

Suzanne Tunc

**También
las mujeres
seguían a Jesús**

Sal Terrae

082
fe. E

**Presencia
teológica**

TEO

Colección «PRESENCIA TEOLÓGICA»

98

Suzanne Tunc

También las mujeres seguían a Jesús

Editorial SAL TERRAE
Santander

BIBLIOTECA - TEOLOGIA

Índice

<i>Introducción</i>	9
1. «Seguir a Jesús». La acción	17
Los textos que se refieren a las mujeres.	17
Los textos que se refieren a los varones.	18
Anulación del papel de las mujeres.	19
Construcción artificial de modelos femeninos.	21
Las escenas de llamada y la «elección».	22
2. «Seguir a Jesús». Los actores	25
Incertidumbres de los evangelios respecto a los varones	25
Incertidumbres respecto a las mujeres	27
María de Magdala, la pecadora de Lucas y María de Betania	29
La leyenda y el culto de «la Magdalena»	34
Las otras mujeres que seguían a Jesús	37
3. La vida con Jesús	39
Qué significa «estar con Jesús».	39
La comunidad de discípulos	40
Marta y María	43
Por el camino con Jesús	45
La profesión de fe de Marta	49
Relativización de las leyes de pureza	51
La igualdad varones/mujeres en el matrimonio	54
4. Las comidas comunitarias	59
Las comidas de Jesús con sus oyentes	59
Vivir «con Jesús» suponía participar en sus comidas	61
La última Cena de Jesús	62
La presencia de mujeres en la última Cena	63
Las «comidas del Señor» en las primeras comunidades	66

Título del original francés:
Des femmes aussi suivaient Jésus
© 1998 by Desclée de Brouwer
Paris

Traducción:
Gregorio de Pablos

© 1999 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Fax: 942 369 201
E-mail: salterrae@salterrae.es
<http://www.salterrae.es>

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-1322-2
Dep. Legal: BI-1876-99

Fotocomposición:
Sal Terrae- Santander
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. – Bilbao

5. Muerte, resurrección y envío del Espíritu de Jesús	69
La muerte de Jesús	69
El entierro	70
Las mujeres en el sepulcro	71
La tarde de la resurrección según Lucas	77
La misma tarde según Juan	77
Los distintos textos sobre el envío del Espíritu	78
La presencia de las mujeres en Pentecostés	83
Qué fue de las mujeres después del envío del Espíritu	84
6. El «seguimiento de Jesús» por las mujeres después de su desaparición	87
La primera comunidad de Jerusalén	87
Los conflictos entre las mujeres y los Doce.	89
Las «casas-iglesias»	91
La Iglesia ideal de Lucas	94
Las mujeres en las comunidades paulinas.	97
La estructuración de diferentes comunidades	98
Las mujeres y la comida del Señor	101
7. La eliminación progresiva de las mujeres	109
Los códigos de moral doméstica	110
Las Pastorales	111
Las viudas	111
Las mujeres diáconos	115
La jerarquización de «ministerios»	116
Las diaconisas	118
La desaparición de los profetas	119
La resistencia de las mujeres	121
Las dificultades de la elaboración de los ministerios	126
8. Razones tradicionales que se invocan para excluir de los ministerios a las mujeres	129
Los argumentos tradicionales	129
La inferioridad de las mujeres	130
La impureza de las mujeres.	134
Las mujeres y lo sagrado	135
La comprensión del ministerio como «sacerdocio»	137

9. Las razones que se invocan actualmente	141
Los textos actuales	141
La Palabra de Dios	145
La Tradición	150
La «conveniencia» con el «Misterio de Cristo» «In persona Christi»	151
El símbolo nupcial	153
¿Es la feminidad un obstáculo para la ordenación?	155
Conclusión.	159
La llamada de las mujeres	161
Una reforma necesaria	162
El modelo de la comunidad de Jesús	166
Esperanza	167

Introducción

«Jesús fue caminando de pueblo en pueblo y de aldea en aldea proclamando la buena noticia del Reino de Dios; lo acompañaban los Doce y algunas mujeres que él había curado de malos espíritus y enfermedades: María Magdalena, de la que había echado siete demonios; Juana, mujer de Cusa, intendente de Herodes; Susana y otras muchas que le ayudaban con sus bienes».

Así se expresa el texto de Lucas, el más claro sobre estas mujeres que «seguían a Jesús» (Lc 8,1-3).

¿Cuántos cristianos conocen este texto? No se lee nunca en las celebraciones, como si fuera absolutamente secundario. Es verdad que en los mismos evangelios no se vuelve a decir nada sobre ellas, sin perjuicio de que, de manera excepcional, aparezcan otras. Las que seguían a Jesús no vuelven a ser mencionadas antes de su pasión (Mt 27,55-56; Mc 15,40-41; Lc 23,49). Pero en ese momento ellas son las únicas que están ahí; mientras que uno de sus discípulos-varones le ha traicionado, otro ha renegado de él, todos han huido (a excepción de Juan, que, por lo demás, parece que no llega hasta el momento mismo de la muerte de Jesús). Ellas serán los únicos testigos. Más sorprendente todavía: es a ellas, antes que a todos los otros, a quienes se aparece el Resucitado. Podía haberlas dejado ante la tumba vacía, como a Pedro y Juan (que «creyó», sin embargo: Jn 20,3-10). Mostrándose a ellas, Jesús hace que desempeñen el papel esencial. Y ese papel no ha podido ser ocultado.

¿Qué se sabe, sin embargo, de la aventura de estas mujeres al lado de Jesús, siendo así que su acompañamiento duró toda la vida pública del Maestro, dos o tres años? El asunto ha preocupado muy poco.

Los Doce ensombrecen a las mujeres. Hasta la pasión de Jesús sólo se habla de ellos. ¿Hay que ver en este silencio de los textos sobre las mujeres una intención de Jesús, e incluso su «voluntad» expresa de mantenerlas al margen de su misión y de excluirlas de los ministerios que habría «instituido» mediante la «elección de los Doce»?

Esta exclusión, casi dos veces milenaria, sigue sosteniéndose oficialmente. Pero su legitimidad empieza a ser puesta en duda.

¿En nombre de qué?

Sencillamente, en nombre de la fidelidad al Evangelio, cuyo carácter revolucionario, que cantan María e Isabel (Lc 1,46-55), parece que todavía no se reconoce por entero. Supera demasiado los hábitos de los varones, sus prejuicios y sus instituciones, para no exigir tiempo antes de ser aceptado. Pero parece que ya ha llegado la hora de reencontrar los trazos de lo que Jesús permitió que las mujeres hicieran «con Él», y la novedad que todo eso suponía para ellas.

En el Israel antiguo, a pesar de la presencia de algunas que marcaron la historia, las mujeres fueron tenidas por insignificantes, salvo en el ámbito doméstico, en el que eran reinas. Lo mismo pasaba, por lo demás, en el conjunto del mundo, salvo excepciones. Los mismos evangelistas, cuando evalúan las dimensiones de una multitud, añaden: «sin contar mujeres y niños» (Mt 14,21).

Esta insignificancia de las mujeres, que seguramente tenía su origen en su relativa debilidad física, va desapareciendo desde hace un tiempo en las sociedades civiles, aunque los hábitos sigan teniendo tanto peso. Cada vez más, la fuerza es compensada por la técnica, y los progresos de la medicina liberan a las mujeres de una parte importante de las coacciones de la maternidad. Se va llegando a comprender que es justo, y además de interés para todos, que varones y mujeres vivan asociados en un plano de igualdad. Pues bien, si se leen los evangelios sin prejuicios, se constata que esta concepción es la misma que tenía Jesús, que rechaza todo tipo de discriminación, sea cual sea su origen, entre quienes son hijos de un mismo Padre. El Reino de Dios que Él anuncia, y que inicia aquí abajo, sólo puede

cobrar realidad si las mujeres, como los esclavos y todos los excluidos, son admitidos en él.

Cristo, se dice, «eligió» a los Doce (aunque, por lo demás, no se sabe muy bien quiénes eran). Pero ¿tenía en su mano «elegir» a qué obreros enviar para anunciar su Buena Noticia? No podía enviar a mujeres por los caminos, ni esperar que pudieran hablar en las sinagogas, ni siquiera que las escucharan los varones, porque se rechazaban su palabra y su testimonio. A pesar de todo ello, Cristo no sólo manifestó a las mujeres, y de forma constante, respeto y afecto, sino que las llamó a la misión y al testimonio, siempre que las condiciones sociológicas lo permitían: a la samaritana, a pesar de sus cinco maridos, la envía a su pueblo; Marta da testimonio de su fe, públicamente al parecer. ¿Y podemos olvidar que fue a mujeres, tras haberse aparecido a ellas las primeras, a quienes confió el encargo de anunciar su resurrección a los «apóstoles», que eran los únicos con capacidad, en aquella época, de transmitir oficialmente la noticia?

También se apela a la tradición para objetar el acceso de las mujeres a los ministerios. ¿Es legítimo?

Ya los Hechos de los Apóstoles mencionan la participación de las mujeres en la evangelización: la acogida de María en la casa que los Apóstoles usaban en Jerusalén (Hch 1,13), el apostolado de Lidia en Filipos (Hch 16,14-15) y, sobre todo, el de Prisca, preponderante en la pareja Prisca-Aquila (Hch 18,18.20). Pero es en las cartas de Pablo donde principalmente aparece la importancia de las funciones que ejercían las mujeres en las comunidades llamadas «paulinas». Pues bien, actualmente percibimos que esas funciones correspondían, de hecho, a algunos «ministerios» actuales, antes de que las coacciones sociológicas impusieran su mando... Entonces, ¿hay que prestar a las costumbres humanas, por antiguas que sean, mayor importancia que al mensaje evangélico y que a las necesidades de la Iglesia?

Tomemos un ejemplo que puede parecer pobre, pues es bastante ridículo, pero que es revelador de la tendencia conservadora de los espíritus: algunos obispos, cuando apare-

ció la bicicleta, prohibieron a sus clérigos utilizar el nuevo ingenio, porque lo consideraban ¡incompatible con la dignidad de un eclesiástico! ¡La imagen del sacerdote, que los siglos habían «sacralizado», se veía afectada! Esta «sacralización» no era, por lo demás, sino la proyección del carácter «sagrado» del Maestro sobre la simple humanidad de su servidor...

La marginación de las mujeres responde a ese mismo espíritu que «sacraliza» las meras costumbres. ¿No la encontramos en no pocas civilizaciones primitivas que marginaban a las mujeres de lo «sagrado»? Otras Iglesias cristianas ya se han liberado de este asunto. Actualmente, bastantes observadores estiman que la Iglesia católica se margina y se pone en peligro al no admitir a su servicio a todos sus miembros en las mismas funciones. Hace ya diez años, el *Economist* presentaba las dudas de la Iglesia anglicana ante el tema de la ordenación de las mujeres y concluía que tenía que elegir entre el cisma y la decadencia. Puede ser, perfectamente, la misma alternativa en que se encuentra nuestra Iglesia actual.

Es una razón evidente para estar particularmente atentos a lo que los evangelios nos dicen de la actitud de Cristo con respecto a las mujeres (como con respecto al samaritano o al centurión romano). Si en ocasiones existen incertidumbres sobre hechos y palabras de Jesús, paradójicamente los textos que hablan de las mujeres pueden ser tenidos como verídicos, más que el resto. La tendencia de los evangelistas, que era a no dar gran importancia a las mujeres (como hemos indicado cuando no las cuentan al calcular una multitud), les impulsaba necesariamente a minimizar cuanto a ellas se refería y, desde luego, ¡a no inventar nada que fuera a su favor!

Minimizar el papel de las mujeres ha sido y sigue siendo, en nuestra Iglesia, una actitud tan natural que Juan Pablo II se deja sorprender en el tema. En su Carta apostólica *Mulieris dignitatem*, de 1988, escribe efectivamente que «a veces las mujeres que encontraba Jesús, y que de él recibieron tantas gracias, lo acompañaban en sus peregrinaciones con los apóstoles por las ciudades y los pueblos anun-

ciando el evangelio del “Reino de Dios”; algunas de ellas “le asistían con sus bienes”. Entre éstas, el evangelio nombra a Juana, mujer del administrador de Herodes; Susana y “otras muchas” (cf. Lc 8,1-3)» (n. 13); (curiosamente, no cita a María de Magdala). El «a veces» del comienzo de la cita modifica radicalmente el sentido del Evangelio, pues hace de un «seguimiento» ininterrumpido un simple acompañamiento ocasional, desvelando así, en el papa, al menos una reticencia a reconocer un punto que podría tener una importancia esencial.

Por lo demás, reconociendo en esta Carta apostólica que la dominación del varón sobre la mujer constituye una situación de pecado (n. 10), Juan Pablo II la mantiene en la institución eclesial, bajo cobertura de «servicio» y de «diferenciación de funciones». ¡Es difícil —pero urgente— liberarse de concepciones antiguas!

Si Cristo favoreció un sexo sobre el otro, lo hizo con el femenino. Duda una si decirlo así de golpe; pero si se leen los evangelios con mirada nueva y teniendo en cuenta el espíritu de la época, se descubre que Cristo fue lo que nosotros llamaríamos hoy un «feminista» militante, quizás el más radical de la historia. No predicó la revolución de las mujeres, como tampoco la de los esclavos, pero nos dejó la responsabilidad, si queremos ser fieles a sus enseñanzas, de liberar a los esclavos y de confiar a las mujeres las mismas responsabilidades que a los varones. ¿No nos dijo que el Espíritu nos aclararía poco a poco todo lo que no estamos en situación de entender? (Jn 16,12-13) La Encarnación se continúa en la historia mediante la acción del Espíritu.

No es casual que la teología de la liberación y las reivindicaciones de las mujeres se hayan producido simultáneamente. Se trata del mismo movimiento que manifiesta la humanidad en su deseo de Dios y del Reino tal y como vibra en el anuncio evangélico. Las cuestiones contemporáneas que brotan de la modernidad, de los pobres y de las mujeres, concuerdan perfectamente con la visión de la humanidad iluminada por el misterio de Dios, es decir, una humanidad hecha de fraternidad universal. Y nos llevan a poner en tela de juicio la correspondencia de nuestra comu-

nidad cristiana con esa visión evangélica. No nos queda más remedio, entonces, que constatar hasta qué punto nuestra Iglesia es infiel en este punto. Da una imagen truncada de la humanidad y del Reino de Dios. Tomar conciencia de ello es el primer paso necesario para restablecer la verdad del Evangelio.

Por tanto, preocupados por la fidelidad a Cristo y con total libertad de espíritu, podemos examinar en qué consiste el «seguimiento» de las mujeres «con» Él y el lugar que ocupan en el grupo de los discípulos.

El lector habituado a no oír citar más que a los discípulos varones de Jesús, seguramente se verá sorprendido al ver que las mujeres son asociadas a ellos. Sin embargo, si reflexiona sobre lo que los evangelistas, y particularmente los sinópticos, han querido decir cuando mencionan la presencia de las mujeres «con los Doce» desde el comienzo de la misión de Jesús (Lc 8,1-3) y hasta el final (Mt 27,55-56; Mc 15,40-41; Lc 23,49; e incluso Jn 19,25), ¿es posible extraer a esas mujeres de esa cadena ininterrumpida? Intentar reconstruir lo que las mujeres que seguían a Jesús pudieron vivir con Él no es practicar abusivamente una «exégesis del silencio», mucho menos teniendo en cuenta que hay «indicios convergentes» que emergen aquí y allá en los evangelios. Para no ofrecer aquí más que un ejemplo: cuando la madre de Jesús llega a buscar a su hijo, la respuesta que Él da incluye a las «hermanas» —las mujeres— entre los discípulos que forman su verdadera familia (Mt 12,46-49); por tanto, estaban con Él, formaban parte de su entorno, aunque el evangelista no diga nada al respecto. El «silencio de los textos» sólo proviene del velo que la escritura masculina de los evangelios —una «escritura de segundo grado», como ha subrayado Claude Geffré— arroja constantemente sobre la presencia «insignificante» de las mujeres. La interpretación posterior, igualmente masculina, no ha hecho más que reforzar la sombra en que han sido sumergidas. Elisabeth Schlüssler-Fiorenza y las teólogas de nuestros días nos lo recuerdan una y otra vez. Pero «la teología feminista y la interpretación bíblica están redescubriendo que el Evangelio cristiano no puede ser proclama-

do si no se trae a primer plano la importancia de las mujeres discípulas y lo que ellas hicieron», escribe Elisabeth Schlüssler-Fiorenza.

Sin embargo, por lo que yo conozco, rara vez se han comparado los textos que se refieren a las mujeres con los que hablan de los Doce. No se ha prestado interés a la personalidad de los unos y de las otras, ni a sus relaciones con Jesús. ¿Hasta qué punto se ha subrayado que Jesús había comenzado a establecer una comunidad de discípulos iguales entre sí, en la que varones y mujeres participaban en su enseñanza lo mismo que en sus comidas comunitarias? ¿Nos permitiría esto pensar que las mujeres estaban presentes en la Cena? ¿Y en qué se convirtieron después de la muerte de Jesús? ¿Cómo pueden hoy «seguir» a Jesús? Son preguntas de primera importancia para nuestros tiempos. Intentaremos esclarecerlas en la medida de lo posible.

1

«Seguir a Jesús».

La acción

Nuestra primera preocupación debe ser comprender lo que nos transmiten los evangelios cuando dicen que las mujeres «seguían» a Jesús. Dos cuestiones se plantean: Qué es «seguir a Jesús» (la acción) y quiénes integraban «el seguimiento» de Jesús (los actores). Examinaremos el primer tema en este capítulo, dejando el segundo para el capítulo siguiente.

Los textos que se refieren a las mujeres

Las diferentes ediciones del Nuevo Testamento se expresan en términos casi idénticos.

Ya hemos citado Lucas 8,1-3. Resaltamos ahora una sola frase: «lo acompañaban los Doce y algunas mujeres». ¿Qué hay que entender por estas últimas palabras? ¿No ponen a las mujeres en la misma situación que a los Doce?

Mateo y Marcos sólo mencionan a las mujeres en la muerte de Jesús.

Mateo (27,55-56): «Estaban allí, mirando desde lejos, muchas mujeres que habían seguido a Jesús desde los tiempos de Galilea sirviéndolo».

Marcos (15,40-41) es muy semejante, con una sola diferencia. Precisa que seguían a Jesús y le servían «cuando él estaba en Galilea», lo que impide pensar que sólo se habrían unido a Él al salir de Galilea, porque sólo las habría necesitado a partir de ese momento. Marcos elimina toda ambigüedad: las mujeres ya estaban con Jesús, como se deduce, por lo demás, de otros episodios que comentaremos.

Juan no cita, al pie de la cruz, más que a la madre de Jesús, con María de Magdala, María, la mujer de Cleofás, y «el discípulo a quien Jesús quería» (Jn 19,26). Aunque no habla de otras mujeres, la sola mención de María de Magdala permite suponer la presencia de sus compañeras, que seguramente Juan no ha sentido necesidad de mencionar.

Dejemos a un lado a Juan. A través de algunas diferencias insignificantes, lo esencial que se desprende de los sinópticos es el uso invariable de los verbos «seguir» y «servir» —o «ayudar», «asistir»— (exceptuado a Lucas —aunque «estar con Jesús» es equivalente, al menos, a «seguir»—) para calificar el papel de estas mujeres venidas desde Galilea a Jerusalén con Jesús. Baste por ahora constatarlo.

Los textos que se refieren a los varones

Si examinamos ahora los términos con que se presenta el acompañamiento de los discípulos-varones, encontramos por todas partes la palabra «seguir».

Mt 4,18-20 nos relata que Jesús dice a Simón, al que llaman Pedro, y a Andrés, su hermano: «Seguidme, y os haré pescadores de hombres». Y añade el texto: «Inmediatamente dejaron las redes y lo siguieron». Relato semejante para el caso de Santiago y Juan, hijos del Zebedeo: «Inmediatamente dejaron la barca y a su padre y lo siguieron».

Lucas sitúa la llamada de los cuatro discípulos tras la pesca milagrosa, y concluye: «lo siguieron».

Juan relaciona la llamada de los dos primeros discípulos, uno de ellos Andrés, con el bautismo de Juan el Bautista; es éste quien designa a Jesús como el «Cordero de Dios», y entonces los dos discípulos «siguen» a Jesús.

«Seguir» es, por tanto, el verbo que caracteriza al discípulo. Por eso, actualmente hay un acuerdo casi unánime en admitir que las mujeres que «seguían» a Jesús eran discípulos como los varones. «Es verdad que apenas nos repre-

sentamos a Jesús en su itinerancia acompañado de discípulos varones y mujeres; sin embargo, así es como hemos de representarnos la realidad», se ha escrito¹.

Anulación del papel de las mujeres

Este reconocimiento que la mayor parte de los exegetas hacen de las mujeres como «discípulos» de Jesús no es más que un primer paso. Hay que admitir todavía que lo eran como los varones. Pues bien, son muchas las veces que se ha intentado minimizar e incluso anular su papel.

Los evangelios dicen de ellas que «servían», o que «ayudaban», «asistían», a Jesús con sus bienes. ¿Cómo interpretar estos términos?

Su «servicio» ha sido visto a veces como una función doméstica, diferente de la de los discípulos-varones. Así se ha escrito recientemente que «estas mujeres asumían los papeles tradicionalmente femeninos de acogida y servicio... Seguían dedicándose a preparar las comidas, a amasar la harina para hacer el pan». Nada de eso se dice en los evangelios. El autor indica que la única diferencia es que en adelante esos gestos «los hacen para servir al Señor y a su familia, constituida por todas y todos los que escuchan y ponen en práctica su palabra»; pero esto no atenúa la afirmación que hace del papel doméstico de las mujeres, que no tiene fundamento alguno evangélico². Siempre es grande la tentación de atribuir a las mujeres únicamente esos papeles «específicos», pero veremos que el intento de Jesús es precisamente modificar esa concepción. Basta el episodio de Marta y María (Lc 10,38-42) para probarlo.

El «servicio» era una obligación para todo discípulo. No es imposible que las mujeres, en ocasiones, hayan «servido» con sus especialidades «tradicionales», pero no se dice en ninguna parte. ¿Podemos siquiera imaginar a las muje-

1. P. MOURLON-BEERNAERT, *Marthe, Marie et les autres. Les visages féminins dans l'Évangile*, Lumen Vitae, Bruxelles 1992, p. 29.
2. Z. SCHAKER, prefacio al estudio *Toutes les femmes de la Bible*, publicado por L'Action générale féminine (ACGF), 1995.

res «en el fogón» durante los desplazamientos casi continuos de Jesús? El episodio de la samaritana muestra a los discípulos (¿varones?) yendo de compras para improvisar una comida (Jn 4,8); según Lc 22,7, Pedro y Juan parecen ser los únicos encargados de preparar la última cena de Jesús, mientras que Mateo habla de «dos discípulos», y Marcos de «discípulos», expresiones que pueden designar a varones y a mujeres. En fin, el último capítulo de Juan (poco importa para el caso que su autenticidad se ponga en duda) muestra a Jesús asando Él mismo unos peces (Jn 21,9). Estos textos permiten suponer que las tareas se compartían.

Aunque los evangelios no ofrecen precisiones sobre lo que hacían las mujeres, numerosos episodios muestran que Jesús no las enclaustraba en su situación maternal (Lc 11,27-28, donde Jesús relativiza incluso la maternidad de María) ni en sus tareas hogareñas, como vemos en el episodio de Marta y María que acabamos de citar. Los apócrifos³, que a veces proporcionan indicaciones que los evangelios han querido silenciar, insisten en el puesto excepcional de María de Magdala, no en el plano material, sino en el espiritual. Jesús le habría hecho revelaciones al margen de los Doce, lo que habría llevado a Pedro a estar celoso de ella. Las alusiones a querellas entre ellos son demasiado frecuentes en los apócrifos para poder pensar que sean totalmente imaginarias. En su origen, debió de haber hechos precisos... ¡sobre cuestiones más importantes que la confección de las comidas! Nada permite, pues, suponer diferencias de situación en el «servicio» que hacían las mujeres y los varones.

También se ha sostenido que la ayuda financiera era el único papel que jugaban las mujeres. Pero ayudar financieramente al maestro al que se seguía era cosa que incumbía normalmente a todo discípulo. Por lo demás, Zebedeo, el padre de Santiago y de Juan, no era pobre: tenía empleados;

3. Los apócrifos son obras que no han sido reconocidas en el canon de las Escrituras, la mayor parte de las veces porque provenían de sectas consideradas «gnósticas», o porque referían funciones importantes que las mujeres ejercían en sus comunidades (así, por ejemplo, los «montanistas»).

Debió de financiar al grupo, del que formaba parte Salomé, que parece era su esposa. También Pedro y Andrés eran patronos pescadores, suficientemente acomodados como para poder abandonar la pesca por algún tiempo. Sin duda, Juana, la mujer de Cusa, intendente de Herodes, debía de tener una fortuna mayor que ellos y pudo ayudarlos más. Quizá Susana; citada a la vez que Juana, se puede creer que también procedía del rico entorno de Herodes. En cuanto a María de Magdala, no es posible saber cuál era su origen ni su fortuna. Lo único que hay que evitar es ver en ella una rica prostituta, pues nada en los evangelios permite suponerlo. Con todo, probablemente ayudaba al grupo, como los demás discípulos.

Siendo «seguir» y «servir» los dos verbos que caracterizaban al discípulo, se puede concluir, sin temor a equivocarse, que las mujeres que seguían a Jesús respondían a la definición de los verdaderos discípulos.

Construcción artificial de modelos femeninos

Sin embargo, desde las primeras citas de los evangelios se presiente que las mujeres no ocupan en la mente de los redactores el mismo puesto que los varones. Lucas mismo las presenta como «curadas por Jesús de malos espíritus y enfermedades», siguiendo la opinión general, según la cual ¡las mujeres o están enfermas o son pecadoras, mucho más que los varones! María de Magdala, según él, habría sido liberada de «siete demonios». ¿De qué demonios? Tratándose de una mujer, la fantasía de los varones les lleva siempre a pensar que se trata de los demonios de la lujuria. Cuando tratemos de descubrir cuál podía ser la personalidad de María de Magdala, intentaremos identificar a esos «demonios», pero veremos, sobre todo, perfilarse claramente esa tendencia masculina, y particularmente eclesial, a asimilar mujer y sexualidad⁴. Desde su misma presentación por Lucas, las mujeres son ya virtualmente arrepentidas agradecidas, consagradas sólo al servicio y a la expiación, a menos que sean simplemente ricas y piadosas bene-

4. Examinaremos en el cap. 2 la personalidad de María de Magdala.

factoras. Objeto de desconfianza, son desvalorizadas desde el mismo comienzo, ¡aun cuando se las cita muy cerca de Jesús!

Las escenas de llamada y la «elección»

Es frecuente fundamentar la «elección» de los Doce por Jesús en la escena de la llamada que les concierne, al menos a algunos de ellos.

Las mujeres no son, efectivamente, objeto de ninguna escena de llamada, como Simón y Andrés, Santiago y Juan, y también Leví (Mt 4,18-22; Mc 1,16-17; Lc 5,1-3.10-11). Pero tampoco lo son todos los Doce.

Por otra parte, esa llamada no debió de ser tan espectacular como la describen los evangelistas, con la intención de ofrecer una imagen impactante de la «llamada» que en realidad Jesús dirige a todos⁵.

De la multitud más o menos numerosa que acompañaba frecuentemente a Jesús, sin duda fueron destacando poco a poco los que estaban más cerca de Él, los más estables, los que le «seguían» sin interrupción: los Doce y las mujeres, pero probablemente también otros⁶. Entre todos ellos, Jesús va a elegir a los que enviará en misión.

Es importante captar correctamente el sentido de esta «elección». La misión que Jesús confía a sus discípulos

5. Este relato... ofrece a los cristianos un paradigma de su llamada a la fe, como fue el caso de cuatro de los Doce»: J. DELORME, «L'évangile selon Marc» en (J. Delorme [ed.]) *Le Ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1974, nota 20 y el texto (trad. cast.: *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1975).
6. Lo seguían multitudes» (Mt 4,25); «lo siguió un gran gentío» (Mt 8,1); «Eran ya muchos los que lo seguían» (Mc 2,15; 3,7; cf. Lc 6,17). Entre los que estaban más cercanos, citemos a Barsabás y Matías, que cumplían las condiciones para reemplazar a Judas (Hch 1,23). No mencionamos el envío de los setenta y dos (o setenta), y ni siquiera nos planteamos la cuestión de saber si podía haber mujeres entre ellos, porque sólo aparece en el evangelio de Lucas (10,11s). La cifra se corresponde con la de las naciones paganas tal y como aparece en Gen 10, según el texto hebreo (70) o griego (72). Lucas sabe que la misión a los paganos no comenzó hasta después de la Pascua. La mención de los setenta no es, probablemente, más que una prefiguración simbólica que él hace por su cuenta.

consiste en: «pescar hombres» (Mt 4,18-20), «predicar, con poder para echar demonios» (Mc 3,13-14), «ser apóstol» (término probablemente postpascual de Lc 6,12-13). Es significativo releer lo que Mateo escribe justamente antes de hablar de la elección de los Doce. Sus términos recuerdan los de Lc 8,1-3, pero no cita a las mujeres: «Recorría Jesús todos los pueblos y aldeas, enseñando en las sinagogas, proclamando la buena noticia del Reino y curando todo achaque y enfermedad» (Mt 9,35). ¡La mera mención de la enseñanza de Jesús en las sinagogas hacía difícil evocar la presencia de mujeres! Es verdad que aquí Mateo no habla más que de discípulos-varones, pero añade: «Viendo al gentío, le dio lástima de ellos, porque andaban maltrechos y derregados como ovejas sin pastor. Entonces dijo a sus discípulos: *La mies es abundante, y los obreros pocos; por eso, rogad al dueño de la mies que mande obreros a su mies*» (Mt 9,36-38). Inmediatamente después es donde sitúa Mateo el envío de los Doce en misión, destinándoles a ser esos «segadores» (Mt 10,1ss).

Las consignas que se les dan muestran perfectamente que Jesús no tenía plena capacidad de «elegir» a estos obreros. No podía «elegir» mujeres para una misión pública, pues su testimonio era rechazado. Además, la misión no consistía sólo en llevar un mensaje, sino que simultáneamente confería «autoridad sobre los espíritus inmundos para que los expulsaran». ¿Cómo se habría podido aceptar, entonces, que mujeres «impuras»⁷ expulsaran los espíritus impuros, y que estuvieran revestidas de «autoridad»? Como escribe Jean-Marie Aubert, Jesús habría superado entonces el «umbral de intolerancia» de los varones de su época⁸. Aunque Él sí era capaz de hacerse acompañar de mujeres, no se lo podía imponer a sus contemporáneos ni exigir de ellos que dieran fe al testimonio⁹ de mujeres. En este punto se sitúa, y sólo en él, la diferencia entre los discípulos varo-

7. Es sabido que las mujeres eran consideradas como «impuras» durante el tiempo de su regla y después de dar a luz (Lev 15,19s y 12).

8. J.-M. AUBERT, *L'éveil féminin. Antiféminisme et christianisme*, Cerf, Paris 1988, p. 229.

9. Los mismos discípulos tratarán a las mujeres de «delirantes» cuando vengan a comunicarles que han visto a Jesús vivo (Lc 24,11).

nes y los discípulos mujeres. Jesús no rechaza la ayuda de las mujeres para su misión. Veremos que se la solicita repetidas veces, cuando las circunstancias lo permiten: a la samaritana (Jn 4), a Marta, por su profesión de fe (Jn 11,27) y, sobre todo, a María de Magdala (Jn 20,17-18); pero no se la impone a quienes la rechazan. El rechazo no es de Jesús. Es de una sociedad androcéntrica. No altera en absoluto las relaciones entre Jesús y las mujeres, como tampoco puede fijar definitivamente los criterios de «elección» de los obreros en otra cultura distinta a la que Jesús vivió. Sólo durará mientras los varones no se desembaracen por entero de los esquemas patriarcales y no se convenzan de su igualdad básica con las mujeres.

Se insiste a veces en el hecho de que Jesús oró antes de elegir a los Doce (Lc 6,12-13). Es cierto que se trataba de una elección importante y seria. Estaba justificada su invocación al Padre; pero como sólo podía afectar a varones, no se ve que su oración contribuyera a orillar a las mujeres: Jesús no podía tener en perspectiva confiarles una misión imposible.

Señalemos también que Juan no menciona institución alguna. Aunque cita a los «discípulos», los investigadores siguen preguntándose si, en su evangelio, mujeres y varones no están en un mismo plano de igualdad respecto a la misión, que parece corresponder a todos¹⁰.

En estas condiciones, ¿es posible invocar las Escrituras y la elección de los Doce para una misión que —no se puede negar— en la situación socio-cultural de la época estaba prohibida a las mujeres, y sostener que Jesús «quiso» mantener al margen de los ministerios a las mujeres?

10. Sobre la ausencia de institución en el evangelio de Juan, véase R.-E. BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé*, Cerf, Paris 1983, y en particular el apéndice II: «Rôle des femmes dans le quatrième évangile» (trad. cast.: *La comunidad del discípulo amado*, Sígueme, Salamanca 1996⁴). Véase también, X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean III*, Seuil, Paris, particularmente la p. 59 (trad., cast.: *Lectura del evangelio de Juan*, t. III, Sígueme, Salamanca 1998²). Sobre el papel de las mujeres en Juan, véase X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean I*, Seuil, Paris 1987, pp. 343ss (y sobre la samaritana en particular, pp. 392-393) (trad. cast.: *Lectura del evangelio de Juan*, t. I, Sígueme, Salamanca 1997³).

2

«Seguir a Jesús». Los actores

¿Qué sabemos de las mujeres que «seguían» a Jesús? Los evangelios no son prolijos acerca de la identidad de los discípulos de Jesús, sean varones o mujeres.

Incertidumbres de los evangelios respecto a los varones

No sabemos gran cosa de los Doce (a excepción de algunos): ni de su origen ni de su vida ni de su actividad después de la muerte de Jesús. Simón (Pedro) y Andrés, Santiago y Juan, los cuatro pescadores de Galilea, así como Felipe, son los únicos que están un tanto esbozados. El apodo de Iscariote que se añade a Judas hace suponer que fuera de la aldea de Keriot, al sur de Judea, y no de Galilea como los demás, a no ser que aluda al «sicario», el cuchillo o navaja de los celotas revolucionarios. A Natanael, al que Juan presenta como uno de los primeros discípulos (Jn 1,17s) y al que menciona de nuevo en la aparición del Resucitado al borde del lago de Genesaret (Jn 21,2), no parece conocerle ninguno de los sinópticos, y hay quienes lo identifican, sin razón aparente, con Bartolomé.

También reina la incertidumbre con respecto a Mateo. El evangelista que lleva ese mismo nombre, cuya identidad tampoco es segura, le llama Mateo cuando Jesús le pide que deje su mesa de recaudador para seguirlo (Mt 9,9)¹, lo

1. Este puesto de recaudación estaba situado verosímilmente entre Cafarnaúm, en Galilea, dependiente de Herodes-Antipas, y Betsaida de Traconítide, que gobernaba Herodes-Felipe: de ahí, probablemente, las tabas que había que cobrar en este puesto aduanero. Jesús tuvo que pasar

mismo que cuando enumera a los Doce (Mt 10,2-4), mientras que Marcos y Lucas hablan de la llamada a Leví (Mc 2,14; Lc 5,27), y Marcos precisa que era «hijo de Alfeo»; pero en las listas que dan de los Doce, Marcos y Lucas sólo nombran a «Mateo» (Mc 3,16-19; Lc 6,14-16). Se piensa, por tanto, que Leví se ha convertido en Mateo...

Hay otro discípulo que sigue siendo muy mal conocido: Tadeo. Aparece bajo este nombre en dos listas (Mateo y Marcos), pero en algunos manuscritos aparece como «Lebbé, llamado Tadeo», mientras que Lucas pone en su lugar a un «Judas, hijo de Santiago», que no es Judas Iscariote. Por tanto, el undécimo discípulo es distinto en las tres listas.

Los evangelios no son propiamente relatos con intención histórica, y sus autores no se complican su tarea dando detalles que estiman superfluos. Tampoco mencionan el nombre de algunos discípulos tan próximos a Jesús que cumplen las condiciones que les permiten ser considerados como «apóstoles» y ser agregados a los Once que quedan tras la defección de Judas (Hch 1,12-20). Sólo la cifra «doce» les era indispensable para significar al Nuevo Israel con sus doce tribus.

Como escribe Jacques Guillet², «no siempre es fácil distinguir, en la masa más o menos flotante de discípulos que rodean a Jesús, al grupo que los evangelistas denominan “los Doce”». Y añade: «Si es difícil aislar las dos categorías de discípulos, el grupo más amplio y los Doce, no lo es tanto por el hecho de que los evangelistas no supieran darnos las precisiones que nos faltan, sino por una razón profunda y que constituye un rasgo fundamental de los evangelios: porque para ellos los Doce son la figura del tipo de discípulo, y porque este tipo se hace para ser reproducido».

frecuentemente por allí y establecer relaciones de amistad con quien estaba al frente del puesto, Leví (¿o Mateo?): cf. Mt 9,9 y par.

2. J. GUILLET, *Jésus dans la foi des premiers disciples*, Desclée de Brouwer, 1995, pp. 54-55 (trad. cast.: *El Jesús de los discípulos*, Mensajero, Bilbao 1998). El autor añade en estas mismas páginas: «Partiendo del relato joánico, podemos preguntarnos si, como lo suponen los otros tres, Jesús constituyó desde el principio todo el grupo».

Sin embargo, si este «tipo» del discípulo debía ser reproducido, los Doce, en tanto que «testigos» de la vida y enseñanza de Jesús, no podían tener «sucesores», como los exegetas están de acuerdo en afirmar³.

Incertidumbres respecto a las mujeres

Si tanta es la incertidumbre que rodea a los discípulos-varones, no es sorprendente que se ignore casi todo sobre las mujeres, ya que se preocupaban tan poco de ellas, a no ser para decir que eran antiguas enfermas o endemoniadas...

De Juana, Lucas indica al menos que era la mujer de Cusa, intendente de Herodes. Se trata de Herodes-Antipas, el tetrarca de Galilea⁴. Cusa era un personaje importante, una especie de «mayordomo de palacio» con amplios pode-

1. Véase J. MOINGT, «Services et lieux d'Église»: *Études* (oct. 1971) 367ss. El autor llama a los Doce «apóstoles sin actas de sucesión». Véanse igualmente las referencias de nuestra Conclusión, nota 3.

4. Herodes-Antipas era hijo de Herodes el Grande. A la muerte de su padre, le habría gustado recibir su herencia, pero tenía que competir con su hermano Arquelaos. Su hermanastro Felipe, menos ambicioso, se contentaba con el Noreste. Arquelaos logró que se le confiara provisionalmente la sucesión de su padre en calidad de Etnarca de Judea, Samaria e Idumea (sureste de Palestina), de donde Herodes era originario. Los idumeos, descendientes de Esaú, apodado Edom, seguían siendo hostiles a los israelitas y, debido a que habían realizado matrimonios mixtos con caldeos, no eran considerados judíos puros.

Antipas había obtenido la tetrarquía de Galilea. Hizo construir la ciudad de Tiberíades, en honor del emperador Tiberio. Pero para edificar la nueva ciudad cometió el sacrilegio de destruir el antiguo cementerio judío. También Tiberíades era considerada impura. Parece que Jesús no fue allí nunca.

Además, Antipas se había casado con Herodías, la mujer de su hermanastro Felipe, cosa que le reprochaba Juan el Bautista. Quizá encarceló a Juan sobre todo porque temía su popularidad. Es lo que dejó escrito Flavio Josefo en su obra *Antigüedades judías*, t. V, XVIII, c. V, 2, 116-119 (trad. cast.: *Antigüedades judías*, Akal, Madrid 1997). Luego lo hizo ejecutar. Flavio Josefo no habla de su ejecución, pero los evangelios cuentan que hizo decapitar al profeta a petición de la hija de Herodías, Salomé, que respondía a los deseos de su madre (Mt 14,1-17; Mc 6,23-27; cf. Lc 3,20 y 7,9). Es verosímil que estos acontecimientos impactaran mucho a Juana, que vivía en Tiberíades, y también a Susana, si era pariente o amiga de Juana, lo que explicaría que ambas abandonaran a Herodes y a Cusa. También éste debió de ser simpatizante de Jesús, ya que su mujer dispuso de recursos para ayudar al grupo.

res. Por tanto, también Juana era persona de cierta fortuna; por eso podía ayudar a Jesús y a su grupo. Es citada de nuevo en el momento de la muerte de Jesús, siempre por Lucas (24,10). Podemos preguntarnos por las razones que la llevaron a dejar (¿provisionalmente?) a su marido, al que menciona Flavio Josefo diciendo que era saduceo. Pero si recordamos que Herodes-Antipas ejecutó a Juan el Bautista, tras haberlo tenido encarcelado, podemos pensar que Juana no pudo soportar la vida en aquel entorno. Si se unió a Jesús, fue probablemente porque se sintió conmovida por las palabras de Juan, relatadas por testigos, y porque sabía que Juan admiraba al profeta de Galilea; ¿no había dicho, hablando de Jesús, que él no era «digno de desatar las correas de sus sandalias»? (Mt 3,11).

De Susana sólo se cita su nombre. Los evangelios no nos dan una «historia» auténtica de Jesús⁵ y dejan a nuestra imaginación un amplio espacio de libertad para lo-que-no-dicen, que no afecta al mensaje en sí mismo. Por mi parte, constatando que a Susana sólo la menciona Lucas y que pone su nombre a continuación del de Juana, me gusta imaginarla como una pariente joven y entusiasta de la mujer de Cusa. No la ven así otros lectores del evangelio: Gerd Theissen, que evoca la vida de Jesús bajo la forma de novela «policíaca»⁶, hace de Susana una mujer de unos cincuenta años, madre de Bartolomé. Es más bien hostil a Jesús por causa de sus discursos, que imbuyen en los jóvenes «locas» esperanzas de transformación y les incitan a dejar sus casas y sus pueblos. Esta Susana de Theissen no «sigue» a Jesús,

5. ¿Cómo es posible que R. LAURENTIN pueda pensar escribir una *Vida auténtica de Jesucristo* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1998), o J. POTIN una «verdadera historia» (*Jésus. L'histoire vraie*, Centurion, Paris 1994)?

6. G. THEISSEN, *L'ombre du Galiléen*, Cerf, Paris 1988 (trad. cast.: *La sombra del Galileo*, Sígueme, Salamanca 1997). Si Lucas es el único que cita a estas dos mujeres, seguramente es porque las conoció; dice, efectivamente, que está «cuidadosamente informado». Un exegeta historiador pensaba que Lucas debió de investigar en Galilea cuando Pablo estuvo preso en Cesarea; aprovecharía la ocasión para encontrarse sobre el terreno con los testigos que todavía existieran (P.H.-M. FÉRET, en un curso privado al grupo «Le Lien de Charité»).

como tampoco Juana, por lo demás. ¡Inconscientemente, este silencio del autor es un orillamiento de las mujeres del seguimiento de Jesús! Es significativo de toda una corriente eclesiológica⁷.

También la personalidad de María de Magdala sigue siendo misteriosa, pero marcó intensamente a sus contemporáneos, como lo testimonian la duración de su popularidad y las leyendas que nacieron en torno a ella. Merece un estudio más profundo⁸.

María de Magdala, la pecadora de Lucas y María de Betania

María de Magdala aparece como la amiga más querida de Jesús. Es a ella a la primera que se muestra el Resucitado, y en una escena que trasluce una gran intimidad: «—María; Rabboni (que equivale a “Maestro”)» (Jn 20,16). María reconoce la voz de Jesús como la del pastor que la ama (cf. Jn 10,3)⁹. El acuerdo entre los exegetas se detiene a partir del reconocimiento de esa intimidad. La Magdalena, como

7. Que terminó por eliminar completamente a las mujeres de las funciones eclesiales.
8. Sobre María de Magdala, véase V. SAXER, «Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du Moyen Age»: *Cahiers d'Archéologie et d'Histoire* 3 (1969). Se puede consultar también el n. 52 de *Notre Histoire*, que le consagra un dossier muy documentado. Cf. también R.L. BRUCKBERGER, *Marie-Madeleine*, Albin Michel, Paris 1992; E. DREWERMANN, *L'Évangile des femmes*, Seuil, Paris 1996, pp. 15ss. (trad. cast.: *El mensaje de las mujeres*, Herder, Barcelona 1996) y el capítulo 6 de este libro. Igualmente, A. KASSER (ed.) *L'Évangile de Thomas*, Delachaux et Niestlé, Genève 1961 (trad. cast.: *El evangelio copto de Tomás*, Sígueme, Salamanca 1989) y *L'Évangile de Marie. Myriam de Magdala*, editado y comentado por J.-Y. LELOUP, Albin Michel, Paris 1997 (trad. cast.: *El evangelio de María: Myriam de Magdala*, Herder, Barcelona 1998). Según estos dos «evangelios apócrifos», María de Magdala habría recibido revelaciones particulares de Jesús, cosa que a Pedro le ponía celoso. Sobre este punto, véase más adelante nuestro cap. 6. Y, en fin, E. PINTO-MATHIEU, *Marie-Madeleine dans la littérature du Moyen Age*, Cerf, Paris 1997, ampliamente centrado en el aspecto místico de Magdalena y su búsqueda de absoluto, y G. HALDAS, *Marie de Magdala*, Nouvelle Cité, Paris 1997.
9. Cf. R.E. BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé*, op. cit., p. 210. Véase también nuestro cap. 5.

se le ha dado en llamar, sigue siendo la que más ha intrigado a los lectores de los evangelios y a los cristianos de todos los tiempos.

Su identidad está tan poco establecida que se ha querido hacer de ella la pecadora anónima de Lucas (7,36-49); puesto que de ella «habían salido siete demonios», ¡esos «demonios» sólo podían significar la lujuria! Sería, pues, una prostituta. Nada, sin embargo, permite esta interpretación. Cuando Lucas cita a las mujeres que seguían a Jesús con los Doce, acaba de contar precisamente el episodio de la pecadora (7,36-49). ¿Cómo no iba a haber aludido a ésta al citar a María de Magdala, si realmente se hubiera tratado de la misma persona?

Pero los «siete demonios» ¿significan una posesión «diabólica» y, sobre todo, una «posesión» de lujuria? La cifra siete indica «plenitud». ¿Es una plenitud de pecado o una plenitud de gracia? ¿No habría más bien que relacionar esa cifra con los «siete pecados capitales», cuya cifra simboliza los pecados de toda persona humana? Entonces la curación de María de Magdala significaría una conversión total de todos nuestros malos instintos: el orgullo, la avaricia, la envidia, los celos, la violencia, la cólera, las diversas codicias... El hecho de dar a los «siete demonios» el significado del pecado sexual, para atribuírselo a la Magdalena, muestra sencillamente una tendencia, ampliamente eclesiástica, a desvalorizar conjuntamente, y la una por la otra, la sexualidad y «la mujer», tentadora por esencia¹⁰.

Eugen Drewermann, como teólogo psicoanalista, interpreta los siete demonios de María como la señal de una «dispersión» de su personalidad. «Antes de haber encontrado al Señor, María era una mujer completamente dispersa; interiormente disociada y dividida, extraña a sí misma y abandonada a sus impulsos que la invadían por entero...; su alma no era más que división interior, un manojo de no-yo y de complejos, que no habían sido capaces de hallar el

camino de una verdadera unidad»¹¹. Fue Jesús, quien, según este autor, le proporcionó esa unidad de su ser.

María de Magdala no ha sido confundida solamente con la pecadora de Lucas, sino también con María de Betania. Fue Gregorio Magno, siguiendo la tendencia unificadora de la exégesis occidental de su época, y quizás un misógino inconsciente, el primer culpable, en los años 590-593, de haber asimilado a las tres mujeres: «La que Lucas llama la pecadora, y Juan llama María, es la misma, según creemos, que aquella de la que, según el testimonio de Marcos, habían salido siete demonios». Esta cita evidencia cierta confusión en la mente de Gregorio (cita a Marcos en lugar de Lucas). Como se lía con los textos, le era más cómodo, sin duda, no hablar más que de una mujer, la pecadora¹². Pero ¿está justificada su interpretación?

Los evangelios citan tres mujeres y dos unciones. Lucas narra la unción de la pecadora que entra en la casa de un fariseo durante una comida a la que Jesús estaba invitado. Lleva un frasco de perfume, de alabastro, derrama el perfume sobre los pies de Jesús, que ella baña con sus lágrimas, y luego los enjuga con sus cabellos (Lc 7,36-50). Jesús la envía en paz, por el gran amor que ha puesto de manifiesto, y censura al fariseo que la reprende y que no había tenido para con Él ningún gesto de deferencia, ¡ni siquiera el de la hospitalidad!

Muy distinta es la segunda unción de que hablan Juan (12,1-11), Mateo (26,6-13) y Marcos (14,3-9). Juan nombra expresamente a María de Betania, mientras que Mateo y Marcos no dan el nombre de la mujer, pero sí el lugar de la unción (Betania). Se puede pensar, por tanto, que se trata de una misma unción y de una misma persona. Realizada unos días antes de la última cena de Jesús y de su pasión, esta unción reviste una importancia particular en los tres evangelistas. Jesús reconoce en ella un valor profético, revelando que aquella mujer actúa «en perspectiva de su sepultura», y añade que, por su gesto, «será recordada con honor»

10. Sobre esta tendencia, véase G. DUBY, *Dames du XII^e siècle. Ève et les poètes*, Gallimard, Paris 1996 (trad. cast.: *Damas del siglo XII*, vol. 3 Alianza, Madrid 1998).

11. E. DREWERMANN, *L'Évangile des femmes*, op. cit., pp. 160-161.

12. Gregorio Magno, *Homilía XXXIII*, 1, PL LXXVI, 1.238, y *Homilía XXV*, PL LXXXVI, 1.180.

(Mt 26,13; Mc 14,9). Xavier Léon-Dufour piensa que Jesús, por el elogio que hace de ella, reconoce implícitamente que, por su amor, ella, y sólo ella, tuvo el conocimiento anticipado de «su Hora»¹³. Esta unción es incluso más que una profecía de la muerte de Jesús en la versión de Mateo/Marcos: el perfume es derramado sobre la cabeza de Jesús (Mt 26,7; Mc 14,1-9), como se hacía en la unción de los reyes. Jesús es «consagrado», simbólicamente, rey del Israel futuro... ¡por una mujer!

De forma diferente, Juan cuenta que María derrama el perfume sobre los pies del Maestro y los enjuga con sus cabellos. Es el gesto del esclavo que, en nombre de su amo, lava los pies del huésped, o el gesto de la esposa para con su marido, gesto femenino de sumisión. Ahora bien, es el mismo gesto que realizará Jesús unos días más tarde, en su última cena, lavando los pies de sus amigos, a quienes declara que es un ejemplo que ellos deben seguir para ser verdaderos discípulos suyos (Jn 13,15-17). María es, por tanto, incluso antes que los Doce, el modelo de discípulo tal y como Jesús desea que sea el discípulo, y de lo que Él mismo da ejemplo.

Pero a los varones debía de resultarles demasiado impactante ver a Jesús realizar esa acción propia del esclavo o de la mujer, una acción humilde y femenina. ¡Es quizá la razón por la que este gesto ha sido «tan poco recordado en la historia de la Iglesia»¹⁴, y por la que ya los mismos sinópticos lo dejaron de lado! ¿Prefirieron Mateo y Marcos narrar este gesto como una especie de unción regia, que correspondería mejor a la imagen que los discípulos querían ver en Jesús/Mesías? La resistencia a relacionar el gesto de María de Betania y el de Jesús unos días más tarde (cosa que, por lo demás, no parece posible dejar de hacer) explicaría sin duda que «se haya hecho» tan poca «memoria» del gesto de María.

13. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean II*, Seuil, Paris, p. 446 (trad. cast: *Lectura del Evangelio de Juan*, Sígueme, Salamanca 1995²).

14. Cf. M.-C. DÉFOSSEZ, *La parole ensevelie*, Cerf, Paris 1987, pp. 110-112.

Pero es perceptible que la unción de María no es del mismo orden que la de la pecadora de Lucas. No es posible asimilarlas. Todo permite creer que los evangelios hablan de dos unciones, y también de tres mujeres distintas.

¡Porque de María de Magdala los evangelios no mencionan ninguna unción! No se ve, por tanto, cómo se la puede confundir con la pecadora de Lucas ni con María de Betania.

En realidad, las tres mujeres habrían merecido que se les diera culto:

– María de Magdala la primera, desde luego, por su personalidad y su intimidad con Jesús. Ésta se pone de manifiesto por la importancia que se le da en los evangelios, en los que se la cita siempre en el grupo de las mujeres que seguían a Jesús, y sobre todo por la elección que el Señor hace de ella para ser la primera a la que se apareció Resucitado, ¡haciendo de ella el «primer cristiano»! Enviada a anunciar su resurrección «a los hermanos» (Jn 20,17), Jesús la asocia de esa forma, como se ha escrito, «al misterio de la Pascua»¹⁵. Los apócrifos confirman esta preeminencia de María de Magdala, porque los discípulos reconocen que ella tiene prioridad en el amor de Jesús¹⁶.

– María de Betania, porque el mismo Jesús pidió que se «hiciera memoria» de ella y de su unción profética, acompañada del mismo gesto de humilde servicio que Jesús realizó en la Cena.

– La pecadora de Lucas, en fin, porque ardió en el fuego de amor del Salvador y porque, desafiando el menosprecio de los varones y de sus prejuicios, supo expresarle su agradecimiento por la salvación, el perdón y la paz que Él le daba gratuitamente.

Pero esto supondría que se habrían reconocido los dones distintos que cada una de estas mujeres llevaba con-

15. V. SAXER, «Le culte de Marie-Madeleine en Occident», *art. cit.*, p. 347.

16. Véanse, en particular, los evangelios apócrifos que hemos citado en la nota 8.

siglo, que se habría prestado a cada una de ellas una atención que sin duda no se les quería prestar. Todavía no estaban maduros los tiempos para que los varones, y en concreto los que tenían el mando de la Iglesia, lo aceptaran. Era, por tanto, más sencillo y más reconfortante no hablar más que de una mujer con tres aspectos. Evidentemente prevaleció el de pecadora: ¡Eva se perfila siempre tras cada mujer¹⁷!

En Oriente, se ha seguido distinguiendo a las tres mujeres. Las hermanas de Lázaro eran veneradas en Betania en el siglo IV, y el culto a María de Magdala comenzó en el siglo VI en Éfeso, donde se mostraba su tumba antes de que se supusiera que su cuerpo había sido trasladado a Constantinopla¹⁸. El Oriente sigue festejando en fechas distintas a María de Betania, a María de Magdala y a la pecadora de Lucas¹⁹.

La leyenda y el culto de «la Magdalena»

En Occidente, al asimilar en una a las tres mujeres, Gregorio Magno creó una tradición, que fue retomada por eminentes teólogos, como Beda el Venerable (que en el año 720 fijó la fiesta de la Magdalena el día 22 de julio), Rábano

Muuro, Abelardo, Bernardo de Claraval, Buenaventura, Tomás de Aquino y muchos otros. «De esta creencia vive toda la Edad Media»²⁰, porque se convierte en un culto, el «culto a la Magdalena», muy extendido hasta los siglos XVI-XVII, en los que empezó a decrecer, aunque subsiste todavía hoy, sobre todo en Sainte-Baume, en Provenza.

Aparte de la confusión de Gregorio Magno, no se sabe en realidad cómo nació la leyenda de la «Magdalena».

Según Jacobo de Vorágine, María de Magdala, la «Magdalena», asimilada a María de Betania, habría desembarcado milagrosamente en Marsella²¹ con Marta, Lázaro y Maximino (considerado como uno de los setenta y dos discípulos de Jesús de que habla Lucas 10,1-20). Lázaro llegó a ser obispo de esa ciudad, y Maximino obispo de Aix-en-Provence, mientras que la Magdalena, después de haber convertido por su palabra (porque «predicaba») a muchísimos habitantes de la región, se habría retirado a una gruta («baume», cueva) para llevar a cabo austeras penitencias.

La leyenda llegó a Vézelay gracias al conde Girart de Roussillon, que hizo construir la magnífica basílica que allí existe y de la que aparece como titular, desde 1054, María-Magdalena. El lugar fue objeto de una enorme devoción popular y de peregrinaciones acompañadas de milagros. Se veneraba sobre todo a la penitente.

El apego a la leyenda era tan grande que no era posible ponerla en duda. En 1517, Jacques Lefèvre d'Étaples, profesor parisino, publicó una obra, *De Maria Magdalena et*

17. Jules ROY, un «enamorado de María Magdalena», que se retiró a Vézelay, considera todavía a María Magdalena como ¡«mujer de la pequeña virtud»! (*La Croix*, 9-10 de junio de 1996). También Marguerite YOURCENAR, aceptando la tradición de la Magdalena pecadora, hace decir a María de Magdala, con infinita poesía: «Lo único que hacemos siempre es cambiar de esclavitud: en el mismo momento en que me dejaron mis demonios, me convertí en la poseída de Dios» (*Marie-Madeleine ou le salut*, citado por Agnes LACAU SAINT-GUILY, *Notre Histoire*, op. cit.). Ernest RENAN, por su parte, considera a María de Magdala como una «alucinada», cuya pasión «da a luz a un resucitado» (citado por B SESBOÛÉ, op. cit., p. 82).

18. Cf. V. SAXER, «Le culte de Marie-Madeleine en Occident», art. cit., p. 234. Pero existen tres, cuatro o incluso cinco cuerpos de María de Magdala: en Éfeso, en Simigaglia, en Vézelay (adonde habría sido trasladado el año 749) (?), en San Juan de Letrán y, el último, en Aix-en-Provence. ¿Alguno de ellos auténtico? Si alguno lo fuera, sería, parece, el de Éfeso: cf. V. SAXER, *ibid.*, p. 234.

19. Las Iglesias de Oriente celebran a María de Betania el 18 de marzo, a la pecadora perdonada el 31 de marzo, y a María de Magdala el 22 de julio.

20. V. SAXER, «Le culte de Marie-Madeleine en Occident», art. cit., pp. 3-4.

21. Jacobo de VORÁGINE (Jacobus de Varagine, nacido en 1228), *Légende dorée*, traducción del texto latino según los más antiguos manuscritos, 1911 (trad. cast.: BEATO JACOBO DE VORÁGINE, *La Leyenda dorada*, Alianza, Madrid 1997). Jacobo de Vorágine, pretendiendo apoyarse en antiguos manuscritos (?) escribe que la familia de Lázaro era de la alta nobleza y dueña de la mayor parte de Jerusalén, de Betania y de ¡«un fortín» en Magdala! Éste fue asignado a María, y allí se entregó a la lujuria hasta su conversión por la intervención de Jesús. Más tarde, después de la muerte del Maestro, ¡los infieles la pusieron en un barco sin timonel alguno, con su hermano, su hermana, Maximino y otros, que tendría que haber naufragado, pero que milagrosamente llegó a Marsella!

Triduo Christi disceptatio, en la que afirmaba la existencia distinta de las tres mujeres. Levantó tal indignación que la Facultad de Teología de París, en 1521, juzgó peligrosa su enseñanza. ¡Sólo la intervención personal de Francisco I logró que no fuera declarado hereje!²²

María Magdalena se ha convertido así en un personaje compuesto, en el que algunos ven tres rostros de una misma mujer en distintos momentos de su conversión y tres figuras de la santa: la penitente, la contemplativa y la «feliz amante de Cristo».

La imagen tradicional y la más popular de la Magdalena es la de la pecadora convertida. En el imaginario cristiano, ayudado por una rica y floreciente iconografía²³, la Magdalena ha quedado como la pecadora perdonada, el ejemplo que se ofrece a las prostitutas arrepentidas²⁴, pero también a las almas que quieren arrancarse del pecado²⁵.

La leyenda aparece sobre todo como ilustración de en lo que puede convertir la fantasía masculina a la que fue «apóstol de los apóstoles», como la llaman Ireneo, Orígenes, Hipólito de Roma, Ambrosio de Milán²⁶...

22. V. SAXER, «Le culte...», *art. cit.*, p. 5.

23. Sobre la iconografía, véase A. LACAU SAINT-GUILY, *Notre Histoire*, *op. cit.*

24. V. SAXER, «Le culte...», *art. cit.*, p. 334.

25. V. SAXER cita el caso de S. Anselmo, que «respira esperanza» al recordar a la Magdalena. Agobiado por el peso de sus pecados, el anciano monje de Bec se dirige a la «amante preferida, a la elegida amada de Dios... para que le obtenga la gracia del arrepentimiento de que ella gozó», *ibid.*, pp. 329-330.

26. El culto de «la Magdalena» suplantó al de Susana, la heroína del libro de Daniel (Dn 13,1-64), a quien no hay que confundir con la que seguía a Jesús. La Susana del libro de Daniel fue para los cristianos de los primeros siglos, amenazados por la persecución, sinónimo del inocente, al ser injustamente calumniada y liberada por la omnipotencia de Dios. Les daba ánimos. El renombre de los primeros mártires, cuya valentía y ánimo admiró hasta a sus verdugos (Blandina, Perpetua, Felicidad), comenzó a hacer sombra a Susana, antes de que la Magdalena la sepultara en el olvido. La condición de pecadora arrepentida que se atribuía a ésta, tocaba más los corazones de los varones que la de Susana, mujer casada, ¡sin más historia que la de los dos viejos lujuriosos!

Las otras mujeres que seguían a Jesús

Ninguno está muy clara la identidad de las otras mujeres que se citan al pie de la cruz, y de las que se dice que seguían a Jesús. Sólo María de Magdala es mencionada siempre. Mateo señala, junto con ella, la presencia de «María, la madre de Santiago y de José» y de «la madre de los hijos de Zebedeo» (Mt 27,56). Marcos habla de «María la madre de Santiago el Menor y de Josef (o Joset) y Salomé» (Mc 15,40). Se puede admitir que Josef se convierta en José (o Joset) y que la «madre de los hijos de Zebedeo» sea Salomé. Más sorprendente es que Santiago, el «hermano de Jesús», que fue el primer jefe de la comunidad de Jerusalén (y no Pedro) sea llamado «el Menor», ¡a menos que sólo se aluda a su estatura! Pero no se ve de qué otro Santiago podría tratarse. Lucas, por su parte, cita entre las mujeres que van a la tumba a una «María de Santiago» (Lc 24,10). ¿Es la misma que la de Mateo y Marcos? Parece plausible. Pero como en aquella época los nombres no eran muy variados, no es fácil, ni siquiera posible, orientarse por los parentescos. Por otra parte, según Juan, al pie de la cruz de Jesús estaba, con su madre (que no es mencionada por los sinópticos), «la hermana de su madre, María, mujer de Cleofás (o Clofás), y María de Magdala» (Jn 19,25). Hay que pensar que «María, mujer de Cleofás» es distinta de «la hermana de la madre de Jesús», pues es probable que dos hermanas no llevaran el mismo nombre (aunque también esto sucedía). Es, más bien, «hermana» en el sentido de prima, o cuñada de la madre de Jesús, por Cleofás, que sería hermano de José. ¿Se la puede asimilar a «María de Santiago» y a la «madre de Santiago y Josef» (José o Joset)? Santiago y José son citados entre los «hermanos» de Jesús, con Simón y Judas (Mt 13,55; Mc 6,3). Éstos serían, entonces, los hijos de María, mujer de Cleofás, y por tanto simplemente «primos» y no «hermanos» de Jesús. Es comprensible que los exegetas se dividan en cuestión tan embrollada²⁷.

27. El tema de la familia de Jesús ha sido muy discutido. Está fuera de duda que sus contemporáneos consideraban a Jesús como el hijo de José, el

En realidad, la cuestión sólo tiene una importancia secundaria, y no es necesario buscar más lo que parece muy difícil de encontrar. Lo que nos queda como cierto es que también había mujeres que seguían a Jesús con los discípulos-varones. Los textos sobre este punto son suficientemente explícitos para poder afirmar su calidad de «discípulos».

Pero se nos presenta una nueva cuestión: ¿Cuál fue la participación de estas mujeres en la vida de Jesús? ¿En qué le asistieron?

3

La vida con Jesús

Los Evangelios no precisan en ningún momento lo que pudieron hacer o ver las mujeres-discípulos. Sin embargo, aquí o allá dan indicaciones suficientes para que podamos intentar reconstruir con gran probabilidad su vida con el Maestro y reflexionar sobre el significado de su presencia junto a Él.

Qué significa «estar con Jesús»

Si las palabras tienen un sentido, escribir que las mujeres estaban con Jesús y los Doce debe significar que vivieron con ellos desde Galilea hasta Jerusalén, y la muerte y resurrección de Jesús. Al final, incluso fueron las únicas que estuvieron presentes, pues los Doce huyeron. Salvo mención en contrario, que no se encuentra por ninguna parte, debemos suponer que estuvieron presentes en todos los acontecimientos de la vida pública de Jesús. Se distinguían así de la «multitud» que, ocasionalmente, se reunía alrededor de Jesús.

Una frase del «ángel» dirigiéndose a las mujeres que encuentran la tumba vacía permite pensarlo. Es verdad que Marcos y Mateo son equívocos. Según Marcos, el «ángel» habría dicho: «Y ahora, marchaos, decid a sus discípulos y a Pedro que va delante de ellos a Galilea; allí lo verán, como les dije» (Mc 16,7). Mateo refiere casi la misma frase: «Id aprisa a decir a sus discípulos que ha resucitado de la muerte y que va delante de ellos a Galilea; allí lo verán» (Mt 28,8). Se podría pensar que los términos «discípulos», «ellos», «les», de estos textos de Marcos y Mateo, se refie-

carpintero. Las discusiones sobre la virginidad de María empiezan más tarde, cuando Mateo y Lucas escriben sobre la infancia de Jesús. Es cuestión delicada la de saber si Jesús tuvo hermanos y hermanas o «primos». Los exegetas hacen notar que el término griego empleado para designar a los «hermanos» es *adelphoi* (así lo hace Pablo en Gal 1,19), mientras que existe un término especial para designar a los primos: *anepsoi*. Es verdad, sin embargo, que en los grupos familiares amplios de Oriente se llamaba «hermanos» a los primos. El término arameo *aha* significaba a la vez hermano, hermanastro, primo y hasta pariente próximo. Pero la existencia o la no-existencia de hermanos y hermanas no tiene ninguna consecuencia con respecto a la calidad de Jesús de «Hijo de Dios». Sobre esta cuestión, véase Jean POTIN, *Jésus. L'histoire vraie*, op. cit.; François REFOULÉ, *Les frères et soeurs de Jésus. ¿Frères ou cousins?*, Desclée de Brouwer 1995 (sobre la «María madre de Santiago y Joset, o Josef, pp. 68s.) y Jacques DUQUESNE, *Jésus*, Desclée de Brouwer/Flammarion 1994 (trad. cast.: *Jesús*, Seix Barral, Barcelona 1996). Sobre la virginidad de María, puede leerse con interés Joseph MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Cerf, Paris 1993, pp. 650ss. (trad. cast.: *El hombre que venía de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995), así como las reflexiones de REFOULÉ sobre este punto. Véase también Bernard SESBOUÉ, *Jésus-Christ à l'image des hommes*, Desclée de Brouwer 1997, edición renovada, pp. 112ss. Nosotros trataremos de nuevo, en el capítulo 4, la cuestión de María, mujer de Cleofás, a propósito de los discípulos de Emaús.

ren solamente a los discípulos-varones. Pero el relato de Lucas no permite esta restricción: dos varones se presentan a las mujeres con vestidos resplandecientes (lenguaje teofánico) y les dicen: «Ha resucitado. Acordaos de lo que os dijo estando todavía en Galilea: “Este hombre tiene que ser entregado en manos de gente pecadora y ser crucificado, pero al tercer día resucitará”. Ellas recordaron entonces sus palabras» (Lc 24,6-8). Aquí no es posible la duda. Poco importa que los hechos hayan sido como los narran los evangelistas o que sean reconstrucciones simbólicas. Se deduce de Lucas, más allá de la incertidumbre en que dejan Marcos y Mateo, que era sabido que las mujeres habían oído ellas mismas las palabras de Jesús cuando estaban con Él en Galilea. La enseñanza de Jesús se dirigía a ellas tanto como a los discípulos-varones. Por tanto, fueron «testigos», aunque las condiciones de la época no permitieran que su testimonio se tuviera en cuenta.

La comunidad de discípulos

Además, en numerosas ocasiones los evangelios refieren que el mismo Jesús subrayó la presencia de mujeres a su lado, en el círculo de sus discípulos, a los que, por eso mismo, Él las asimilaba.

Cuando su madre y sus hermanos vienen a buscarlo, cuando estaba hablando en «la casa» (la de Pedro, en Cafarnaúm), porque decían: «ha perdido el juicio» (Mc 3,21), Jesús contestó: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos? Y luego, señalando con un gesto circular a sus discípulos, dijo: Aquí están mi madre y mis hermanos. Porque todo el que cumple la voluntad de mi Padre del cielo, ése es hermano mío y hermana mía y mi madre» (Mt 12,46-49).

El texto de Marcos es muy semejante, aunque menciona a la «multitud» alrededor de Jesús, en vez de a los «discípulos»; pero la restricción a los discípulos más próximos parece más verosímil.

Aunque Lucas no habla de hermanas en la respuesta de Jesús (Lc 8,21), refiere este episodio unos versículos des-

pués de haber descrito a las mujeres que seguían al Maestro (8,1-3). Difícilmente se ve una razón para excluirlas, siendo así que acaba de decir que estaban con Él.

Así pues, entre los que vienen a buscar a Jesús no se indica que vengan «hermanas», mientras que Jesús incluye a las hermanas en su verdadera familia, introduciendo así en ella a las mujeres-discípulos.

Se notará que esta «familia verdadera» de Jesús no tiene padre. No parece que sea porque José ya hubiera muerto. Se trata, según toda probabilidad, de un silencio voluntario. ¿No permite este silencio pensar que Jesús rompe el modelo de la familia jerárquica patriarcal e instaura una fratría, en la que sólo subsistirían los vínculos fraternos entre iguales, en la que las hermanas son tenidas en cuenta lo mismo que los hermanos? Su madre puede formar parte de esa familia, porque en la familia patriarcal la madre se encontraba, de hecho, en el mismo rango que los hijos, si no por debajo de ellos. Otras palabras de Jesús confirman esta opinión.

Así, hablando a sus discípulos de los fariseos, cuyo orgullo y espíritu dominante censura, Jesús les recomienda que no les imiten: «Vosotros, en cambio, no llaméis a nadie “maestro”, pues vuestro maestro es uno solo, y vosotros todos sois hermanos. Y no llaméis a nadie en esta tierra “padre”, pues vuestro Padre es uno solo, el del cielo. Tampoco dejaréis que os llamen “doctores”, porque vuestro doctor es uno solo, el Cristo» (Mt 23,8-10). El último miembro de la frase debe de ser un añadido de la comunidad post-pascual, pues Jesús no hablaría así de sí mismo, pero refleja el mismo pensamiento que los dos precedentes. Jesús elimina jerarquías y privilegios.

Hay otro texto que testimonia la misma tendencia con respecto a la sociedad y a la familia. A una mujer que, admirada por su palabra, exclama: «¡Dichoso el vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron!», Jesús le repuso: «Mejor: ¡Dichosos los que escuchan el mensaje de Dios y lo cumplen!» (Lc 11,27-28). No rechazaba con esto a su propia madre, que había observado la palabra de Dios, pero

sí ponía fin a la importancia dada a la maternidad, ya que sólo ella permitía a las mujeres judías ocupar un lugar en la familia patriarcal.

Sin embargo, los discípulos masculinos de Jesús no asimilaron el sentido de la revolución social y religiosa que su Maestro traía. Esperaban un Mesías glorioso que restableciera el reino de Israel, y eran incapaces todavía de comprender la naturaleza del Reino que anunciaba Jesús, a pesar de todo lo que les decía —la mayor parte de las veces, es verdad, en parábolas—. Varios episodios de los evangelios revelan su error. Disputan entre ellos para saber «quién es el más grande» (Lc 22,24-27), quién ocupará los lugares de privilegio en el Reino que Jesús va a instaurar (Mt 20,20-27) e incluso, después de la resurrección, preguntan todavía a Jesús sobre la fecha en que establecerá su reino (Hch 1,6). El deseo de «poder» y de dominación se transparenta a pesar de ellos y a pesar de la enseñanza de Jesús.

¡Las mujeres estaban protegidas de esos afanes! Por eso pudieron entrever mejor que los varones el sentido profundo del mensaje: su amor desinteresado por Jesús las capacitaba para asimilarlo. Todo lo demás no contaba para ellas. Estaban disponibles a las revelaciones que Jesús no hizo a los varones, porque no estaban en situación de recibirlos, sino a ellas. Así sucedió con María, su madre; con la samaritana; con la cananea, que, aunque no recibió una revelación propiamente dicha, es consciente del «señorío» de Jesús y juega un papel importante en el desarrollo de su misión; con Marta, cuya profesión de fe muestra, mejor todavía que la de Pedro, la profundidad de su comprensión del Maestro; y, sobre todo, con la primera aparición de Jesús a María de Magdala. Se palpa, entre Jesús y las mujeres, una especie de connivencia. Esto mismo lo atestiguan también las unciones de que hemos hablado en el capítulo anterior. ¡Las mujeres celebran a Jesús como Salvador, como Rey, pero sin reino mundano!

Marta y María

Jesús da otro vuelco a las tradiciones familiares durante su visita a Marta y a María, que, aunque no seguían a Jesús desde los tiempos de Galilea, también pueden ser consideradas como discípulos. Este episodio (Lc 10,38-42) debe ser considerado en estrecha cercanía con otros, con los que forma un haz de líneas tan convergentes que se puede percibir en ellas un propósito e intención de Jesús que hay que sacar a luz.

«Por el camino, entró Jesús en una aldea, y una mujer de nombre Marta lo recibió en su casa. Tenía ésta una hermana llamada María, que se sentó a los pies del Señor para escuchar sus palabras. Marta, en cambio, estaba distraída con el mucho trajín; hasta que se paró delante y dijo: "Señor, ¿no te importa nada que mi hermana me deje sola con todo el trabajo? Dile que me eche una mano". Pero el Señor le contestó: "Marta, Marta, andas inquieta y nerviosa con tantas cosas...: sólo una es necesaria. Sí, María ha escogido la parte mejor, y ésta no se le quitará"».

Explícitamente, Jesús reconoce que una mujer puede ser discípulo, cosa bien contraria a las costumbres establecidas. María estaba, en efecto, en la misma actitud que Pablo a los pies del gran rabino Gamaliel (Hch 22,3). La tradicional función de «ama de casa» no es la única posible para una mujer. Jesús declara que es una función secundaria. Pone fin, no a la familia, sino a la rigidez de las tradiciones y de las atribuciones estereotipadas de «papeles».

Incluso es posible ver en este episodio de Marta y María un alcance más amplio, más allá de las relaciones familiares. Georges Wierusz Kowalski ha mostrado en *La ruta que nos cambia*¹ que estas mujeres simbolizan en realidad a las Iglesias. Así, Marta representaría a las iglesias domésticas, cuya tarea era acoger, poner orden en las cuestiones y en los conflictos internos, hacer realidad la unidad de las comunidades y, sin duda, presidir las reuniones de oración; mien-

1. Georges Wierusz KOWALSKI, *La route qui nous change*, Cane 1982, pp. 190s.

tras que María sería el símbolo de las iglesias misioneras, en las que los profetas son portadores de la palabra de Dios, después de haberla escuchado y meditado. Esta interpretación significaría que, desde los orígenes del cristianismo, las mujeres permanecieron «siguiendo a Jesús» en funciones de primera importancia². La desaparición prematura de Georges Kowalski no le permitió llevar más adelante su investigación, pero él pensaba ya que las mujeres habían podido «representar» a las iglesias en la consideración de los evangelistas. Este reconocimiento es importante hoy para la cuestión de los ministerios³.

De esta forma, sin realizar una revolución espectacular y sin poder, por lo demás, modificar las costumbres establecidas ni las reglas sociales, la actuación de Jesús sugería, sin embargo, una transformación, cuya comprensión y realización paulatina es cosa que pertenece hacer a sus discípulos, tanto en la vida social como en la vida eclesial. Les bastaría con escuchar a Dios, que crea los vínculos entre los seres y la fraternidad entre todos. Por añadidura, como las mujeres eran en aquella época «excluidas», su aceptación en el círculo de los discípulos, la verdadera familia de Cristo, significaba que su Reino debía incluir a todos los excluidos. Otros gestos de Jesús pueden ser leídos en este mismo sentido.

2. Véase más adelante el cap. 6. Raymond E. BROWN (*La comunidad del discípulo amado*, op. cit.) piensa que la comunidad joánica, bastante tiempo separada de la que se llamaba «la gran Iglesia», no había establecido ningún órgano de dirección o de enseñanza. Cada cual, varón o mujer, era inspirado por el Espíritu, cosa en la que insiste abundantemente el evangelio de Juan.
3. La Eucaristía se preside no sólo *in persona Christi*, sino también *in persona Ecclesiae*. Se reconoce unánimemente que la Eucaristía la celebra la comunidad entera. Para poder presidirla es necesaria, sin embargo, una persona susceptible de representar a la comunidad, es decir, capaz y aceptada por ella. G.W. KOWALSKI no duda en pensar que una mujer puede cumplir esas condiciones. Volveremos sobre este punto en el cap. 9.

Por el camino con Jesús

A todo lo largo de su andadura, Jesús manifiesta efectivamente su deseo de liberar a varones y mujeres de cualquier tipo de inferioridad y de toda exclusión. Uno de sus gestos más significativos lo realizó durante una reunión en la sinagoga.

«Jesús enseñaba un sábado en una sinagoga. Había allí una mujer que desde hacía dieciocho años estaba enferma por causa de un mal espíritu, y andaba encorvada, sin poderse enderezar del todo. Al verla, le llamó Jesús y le dijo: “Mujer, quedas libre de tu enfermedad”. Y le aplicó sus manos. En el acto se puso derecha y empezó a alabar a Dios» (Lc 13,10-17).

Ya el mismo hecho de que Jesús «enderece» a esta mujer encorvada puede manifestar el deseo de Jesús de ver a las mujeres en pie y erguidas. Pero la continuación del texto va más lejos. Jesús relativiza la Ley poniendo como más importante la caridad que la observancia del sábado. El jefe de la sinagoga, «indignado de que Jesús hubiera hecho aquella curación en sábado», pero seguramente no atreviéndose a dirigirse a Él directamente, se encara con la gente para recordarles que «hay seis días para trabajar: venid esos días a que os curen, y no los sábados». Y Jesús dijo: «Hipócritas, cualquiera de vosotros ¿no desata del pesebre al buey o al burro y lo lleva a abrevar, aunque sea sábado?». Seguramente no le faltaba a Jesús cierto humor al tomar como ejemplo de aquellos a los que se ayuda, aun en sábado, a los dos animales domésticos que el Deuteronomio cita en la Ley como la propiedad inviolable de su amo con el mismo título que su mujer (Ex 20,17; Dt 5,21)⁴. Y Jesús añadió: «Y a esta mujer, que es hija de Abrahán» ¿no es el día de sábado cuando había que liberarla de su enfermedad?

4. Ex 20,17: «No codiciarás los bienes de tu prójimo; no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su esclavo, ni su esclava, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de él». Dt 5,21: «No pretenderás la mujer de tu prójimo. Ni codiciarás su casa, ni sus tierras, ni su esclavo, ni su esclava, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de él».

Al referirse a esta mujer enferma como a una «hija de Abrahán», Jesús inaugura un lenguaje nuevo. Nunca se hablaba más que de los «hijos» de Abrahán. Jesús da el mismo rango a ellas que a ellos. Que Lucas haya referido este episodio, y que lo haya hecho en estos términos, parece indicar que había comprendido que las mujeres entraban en la Alianza con Dios sin pasar por la intermediación de los varones, puesto que eran, en sí mismas, «hijas de Abrahán», «herederas de la promesa». El bautismo en Cristo lo hacía realidad ya en tiempos de Lucas. Como su evangelio es posterior a la carta a los Gálatas de Pablo, del que se piensa había sido compañero, Lucas no debía ignorar la célebre exclamación de esa carta: «Ya no hay judío ni griego, ya no hay esclavo ni libre, ya no hay varón ni hembra, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3,28). Esta incorporación de todos en Cristo constituía la *basileia*, el Reino de Dios que Jesús de Nazaret había venido a proclamar y «aproximar», en el que ya no debía haber exclusión alguna, sino una total «unidad-igualdad». El bautismo era un signo de todo esto.

Hay otros episodios de los evangelios que muestran que Jesús hacía realidad ya esta igualdad de todos, y particularmente en relación a las mujeres. No vamos a citar a todas a las que encontró en su andadura; pero sí hemos de detenernos en dos de entre ellas que juegan un papel importante, aunque no hayan seguido a Jesús: la samaritana (Jn 4,1-34) y la cananea (Mt 15,21-28); ambas acumulan el doble handicap de no ser judías y de ser mujeres.

Aunque nada de eso dicen los evangelios sobre ella, es frecuente sospechar que la samaritana fuera una prostituta, debido a los cinco maridos que había tenido. No sabemos por qué tuvo cinco maridos. ¿Fue enviudando sucesivamente? ¿Fue repudiada por esterilidad, puesto que no se habla de que tuviera hijos? Pero nada de esto interesa a Jesús ni al evangelista. Por lo demás, ¿su reputación no debía de ser demasiado mala, puesto que sus paisanos del pueblo acogen su palabra hasta el punto de que se movilizan y se molestan para ir a ver a Jesús! Jesús le encargó una

misión, que ella ejecutó puntualmente. ¡Hizo de ella, mujer y samaritana, una misionera!

La última frase de sus paisanos podría poner en duda este último punto: «Ya no creemos por lo que tú cuentas; nosotros mismos lo hemos oído y sabemos que él es realmente el salvador del mundo» (Jn 4,42). Pero ellos fueron a Jesús por «lo que les dijo» aquella mujer. De forma, que como todos los misioneros, ella había estado en el origen de su conversión. Además, Juan precisa que los samaritanos ya habían creído «por las palabras de la mujer» (Jn 4,39). Volvemos a encontrar esta expresión en la «oración sacerdotal» de Jesús por sus discípulos: «No te pido sólo por éstos; te pido también por los que van a creer en mí gracias a su mensaje» (Jn 17,20). Asociada a todos los que transmitirán el mensaje de Cristo, la samaritana ejerció exactamente una función misionera.

La transformación que Jesús realizó en esta mujer la eleva también al rango de los místicos. Como escribe Maurice Zundel, antes de encontrarse con Jesús situaba a Dios «en el santuario exterior a ella misma: después, le descubre como un manantial del que brota vida eterna en lo más profundo de ella misma... en un encuentro silencioso que hará de ella una adoradora en espíritu y en verdad»⁵.

El papel de la cananea es sorprendente (Mt 15,21-28; Mc 7,24-31). Jesús, que acababa de explicar qué es «puro» y qué es «impuro» (Mt 15,10s; Mc 7,14s), entra en territorio pagano (al menos según Marcos, porque en Mateo es la mujer la que «salió» de su tierra pagana). Según la Ley, cualquier contacto con paganos convertía en impuro a quien lo realizaba. A Jesús eso no le preocupa. A la petición que la mujer le hace para que vaya a curar a su hija poseída por un «demonio», Jesús responde, según Mateo, (15,23) que él sólo ha venido «para las ovejas perdidas de Israel», frase que está en perfecta sintonía con el pensamiento judío. Y, como la cananea insiste, emplea con ella una expresión humillante: «No está bien quitarle el pan a los hijos para

5. Maurice ZUNDEL, *Quel homme et quel Dieu?*, Saint-Augustin (Suiza) 1995, p. 176.

echárselo a los perrillos» (pues se jugueteaba con el término «cananeo» para tratarlos de «canes»). La mujer no se deja abatir. Acepta su posición subalterna. «Es verdad, Señor. Pero también los perrillos se comen las migajas que caen de la mesa de sus amos». Entonces el vencido es Jesús: «”¡Mujer, qué grande es tu fe! ¡Que se cumpla lo que deseas!” En aquel momento quedó curada su hija».

Esta mujer parece haber sido para Jesús, de algún modo, el desencadenante, el «revelador» que le hizo comprender que su palabra tenía la capacidad de caer en migajas sobre los paganos y saciarlos. Marcos hace decir a Jesús: «Deja que se sacien primero los hijos» (7,27). La mujer respeta el orden doméstico, en el que los hijos comen antes que los «perrillos», pero, bajo la mesa y casi simultáneamente, también los perrillos se aprovechan de las migajas que los hijos dejan caer.

Este episodio tiene su continuación. Efectivamente, el evangelio prosigue en tierra pagana⁶. Repitiendo lo que ha hecho en la costa judía del mar de Galilea, Jesús sube a un monte y cura a cuantos se le acercan (Mt 15, 29 s.). Y efectúa igualmente otra multiplicación de panes, tras la cual recogen siete canastas, cifra símbolo de los paganos, lo mismo que se habían recogido doce, que es la cifra símbolo de los judíos, en la primera multiplicación⁷.

6. Aunque Mateo no lo diga, sitúa el episodio en tierra pagana, puesto que el número de canastas recogidas después de la comida de la multitud es siete, la cifra que representa a los paganos.

7. Los milagros, en otros tiempos considerados como pruebas de la divinidad de Jesús, son hoy, no pocas veces, un obstáculo para la fe. «Quitad los milagros del Evangelio, y veréis a todo el mundo a los pies de Jesús», escribía ya Jean-Jacques ROUSSEAU, citado por Bernard SESBOÛÉ, *Jésus-Christ à l'image des hommes*, op. cit., p. 47. Sobre este punto se puede consultar la obra colectiva, dirigida por Xavier LÉON-DUFOUR, *Les miracles de Jésus*, Seuil, Paris 1977 (trad. cast.: *Los milagros de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1979), y también Joseph MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, op. cit., pp. 37-38 especialmente. Es evidente, en todo caso, que la divinidad de Jesús no puede «probarse» por los milagros. Se revela cuando se considera la proximidad, y luego la identificación que Jesús revela entre Él y su Padre, y su mensaje de amor total, confirmado por su muerte y su resurrección. Maurice ZUNDEL escribe que «el milagro (auténtico) no está en discordancia con las “leyes” de la naturaleza... Sino que hace realidad, por el contrario, la

Pero ¿es posible pensar que una mujer pudiera modificar la misión de Jesús? ¿No estaba su misión inmodificablemente trazada por el Padre, sin que Jesús pudiera cambiar nada de ella? Tocamos aquí un gran misterio que ha suscitado muchas reflexiones teológicas. Pero Jesús hombre, aun siendo Hijo de Dios, ¿podía ser menos libre que cualquiera de nosotros⁸?

De esta forma, por muy sorprendente que pueda parecer, una mujer posibilitó a Jesús comprender la universalidad de su misión, aunque «la salvación venga de los judíos» (Jn 4,32). ¿No aceleró también María en Caná la manifestación de Jesús a sus discípulos? (Jn 2,1-12).

La profesión de fe de Marta

Es Juan quien relata la profesión de fe de Marta, que el mismo Jesús había provocado (Jn 11,17-27).

«Cuando llegó Jesús, se encontró con que Lázaro llevaba ya cuatro días enterrado⁹. Betania dista poco de Jerusalén, unos tres kilómetros¹⁰, y muchos judíos habían ido a ver a Marta y a María para darles el pésame por su hermano. Cuando Marta se enteró de que llegaba Jesús, salió a recibirlo, mientras María se quedaba en la casa. Marta le dijo a Jesús: “Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto mi hermano. Pero, así y todo, sé que Dios te dará lo que le pidas”. Jesús le dijo: “Tu hermano resucitará”. Marta respondió: “Ya sé que resucitará en la resurrección del último día”. Jesús le dijo: “Yo soy la resurrección y la vida: el que tiene fe en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que está vivo

vocación más fundamental del universo, que es expresar a Dios, dejando transparentar “la luz de su Rostro” y sugiriendo, por ello mismo, “un orden cósmico en el que se pasaría de algo a alguien”» (op. cit., p. 192).

8. Sobre la presciencia de Jesús, véase especialmente B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ à l'image des hommes*, op. cit., p. 19.

9. Los judíos pensaban que el principio vital (la *nepesh*) sólo abandonaba definitivamente el cuerpo al cuarto día. Por eso Jesús sólo podía permanecer en el sepulcro tres días («Dios no ha dejado a su Santo conocer la corrupción» (Hch 2,27). Cf. Pierre MOURLON BEERNAERT, *Marthe, Marie et les autres*, op. cit., p. 161, nota 20.

10. Literalmente, quince estadios.

y tiene fe en mí, no morirá nunca. ¿Crees esto?”. Ella le contestó: “Sí, Señor; yo creo que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios que tenía que venir al mundo”».

Esta profesión de fe merece que nos detengamos en ella.

Pedro había reconocido a Jesús como «el Mesías, el Hijo de Dios vivo», según Mateo (16,13-16); sólo como «el Mesías», según Marcos (8,27-30); como «el Mesías de Dios», según Lucas (9,21). Pero ¿qué sentido tenía para ellos la palabra «Mesías»?

Como ya hemos subrayado, parece claro que los Doce, y Pedro entre ellos, pensaban en un Mesías glorioso que restablecería el reino terrestre de Israel después de haber expulsado a los romanos. Mateo precisa nítidamente, mediante Pedro, que se trata del «Hijo de Dios vivo»; pero se trata probablemente de un añadido post-pascual, pues el hecho de que el apóstol pregunte todavía, después de la resurrección, cuándo va a restablecer el reino, parece mostrar que todavía no había comprendido cuál era la naturaleza del Reino.

Jesús lleva a Marta a otro plano, al plano espiritual, y no meramente escatológico, sino al plano del hoy: «Yo soy la resurrección y la vida». Y María responde: «Creo». Lo que confiesa Marta es el sentido de la venida de Cristo: dar la Vida desde ahora mismo; simultáneamente confiesa también la identidad misma de Jesús: «Yo soy la Vida». Ya no se trata del reino terreno, sino de mucho más, del Reino de Dios que se ha acercado, se ha hecho accesible a todos, porque se trata de la Vida del Mesías en nosotros, como lo precisará Jesús en su discurso de despedida (Jn 17). Y diciendo «Yo soy», Jesús revela su naturaleza divina, como se irá descubriendo más tarde, poco a poco, en la reflexión que harán sus discípulos después de la resurrección.

No fue a ninguno de los Doce —que, sin embargo, estaban presentes— a quien Jesús hizo esta revelación y esta petición de testimonio, sino a una mujer, más apta para captar y asimilar el sentido de lo que Él quería revelar. Quizá lo que Jesús provocó en Marta fue una profesión de fe incluso pública. El texto de Juan indica que Marta salió al encuentro de Jesús a la entrada del pueblo, dejando su casa

con María y los que habían venido a «consolarlas»; pero es perfectamente posible que algunos de ellos la acompañaran o estuvieran allí, a menos que Jesús deseara revelarse sólo a Marta. Pero esto es secundario. Lo más significativo es que el mismo Jesús hizo a Marta la revelación esencial de su identidad y del sentido de su venida, y que Marta le respondió con el testimonio de fe.

Relativización de las leyes de pureza

La actuación de Jesús en otro campo es también revolucionaria. Según la Ley del Levítico, la impureza era entonces lo que más separaba entre sí a las personas, no sólo a los varones de las mujeres, sino también a los varones entre sí.

La ley de santidad era la expresión de una nación humillada e inquieta. Después de haber sido vencida y haber conocido el exilio (en el siglo VI a.C.), temía perder su Alianza con Yahvé y ser castigada de nuevo. Todo lo que pudiera parecer susceptible de desagradar a Dios era considerado impuro. De esta forma, la Ley había llegado a excluir a todos los que parecían despreciables: los débiles, los pobres, los enfermos, y las mujeres en su sexualidad. Por el contrario, exaltaba a los fuertes y a los «puros». Jesús da la vuelta del revés a esta jerarquía, basada no en las faltas, sino en meras situaciones de hecho, y da a la impureza su verdadero sentido: un significado moral.

Así sucede cuando cura a una mujer afectada por flujos de sangre que la hacían «impura» y le prohibían todo tipo de contacto con nadie. Según Marcos (Mc 5,21-42; cf. Mt 9,18-25; Lc 8,40-56), cuando una gran multitud seguía a Jesús, «una mujer que padecía flujos de sangre desde hacía doce años... acercándose por detrás entre la gente, le tocó el manto, diciéndose: “Con que le toque, aunque sólo sea la ropa, me curo”. Inmediatamente se secó la fuente de sus hemorragias y notó en su cuerpo que estaba curada de aquel tormento. Jesús, dándose cuenta de que había salido de él aquella fuerza, se volvió enseguida, en medio de la gente, preguntando: “¿Quién me ha tocado la ropa?”. Sus discípu-

los le contestaron “¿Estás viendo que la gente te apretuja y sales preguntando quién te ha tocado?” Pero él seguía mirando alrededor para ver quién había sido. Entonces, la mujer, asustada y temblorosa al comprender lo que le había pasado, se le acercó, se le echó a los pies y le confesó toda la verdad. Pero él le dijo: “Hija mía, tu fe te ha curado. Vete en paz, y sigue curada de tu tormento”».

Es verdad que se podría ver en la «fe» de esta mujer, que quiere «tocar la ropa de Jesús», una simple superstición. Pero ¿qué otra cosa podía hacer, puesto que era «impura» y no podía acercarse a Él cara a cara? Su actuación está llena de audacia: transgrede la Ley, y lo hace clandestinamente, por detrás, para no ser vista. Por eso, cuando es descubierta, se asusta, temiendo sin duda la furia de los «observantes», si no la del mismo Jesús. Pero Jesús le da cumplida satisfacción, no sólo por su confianza en Él, sino también porque era una pobre. No la censura por haberle «tocado» ni siente que Él mismo se haya convertido en «impuro»; le habla con toda bondad.

¿No elimina con ello las prohibiciones que machacaban a las mujeres por su «impureza»? ¿Supieron ver el alcance de su acción las mujeres que le seguían?

Jesús insiste no pocas veces en la falsa interpretación de la impureza. Después de curar a esta mujer, realiza otra curación tocando a la hija de Jairo que «acababa de morir», según Mateo (9,18), que «estaba en las últimas», según Marcos, el cual añade que, antes de que Jesús se pusiera en camino, vinieron a decir a Jairo que su hija había muerto (Mc 5,23 y 35). Es la misma versión que hace Lucas (Lc 8,42 y 48). Pues bien: tocar un muerto hacía «impuro». ¿Afirma Jesús que la niña sólo está dormida para «justificarse» de algún modo ante la multitud? En cualquier caso, entra sin dubitación alguna en la habitación de la niña, con su padre y su madre, y la «resucita» (o la cura). El padre había venido solo a hacerle la petición, pero Jesús pone en situación de igualdad al padre y a la madre ante la vida y la muerte de la hija. Jesús toma a la niña de la mano y le llama: «Escúchame tú, niña mía, ponte en pie». «Le volvió el aliento», dice Lucas. «La chiquilla se levantó inme-

diatamente y echó a andar», dice Marcos. «Se levantó», escribe Mateo¹¹. También aquí hace Jesús caso omiso del miedo y del tabú de la impureza.

Es la misma clave en la que Jesús cura a los leprosos. Los tres textos de los sinópticos que narran la curación de un leproso (Mt 8,1-14; Mc 1,40-45; Lc 5,12-16) señalan expresamente que Jesús los «tocó», y Marcos añade que «ya no podía entrar “abiertamente” en ningún pueblo». Se le consideraba impuro, aunque a Él le traía sin cuidado.

Hay otra circunstancia en la que Jesús es absolutamente explícito sobre esta cuestión. Los fariseos le reprochaban que no observaba las reglas de la pureza relativas a la comida. Y Él les explica que «no mancha al hombre lo que entra por la boca; lo que sale por la boca, eso es lo que mancha al hombre». Y a sus discípulos, que no entienden bien qué quiere decir, les dice con mayor claridad: «Lo que sale de la boca viene del corazón, y eso sí mancha al hombre. Porque, efectivamente, del corazón salen las malas ideas, los homicidios, adulterios, inmoralidades, robos, testimonios falsos, calumnias. Eso es lo que mancha al hombre; comer sin lavarse las manos, no» (Mt 15,11.18s; Mc 7,15s). Es evidente para nosotros, los cristianos, ¡pero decirlo en aquel entonces...!

Se habrá notado que Jesús enumera siete causas de «impurezas» morales, «siete pecados capitales», se podría decir, que evocan los «siete demonios» de que Jesús curó a María de Magdala¹²...

Si, en principio, no existen en la Iglesia católica exclusiones por impureza, la verdad es que no hace demasiado tiempo que desaparecieron, y siguen vigentes en algunas conciencias. Las ceremonias de las «purificaciones después del parto», que Jakez Hélias describe tan bellamente¹³, se-

11. El verbo «levantar» (*egero*), que se encuentra en las tres versiones, de Mateo, Marcos y Lucas (o *ana-stasis*, también en Marcos), significa a la vez levantarse y resucitar. Por tanto, no es posible decir si Jesús realizó sólo una curación o una resurrección, símbolo anticipado de la suya propia. Aquí sólo tenemos en cuenta el tema de la impureza levítica.
12. Véase en el cap. 2 el comienzo del apartado dedicado a María de Magdala, la pecadora de Lucas y María de Betania.
13. Pier JAKEZ HÉLIAS, *Le Cheval d'orgueil*, Plon, Paris 1975.

guían siendo en el espíritu de muchos cristianos una «purificación», como en tiempos de María, aunque luego se las fue haciendo consistir en una liturgia de acción de gracias. María, que acababa de dar a luz al Hijo de Dios, ¡tuvo que purificarse! La Iglesia ortodoxa sigue teniendo por impuras, al menos en algunos lugares, a las mujeres embarazadas o a las que tienen el período, y mantiene la liturgia de «las purificaciones».

Seguramente, una reminiscencia de esta exclusión por impureza es lo que llevó a escribir al canónico Naz, en la edición de 1954 de su *Diccionario de derecho canónico* (¡apenas diez años antes del Concilio Vaticano II) que las mujeres están afectadas por cierto número de incapacidades o inferioridades, y que el Código «determina los elementos esenciales de su comportamiento... sobre todo cuando «pretenden» (*sic*) acercarse a la comunión»¹⁴. ¡El mensaje liberador del Mesías se las ha visto muy mal para cambiar los hábitos y las subconsciencias!

La igualdad varones/mujeres en el matrimonio

Las mujeres que seguían a Jesús asistieron sin duda a una escena que les reveló de forma elocuente los sentimientos de dominación de los varones, incluidos los Doce. Se trata del matrimonio y del repudio (Mt 19,3-11; Mc 10,2-12; Lc 16,18).

Los fariseos preguntaban a Jesús para ponerle una trampa: «¿Le está permitido a uno repudiar a su mujer por cualquier motivo?» Sobre este tema existía en aquella época una gran discusión entre las escuelas rabínicas. Algunos

14. NAZ, *Dictionnaire de droit canonique* V, «Femmes». El *Traité de droit canonique* del mismo autor (1954²) decía que «todos los cristianos no son iguales, ni en el uso de sus derechos ni en sus deberes. Estas diversidades de situación provienen del sexo, de la enfermedad, etc.». La Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, al proclamar la «absoluta paridad» del varón y de la mujer, obliga a modificar el *Traité* y a buscar otra razón para la desigual situación de las mujeres y los varones ante sus deberes y derechos. Actualmente encuentran esa razón en «la elección de los Doce». Este trabajo espera mostrar que esta nueva razón no es más convincente que la antigua.

rabinos llegaban a decir que, si una mujer dejaba que se quemara la comida, o simplemente si ya no le gustaba al esposo, éste podía repudiarla¹⁵. Jesús respondió: «¿No habéis leído aquello: ya al principio el Creador los hizo varón y hembra, y dijo: “Por eso dejará el varón a su padre y a su madre, se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne”? Por tanto, lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre». Los fariseos no se dieron por contentos e insistieron para poner a Jesús en contradicción con la Ley: «Y entonces, ¿por qué prescribió Moisés darle acta de divorcio cuando se la repudia?» Él les contestó: «Por la dureza de vuestro corazón (*por lo incorregibles que sois*), por eso os consentió Moisés repudiar a vuestras mujeres, pero al principio no era así. Ahora os digo yo que, si uno repudia a su mujer, salvo en caso de unión ilegal, y se casa con otra, comete adulterio» (Mt 19,1-9; Mc 10,1-12)¹⁶. Lucas refiere únicamente una frase de Jesús: «Todo el que repudia a su mujer y se casa con otra comete adulterio; y el que se casa con la repudiada comete adulterio» (Lc 16,18). Marcos intenta restablecer el equilibrio entre los esposos. Según él, Jesús habría añadido: «Y si la mujer repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio». Es, evidentemente, un añadido, pues en la época de Jesús sólo el marido poseía el derecho de repudio. Pero Marcos escribe probablemente en Roma (algunos piensan que hacia el año 68), donde el divorcio ya se había convertido en un derecho para la mujer, lo mismo que para el varón. Jesús contemplaba sólo al varón. El término griego empleado por Mateo y por Marcos es *anthropos*, pero del contexto se desprende que Jesús entendía poner fin al privilegio exclusivo del varón (*vir*), que dejaba a la mujer a merced del capricho de su marido.

15. Dt 24,1-4: «Si uno se casa con una mujer y luego no le gusta, porque descubre en ella algo vergonzoso, le escribe el acta de divorcio, se la entrega y la echa de su casa...».

16. Esta excepción, llamada «excepción mateana», ha dado lugar a numerosos comentarios. La traducción exacta sería, seguramente, «impudicia», cosa bien vaga. Se piensa a veces en una referencia al Levítico, que en su capítulo 18 enumera los casos en que el matrimonio es imposible por razones de parentesco, de diversidad de religión, etc. Pero la traducción más frecuente es «adulterio» (o «unión ilegal»).

Con ello suprimía un aspecto importante de la dominación masculina¹⁷.

Pero tampoco los Doce estaban de acuerdo. Cuando volvieron a la casa, Pedro exclamó con vehemencia: «Si tal es la situación del varón respecto a la mujer, no trae cuenta casarse». Pedro, que sin embargo ya estaba casado, no podía concebir que un varón no pudiera repudiar a su mujer. De la primera carta a los Corintios (9,5) se deduce que Pedro, lejos de repudiar a su mujer, ¡se hizo acompañar más tarde por ella en sus misiones!

Hay otro episodio que muestra que Jesús reprochaba la injusticia que la sociedad de su época cometía con las mujeres. Es Juan quien lo cuenta (Jn 8,2-11). Cuando Jesús estaba enseñando en el Templo, unos fariseos y unos escribas traen ante Él a una mujer sorprendida en flagrante delito de adulterio. Recordándole a Jesús que la Ley de Moisés prescribía lapidar «a estas mujeres» —¡y qué desprecio debieron de poner en estas palabras!—, le preguntan qué dice Él. Una vez más le tendían una trampa. ¿Se pondría Jesús en contradicción con la Ley, por piedad y misericordia, para salvar a aquella mujer de un acto de barbarie? Jesús no respondió nada. Se inclinó y se puso a escribir en el suelo. Seguramente no trazaría más que algún garabato: no podía comunicar con los acusadores. «Trueno», escribe France Quéré¹⁸, ¡Jesús lanza una orden de ejecución!: «Quien no tenga pecado, que le tire la primera piedra». Pero no hay ejecución. El grupo se dispersa, comenzando, dice Juan, por los más viejos, ¡los más cargados de pecados! La mujer está salvada. «Jesús se incorporó y le preguntó: “Mujer, ¿dónde están los otros? ¿Ninguno te ha condenado?” Contestó ella: “Ninguno, Señor”. Y Jesús le dijo: “Pues tampoco yo te condeno, Vete y, en adelante, no vuelvas a pecar”».

17. Laure AYNARD, *La Bible au féminin. De l'ancienne Tradition à un Christianisme hellénisé*, Cerf, Paris 1990, p. 45, cita, sin embargo, un texto del Éxodo que autoriza a la primera mujer a dejar a su marido si éste se casa con otra mujer y no le proporciona la alimentación, los vestidos, o no cumple los deberes conyugales (Ex 21,7ss).

18. France QUÉRÉ, *Les femmes de l'Évangile*, Seuil, Paris 1982 (trad. cast.: *Las mujeres del Evangelio*, Mensajero, Bilbao 1997).

Sin acusarla, le muestra el camino recto. ¿Podrá ella olvidarse alguna vez de la misericordia de Jesús y de su discreto mandato?

Jesús no le preguntó dónde estaba su cómplice. Los fariseos no habían puesto en él interés alguno. El varón adúltero, por lo demás, sólo era perseguido si la mujer estaba casada, pues entonces se trataba de un atentado contra el derecho de propiedad del marido (Dt 5,21).

En este contexto, y para responder a la objeción de Pedro, que se quejaba del peso del matrimonio, es en el que Jesús habló del celibato como de una llamada especial de Dios. Esta frase sólo la relata Mateo (Mt 19,10s). Por tanto, en ella, que no presenta el celibato sino como un carisma particular¹⁹, es en la que se apoya la obligación del celibato de los sacerdotes, instituida en el siglo XII (Concilio de Letrán, año 1139). Esta medida, cuyo único fundamento era el sentimiento —extendido poco a poco por los encratitas, y luego por el monaquismo— de que las relaciones sexuales, incluso entre esposos, llevan consigo una «mancha» (¿no decía Agustín que toda relación sexual es un pecado, al menos venial?), contribuyó ciertamente a arrojar el descrédito sobre las mujeres, consideradas como obstáculos a la castidad de los sacerdotes y, por tanto, como peligrosas seductoras. Todos sabemos que este sentimiento no ha desaparecido por completo en nuestros días.

Además, es necesario recordar que estos textos no se refieren al divorcio, que entonces no existía (salvo, más tarde, en Roma), sino solamente al repudio unilateral por «el varón». ¿No se emplean abusivamente, pues, cuando se los extiende a un matrimonio que, falto de amor recíproco, ha dejado de existir? En torno a esta pregunta es donde actualmente se debaten los moralistas²⁰. La prohibición del

19. Y también sobre la recomendación de Pablo relativa a la oración (cf. 1 Cor 7,1-7). Recordemos, sin embargo, que la Constitución *Presbyterorum ordinis* del Vaticano II estima que el celibato «no viene exigido por la naturaleza del sacerdocio, como lo muestran la práctica de la Iglesia primitiva y la tradición de las Iglesias ortodoxas» (P.O., 16).

20. Véase particularmente Michel LEGRAIN, *Divorciados y vueltos a casar*, Sal Terrae, Santander 1990, y otras publicaciones de este autor.

divorcio se convierte, en no pocos casos, en fortalecimiento de la posición dominante de los varones, si juzgamos por el mayor número de demandas de divorcio presentadas por las mujeres en relación con las presentadas por los varones, lo que parece indicar que las mujeres sufren más que los varones sus situaciones matrimoniales.

Un último punto importante debemos examinar con respecto al papel de las mujeres que seguían a Jesús: su eventual participación en las comidas comunitarias del grupo de discípulos.

4

Las comidas comunitarias

Nada se dice expresamente en los evangelios de la participación de las mujeres en las comidas de Jesús con los Doce. Pero vamos a releer atentamente algunos textos...

Las comidas de Jesús con sus oyentes

Eminentes teólogos han pensado que de varios episodios evangélicos se podía deducir la presencia de otros discípulos distintos de los Doce en las comidas de Jesús.

Por ejemplo, Joachim Jeremias, ya en el año 1972¹:

«Según Mc 14 y Mt 26,20, Jesús estuvo rodeado por los Doce en la última cena. Pero esta indicación no permite concluir, sin más, que las mujeres mencionadas por Mc 15,40 y Lc 23,49-55 fueran excluidas; un texto oriental no admite este tipo de argumento *a silentio*. Tampoco se debería atribuir demasiada importancia al hecho de que la composición comensalicia (Jesús y los Doce) referida por Mc 14,17 no se mencione expresamente en ningún otro lugar de los evangelios; se trata, con certeza, de puro azar. Por contra, es casi cierto que, en su ministerio de predicación, Jesús comía habitualmente con el círculo grande de sus oyentes, como se deduce de la advertencia que hace a los hipócritas de que no les serviría de nada hacer valer el hecho de que hubieran comido a la mesa con Jesús cuando predicaba en su tierra (Lc 13,26s). Marcos cuenta que, con mucha fre-

1. J. JEREMIAS, *La dernière Cène. Les paroles de Jésus*, Cerf, Paris, p. 48 (trad. cast.: *La última Cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980).

cuencia, la gente presionaba tanto a Jesús que ni siquiera le era posible comer (Mc 3,20; 6,31). En bastantes ocasiones, especialmente los sábados (Mc 1,29-31; Lc 14,1) era invitado con otros comensales (Mc 14,3; Lc 7,36; 11,37; Jn 2,1-11); ocasionalmente, Él mismo tenía invitados (Lc 15,1 s.; cf. Jn 1,39), una vez incluso a mucha gente (Mc 2,15). La calificación de Jesús como «glotón y borracho, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11,19) confirma el hecho de que sus comidas en amplias reuniones eran frecuentes. Muchas veces, en sus andaduras, Jesús tomó sus comidas en plena naturaleza (Mc 6,32-44; 8,14; Jn 4,8.31; 21,12), rodeado de sus discípulos y de sus adeptos...».

Hemos citado ampliamente este texto porque ofrece una perspectiva de lo que pudo ser la vida de Jesús en Galilea durante sus viajes, tanto por las zonas vecinas como en su marcha hacia Jerusalén. Jeremias habla de comidas con sus «discípulos» y sus «adeptos». Como discípulos de Jesús, las mujeres que le seguían debieron participar, por tanto, en sus comidas. Es verdad que, en principio, en la época de Jesús, las mujeres no comían con los varones: les servían de pie², a menos que, según otras costumbres judías, fueran varones los que hacían el servicio mientras que las mujeres se quedaban en la cocina... ¡cuando la había! Pero ¿era posible respetar estas reglas en la itinerancia de Jesús?

Hay que intentar representarse en qué podía consistir esta itinerancia. Los viajes de los judíos eran frecuentes, y muchas veces se realizaban en familia o entre amigos. Para las peregrinaciones, por ejemplo, se iba en grupo, varones y mujeres juntos, como vemos hacerlo a María y José con su familia, vecinos y amigos, cuando fueron a Jerusalén con Jesús, al cumplir éste sus doce años (Lc 2,42-52). Que Jesús recorriera los caminos de Galilea y Palestina con sus discípulos, varones y mujeres, y con ocasionales grupos grandes de gente, no nos debe parecer sorprendente. La presencia de mujeres tampoco era probablemente tan insólita como hoy tendemos a pensar.

2. Véase Daniel ROPS, *La vie quotidienne en Palestine au temps de Jésus*, Hachette, Paris 1961, p. 157.

Muchos textos muestran a Jesús comiendo al aire libre, en el campo, como señala Jeremias. No sólo en las multiplicaciones de los panes (Mc 6,32 y par.), sean simbólicas o no, sino también otras veces. Así, Marcos menciona que un día los discípulos olvidaron llevar el pan (Mc 8,14); Juan, cuando cuenta el encuentro de Jesús con la samaritana, indica que los discípulos se habían ido al pueblo «a comprar comida» (Jn 4,8), y luego refiere también el mismo hecho de comer (Jn 4,31s). El mismo evangelista recuerda también la comida de Jesús con sus discípulos al borde de Genesaret, después de su resurrección (Jn 21,12). Quizá las mujeres no participaron en esta comida, que tiene lugar fuera de la «vida terrena» de Jesús. Pero con respecto a todas las demás comidas, ¿cómo imaginarse las cosas? Se sentarían todos en círculo, como en la multiplicación de los panes.

Incluso cuando la comida se hacía en una casa, los evangelistas muestran que las mujeres participaban en ella. Así, en el episodio de Marta y María (Lc 10,38-42), Marta no se calla. Y lo mismo sucede en la cena en honor de Lázaro, en la que María juega el papel principal, al ungir a Jesús con el perfume (Jn 12,1-11). Y aunque Marta sirve, Xavier Léon-Dufour no duda en escribir que «los comensales nombrados son Lázaro y sus hermanas»³. Según él, ellas participan, por tanto, y plenamente, de esta comida. ¿Cómo suponer, sobre todo, que Jesús excluyera de su mesa a las amigas que le seguían?

Vivir «con Jesús» suponía participar en sus comidas

¿Podemos sorprendernos de que los evangelistas no hablen nunca de la presencia de las mujeres en las comidas? Este silencio, recuerda Jeremias, no puede ser prueba de su ausencia, porque era normal no mencionarlas. Al contar la multiplicación de los panes, Mateo precisa que eran «alrededor de cinco mil hombres, sin contar mujeres y niños» (Mt 14,21). ¿Debemos extrañarnos de que no se vuelva a

3. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean II*, op. cit., p. 443.

tener en cuenta a las mujeres a lo largo de su «vida con Jesús»? ¡Lo sorprendente es que Lucas las mencione expresamente al lado de Jesús!

La reflexión sobre la «vida con Jesús» y los Doce, desde Galilea hasta Jerusalén, y sobre la muerte de Jesús parece imponernos, por tanto, que se considera que las mujeres participaron en las comidas del grupo.

La última Cena de Jesús

Parece muy verosímil que en la última Cena de Jesús participaran más personas que los Doce. Juan, por lo demás, en la presentación que hace, no habla de «los Doce», sino de «los discípulos», término más amplio que puede incluir a las mujeres. Pero mantengámonos primero en un plano más general.

El episodio de los discípulos de Emaús que reconocen a Jesús al partir el pan (Lc 24,12-35) así lo indicaría. ¿Cómo habrían podido reconocer a Jesús en ese signo de partir el pan si no hubieran compartido el pan con Jesús en su última Cena? Aunque el episodio sea simbólico, como algunos piensan, el que lo refiera Lucas indica al menos que se creía —que se sabía— que otros, además de los Doce, habían estado presentes en la última Cena.

Podemos preguntarnos, además, sobre la identidad de estos dos discípulos. Lucas cita a Cleofás (o Clofás). No indica el nombre del otro discípulo. Pero es posible que Cleofás fuera el esposo de la «María» que, según Juan, estaba cerca de la cruz con María, la madre de Jesús, y que no es fácil saber quién era⁴. Si se la identifica con la mujer de Cleofás, ella sería el segundo «discípulo de Emaús». Y también habría participado, por tanto, en la última Cena de Jesús, con Cleofás su esposo.

4. Jn 19,25: «Estaban junto a la cruz de Jesús su madre; la hermana de su madre, María de Cleofás; y María de Magdala». Como dijimos en el cap. 3, pensamos que esta María, mujer de Cleofás, debía de ser la cuñada de la madre de Jesús (por Cleofás, hermano de José).

¿Y qué pensar de los «discípulos» que cumplían las condiciones para remplazar a Judas tras su defección, Barsabás y Matías? (Hch 1,21s). ¿Iban a ser excluidos de la cena de despedida de Jesús cuando le habían seguido hasta el punto de ser considerados como «apóstoles», ya que uno de ellos será añadido, de hecho, a los once restantes?

Es natural que los evangelistas no mencionen en la última Cena más que a los Doce, porque ellos son los que simbolizan las doce tribus del Nuevo Israel y porque, debido a ello, su presencia era indispensable. Pero nada impide suponer que también otros estuvieran presentes.

La presencia de mujeres en la última Cena

Esto permite creer que, a pesar del silencio de los textos, las mujeres también debieron de estar presentes en la última Cena de Jesús. Pero no sólo porque Jeremías se pregunte: «¿dónde, si no, habrían podido comer la Pascua?»⁵, ya que no es en absoluto seguro que la Cena fuera la comida pascual, aunque su atmósfera sí fuera pascual. Pero hay varios elementos, a nuestro parecer decisivos, que juegan a favor de su presencia.

Las mujeres-discípulos estaban en Jerusalén en el momento de la muerte de Jesús, como lo atestiguan los cuatro evangelios. Sería completamente inverosímil que estuvieran ausentes precisamente la tarde de la Cena de despedida de Jesús. El afecto que Jesús sentía por ellas aboga, por sí solo, a favor de su presencia. Lucas pone en labios de Jesús dirigiéndose a sus discípulos: «Vosotros sois los que os habéis mantenido a mi lado en mis pruebas» (Lc 22,28). Xavier Léon-Dufour, que parece pensar que los Doce no debieron de ser los únicos participantes en la última Cena⁶, escribe que en la Cena «los discípulos que eligió están a su

5. J. JEREMÍAS, *op. cit.*, nota 177.

6. Así parece deducirse del hecho de que X. LÉON-DUFOUR —como Juan, por lo demás— no hable de «apóstoles», término que, a decir verdad, es esencialmente post-pascual, sino de «discípulos», sin mencionar expresamente a los Doce.

alrededor, representando en aquella última Cena la comunidad que Jesús puso tanto empeño en reunir. Ellos son los que, a excepción de uno solo, le han seguido fielmente hasta ese día⁷...». ¿Quién, sino las mujeres, merecían ese título de «fieles», ellas que no huyeron, llegada la pasión, como hicieron los once que quedaban tras la traición de Judas, y que tampoco negaron a Jesús, como hizo Pedro? Además, Xavier Léon-Dufour, que sin embargo no cita a las mujeres, habla de la «comunidad» reunida para la Cena del «pequeño resto», los que han creído en Él, «los suyos»⁸. Las mujeres pertenecían a ese «pequeño resto» fiel. Ya hemos señalado también que María de Magdala podía ser considerada como una de las personas a quienes Jesús llama «los suyos», por el reconocimiento que ella hace de Jesús por el mero timbre de su voz cuando se le aparece⁹.

Otros argumentos vienen a añadirse a éstos.

Cuando las mujeres, que se habían ido a embalsamar a un muerto, vuelven como Mensajeras de un Vivo, ¿adónde van a relatar lo que les ha confiado el Señor mismo? Aunque ni Mateo (28,8) ni Marcos (16,10) ni Lucas (24,9) precisan nada, probablemente van al cenáculo, la casa que Jesús había elegido (Mt 26,17-19; Mc 14,12-16; Lc 22,7-13), porque era amplia y podía acoger a todos sus discípulos para su última Cena —indicio de un número importante de comensales—. En los evangelios no se menciona ninguna otra casa. Tampoco se dice en ningún sitio que los discípulos dejaran aquella casa sólo para seguir a Jesús al huerto de los olivos y para volver a ella inmediatamente después del prendimiento de Jesús y quedarse allí bien escondidos durante y después de la pasión de Jesús, sumergidos en el miedo que se había apoderado de ellos. Así que sólo el

cenáculo puede ser el sitio al que las mujeres van directamente, sin mostrar ninguna duda, al volver del sepulcro, señal de que el sitio les era conocido y de que ellas habían estado antes allí. ¿Para qué, sino para la Cena? Puesto que «seguían a Jesús», su presencia en la última Cena era completamente natural. Los once «que están en casa» (en el cenáculo) no muestran sorpresa alguna al ver volver a las mujeres.

Es también ahí donde los discípulos de Emaús, al volver a Jerusalén después de haber reconocido a Jesús al partir el pan, reencuentran a «los Once y sus compañeros» (Lc 24,33). ¿Quiénes son esos «compañeros»? Según toda evidencia, los que seguían a Jesús con los once; las mujeres, por tanto, y sin duda los que habían participado en la última cena de Jesús.

Un documento del siglo IV refuerza nuestra interpretación. Son los *Cánones (o Constituciones) eclesiásticos de los apóstoles*¹⁰. Se imagina en ellos un curioso diálogo, entre los Doce y Marta y María, sobre el lugar que conviene dar a las mujeres en la Iglesia, lo que parece indicar que la cuestión todavía no estaba claramente reglamentada. El documento hace decir a Juan que, en la Cena, Jesús no había permitido que las mujeres «estuvieran de pie». Era la posición del presidente de la Eucaristía en el siglo IV, pero probablemente no la de los varones en la Cena. Si en ella se guardaron las reglas judías del tiempo de Jesús (cosa que no es segura), los varones estarían sentados (o quizá recostados), ¡y las mujeres, con certeza, de pie! Según el documento, Marta respondió entonces: «Fue por María, porque (Jesús) vio que se reía». Y María dijo: «No fue porque yo me riera, sino porque, como nos decía en otras ocasiones

7. X. LÉON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Seuil, París 1982, p. 85 (trad. cast.: *La fracción del pan*, Cristiandad, Madrid 1983). La fidelidad de las mujeres atañe también «a los que han permanecido siempre con Jesús en sus pruebas», según Lc 22,28.

8. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean III*, op. cit., pp. 11-17.

9. Raymond E. BROWN, *La communauté du disciple bien-aimé*, op. cit., pp. 210-211.

10. Los *Cánones (o Constituciones) eclesiásticos de los Apóstoles* datan de los comienzos del siglo IV y son originarios de Egipto. Describen en particular el papel de las «viudas», que formaban un orden, y eventualmente el de las diaconisas. Sobre ello puede consultarse Roger GRYSO, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Duculot, Gembloux 1972, y Georges MARTIMORT, *Les diaconesses. Essai historique*, clv, Roma 1982. Los «Cánones» indican también que las mujeres estaban presentes en la enseñanza de Jesús, aunque la forma en que lo mencionan no les es nada favorable, como vemos en el párrafo que hemos transcrito.

cuando enseñaba, el débil será salvado por el fuerte». Estas razones, manifiestamente fantasiosas, son hábiles, pues hacen que las mismas mujeres reconozcan su incapacidad para el ministerio, debido a su pretendida falta de seriedad y a su debilidad; pero son contrarias al espíritu de Jesús, ¡que levanta a los débiles y abate a los «poderosos»! Este diálogo da testimonio, sin embargo, de una tradición que se mantenía en el siglo IV y que no parece fuera contestada, según la cual las mujeres estuvieron presentes en la última Cena de Jesús. Esto parecía tan normal como su participación en las comidas de la comunidad cristiana.

Las «comidas del Señor» en las primeras comunidades

Precisamente lo que sabemos de las «comidas del Señor» de las primeras comunidades proporciona un nuevo argumento en favor de la presencia de las mujeres en la Cena. Efectivamente, ¿es pensable que desde la primera comunidad de Jerusalén, compuesta por judíos convertidos, se admitiera sin dificultad a las mujeres, si antes Jesús no hubiera habituado a sus discípulos a su presencia en sus comidas, incluida la última?

Todas estas razones militan fuertemente, pues, en favor de la presencia de las mujeres que seguían a Jesús, tanto en las comidas de la vida pública de Jesús como en su cena de despedida.

Sin embargo, el significado de su presencia en la última Cena planteará todavía un problema con respecto al alcance de la «memoria» que habrá que hacer de las palabras de Jesús. Nunca se ha impedido a las mujeres «comer el cuerpo de Cristo y beber su sangre». Por otra parte, ¿no muestra Juan en su evangelio que las palabras de Jesús sobre su «carne» entregada al mundo se dirigen a «la multitud», a toda la humanidad, varones y mujeres? (Jn 6). Es a la humanidad entera a la que Jesús invita a su mesa, a la mesa de Dios, aunque, sin duda, esto no se comprendiera todavía por completo.

Que las mujeres nunca hayan sido rechazadas de la participación en las comidas «del Señor» (Hch 2,47; 1 Cor 11,17s) parecería indicar que las palabras de Jesús se dirigen también a ellas, como a todos y todas. ¿Por qué, entonces, separar la recepción del cuerpo de Cristo de la reiteración de sus palabras y poner en práctica nada más una parte reducida de las consignas que Jesús dio, según Lucas (22,19) y Pablo (1 Cor 11,25)?¹¹. Examinaremos esta cuestión en la conclusión de nuestro estudio.

11. El hecho de que los «Cánones» que hemos citado se pregunten si las mujeres pueden presidir la Eucaristía parece indicar que algunas lo hacían, aun en la «Gran Iglesia», y que todavía se buscaban argumentos para impedirselo.

Muerte, resurrección y envío del Espíritu de Jesús

Después del abandono de Jesús por los discípulos, que huyen en cuanto lo arrestan, las mujeres «están ahí, cuando alcanza su plena realización lo esencial del Evangelio: la muerte, la sepultura y la revelación de la resurrección de Jesús»¹. Así pues, «el papel del testigo les cae en suerte a las mujeres»².

La muerte de Jesús

Los sinópticos reconocen unánimemente la presencia de las mujeres en la muerte de Jesús; incluso es el único momento en que Mateo y Marcos mencionan la existencia de las que seguían a Jesús. Mateo nombra «entre ellas» (lo que implica que también otras estaban presentes) a María de Magdala, a María, la madre de Santiago y José, y a la madre de los hijos de Zebedeo (Mt 27,55-56). Marcos menciona a María de Magdala, a María, la madre de Santiago y José, y a Salomé (Mc 15,46). Lucas, que ya las había citado antes del episodio de la cruz, se contenta con decir que «sus conocidos se mantenían a distancia»³, y también las mujeres que lo habían seguido desde Galilea» (Lc 23,49). Ya hemos

1. J. DELORME, «L'Évangile selon Marc», en *Le Ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, op. cit., p. 176.
2. *Ibid.*, p.178.
3. Podemos preguntarnos quiénes eran estos «conocidos». No son los Doce, ya que estaban ocultándose, encerrados en «la casa». ¿Se trata de la familia de Jesús, o de José de Arimatea y de Nicodemo? No podemos saberlo, pero quizá sean todos ellos, ya que José de Arimatea y Nicodemo irán a reclamar el cuerpo de Jesús inmediatamente después

intentado identificar lo mejor posible a estas mujeres⁴. Juan sólo señala al pie de la cruz la presencia de la madre de Jesús, la hermana de su madre, María de Cleofás, María de Magdala y «el discípulo al que Jesús quería» (Jn 19,25-26). Todos los comentaristas subrayan que María de Magdala es la única a la que mencionan los cuatro evangelistas, señal de la importancia que tenía en el grupo y, sobre todo, en el corazón de Jesús.

El entierro

Como Jesús murió la tarde de la preparación del sábado y, según Juan, de la Pascua, hubo que llevarlo aprisa a un sepulcro cercano. José de Arimatea, sin miedo a los judíos hostiles, había ofrecido el que él acababa de construir en la roca, sin duda para él mismo.

Según Lucas, las mujeres acompañaron a José de Arimatea para enterrar a Jesús. «Ellas fueron detrás para ver el sepulcro y cómo colocaban el cuerpo». Era importante para ellas, pues tenían que volver, cuando pasara el sábado, para embalsamarlo con los aromas y perfumes que iban a preparar (Lc 23,55-56). Mateo y Marcos sólo citan a María de Magdala y a María, la madre de José, que «observaban dónde lo ponían» (Mc 15,47; Mt 27,41); Mateo precisa que ambas «se sentaron frente al sepulcro». ¿Hay que ver en estas últimas palabras la evocación del episodio del Antiguo Testamento en el que Agar, a la que Sara acaba de expulsar al desierto con su hijo Ismael, se queda sentada frente a su hijo, al que ha colocado debajo de unas matas, no queriendo asistir a su muerte, pero velándolo al menos y esperando seguramente, a pesar de todo, la salvación de Dios?⁵ Juan no indica la presencia de ninguna mujer, pero

de su muerte, y los hermanos de Jesús enseguida comienzan a adquirir relieve (Santiago llega a ser incluso jefe de la comunidad de Jerusalén). Sin embargo, aunque Juan la señala al pie de la cruz, ¿es posible que María asistiera a toda la pasión de su Hijo? Se puede dudar.

4. Véase el cap. 2.

5. Gn 21,16. Rembrandt, con su sensibilidad, hizo admirables dibujos a pluma del relato de Agar y de su expulsión por Sara al desierto con su

sí menciona la de Nicodemo, que llega trayendo «unas cien libras de una mezcla de mirra y áloe»; y precisa que «tomaron el cuerpo de Jesús y lo vendaron de arriba abajo, echándole aromas, como acostumbra a enterrar los judíos» (Jn 19,38-41). Este entierro honorable era necesario para que Jesús no apareciera como un «malhechor» sin sepultura⁶.

Las mujeres en el sepulcro

Los sinópticos relatan enseguida la visita de las mujeres al sepulcro, y enseguida se observa entre ellos una nueva divergencia.

Mateo sólo habla de las mujeres que siguieron a José de Arimatea para el entierro: María de Magdala y «la otra María» (Mt 28,1-3); Marcos menciona, con María de Magdala, a María madre de Santiago, y añade a Salomé (Mc 16,1), mientras que Lucas, que en el momento del entierro había citado «a las mujeres que habían acompañado a Jesús desde Galilea», las menciona ahora sin más precisiones en su visita en la mañana de Pascua (Lc 24,1s).

Es a estas mujeres a las que se va a confiar el mensaje esencial de nuestra fe.

Los evangelistas utilizan, digámoslo lo primero de todo, un lenguaje teofánico. Según Mateo, un ángel baja del cielo y corre la piedra del sepulcro; «tenía aspecto de relámpago, y su vestido era blanco como la nieve» (Mt 28,2-3). Según Marcos, las mujeres «vieron, sentado a la derecha [del sepulcro en el que habían entrado] a un joven vestido de blanco» (Mc 16,5). Según Lucas, «se les presentaron dos hombres con vestidos refulgentes» (Lc 24,4). A través de este lenguaje convencional, los evangelistas nos hacen sa-

hijo Ismael. Evoca la muerte mediante el cuerpo inmóvil del niño y el cántaro de agua que Abrahán entregó a Agar, ya vacío, volcado en el suelo, mientras que Agar, desconsolada y suplicante, es consolada por un ángel que le muestra un agua salvadora (Museo de Hamburgo).

6. La costumbre requería que la sepultura de los que habían pecado contra la Ley fuera ignominiosa. Normalmente, Jesús tendría que haber sido echado a la fosa común, como cualquier condenado. Por el contrario, su sepultura fue honorable.

ber que las mujeres comprendieron que Jesús ya no estaba entre los muertos, sino que estaba vivo, resucitado (Mt 28,7 y Mc 16,6; Lc 24,5). En Mateo y en Marcos «el ángel» dice a las mujeres que Jesús se encontrará con los discípulos en Galilea. Lucas no habla de este encuentro, sino que «los dos hombres con vestidos refulgentes» recuerdan a las mujeres «lo que os dijo estando todavía en Galilea», frase que vuelve a revelar la presencia de las mujeres en las enseñanzas de Jesús (Lc 24,6)⁷. Juan no utiliza este estilo teofánico. Es más preciso y positivo. Habla únicamente de «tumba vacía», así como de «las vendas en el suelo, y el sudario con que le habían envuelto la cabeza, no en el suelo con las vendas, sino enrollado aparte» (Jn 20,1s)⁸.

Es entonces cuando el mismo Jesús va a aparecerse. Según Mateo, es a las mujeres, cuando van corriendo a llevar la noticia de la tumba vacía y el mensaje que han recibido. Marcos deja a las mujeres temblorosas, desconcertadas y huyendo (Mc 16,8). ¿Le entraron dudas de relatar que eran las mujeres las que habían sido los «testigos» de semejante acontecimiento sagrado? Pero, en un final cuya autenticidad ha sido puesta en duda desde los Padres de la Iglesia, Marcos retoma una especie de resumen de las apariciones de Jesús a María de Magdala, a los discípulos de Emaús y a los Once. Lucas no señala ninguna aparición a mujeres. Tan sólo precisa que, cuando ellas contaron el

anuncio de la resurrección a los Once, fueron tratadas de «delirantes»⁹, prueba de la imposibilidad en que estaban las mujeres de dar testimonio, ni siquiera a quienes las conocían, como era el caso de los discípulos. Juan sólo menciona la aparición a María de Magdala (Jn 20,1s y 15s).

Merece meditación el diálogo entre Jesús y María de Magdala. No se podría inventar un diálogo de amor más corto, pero al mismo tiempo más denso: «—¡María! —¡Rabboni! (mi Señor, mi Maestro)» (Jn 20,16). Dos palabras, dos nombres. El reconocimiento perfecto, la comprensión total, la expresión de un amor infinito, tras el cual ya no hay nada más que hacer, sino callar y contemplar. «Suéltame» (no me retengas), sino «anda, ve», dice Jesús: «Ve a encontrar a mis hermanos y a decirles...». María comprende que a Jesús no le puede poseer nadie, que su amor era dado y al mismo tiempo retomado en la ausencia, y hace la experiencia, en un mismo instante, del amor de Jesús y del duelo de Él... Conoce entonces esa «ardiente intimidad de la ausencia» que cantaba R.-M. Rilke. A los discípulos-varones les iban a hacer falta cuarenta días —simbólicos o no— para resignarse al duelo de Jesús. Incluso el mismo Jesús tendría que cortar los lazos, desapareciendo (Hch 1,9), sin que los discípulos-varones comprendieran aún que tenían que mirar a la tierra para comenzar su misión y reencontrar a Jesús en el testimonio y el servicio a los hermanos, a esos hermanos a los que Jesús llama «mis» hermanos¹⁰. ¡Los Hechos dicen que todavía necesitaron otros diez días para empezar a hacerlo! Aunque las cifras no correspondan a la realidad, significan la lentitud de los «apóstoles» para comprender el sentido de la muerte/resurrección de Jesús.

Eugen Drewermann hace un bello análisis del episodio de María de Magdala en el sepulcro. No citaremos todo su

9. Lc 24,11.

10. P. MOURLON-BEERNAERT hace notar que el término «hermanos» no designa sólo a los primeros discípulos, compañeros de ruta de las mujeres, sino a los creyentes de las comunidades, aunque esta mención por parte del Resucitado sólo aparece en Mt 28,10 y Jn 20,17. «La expresión “los hermanos” para designar a los miembros de las comunidades es, sin embargo, corriente» (*Marthe, Marie et les autres*, op. cit., p. 205 y nota 13).

7. Véase el cap. 3.

8. X. LÉON-DUFOUR (*Lecture de l'Évangile selon Jean*, op. cit., p. 208) subraya la dificultad de traducir los términos utilizados por Juan para designar las «telas» con que envolvieron a Jesús, según se opte por una palabra proveniente del latín (*sudarium*) o del arameo (*sudara*). La primera designa una especie de pañuelo o servilleta, o un montoncito doblado sobre la cabeza a modo de velo. Efectivamente, los judíos cubrían la cabeza al enterrar. La palabra sólo tomó el sentido de mortaja, sudario, a partir del siglo XIII. Por el contrario, si se piensa que el término viene del arameo, puede ser una pieza de tejido mucho mayor, equivalente a la mortaja, sudario, uno de cuyos pliegues cubriría la cabeza. Pero es también el velo que cubriría el rostro de Moisés al bajar del Sinaí. El «velo» podría tener, por tanto, un valor simbólico y significaría que la gloria de Cristo se había desvelado en la resurrección. Es difícil, pues, pronunciarse sobre el sentido exacto del término. De cualquier forma, las «telas» quitadas y bien ordenadas descartan la hipótesis del robo del cadáver, como sugieren los enemigos de Jesús.

texto, pero sí el final: «...Jesús la arranca de su tristeza llamándola por su nombre: “¡María!” (Myriam). La acaricia con esa palabra para que ella reencuentre el camino hacia sí misma. María se vuelve (...), capaz de liberar su mirada (...) hacia el futuro, y con esta actitud, interiormente renovada, reconoce a Jesús vivo: también ella vivirá de nuevo en aquel que era y que sigue siendo su vida. Permanecerá en Él (Jn 15,4). “¡Raboni!” “¡Tú, mi Señor!; ¡Tú, mi Maestro!” ¿No es esto precisamente —añade Drewermann— el único testimonio de verdad que llevamos en nuestro espíritu: que no podemos vivir sin Dios?»¹¹.

María es, como han reconocido los Padres de la Iglesia, Ireneo, Orígenes, Hipólito de Roma y Ambrosio, «el apóstol de los apóstoles»¹². Fue ella la primera que reunió las condiciones requeridas para ser «testigo» de Jesús y ser admitido(a) en el grupo de los apóstoles: haber seguido a Jesús desde Galilea, haber sido testigo de su resurrección y enviado(a) a esta misión de testimoniar (Hch 1,21). María de Magdala cumplió estas condiciones: siguió a Jesús (Lc 8,1-3), vio al Resucitado (Jn 20,13s), fue enviada por Jesús en persona a anunciar a sus hermanos (Jn 20,17), y ella lo hizo: «He visto al Señor y me ha dicho esto» (Jn 20,18).

Es enormemente significativo que esta preeminencia de las mujeres fuera marginada rápidamente. Pablo la silencia cuando habla de la resurrección de Jesús: «Resucitó al tercer día, según las Escrituras. Se apareció a Cefas, y después a los Doce. Luego se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, la mayor parte de los cuales todavía viven, y algunos ya han muerto»... (1 Cor 15,4-5). ¡La jerarquía humana no es la de Dios! ¡Era muy necesario poner a Pedro en primer lugar! Ni una palabra sobre la aparición a las mujeres, en particular a María de Magdala, ni sobre su papel respecto a los Once para anunciarles la resurrección. Sin duda, para una cosa tan difícil de creer, Pablo no se atrevió a mencionar ni un solo testimonio de mujer, ¡cosa que le habría hecho completamente increíble! En cambio,

citar «quinientos hermanos a la vez» ¡podía aparecer como una prueba decisiva! Pero de esos quinientos hermanos no hay huella alguna en los evangelios, ¡mientras que a María de Magdala se la cita siempre!

También es instructivo leer algunas homilías de los Padres de la Iglesia sobre la resurrección y sobre el relato de las mujeres en el sepulcro. France Quéré cita la de Pedro Crisólogo, que, por su elocuencia, es una de las más famosas. Es necesario releerla para comprender el poco aprecio que unos varones, de buena voluntad por lo demás, alimentaban instintivamente con respecto a las mujeres. Éstas sólo pueden llorar o embalsamar, mientras que los varones, que no creen sin haber visto, como sabios y prudentes¹³, ¡se dedican valientemente a afrontar los combates por la fe! El brillante orador (que no se acuerda para nada de que las mujeres permanecieron en el momento del peligro, mientras que un varón le traicionó, otro le negó y renegó de Él, y todos huyeron) olvida también que luego las mujeres sufrieron por su fe, como los varones, llegando hasta el martirio y el «desgarramiento de sus entrañas»¹⁴.

¡Se comprende por qué las mujeres fueron marginadas desde la primera generación apostólica, y por qué han tenido tantísimas dificultades para ejercer alguna función oficial! El sentimiento que los varones tenían de su superioridad les impedía aceptar junto a ellos a estas «inferiores»...

Sin embargo, ellas debieron de colaborar con los Doce y los otros discípulos en la formación de los evangelios, evocando sus propios recuerdos, antes de que los testimonios orales quedaran consignados por escrito. ¿Cómo se habría sabido sin ellas lo que sólo ellas podían revelar, en particular lo referente a la muerte y la resurrección de Jesús, así como a las apariciones, de las que ellas habían sido las primeras beneficiarias? ¡Ellas son el eslabón indispen-

13. P. CRISÓLOGO, *Sermón 79*, PL 52, 422-424, citado y traducido por F. QUÉRÉ, *La Femme. Les grands textes des Pères de l'Église*, Centurion/Grasset, Paris 1968, pp. 281-284. Véase también, S. TUNC, *Breve Histoire des Femmes chrétiennes*, Cerf, Paris 1989, pp. 54s.

14. *Ibid.*

11. E. DREWERMANN, *L'Évangile des femmes*, op. cit., p.176.

12. Cf. Colette NOIR, «Marie-Madeleine, premier apôtre»: *Bulletin Femmes et Hommes en Église* 83 (1995) p. 34.

sable en la transmisión del mensaje evangélico, e incluso el eslabón esencial para nuestra fe en Cristo resucitado!

Xavier Léon-Dufour escribe que «muy probablemente era en las asambleas eucarísticas donde se contaban los últimos acontecimientos de la vida del Salvador: la anámnesis paulina de 1 Cor 11,23-26 se parece muchísimo al relato lucano de la institución eucarística e insiste en la muerte que conduce a la vida»¹⁵. Pues bien, esos acontecimientos sólo podían relatarlos las mujeres, pues ellas eran las únicas o, al menos, las principales testigos de la muerte de Jesús y de las revelaciones de su «vida» más allá de la muerte, en sus primeras apariciones.

Sin embargo, después de haber oído el relato de las mujeres al volver del sepulcro, Pedro va allá con Juan para verificar lo que dicen: «Vio sólo las vendas por el suelo y se volvió a su casa extrañándose de lo ocurrido» (Lc 24,12). Juan dice, igualmente, que Pedro fue al sepulcro con «el discípulo al que Jesús quería». Si Pedro parece no haber creído en aquel momento en la resurrección, el otro discípulo, viendo las vendas y el sudario en que le habían envuelto la cabeza, «vio y creyó» (Jn 20,5-9). Tras de lo cual, añade Juan, «los dos discípulos se volvieron a casa» (pensamos que hay que entender: al cenáculo). Pero a ninguno de los dos se les apareció Jesús¹⁶.

Los acontecimientos subsiguientes, en particular los de la tarde de Pascua, tienen también una importancia capital.

A decir verdad, los textos referidos a todo este periodo son confusos y contradictorios. No debe sorprendernos. ¿Cómo se podría «describir» la visión del Resucitado? Es Jesús y ya no es Él. La vacilación de María de Magdala en reconocer a Jesús en el hortelano que se dirige a ella, muestra que el Viviente de después de Pascua ya no es el mismo que el de antes de Pascua. Por eso los textos que mencionan las apariciones de Jesús no pueden por menos de ser impre-

cisos. Sólo se pueden comprender en la fe, como lo hicieron los discípulos después de haber dudado. Intentemos, con todo, poner un poco de orden entre ellos, examinándolos uno tras otro. Simultáneamente, descubriremos en ellos las huellas de las mujeres.

La tarde de la resurrección según Lucas

Después de haber evocado la visita infructuosa de Pedro al sepulcro, Lucas relata lo que les sucedió a esos dos discípulos –Cleofás, acompañado verosímilmente de María, su mujer– que se marcharon a Emaús, y de los que ya hemos hablado en el capítulo anterior. Sólo volvemos a este episodio para recordar que a su vuelta se reencuentran con los Once «y sus compañeros», entre los cuales existen todas las razones para contar a las mujeres, puesto que ellas habían estado siempre con ellos desde Galilea.

Jesús se aparece, pues, a éstos (Lc 24,33). Según Lucas, les explica las Escrituras (como lo había hecho con los discípulos de Emaús) y luego les anuncia que «en su nombre se predicará la conversión y el perdón de los pecados a todos los pueblos, comenzando por Jerusalén»; y añade: «Vosotros sois testigos de esto, y yo enviaré sobre vosotros al que mi Padre ha prometido. Vosotros quedaos en la ciudad hasta que seáis revestidos de la fuerza de lo alto» (Lc 24,47-49).

Examinaremos más adelante el relato de Pentecostés que hace Lucas. Hagamos aquí una sola observación. Puesto que debemos entender que las mujeres están incluidas entre «los compañeros» de los Once, debieron de ser beneficiarias con ellos de la aparición de Jesús y de la promesa de la venida del Espíritu.

La misma tarde según Juan

Juan describe así la tarde de Pascua:

«Al anochecer de aquel día, el primero de la semana, estaban los discípulos en una casa con las puertas atrancadas por miedo a las autoridades judías. Jesús entró, se puso

15. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean IV*, op. cit., p. 14.

16. X. LÉON-DUFOUR (*ibid.*, p. 212) escribe que «el Discípulo ha sido capaz de franquear el abismo», porque el amor del que está penetrado «ha dejado pasar en él la luz», mientras que Pedro seguramente concluyó que lo habían raptado.

en medio y les dijo: "Paz con vosotros". Dicho esto, les enseñó las manos y el costado. Los discípulos se alegraron al ver al Señor. Jesús repitió: "Paz con vosotros. Como el Padre me ha enviado, os envío yo también". A continuación sopló sobre ellos y les dijo: "Recibid el Espíritu Santo"...» (Jn 20,19-22)¹⁷.

Un simple subrayado sobre la necesidad que parece haber experimentado Jesús de mostrar sus manos y su costado. ¿Era más «sabio y prudente», como sostendrá Pedro Crisólogo, exigir al Señor «pruebas» para creer, o creer su palabra, como hicieron las mujeres? El caso de Tomás, que Juan sitúa ocho días después, ilustra la dificultad que tuvieron los discípulos para creer «sin haber visto» (Jn 20, 24-29). ¡Las mujeres, ellas, no exigieron pruebas!

Pero lo esencial en el texto de Juan es el envío del Espíritu. Para Juan acontece la tarde de la resurrección. Todo lo que ya hemos dicho acerca de en qué emplearon las mujeres el tiempo del «primer día de la semana» podría bastar para afirmar su presencia en este momento. Examinemos, sin embargo, los distintos textos que se refieren al envío del Espíritu. Nos confirmarán esta presencia.

Los distintos textos sobre el envío del Espíritu

Según el texto que acabamos de citar, Juan describe sobriamente el envío del Espíritu a los discípulos la tarde de la resurrección, cuando Jesús se aparece en «la casa» (siempre el «cenáculo», a nuestro parecer) donde estaban escondidos «por temor a las autoridades judías».

El modo en que se van enlazando los textos en Juan permite plenamente entender que las mujeres estaban allí. María había venido a anunciar que había visto al Señor, y les

17. Xavier LÉON-DUFOUR piensa que no es posible afirmar que «la casa» en que se encontraban los discípulos en el momento de las apariciones fuera el cenáculo, sino un sitio en el que el conjunto de los discípulos estaban reunidos (*ibid.*, pp. 229s). Pero el hecho de que Lucas diga en otro lugar que los discípulos volvieron a estar (después de la Ascensión) en «la sala de arriba» (Hch 1,13) parecería indicar que ese lugar de reunión de todos seguía siendo el cenáculo.

había contado lo que éste le había dicho (Jn 20,18). No hay razón alguna ni vestigio de que se hubiera marchado. Las otras mujeres que se habían ido al sepulcro también habían vuelto «a la casa». Luego tiene lugar la aparición de Jesús. ¿Por qué y adónde se habrían vuelto a marchar las mujeres? Su presencia en el envío del Espíritu según el relato de Juan parece evidente.

Xavier Léon-Dufour no fundamenta la presencia de María de Magdala y de las otras mujeres en el hecho de que hubieran venido al cenáculo a anunciar la resurrección de Jesús y no se hubieran vuelto a marchar, aunque su interpretación permite suponerlo. Piensa que la forma en que Juan termina el diálogo de Jesús con María de Magdala —«Todavía no he subido a mi Padre, que es vuestro Padre, a mi Dios, que es vuestro Dios», seguida del envío en misión: «Anda, ve a decir a mis hermanos...»— parece cerrar el episodio, e incluso podría constituir el final de su evangelio, sellando el final de la vida terrena de Jesús con su vuelta al Padre, del que había venido. Su misión —encarnarse en la humanidad y dar a conocer que Dios, su Padre, es también nuestro Padre— ha quedado efectivamente cumplida¹⁸. Este final convertiría, en este caso, a María de Magdala en el único testigo del Paso de Cristo de la muerte a la Vida.

Sin embargo, en el actual texto de Juan la aparición de Jesús expresa la comunicación efectiva del Espíritu a los discípulos, fundando con ello la comunidad eclesial. Xavier Léon-Dufour insiste en el hecho de que el gesto de Jesús soplando sobre sus discípulos para entregarles su Espíritu retoma «el gesto primordial de la creación»¹⁹. Pues bien, como en la creación, el Espíritu no puede ser entregado más que a la humanidad entera, varones y hembras (Gn 1,27s), que encuentran entonces la verdadera Vida con el Aliento del Resucitado. Es «la comunicación a todos los creyentes de la vida de Cristo glorificado»²⁰. Juan no habla de los

18. *Ibid.*, pp. 226-227.

19. *Ibid.*, p. 236.

20. X. LÉON-DUFOUR especifica perfectamente que no puede tratarse de un gesto de ordenación, *ibid.*, p. 237.

«Once», sino de los «discípulos», incluyendo así no sólo a los discípulos históricos de Jesús, sino también a todos los creyentes futuros. «Si su intención hubiera sido restringir la aparición a los Once, habría precisado su identidad»²¹. Al faltar esta precisión, no se puede excluir a las mujeres del envío del Espíritu. El relato de Pentecostés que hace Lucas lo confirmará. Además, nunca ha sido contestado que las mujeres recibieran el Espíritu en el Pentecostés lucano, lo que hace de ellas miembros plenos de la Iglesia desde el origen. Conclusión preñada de consecuencias con respecto a su capacidad ministerial; unas consecuencias eclesiológicas que, sin embargo, siguen sin ser reconocidas.

En cuanto al relato de Lucas, que describe un Pentecostés flameante (Hech 2,1s) hay muy amplio acuerdo en que se trata de un relato simbólico²².

Lucas relata el acontecimiento de Pentecostés en dos episodios.

Después de haber hablado —en el evangelio que lleva su nombre— de la aparición de Jesús a los «Once y a sus compañeros» (Lc 24,33), prosigue en los Hechos (que se supone son del mismo autor): «Una vez que comía con ellos [con sus «apóstoles»], les recomendó: “No os alejéis de Jerusalén; aguardad a que se cumpla la promesa del Padre, de la que yo os he hablado. Juan bautizó con agua; vosotros, en cambio, dentro de pocos días seréis bautizados con Espíritu Santo» (Hch 1,4-5)...

Los Hechos describen entonces la Ascensión, a la que asisten los apóstoles, que enseguida «se volvieron a Jerusalén».

Este texto contradice al Lucas del evangelio, que sitúa la Ascensión en la tarde de Pascua, en Betania (Lc 24,50), asemejándose así a Juan. En los Hechos, este acontecimiento tiene lugar cuarenta días después de Pascua: «Durante cuarenta días se dejó ver de ellos y les habló del Reinado de Dios» (Hch 1,3). Las dos versiones no son compatibles.

21. *Ibid.*, p. 230.

22. Cf. J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, op. cit., pp. 26s.

Por otra parte, la cifra «cuarenta», que indica el tiempo transcurrido entre Pascua y la Ascensión, según los Hechos, es un tiempo simbólico, el tiempo del «desierto». Se puede dudar, por tanto, de la historicidad del acontecimiento, tanto más cuanto que sólo lo refiere así Lucas. Marcos se limita a indicar en el último párrafo de su evangelio —cuya autenticidad, a decir verdad, es contestada— que Jesús, «después de hablarles, fue elevado al cielo y se sentó a la derecha de Dios» (Mc 16,19), estilo igualmente simbólico y sin duda tomado de Lucas. Mateo no dice nada de la Ascensión. Según él, el Señor promete simplemente a sus discípulos que estará con ellos «hasta el fin de los tiempos» (Mt 28,20).

Lucas, en los Hechos, después de describir la Ascensión, prosigue así: «Llegados a casa, subieron a la sala donde se alojaban; eran Pedro, Juan, Santiago, Andrés, Felipe, Tomás, Bartolomé, Mateo, Santiago el de Alfeo, Simón Iscariote y Judas el de Santiago. Todos ellos se dedicaban a la oración en común, junto con algunas mujeres, además de María, la madre de Jesús, y sus parientes» (Hch 1,13-14).

Entonces, siempre según Lucas, cincuenta días después de Pascua, el día del Pentecostés judío, llamado «la cincuentena», que conmemoraba la alianza del Sinaí entre Dios e Israel, se produjo la venida espectacular del Espíritu, que impulsa a los Doce a salir de la casa y a hablar abiertamente ante los judíos reunidos para la fiesta (Hch 2,1s). Como Jesús se lo había prometido, son efectivamente revestidos de aquella «fuerza» que en adelante iba a darles seguridad y firmeza para hablar.

Pero ya hemos dicho que esta descripción de Lucas hoy en día parece ser simbólica. Contiene demasiados elementos maravillosos: el viento impetuoso, las lenguas de fuego, que son símbolos, ciertamente, de la Luz, del Fuego y del Aliento del Espíritu, pero que actualmente hacen dudar de la historicidad de este acontecimiento.

La descripción de Juan parece más próxima a la realidad. Más simple, contiene menos elementos espectaculares que la de Lucas. Además, el plazo-demora que los Hechos

suponen entre Pascua y Pentecostés es poco verosímil. ¿Qué habrían hecho entretanto los discípulos? ¿Estarían encerrados durante tanto tiempo en el cenáculo, sin atreverse a salir? Nada les retenía en Jerusalén, ni siquiera el miedo, que, al contrario, les habría incitado a abandonar la Ciudad Santa, donde se sentían en peligro. Si todavía no tenían la fuerza y la valentía necesarias para comenzar su misión, su trabajo estaba esperándolos en Galilea. No tenían razón alguna para no volver a él.

La hipótesis de su vuelta a Galilea se ve robustecida por Mateo y por Marcos en sus relatos de las mujeres en el sepulcro. Es en Galilea donde Jesús les cita (Mt 28,7; Mc 16,7), aunque sólo Mateo relata la vuelta de los Once a Galilea. Según él, los Once ven al Resucitado «en el monte donde Jesús les había citado» (Mt 28,16), y Jesús les envía en misión en nombre de la plena autoridad en el cielo y en la tierra que se le ha dado (Mt 28,18).

Esta vuelta a Galilea es confirmada también por Juan en su último capítulo, cuya autenticidad, a decir verdad, también es contestada. Jesús se aparece al borde del lago a sus amigos pescadores. Es entonces cuando habría confiado a Pedro el encargo pastoral (Jn 21,15s). Pero es precisamente esta mención la que hace pensar que se trata de un añadido para asentar la autoridad de Pedro, quizá contestada en aquella época –aunque ya había muerto cuando se redacta el evangelio de Juan–, lo que arroja dudas sobre todo el contexto.

Parece verosímil, sin embargo, que los discípulos, mujeres y varones, se volvieran a sus zonas de origen, sin perjuicio de que regresaran a Jerusalén para la fiesta de Pentecostés. No es impensable, por lo demás, que el Espíritu les hiciera comprender que debían aprovechar la reunión masiva de los judíos y de los prosélitos con ocasión de la fiesta para comenzar, con un discurso que impresionara a los oyentes, la misión que Jesús les había confiado. Previamente, un tiempo de reflexión no era inútil probablemente. Lucas, que quiere que la misión de los discípulos se inaugure de forma solemne en la Ciudad Santa, amplificaría

entonces los hechos para impresionar más los espíritus y los corazones.

Ni la versión de Mateo ni la de Marcos hablan del envío del Espíritu. ¿Se puede estimar que los envíos en misión por Jesús resucitado ocupan su lugar? El «poder» de que habla Mateo cuando hace decir a Jesús: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra, id, pues...», ¿equivale a la «fuerza» que, según Lucas, Jesús promete a sus discípulos?²³ Marcos no habla ni de «poder» ni de «fuerza», sino de «signos» que acompañarán a «los que crean». No se les puede considerar como el equivalente del don del Espíritu. Son más bien su consecuencia. Pero la imprecisión domina en todos estos textos.

La presencia de las mujeres en Pentecostés

Aunque el relato de Pentecostés sea simbólico, sigue siendo de capital importancia, porque, mediante esa misma simbolización, significa la creación de la Iglesia, reunida por y en el Espíritu.

Pues bien: ya hemos indicado que la presencia de mujeres en el Pentecostés según Lucas no ha sido puesta en duda. Se deriva del hecho de que Lucas indica que, en la espera del Espíritu, «todos ellos se dedicaban a la oración en común, junto con algunas mujeres, además de María, la madre de Jesús, y sus parientes» (Hch 1,12-14). La descripción de la venida del Espíritu, unos versículos más adelante, precisa que «todos estaban reunidos» (Hch 2,1); este «todos» designa, evidentemente, a todos los citados un momento antes; incluye, por tanto, a «algunas mujeres», que no pueden ser más que «las que seguían a Jesús desde Galilea», a las que Lucas añade a María, la madre de Jesús²⁴.

23. X. LÉON-DUFOUR (*Lecture de l'Évangile selon Jean IV*, op. cit., p. 239) piensa que la fuerza que se les da a los discípulos reunidos en el monte de Galilea, en Hch 28,19, «expresa a su manera la fuerza del perdón comunicada a la Iglesia por el Resucitado».

24. María, la madre de Jesús, es asociada en adelante a las mujeres de Galilea, así como «los hermanos de Jesús» son incorporados a Él en su muerte (¿o más tarde?). Santiago es incluso quien dirigirá la primera

De esta forma –sea cual sea el texto que adoptemos, Juan o Lucas–, las mujeres «que seguían a Jesús recibieron el Espíritu al mismo tiempo que los discípulos-varones y con el mismo título que ellos. El mismo amor con que Jesús las había amado lo exigía. No podía dejar de darles su Espíritu para la nueva creación que su resurrección inauguraba.

¿Se tiene suficientemente en cuenta este hecho? Pues, aunque el relato de Lucas no sea histórico, confirma que se «sabía», por una parte, que las mujeres estaban en la «sala de arriba» (Hch 1,13), es decir, en el cenáculo, en la sala de la última Cena, con los otros discípulos; y, por otra, que se les había dado el Espíritu, como hemos podido ver en el relato de Juan (Jn 20,19-22), en el que ellas eran «enviadas» a la vez que los «apóstoles» para formar la Iglesia naciente. ¿No es coherente y conforme con el mismo movimiento, con «el impulso» que Jesús viene a dar a la humanidad? El don del Espíritu no puede por menos de afectar a toda la humanidad, mujeres y varones conjuntamente, para llevar a conclusión y perfección, con él, la creación.

Qué fue de las mujeres después del envío del Espíritu

Aunque no podemos saber qué hicieron las mujeres después de la muerte de Jesús –como tampoco los varones, por lo demás–, lo verosímil es que todos volvieron a Galilea²⁵.

Teóricamente, nada impedía a las mujeres volver a Jerusalén con los otros discípulos para la fiesta judía de Pentecostés. Aunque Lucas, como se piensa, haya compuesto un relato simbólico, le era imposible excluir a las mujeres del don del Espíritu, que, por lo demás, ya habrían recibido, según Juan, «la tarde del primer día de la semana». La vuelta de las mujeres a Jerusalén no se impone, por tanto. Tampoco se puede excluir que después de volver

marcharan otra vez a Galilea, una vez asistido a la fiesta de Pentecostés.

Pues bien, a continuación el silencio se extiende sobre ellas. Los Hechos no vuelven a mencionarlas después de estas fechas. Ninguna de «las mujeres que seguían a Jesús» ni ninguna de las demás mujeres de los evangelios vuelven a aparecer en los Hechos... A este sorprendente silencio dedicaremos el capítulo siguiente.

comunidad de Jerusalén. Sin duda, no era inútil nombrarle en este lugar para justificar su papel futuro.

25. Véase lo que acabamos de decir al respecto en páginas precedentes.

El «seguimiento de Jesús» por las mujeres después de su desaparición

¿En qué medida pudieron las mujeres continuar «siguiendo a Jesús» después de la desaparición del Señor? ¿Cuál fue su situación en la primera comunidad de Jerusalén? ¿Fueron acogidas como miembros participantes por quienes las dirigieron? ¿Se reconoció su calidad de discípulos de Jesús? Son las preguntas que vamos a abordar en este capítulo.

La primera comunidad de Jerusalén

No es seguro que las mujeres que habían seguido a Jesús formaran parte de la comunidad que se formó en Jerusalén después de Pentecostés.

Hemos visto en el capítulo anterior que era verosímil que todos los discípulos, varones y mujeres, regresaran a Galilea después de la resurrección de Jesús. Los Once estaban de nuevo en Jerusalén en la fiesta de Pentecostés, indican los Hechos de los Apóstoles; pero ¿habían vuelto con ellos las mujeres?

Es verdad que los Hechos mencionan la presencia de las mujeres en el cenáculo, orando mientras esperaban al Espíritu prometido. Tras el relato de Pentecostés, reseñan el primer discurso de Pedro a la multitud (Hch 2,14s). Pedro habla expresamente del Espíritu «derramado sobre todo ser humano» y cita a Joel, según el cual «profetizarán vuestras hijas, lo mismo que vuestros hijos». Reconocimiento evidente de la efusión del Espíritu sobre las mujeres. Se podría

deducir de ello que las mujeres siguieron viviendo con el grupo de los discípulos y que estaban presentes en el momento de este discurso de Pedro. Pero éste es, probablemente, una recomposición de Lucas, aunque lo esencial de su pensamiento fuera lo que efectivamente expresara Pedro. Y, sobre todo, como es más verosímil situar el envío del Espíritu la tarde de la resurrección, según Jn 20,21-22, no se sabe qué es necesario retener del texto de Lucas en los Hechos, aparte del símbolo del don del Espíritu mediante el fuego y el viento.

No es posible, por tanto, apoyarse sólo en esos hechos para saber si las amigas de Jesús, aun cuando se encontraran en Jerusalén en el momento de Pentecostés, cosa que no es segura, formaron parte de la comunidad que se constituyó en la Ciudad Santa.

Tampoco es decisivo el que ninguna de ellas sea citada por los Hechos después de Pentecostés. Ya conocemos el silencio habitual sobre las mujeres, y Lucas, que probablemente no las conoció, pudo pasarlas por alto cuando escribió treinta o cuarenta años después de los acontecimientos. Sin embargo, sí habla de ellas en su evangelio (suponemos siempre que ambos libros son del mismo autor). En los Hechos no hay mención alguna de Juana, Susana, Salomé, María de Magdala, ni siquiera de la madre de Jesús. ¡Desaparecidas!

Todo esto parece significar que Lucas sólo ha oído hablar de ellas en relación con el papel que desempeñaron mientras vivió Jesús y, sobre todo, en el momento de su muerte/resurrección, y no como miembros de la Iglesia de Jerusalén. Con todo, si se piensa, con Xavier Léon-Dufour¹, que los acontecimientos referidos a Jesús se relataban durante las celebraciones eucarísticas, ¿no tenían que estar presentes en ellas las mujeres, puesto que eran las principales —e incluso las únicas— testigos de su pasión, de su sepultura y de las primeras apariciones? Pero ellas pudieron contar estos acontecimientos a los Doce (u Once) sin esperar a

las primeras Eucaristías: los Once los habrían transmitido posteriormente.

No podemos saber, por tanto, si las mujeres regresaron a Jerusalén o si se quedaron en Galilea. Efectivamente, ¿por qué razón iban a continuar siguiendo a Pedro y a sus compañeros? A pesar de la actitud de Jesús para con ellas, que no las trataba como inferiores, sino que las ponía en pie y que prescindía por completo de su pretendida «impureza»; a pesar del boceto que Jesús había diseñado de una «comunidad de discípulos iguales»; a pesar también del compañerismo que habían practicado durante dos o tres años con los Doce, éstos seguramente no estaban dispuestos a cambiar su opinión sobre ellas y a considerarlas en pie de igualdad. Prueba de ello es su respuesta a Jesús a propósito del repudio, lo mismo que su negativa a aceptar su testimonio al volver del sepulcro. Se requiere tiempo para «poder llevar» toda la transformación que Jesús realizó (Jn 16,12).

Los conflictos entre las mujeres y los Doce

En los apócrifos aparece con toda evidencia que existieron tensiones entre los Doce y las mujeres, y sobre todo entre Pedro y María de Magdala. Estos textos no fueron asumidos por lo que llegó a ser «la gran Iglesia», pero las alusiones a esos conflictos son demasiado numerosas para no prestarles atención. Deben contener al menos alguna parte de verdad. No sería sorprendente que los discípulos-varones no vieran con buenos ojos que las mujeres siguieran a Jesús con ellos, aunque tal fuera el deseo del Maestro al que veneraban.

A pesar de la probable pérdida de la mayoría de los documentos, los que nos quedan son elocuentes. Citemos la *Pistis Sophia*, el *Evangelio según Felipe*, el *Evangelio según María Magdalena* (o *según María, Myriam de Magdala*), y en particular el *Evangelio según Tomás*². En la *Pis-*

1. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean IV*, op. cit., p. 14.

2. Sobre los Apócrifos (los textos que no fueron asumidos por el canon de las Escrituras), véase, entre otros, E. PAGELS, *Les évangiles secrets*, Gabalda, Paris 1983; F. QUÉRÉ, *Évangiles apocryphes*, Seuil, Paris 1983.

tis Sophia, Pedro se quejaría al Señor de que «esta mujer (María de Magdala) no para de hablar». Y se inquieta: «¿La prefiere a nosotros?». Jesús le habría respondido que «todo el que está inspirado por el Espíritu recibe de Dios competencia para hablar, sea varón o mujer». En el *Evangelio según Felipe*, Pedro sigue deplorando que Jesús ame a María más que a ellos, los discípulos masculinos. El *Evangelio según María Magdalena* muestra a Pedro celoso de que el Señor haya hablado en privado con ella y no directamente con ellos, los Doce. María ha relatado una visión en la que Jesús (llamado en el texto el Enseñante) le ha hecho revelaciones, y Pedro se inquieta y se extraña: «¿Es posible que el Enseñante se haya sincerado así con una mujer sobre secretos que nosotros ignoramos? ¿Verdaderamente la ha elegido y preferido a nosotros?». Y Leví contesta: «Realmente la ha amado y preferido»³. Pedro es todavía más brutal en el *Evangelio según Tomás*: «¿Que María salga de nuestro grupo, porque las mujeres no son dignas de la vida!». Estas reflexiones tan poco consideradas para con las mujeres, y sobre todo para con María de Magdala, parecen reflejar perfectamente que existió una atmósfera de tensión.

Puede sorprendernos que Jesús no pusiera fin a las discordias, si se produjeron delante de Él. Es posible que asistiera a algunos conflictos, pues en la *Pistis Sophia* le vemos dar algunas respuestas. Pero ¿es auténtico este documento? Ningún evangelio menciona querellas de este tipo. Hay que subrayar, sobre todo, que nunca vemos que Jesús tomara partido en las relaciones humanas. Nunca juzga (cf. Mt 7,1s). Cuando entre los Doce estalla una discusión sobre preeminencias, lo único que hace es ponerles como ejemplo a un niño (Mt 18,1-5; Mc 9,33-37; Lc 9,46-48). Cuando le piden que intervenga en un problema de herencia, Jesús res-

Ya hemos citado las ediciones del *Evangelio según Tomás* y del *Evangelio de María, Myriam de Magdala*. Véase también *The Apocryphal New Testament* (editado por J. K. ELLIOT), Clarendon Press, Oxford, y *Écrits gnostiques*, Codex de Berlin, Cerf, Paris 1984. Aunque los apócrifos no fueron asumidos por el canon, es en ellos sobre todo donde se encuentra el apoyo para decir que Pedro fue a Roma. Ningún otro texto lo menciona.

3. Jean-Yves LÉLOUP, *L'Évangile de Marie*, op. cit.

ponde: «Hombre, ¿quién me ha nombrado juez o árbitro entre vosotros?» (Lc 12,14). Jesús deja que cada cual asuma sus propias responsabilidades, y sus consejos son siempre de ámbito general.

Si lo que los apócrifos relatan fueran tensiones posteriores a la muerte de Jesús, evidentemente habría que concluir que las mujeres continuaron siguiendo a los Once en Jerusalén. La respuesta es, por tanto, completamente incierta, como incierto es si las esposas de los apóstoles les siguieron. Se cree saber que Pedro se hacía acompañar en sus misiones (1 Cor 9,5) por su mujer (que no es citada entre los acompañantes de Jesús), pero esto sucedía más tarde. Se ignora casi todo sobre las situaciones familiares de los discípulos⁴.

Intentando situarnos en el contexto de aquella época, tentativa siempre peligrosa, parece más verosímil que las mujeres se quedaran en Galilea. ¿Qué podían hacer en Jerusalén? Allí eran desconocidas, y su testimonio no lo aceptaría nadie. Sin duda, podían actuar mejor en Galilea.

Las «casas-iglesias»

Sabemos, en efecto, que las mujeres estuvieron en el origen de las iglesias locales, reuniendo en sus casas a los creyentes.

Los Hechos cuentan cómo Lidia fue la primera convertida por Pablo, en Filipos. Se hizo bautizar con toda su familia y acogió a Pablo en su casa. Fundó así la primera comunidad de Europa (Hch 16,11s). Lucas nos dice que Pablo, después de su encarcelamiento, fue a encontrar «a los hermanos» en casa de Lidia (Hch 16,40)⁵.

4. No citamos a Felipe, que, después de haber evangelizado Samaría, se instaló en Cesarea donde sus cuatro hijas profetizaban (Hch 21,8-9). Seguramente no se trata del apóstol que lleva su mismo nombre, sino de uno de los Siete que, al ser griego, tuvo que huir de Jerusalén al ser perseguido, probablemente por judíos. Podemos preguntarnos por el influjo de la samaritana (Jn 4) en la conversión de Samaría: ¿habría logrado Felipe implantar la fe en Jesús si esta mujer, y su encuentro con Jesús, no hubiera preparado el terreno?
5. Que los Hechos digan que Pablo (y Silas) fueron a encontrar a Lidia, y

En Éfeso, y sin duda antes que en Roma, Prisca con su marido Áquila (o Aquilas) reunía a la comunidad local, y parece que ella jugaba el papel principal en la pareja.

Incluso en Jerusalén, los creyentes, los helenistas parece, se reunían en la casa de María, madre de Juan Marcos (de Marcos, el presunto autor del segundo evangelio)⁶. Además, vemos que los cristianos se reunían en las casas de unos u otros, en el domicilio de una pareja, como Prisca y Aquilas, o en casa de una mujer, como Ninfa en Laodicea (Col 4,15).

Carentes de indicación precisa sobre las galileas amigas de Jesús, es plausible pensar que pudieron fundar en Galilea esas «casas-iglesias», pues allí eran personas conocidas. No se habría olvidado que ellas habían seguido a Jesús y habían sido testigos de su muerte y su resurrección: eran, por tanto, más creíbles que en Jerusalén, a pesar de su handicap de ser mujeres. Si los Hechos mencionan, en 9,31, que «la Iglesia gozaba de paz en toda Judea, Galilea y Samaría», ¿cómo no sospechar que fueron estas mujeres las que estuvieron en el origen de esta Iglesia galilea?

Un elemento viene a apoyar esta hipótesis. Ya hemos referido la opinión de P. Féret, al que sus trabajos habían llevado a la convicción de que Lucas debió de investigar en Galilea cuando Pablo estaba preso en Cesarea. El que Lucas sea el único que cita juntas, como las que seguían a Jesús, a María de Magdala, a Juana, mujer de Cusa, y a Susana, las tres originarias de Galilea (Lc 8,1-3), permite pensar

que fuera en su casa donde se encontraron de nuevo con «los hermanos», indica claramente que Lidia es considerada como el jefe de esta joven comunidad. La carta de Pablo a los Filipenses no menciona a Lidia, pero, aunque la fecha de esta carta no se conozca con certeza, es probable que sea posterior, en una década, al encuentro de Lidia y Pablo que describen los Hechos. Mientras tanto, las cosas debieron de cambiar. Otras mujeres parecen jugar, a su vez, un papel eminente en esta misma iglesia: Evodia y Síntique (Flp 4,2-3).

6. La criada que abre a Pedro, milagrosamente salido de la cárcel, la puerta de la casa de María es Rode, cuyo nombre es griego. Por otra parte, Pedro pide que se vaya a prevenir «a Santiago y los hermanos», lo que parece indicar que la comunidad que se reunía en casa de María no era la de Santiago, la primera comunidad de Jerusalén, sino otra distinta, integrada probablemente por griegos convertidos.

que estas tres mujeres estaban todavía en la tierra de donde Jesús era originario cuando Lucas fue a ella, unos veinte o treinta años más tarde, y que eran suficientemente conocidas para que le llevaran a verse y entrevistarse con ellas. Debían de ser, pues, personalidades importantes de esta Iglesia de Galilea, que Lucas tiene buen cuidado de mencionar en los Hechos.

Que los Hechos no precisen nada sobre otras «Iglesias de Dios» en Betsaida, Cafarnaún, Caná o Magdala, no debe sorprendernos. Sin duda, ninguna de ellas pudo llegar a ser nunca muy importante. Además, Galilea estaba en aquella época en revuelta contra los romanos; y aunque los Hechos dicen que la Iglesia vivía «en paz» allí, lo mismo que en Judea y Samaría, seguramente resultaba difícil en toda la zona reunirse tranquilamente como creyentes en el Mesías⁷. Sobre todo, ninguna de estas iglesias tenía, aparentemente, ningún «apóstol» de la envergadura de Pablo como para hablar de ellas. Pues bien, casi las únicas comunidades que conocemos son las relacionadas con la misión de Pablo, o aquellas a las que se dirigen sus Cartas. Se piensa que Santiago escribió «a los doce tribus que viven en la emigración» (o dispersión) (Sant 1,1); Pedro (o su sucesor) «a los elegidos que viven en la dispersión por el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitina» (1 Pe 1) o «a los que han recibido una fe tan inapreciable como la nuestra, gracias a la equidad de nuestro Dios y de Jesús, el Mesías salvador» (2 Pe 1,1). La considerada primera carta de Juan es una especie de carta pastoral destinada probablemente a iglesias de Asia Menor amenazadas de herejía, pero no personalizadas; su segunda carta no identifica a «la señora elegida y a sus hijos» a la que está dirigida; seguramente se trata también de una iglesia de Asia Menor; y su tercera carta, dirigida a un tal Gayo, no precisa nada más sobre a qué iglesia perteneciera este hombre. Las demás comunidades no son conocidas. Por casualidad nos enteramos por Plinio el joven de la existencia en Bitinia, hacia el año 110, de una comu-

7. La situación política es descrita por FLAVIO JOSEFO en *La guerra de los judíos*.

nidad cristiana, dirigida por dos esclavas. Efectivamente, Plinio escribe a Trajano para decirle que, de acuerdo con sus órdenes, ha sometido a tortura a esas dos mujeres «ministros» (*diakonoi*) de esta «secta» para informarse sobre ella⁸. El excelente helenista que era Marcel Durry traduce su título por «diaconisas», aunque las diaconisas todavía no existían como tales. Parece que no nacieron hasta más tarde, en Siria, probablemente en el siglo II^o. El término *dia-konos* designa a un ministro de una comunidad cristiana. Es el término que Pablo se aplica a sí mismo (1 Cor 3,5; 2 Cor 3,6s; 4,1; 5,18; 6,4; etc.) e incluso a Cristo-servidor (Rom 15,8). La carta de Plinio confirma, por tanto, que las mujeres ocuparon funciones importantes e incluso de dirección.

Al margen de toda cuestión de dirección, parece cierto que las mujeres desempeñaron un papel muy relevante en sus casas transmitiendo la fe de allegado en allegado, enseñando en su entorno familiar y, sin duda, también a las gentes que iban de paso (vendedores ambulantes, viajeros, etc.). Así, Timoteo debe su vocación a su abuela Loida y a su madre Eunice (2 Tim 1,5). No hay duda de que sin las mujeres el cristianismo no se habría extendido tan rápidamente por la cuenca del mediterráneo. Pero volvamos a Jerusalén.

La Iglesia ideal de Lucas (Hch 4,33-35)

Esta comunidad ideal es la primera comunidad de Jerusalén. Le llamamos «ideal» porque parece que la principal intención de Lucas es ofrecer el modelo que debería reproducir la Iglesia de Cristo. No es seguro que su descripción corresponda a la realidad.

8. *Lettres de Pline le Jeune à Trajan*, t. IV, l. X, lettre 96 (editadas por Marcel Durry), Belles-Lettres, Paris 1947.

9. Sobre las diaconisas, véase R. GRYSON, *Le Ministère des femmes dans l'Église ancienne*, op. cit., y Aimé-Georges MARTIMORT, *Les diaconesses. Essai historique*, op. cit.; véase también el apartado «Las diaconisas» en el capítulo 7 de este libro.

Releamos el texto de Hch 2,42ss:

«Eran constantes en escuchar la enseñanza de los apóstoles y en la comunidad de vida, en el partir el pan y en las oraciones... Los creyentes vivían todos unidos y lo tenían todo en común: vendían posesiones y bienes y lo repartían entre todos según la necesidad de cada uno. A diario frecuentaban el templo en grupo; partían el pan en las casas y comían juntos alabando a Dios con alegría y de todo corazón...».

El hecho de que los creyentes fueran «asiduamente» al Templo es señal de que seguían considerándose judíos, a lo que añadían su asistencia a la enseñanza de los apóstoles, que les recordaban la de Jesús de Nazaret, y el partir el pan, como el Señor les había recomendado hacerlo en su última Cena.

Los Hechos no describen la manera como se formó la comunidad. Es probable que al comienzo fuera muy informal y que sólo se fuera estructurando poco a poco, a medida que aumentaba el número de sus miembros. El influjo de los Doce, en particular de Pedro, debió de ser primordial al principio, puesto que fue él quien se dirigió a la multitud (Hch 2,14s; 3,12s) y quien, acompañado de Juan, curó a los enfermos (Hch 3,1s); es también a los pies de los apóstoles donde los creyentes depositan sus dones y recursos (Hch 4,35; 5,2). Después, el conflicto a propósito de las viudas de los helenistas, que eran postergadas en el reparto, cambió la comunidad, en primer lugar por la elección de los Siete, destinados a ocuparse del suministro diario, y luego porque tuvieron que marcharse para escapar de la persecución (por los judíos probablemente) y porque ellos mismos fundaron nuevas comunidades. Esto obligó a los Doce, y sobre todo a Pedro, a «desplazarse continuamente» (Hch 9,32) para verificar la conformidad de las nuevas iglesias con la enseñanza de Jesús. Los Doce se convirtieron en misioneros. Es ésta, sin duda, la razón por la que la comunidad fue dirigida no por Pedro, sino por Santiago, hermano del Señor, del que se sabe que no había sido discípulo de Jesús. La comunidad tomó entonces una forma sinagoga, con «ancianos» (presbíteros) o «notables», como la sinagoga

ga de los tiempos de Jesús ¡Es evidente que las mujeres no podían formar parte de los «notables»!

La comunidad contaba, sin embargo, con mujeres; pero probablemente —ya lo hemos dicho— no se trataba de las que habían seguido a Jesús. El hecho de que Santiago llegara a ser su presidente (pero ¿cuando?) las disuadiría sin duda de formar parte de esta comunidad, pues Santiago, al no haber conocido la enseñanza de Jesús, seguía siendo muy judaizante y no debía de ser en absoluto favorable a las mujeres; pero ya hemos dicho por qué pensamos que ni siquiera entraron en la primera comunidad de Jerusalén.

No se sabe cuál fue la situación de las mujeres de esta primera «Iglesia». Probablemente podían participar en la predicación de los apóstoles y en las oraciones en el Templo. Nada les impedía estar «en el pórtico de Salomón», como Hch 5,12¹⁰ dice que hacían los «creyentes». El pórtico estaba abierto a todos, y Hch 5,14 subraya que «más y más gente se adhería al Señor por la fe, hombres y mujeres». Pero estas mujeres sólo podían escuchar.

Participaban en la fracción del pan, puesto que esto se hacía en las casas. En ninguna parte se alude al modo en que se desarrollaba lo que dio en llamarse la Comida del Señor, pero se piensa que se puede ver en los relatos de la multiplicación de los panes una simbolización de las pri-

10. Se piensa que el «todos» de este pasaje de los Hechos no designa sólo a los apóstoles, sino a todos los creyentes: cf. nota h de la *Biblia de Jerusalén* a Hch 5,12.

11. Notemos que, en Lucas, Jesús dice la bendición «sobre los panes» —lo que conllevaría su «consagración»—, mientras que en Mateo y en Marcos Jesús «dice la bendición», es decir, «la acción de gracias» a Dios. Juan dice igualmente que Jesús «dio gracias» (Jn 6,11), que es el sentido de «la Eucaristía». Sobre la diferencia entre estas dos expresiones, véase, particularmente, *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, 2 vols., Cerf, Paris 1970. Véase también, T.-J. TALLEY, «De la "berakah" à l'eucharistie. Une question à réexaminer»: *La Maison Dieu* 125 (1976) pp. 11-38, y «Structures des anaphores anciennes et modernes»: *LMD* 191 (1992) pp. 15-43. Cf. igualmente, en (V.V.AA) *L'eucharistie de Jésus aux chrétiennes d'aujourd'hui*, Droguet et Ardent, Paris 1991, el prefacio de P. MOTTE, y en particular el capítulo III, de Louis-Marie CHAUVET, «Histoire de la liturgie eucharistique»; cf., además, Louis BOUYER, *Eucharistie, Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclée, Paris 1966 y 1990.

meras «Eucaristías» (Mt 14,19; Mc 6,42; Lc 9,16)¹¹. Investigaremos más adelante si las mujeres pudieron desempeñar un papel en estas Eucaristías.

Pero donde sobre todo pudieron trabajar las mujeres para llevar adelante el mensaje evangélico fue en las comunidades paulinas.

Las mujeres en las comunidades paulinas

Pablo, efectivamente, permitió a las mujeres trabajar en la obra evangelizadora, aunque con frecuencia ha sido tachado de misógino, debido al famoso velo que las exigía llevar para profetizar. Hace mucho tiempo que ya no se traduce la exigencia de ese velo como un gesto de «sumisión» al marido¹², pero es verdad que las explicaciones que da Pablo al comienzo del capítulo 11 de su primera carta a los Corintios sobre la jerarquía Padre/Cristo/hombre, en paralelo con Cristo/hombre/mujer, ha servido de argumento a quienes quieren justificar teológicamente la inferioridad femenina. Volveremos sobre ello.

Más importante parece reconocer la actuación positiva de Pablo con respecto a las mujeres. Admite que «sirven» y «colaboran», con él y con sus otros colaboradores, en extender la buena noticia de la salvación que trae Cristo¹³. Re-

12. Sobre el velo de las mujeres, véase Annie JAUBERT, «Les femmes dans l'Écriture»: *Suppl. Vie Chrétienne* (marzo 1978), p. 46, y *NTS* 18 (1971-1972), pp. 419-430; A. FEUILLET, «Le signe de puissance sur la tête de la femme»: *Nouv. Rev. Théol.* 96 (1973), pp. 945-954. La TOB corrigió su traducción en su 2ª ed.

13. La Declaración *Inter insigniores*, que niega el presbiterado a las mujeres, cree poder notar una diferencia entre dos fórmulas de Pablo. Éste escribiría indistintamente «mis colaboradores» (Rom 16,3; Flp 4, 2-3) refiriéndose a los varones y a las mujeres que le ayudaban en su apostolado, pero reservaría el título de «cooperadores de Dios» (1 Cor 3,9; cf. 1 Tes 3,2) para Apolo, para Timoteo y para sí mismo, porque éstos estarían directamente consagrados al ministerio apostólico, a la predicación de la Palabra de Dios. Esta distinción no parece exacta. Hay que releer el contexto en el que Pablo habla de los «cooperadores de Dios». En 1 Cor 3,9, quiere poner fin a las divisiones entre los corintios, que andan diciendo unos que son de Apolo, otros que de Pablo, otros que de Pedro..., y quiere que comprendan que todos colaboran en una misma obra, la de Dios. La TOB traduce más exactamente: «Pues todos noso-

cordemos que cita a numerosas mujeres en la carta a los Romanos (16,1s), mujeres que han «sufrido» por el Evangelio; a Junías «apóstol» insigne (¿qué sentido dar aquí a este término?); a esos «colaboradores míos en la obra del Mesías Jesús» que son Prisca y Áquila, ya hemos dicho que en esta pareja era Prisca la que jugaba el papel principal; a mujeres consideradas como misioneros: Trifena, Trifosa y Pérside, y sobre todo a Febe, *diakonos*. Ya hemos precisado el sentido de este término a propósito de las esclavas-ministros de que habla Plinio. Al referirse a Febe, la misma Traducción Ecuménica de la Biblia (TOB) había traducido al principio por «diaconisa», pero en su segunda edición lo corrigió por «ministro». El término *prostatís* de la Iglesia de Ceneas, que también se aplica a Febe, expresa así mismo una posición de presidencia. Además, Pablo cita a Evodia y Síntique (Flp 4,2), que actuaban en Filipos, comunidad fundada por Lidia y que a Pablo le era particularmente querida (Flp 1,3-5). Ya sabemos que la carta a los Colosenses (4,15) menciona también a Ninfa, que reunía en su casa a los creyentes de Laodicea.

Así pues, son muchas las mujeres –la mayor parte de ellas, sin duda, nuevos creyentes– que pudieron emprender «el seguimiento de Jesús» ejerciendo funciones importantes que podrían calificarse de «ministeriales», es decir, al servicio de las comunidades.

La estructuración de diferentes comunidades

Hay que subrayar un hecho: ninguna comunidad invocó «el ejemplo de Jesús» para estructurarse, ni la de Jerusalén ni la de Antioquía ni las diversas comunidades de que habla Pablo.

«Aunque la institución es divina en su substancia, sus modos de realización son históricos y han sido diversos»,

troz trabajamos juntos en la obra de Dios». En la carta a los Tesalonicenses, Pablo opone a Timoteo, que realiza la obra de Dios, a los judíos que la obstaculizan. En ambos casos, el complemento «de Dios» caracteriza a «la obra», no a los obreros. En otras ocasiones, Timoteo es llamado «colaborador» sin más.

escribe Y.-M. Congar¹⁴. Por su parte, Jean Delorme estima que «el hecho es la expansión de la Iglesia como consecuencia de iniciativas de personas, grupos, comunidades, sin un plan preestablecido, sin más coordinación que la fe y el acuerdo entre apóstoles. La diversidad de iglesias nacidas de este movimiento se traduce, entre otras cosas, en el modo en que se configuran los servicios necesarios para su vida o su irradiación»¹⁵. Bernard Sesboué llama a la Iglesia «comunidad histórica»¹⁶, con lo que indica perfectamente que las distintas comunidades no obedecieron a un modelo que Jesús les hubiera dejado.

Por lo demás, sería difícil pretender que la primera comunidad de Jerusalén, formada sobre el modelo sinagoga, respondiera a los deseos de Jesús, que censuró constantemente la ambición y el orgullo de los notables, escribas y fariseos, a los que se enfrentó, para acabar siendo víctima de un complot de todos ellos. Jesús condenaba rigurosamente todas las situaciones de jerarquía y de preeminencia y manifestó, a todo lo largo de su vida, que deseaba una comunidad fraternal, como hemos ido constatando en este estudio. Seguramente fue Santiago, porque no había seguido a Jesús, quien debió de orientar a la nueva Iglesia hacia la forma que él conocía y a la que estaba apegado.

En Antioquía, la comunidad se organizó de otra forma. «Los dispersos con motivo de la persecución provocada por lo de Esteban», pasando por Fenicia y luego por Chipre, fueron a anunciar la Buena Noticia a los judíos de Antioquía sin haber adoptado estructura alguna que se sepa. Cuando se les unieron algunos griegos, todavía no se especifica ningún tipo de organización (Hch 11,19). Tampoco cuando la iglesia de Jerusalén envió a Bernabé como delegado a Antioquía: sólo va para verificar la conformidad de

14. Yves-Marie CONGAR, *Encyclopaedia Universalis*, art. «Papauté», p. 1.003.

15. Jean DELORME, «Diversité et unité des ministères d'après le Nouveau Testament», en *Le Ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, op. cit., p. 296.

16. Bernard SESBOUÉ, «Ministères et structure de l'Église», en *Le Ministère et les ministères...*, op. cit., pp. 347-417, en concreto p. 350.

la predicación que allí se hace con la fe en el Señor, no su estructura (Hch 11,23). Luego juntan a Pablo con Bernabé. La comunidad se va dando los dirigentes que requieren sus necesidades. Serán muy distintos de los de Jerusalén: serán profetas y doctores (es decir, carismáticos y enseñantes) (Hch 13,1s).

La imposición de manos que hacen sobre Pablo y Bernabé es sólo una forma de bendición, la invocación al Espíritu para la tarea que les confían. No es una «ordenación», que sólo existirá más tarde, cuando se plantee la renovación de los dirigentes y sea necesario un signo para distinguirlos. Se retomará entonces la ordenación rabínica, pero con diferente sentido¹⁷.

Maurice Vidal subraya la escasa mención que se hace en el Nuevo Testamento de la «ordenación», en comparación con el espacio y el relieve que ha alcanzado en nuestros días. Esto es tanto más significativo cuanto que, «si se menciona poco la ordenación, sí se trata muchas veces de los ministros, muchos de los cuales serían o podrían ser actualmente ministros ordenados»¹⁸. Tal sería, probablemente, el caso de Febe, de Lidia y de muchas de las mujeres que podían actuar libremente en tiempos de Pablo.

Las cartas de Pablo tampoco señalan el modo en que se formaron las comunidades llamadas «paulinas». Los cristianos de Corinto y de Tesalónica, a quienes escribe Pablo que deben «estar a disposición de quienes se han dedicado a servir a los consagrados» (1 Cor 16,15s) o que «aprecien a esos de vosotros que trabajan duro, haciéndose cargo de vosotros por el Señor y dirigiéndoos» (1 Tes 5,12s), no parecen pertenecer a iglesias muy estructuradas, sino a comunidades cuyos ministros locales, que han tomado por sí mismos el cuidado de sus hermanos, están sencillamente «en relación de comunión y subordinación con Pablo»¹⁹. La

17. Sobre la ordenación, rito tomado de la ordenación rabínica, con otro sentido, para transmitir una función, pero después de la primera generación, véase muy especialmente André LEMAIRE, «Les ministères dans l'Église», en *Le Ministère et les ministères...*, op. cit., pp. 104-105.

18. Maurice VIDAL, «Ministère et ordination», en *Le Ministère et les ministères...*, op. cit., pp. 483s.

19. Bernard SESBOUÉ, «Ministère et structures de l'Église», op. cit., p. 377.

«iglesia» de Corinto parece, sin embargo, «plenamente constituida y equipada de ministerios»²⁰, ocupados en algunos casos por mujeres, y «abierta a otras formas de distribución de los ministerios»²¹. Vemos que estas «iglesias», en las que las jerarquías parecen reducidas al mínimo, son muy diferentes de la «iglesia» de Jerusalén²².

La estructuración actual no se debe, por tanto, ni a Jesús ni siquiera a los primeros apóstoles, sino únicamente a la organización de unos cristianos que respondían a las necesidades de sus comunidades.

Aunque en las cartas Pastorales y en la *Didajé* (finales del siglo I y comienzos del II) aparecen «presbíteros» o «episcopos» que, según 1 Tim 3,1s, deben estar casados y haber sabido gobernar bien su propia casa, sólo a partir de Ignacio de Antioquía, hacia el año 150, se esbozará la jerarquía tripartita (el «cursus»): obispo, presbítero, diácono, que irá llegando poco a poco a toda la cristiandad, hasta que, en tiempos más recientes, el diácono se separe de ella. ¡Estamos lejos del periodo apostólico y, sobre todo, de lo que Jesús parece haber querido!

Las mujeres y la Comida del Señor

Es muy difícil saber si las mujeres pudieron presidir la Eucaristía en las diversas comunidades en que actuaban. Varios elementos de respuesta se oponen entre sí. Nos obligarán a volver sobre algunos puntos que ya hemos expuesto.

20. Jean DELORME, «Diversité et unité des ministères d'après le Nouveau Testament», en *Le Ministère et les ministères...*, op. cit., p. 309.

21. *Ibid.*

22. Añadamos que las comunidades «paulinas» se formaron en ámbitos griegos en los que existían asociaciones muy variadas, entre ellas las «thiases», que muchas veces tenían objetivos religiosos. Estas asociaciones eran más libres que las sinagogas y se admitía en ellas a las mujeres, que podían desempeñar funciones. Por tanto, los «modelos» que estas comunidades tenían ante sus ojos eran muy distintos de los de las comunidades palestinas. Véase muy especialmente A. FESTUGIÈRE, *Histoire générale des religions II*, Guillet, Paris 1914, pp. 139-140, y S. TUNC, *Brève Histoire des Femmes chrétiennes*, op. cit., pp. 79-80.

Parece seguro que la Eucaristía se desarrolló «en simbiosis» con la comida judía²³, como había sido la última Cena de Jesús. Era el padre de la familia quien la presidía, o un huésped masculino que estuviera de paso. Las «bendiciones» retoman prácticamente las de estas comidas²⁴. En Jerusalén está casi fuera de duda que, en la comunidad de forma sinagoga, las mujeres fueron marginadas de cualquier tipo de función y, sobre todo, de la presidencia de la comida.

Sabemos que la Comida del Señor no es objeto de ninguna descripción en los Hechos²⁵. Un solo texto hace alusión a ella. Es cuando Pablo, tras un largo discurso que ocasionó la terrible caída de un oyente que se durmió, «partió el pan y cenó» (Hch 20,11). No se dice si lo distribuyó o si cada uno se lo sirvió. La primera carta a los Corintios describe una Comida del Señor confusa y sin orden, en la que no se ve ningún presidente y en la que cada cual parece comer lo que quiere y cuando quiere, sin preocuparse de la caridad, cosa que les reprocha Pablo (1 Cor 11,17s), tanto más cuanto que la comida cristiana se presenta también como un «servicio de ayuda mutua»²⁶. Pero es pensamiento común que la forma solemne en que Pablo recuerda la tradición que a él se le ha transmitido hace impensable que la Eucaristía fuera confiada a cualquiera²⁷.

Pero ¿a quiénes se les confiaba? Si la Eucaristía no se concibe sin un presidente de la mesa²⁸, ¿quién era ese pre-

sidente? Cuando estaba presente un apóstol, se puede pensar con toda razón que él sería el presidente del Memorial del Señor. En su ausencia, no tenemos ningún elemento que nos proporcione certeza alguna.

Sin embargo, un estudio muy detallado de Hervé Legrand ha establecido que las Eucaristías eran presididas siempre por el presidente de la asamblea. Es una regla absoluta que él ha verificado, aunque, a decir verdad, sólo desde finales del siglo I (la *Didajé*) hasta el siglo III²⁹.

Por otra parte, la *Didajé* (10,7) indica que el presidente de la asamblea es un profeta o un doctor (las dos funciones, a pesar de sus diferencias teóricas, eran frecuentemente indistintas y variaban de una comunidad a otra). «Comer y beber de la Mesa del Señor es “proclamar” la muerte del Señor hasta que él vuelva» (1 Cor 11,26). Se ha podido concluir, por tanto, que «la competencia para celebrar los sacramentos parece estar implicada en la de comunicar la Palabra»³⁰. Es lo que se deduce del párrafo de la *Didajé* que acabamos de citar: el que «proclamaba la Palabra», que en aquella época era un profeta (o un doctor), presidía la Eucaristía. Hasta un poco más tarde, la presidencia no pasará a los episcopos y diaconos. El cambio es perceptible en el párrafo 15 de la *Didajé*, posterior al 10 que hemos citado: «Elegid episcopos y diaconos dignos del Señor, hombres amables, desinteresados, veraces y probados, pues también ellos cumplen el oficio de profetas y doctores. No los despreciéis, porque ellos son los notables entre vosotros, juntamente con los profetas y doctores».

Al comienzo, los episcopos (o «presbíteros») sólo ejercieron, por tanto, la función de suplencia de los profetas y doctores. Fue la itinerancia y la irregularidad de éstos lo que mostró la necesidad de dirigentes estables.

Pues bien: sabemos que las mujeres estaban habilitadas para profetizar en las comunidades paulinas (1 Cor 11).

Pensemos, por tanto, en el caso de una mujer profeta que presidiera la asamblea que se reunía en su casa. ¿No es

23. Hervé LEGRAND, «La présidence de l'Eucharistie selon la tradition ancienne»: *Spiritus* 69 (1977), pp. 409-411.

24. Cf. T.-J. TALLEY, citado en la nota 8, y las demás referencias.

25. Pierre GRELOT invoca el silencio del Nuevo Testamento sobre la presidencia de la Eucaristía por mujeres para rehusar hoy la ordenación de las mismas. Pero el Nuevo Testamento guarda el mismo silencio sobre la presidencia por los varones. Sólo habla de una Eucaristía, en la que interviene Pablo, pero tampoco se ve que sea él quien la «preside»: P. GRELOT, *La tradition apostolique. Règle de foi et de vie pour l'Église*, Cerf, Paris 1995; véase la reseña que hace de este libro Pierre VALLIN: *RSR* 85 (enero-marzo 1997), pp. 138-140.

26. Charles PERROT, *Jésus et l'Histoire*, Desclée, Paris 1979, p. 296.

27. H. LEGRAND, «La présidence de l'Eucharistie», *op. cit.*

28. Jean DELORME, «Diversité et unité des ministères d'après le Nouveau Testament», en *Le Ministère et les ministères...*, *op. cit.*, p. 309.

29. H. LEGRAND, «La présidence...», *op. cit.*

30. Jean DELORME, «Diversité et unité des ministères...», *op. cit.*

lógico pensar que pudo presidir, en su calidad de presidente de la asamblea, la acción de gracias eucarística de la Comida del Señor, a pesar de su handicap de mujer, y aunque ningún documento haya dejado huellas de ello? Cuando las mujeres fueron las primeras convertidas, fueron también las primeras que transmitieron el Memorial del Señor. ¿Por qué no iban a presidirlo (en ausencia de Pablo), aun cuando otros hermanos se añadieran más tarde a la comunidad? Todavía no existían los «ministerios», y pronunciar la acción de gracias (la «eucaristía») debía de parecer natural a los nuevos convertidos, sobre todo en las comunidades helenistas formadas por «paganos» y no por judíos, en las que la «simbiosis» con la comida judía no era evidente, aunque Pablo pudiera introducir las bendiciones judías, que retoma la *Didajé* (en el párrafo 11, por ejemplo), pero ya a finales del siglo I³¹.

31. Ya hace mucho tiempo que Joan MORRIS, en su libro *The Lady was a Bishop* (publicado en Inglaterra con el título *Against Nature and God*, Mowbray 1972), había señalado la existencia de inscripciones fúnebres de mujeres «presbíteros» o «episcopos», particularmente la de una tal «Teodora episcopa» en la capilla de San Zenón de la iglesia de Santa Práxedes en Roma. Suponiendo que era imposible que una mujer hubiera podido ser ella misma «episcopo», se había concluido que podía tratarse de la mujer de un «episcopo». Sin embargo, un mosaico de esa misma iglesia muestra a esta Teodora (con María, santa Práxedes y santa Pudenciana) enmarcada en una orla que indica que aún vivía cuando se hizo el mosaico, y con un velo, signo de que no estaba casada. Así que no podía ser la esposa de un «obispo». Otras losas fúnebres llevan la inscripción (*honorabilis femina episcopa*, que parece clara. Por otra parte, un fresco de las catacumbas de santa Priscila, a pesar de algunas objeciones, parece representar una Eucaristía presidida y celebrada por mujeres, quizá con ocasión de una comida fúnebre. Véase Wilpert JOSEF, *Die Malereien der Katakomben Roms*, 3 vols., Herder, Freiburg 1903; Jean-Baptiste FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum. Recueil des inscriptions juives qui vont du III^e siècle avant Jésus-Christ au VII^e siècle de notre ère*, 2 vols., Instituto Pontificio de Arqueología cristiana, Vaticano 1936, 1952 (aunque este último autor estima que las mujeres no podían ejercer funciones de *liderazgo*). Estas inscripciones y pinturas murales han sido estudiadas cuidadosamente por Dorothy IRVING, doctor en teología en Tübingen, especialista en arqueología bíblica (cf. *Biblisches Reallexikon e International Standard Biblical Encyclopedia*). Irving ha colaborado también en la *Oxford Encyclopedia of Archeology in the Near East*, obra en preparación. Sobre el mismo tema, véase también el artículo publicado por Giorgio OTTRANTO, profesor de historia del cris-

No es posible objetar que «no podía haber Eucaristía auténtica sin vinculación con el ministerio apostólico»³², puesto que es sólidamente evidente que las mujeres que fundaron —y muy probablemente dirigieron— las «casas-iglesias», como, recordémoslo, Lidia en Filipos (Hch 15,15 y 40), Prisca en Éfeso (su marido Aquilas es secundario en el proceso apostólico: Rom 16), Ninfa en Laodicea (Col 4,15), y sin duda un buen número de mujeres a las que saluda Pablo al final de su carta a los Romanos, habían sido aceptadas e incluso animadas por un apóstol, la mayor parte de las veces por Pablo. Estaban, por tanto, en sólida «vinculación» con él.

No parece, por tanto, impensable que en la Iglesia naciente hubiera mujeres que pudieron pronunciar las acciones de gracias eucarísticas.

Pierre Vallin, en un Curso en el Centro Sèvres de París³³, piensa que en el judaísmo intertestamentario, es decir, en el periodo casi contemporáneo de Jesús y en el de la redacción de los evangelios³⁴, «la marginalización de la posición “sacerdotal” apuntaba hacia la posibilidad... de recibir a mujeres entre los doctores» (rabinos). Esta posibilidad no llegó a hacerse realidad». Probablemente, piensa Vallin, debido «al proceso que condujo a que los “doctores” ocuparan el lugar de un sacerdote de hecho cuando el sacerdote de derecho dejó de poder ejercer»³⁵. Posteriormente, sigue diciendo, «esta disposición práctica recibió una justificación teórica o ideológica, según la cual habría una descalificación fundamental de la mujer, que debe mantenerse a la escucha del varón en la comunidad, lo mismo que debe obedecerle

tianismo, en *Vera Christianum* «Notes sur le sacerdoce des femmes dans l'Antiquité en marge d'un témoignage de Gelase I», retomado en su obra *Italie méridionale et Pouilles paléo-chrétiennes*, Edipulia, Bari, y en *Journal of Feminist Studies in Religion*, Harvard Divinity School, Cambridge, Mass. Todo esto hace pensar y puede modificar opiniones que parecían muy bien asentadas.

32. Bernard SESBOUÉ, «Ministères et structures de l'Église», *op. cit.*, p. 411.

33. Pierre VALLIN, *Hommes et femmes dans l'Église*, Centre Sèvres, Paris 1979, p. 37.

34. Cf. André PAUL, «Intertestament»: *Cahiers Évangile* 14.

35. Aquí se trata del «sacerdocio» del Antiguo Testamento.

en el grupo familiar. Lo que se daba por supuesto en la tradición bíblica se convierte ahora en objeto de una justificación cuya base se busca particularmente en los primeros capítulos del Génesis. El Nuevo Testamento, y particularmente –podemos añadir– la práctica eclesial, recogieron esta herencia de pensamiento.

Esto explicaría las contradicciones entre el ejercicio por parte de las mujeres de ministerios importantes y las puestas en guardia o las prohibiciones que se encuentran en los Códigos de moral doméstica.

Ya Pablo, aun reconociendo a las mujeres, como lo hace, el derecho de profetizar (1 Cor 11), creyó necesario recordar la interpretación rabínica del Génesis que somete a la mujer a su marido, revelando así su propia vacilación entre su proclamación del principio igualitario de todos en Cristo por el bautismo (Gal 3,27-28) y sus dificultades de aplicación, debido a los hábitos sociales que restringían la libertad de las mujeres.

La interpretación rabínica fue retomada, desgraciadamente, por los sucesores de Pablo y por los Padres de la Iglesia, y será invocada constantemente contra las mujeres hasta nuestros días³⁶.

De esta forma, aunque las mujeres pudieron en un primer período acceder a las funciones ministeriales que hemos mostrado (y quizás incluso a las acciones de gracias eucarísticas, en cuanto profetas), pronto fueron objeto de prohibiciones sucesivas que se fueron ampliando hasta desembocar en su eliminación casi completa de toda función eclesial.

Volvemos a encontrar otro período en la historia de la Iglesia en el que las mujeres pudieron tener la esperanza de acceder al menos al ministerio de la Palabra. Fue en el siglo XIII, cuando la creación de las Órdenes mendicantes trajo consigo el reconocimiento de una misión eclesial que no brotaba del «Orden». Efectivamente, la predicación se en-

36. Recordemos, por ejemplo, que es así como Santo Tomás de Aquino rehusa la ordenación de las mujeres: «El sexo femenino no puede significar ninguna superioridad de rango, porque la mujer está en estado de sujeción» (*Suppl.* q 39, 1 c).

contró disociada de la misión del presbítero, es decir, del «sacerdote», como se le llamaría en adelante. Pues bien: sabemos que la «sacerdotalización», el reconocimiento de lo «sagrado» de una función, conlleva necesariamente la descalificación de las mujeres. Desgraciadamente, a pesar de la presencia de abadesas muy notables, el siglo XIII vio que de nuevo se excluía a las mujeres de esta nueva misión³⁷. Los tiempos no estaban maduros.

Pero la eliminación de las mujeres no se detuvo... Examinaremos este proceso en el capítulo siguiente.

37. V. PEUCHMAURD, «Le prêtre ministre de la parole dans la théologie médiévale (canonistes, moines et chanoines)»: *Recherches de théologie ancienne et médiévale (RATM)* 9 (1962), pp. 52-76, y «Mission canonique et prédication. Le prêtre ministre de la parole dans la querelle entre mendiants et séculiers au XIII^e siècle»: *RATM* 30 (1963), pp. 122-144 y 251-276.

La eliminación progresiva de las mujeres

La historia de la Iglesia, desde el primer siglo apostólico hasta nuestros días, muestra un doble y constante movimiento: por un lado, las tentativas de las mujeres por participar en la difusión del mensaje evangélico y, en sentido opuesto, los esfuerzos de los varones por impedirselo.

Es imposible tratar aquí a fondo esta cuestión, esencial hoy en día, cuando se plantea agudamente el tema de los ministerios y de los ministerios femeninos. Nos contentaremos, por tanto, con entresacar algunas de sus grandes líneas y sugerir, quizás, algunas pistas a seguir más atentamente.

Lo primero que aparece es la eliminación progresiva de las mujeres, desde el final del período post-apostólico, de los «ministerios» en vías de formación. Efectivamente, poco a poco, la «secta» judía nueva¹ tuvo que adoptar los modos y costumbres de la sociedad patriarcal en que vivía. Con todo, es importante señalar que, aunque «el seguimiento de Jesús» por las mujeres nunca se tuvo en cuenta, tampoco se invocó en contra de las mujeres «la elección de los Doce», al menos antes del siglo III, como veremos más adelante. No era necesario hacerlo, porque caía por su propio peso que las mujeres no podían ejercer funciones de dirección, que pertenecían exclusivamente a los varones. Las excepciones que hemos encontrado, debidas a la iniciativa de las mujeres en la evangelización, sólo fueron posibles gracias a la amplitud de horizontes que tuvo Pablo. Las mujeres tenían que desaparecer. En consecuencia, tex-

1. Cf. H. CAZELLES, *Naissance de l'Église. Secte juive rejetée?* Cerf, Paris 1968.

tos sucesivos irán encargándose rápidamente de volver a poner las cosas en orden. Son los llamados «Códigos de moral doméstica» y, luego, las *Pastorales*, donde sólo aparecerán las «viudas» y los «diáconos». Sin embargo, un poco más tarde se crearán en Siria «diaconisas», porque se sentirá su necesidad. Las profetisas, por el contrario, sólo subsistirán en algunas iglesias tenidas enseguida por «heréticas», y serán remplazadas por «lectores» (varones). Todas estas son cosas conocidas; sin embargo, vamos a repasarlas brevemente.

Los Códigos de moral doméstica

Los textos de este conjunto, que no parece emanar de Pablo, recuerdan a la mujer que debe mantenerse sumisa a su marido, que es lo mismo que prohibirle ocupar puesto alguno preponderante. Son, en el orden cronológico que hoy se supone: Colosenses 3,18-19 (sumisión de la mujer como «en el Señor»); Efesios 5,21s (sumisión de la mujer como «al» Señor, lo que tiende a identificar la relación esposo/esposa, ampliada a varón/mujer, con la relación Cristo/Iglesia, sacralizada y convertida en un «Misterio», fijando las relaciones humanas en el estado en que se encontraban en el momento en que se estableció la comparación); 1 Pedro 2,13 (que presenta la obediencia a las costumbres y la sumisión de la mujer como una condición de la conversión de los maridos no cristianos). Están luego las *Pastorales*: 1 Timoteo 2,3-5 (que exige del marido, para ser nombrado «episcopos», que «haya sabido gobernar bien su familia», en lo que queda subentendida la sumisión de la mujer) y 1 Timoteo 2,8-15, donde se prohíbe a las mujeres que hagan uso de la palabra en la Iglesia².

2. Sobre el origen patriarcal de esta obligación de las mujeres al silencio, véase en particular Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA, «Romper el silencio. Hacerse visibles»: *Concilium* 202, pp. 15-31, sobre *Las mujeres, invisibles en la teología y en la Iglesia*. Una obra reciente estima que la carta a los Colosenses emanaría de Pablo. Sin embargo, presenta tan grandes semejanzas de doctrina y de estilo con la carta a los Efesios que hace dudar de su autenticidad (cf. Étienne TROCMÉ, *L'enfance du christianisme*, Noésis 1997, pp. 171s).

Esta prohibición de hablar se encuentra también en una carta auténtica de Pablo: la primera a los Corintios. Es la famosa orden terminante: «Que las mujeres guarden silencio» (1 Cor 14,34-35). Pero cada vez es más admitido que se trata de una interpolación que data de la época de las *Pastorales* y que estaría orientada a anular, o al menos a reducir, el ejercicio de la profecía por las mujeres, reconocido por Pablo unos versículos antes (1 Cor 11). Que 1 Cor 14,34-35 es una interpolación, se deduce del hecho de que estos versículos cortan el razonamiento que se va llevando, están desplazados en diversos manuscritos, su vocabulario no es el propio de Pablo, y su contenido es contrario a su dinámica. Apelan a «la Ley», cosa nada habitual en Pablo.

Eliminadas de las funciones más importantes a las que habían podido acceder durante el periodo apostólico, las mujeres son mencionadas, sin embargo, en el periodo llamado post-apostólico, el de las *Pastorales* —e incluso más tarde—, en funciones oficiales, pero ya secundarias.

Las Pastorales

La opinión casi general data las *Pastorales*, como muy pronto³, a finales del siglo I. Probablemente son de un discípulo de Pablo, que retoma una parte de su pensamiento y de sus escritos, y su objetivo es «poner en regla la disciplina eclesial», según los términos del Canon de Muratori del año 180 (que fija el canon de las Escrituras), al menos tal y como esa disciplina se encontraba en aquella época, es decir, todavía inacabada. Las mujeres son citadas en las «funciones» de «viudas» y de «diáconos».

Las viudas

Los Hechos de los Apóstoles mencionan a las viudas a propósito de la distribución de bienes de que ellas se beneficiaban y cuyo desigual reparto originó la institución de los

3. Cf. Pierre DORNIER, *Les épîtres pastorales*, Gabalda, Paris 1969; C.

Siete (Hch 6,1s). Parecen ser, por tanto, personas asistidas. En la primera carta a Timoteo aparecen todavía así, pero forman ya el «grupo de las viudas» (1 Tim 5,3s). Pueden inscribirse en él las que pasan de los sesenta años, si son «verdaderas viudas que consagran su vida a la oración y han practicado la caridad toda su vida lavando los pies de los santos» (lo que se interpreta como que les han ayudado o socorrido). A las viudas jóvenes, por el contrario, se les anima a que se ocupen de sus hijos, nietos y padres, o a que se casen, para que la comunidad no tenga que cargar con ellas.

La carta a Tito habla de las «ancianas» (*presbytidas*, femenino de presbíteros) (Tit 2,3-5). ¿Se trata de viudas? Quizá, pero no se dice. Estas «ancianas» tienen un papel más activo. Deben enseñar a las jóvenes a «amar a sus maridos y a sus hijos, a ser reservadas, sensatas y púdicas, a cuidar de la casa, a ser bondadosas y sumisas a sus maridos, para que no se desprestigie la buena noticia». Estas recomendaciones parecen estar inspiradas más por consideraciones sociales que directamente por el Evangelio, ¡aunque no sean, desde luego, contrarias a la doctrina cristiana! La vida de estas mujeres aparece como una especie de prelude a un «estado de vida» que desembocará, más tarde, en la vida religiosa. En cualquier caso, estas «ancianas» no son «presbíteros» en sentido exacto. Los presbíteros estaban encargados, por aquel entonces, del ministerio de la palabra, ¡y a las mujeres ya se les había pedido que se mantuvieran calladas!

Volvemos a encontrar a las viudas en el siglo III, en la *Tradición Apostólica*, datada en el año 218 y atribuida a Hipólito de Roma⁴. El texto parece simultáneamente la «cul-

SPICQ, *Les épîtres pastorales*; y en la obra colectiva ya citada, *Le Ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, las opiniones de P. DORNIER, pp.93-101; B. SESBOUÉ, p. 380 (habla al respecto de «segundo momento»); A. LEMAIRE, pp. 102-103, que no pone en duda que las Pastorales sean de un discípulo de Pablo, pero no las fecha.

4. Por lo general se fecha la *Tradición apostólica* en el año 218. Existe traducción castellana editada por Sígueme, Salamanca 1986. Sobre esta obra, véase particularmente Alexandre FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Beauchesne, Paris 1977,

minación de la constitución progresiva de una jerarquía en tres grados» y «el punto de partida de un sistema de instituciones eclesiásticas»⁵. Entre medias, efectivamente, se había ido produciendo una «jerarquización» de los ministerios, que había separado al «clero» del pueblo, del «laos» (palabra de la que se deriva el término «laicos»⁶, que examinaremos más adelante). Aunque las «viudas» constituyan un «orden», no parecen formar parte del «clero». Se especifica perfectamente que no son «ordenadas» por un acto de «quirotónia», el rito de imposición de manos que se usaba para los clérigos, «porque ellas no ofrecen la oblación», pero sí son «instituidas» (establecidas por una «quirotesia») para orar, que es el «lote común de todos» (TA 10).

Un poco más tarde, pero todavía en el siglo III, la *Didascalia* (hacia el año 230 y originaria de Siria) contiene nuevos desarrollos sobre las viudas, principalmente, al parecer, para limitar su acción. Se prohíbe a la viuda responder, si se le pregunta, «si no es sobre los rudimentos de la fe»; debe remitir a quien le pregunte al «presidente»,

pp. 47s. Sobre las viudas (y las diaconisas, de que trataremos más adelante), véase Roger GRAYSON, *Le Ministère des femmes dans l'Église ancienne*, op. cit., así como, aunque más especialmente para las diaconisas, Aimé-Georges MARTIMORT, *Les diaconesses. Essai historique*, op. cit. Cf. igualmente A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie*, op. cit., y *Les laïcs aux origines de l'Église*, Centurion, Paris 1984. No hay que confundir a las diaconisas con las canónicas. En su origen, estas últimas eran las inscritas en la lista —el canon o «matrícula»— de las personas asistidas por una Iglesia, al margen del orden de las viudas, al menos en Oriente. En Occidente hubo piadosas mujeres que se constituían en pequeños grupos independientes, sin rango oficial, que prestaban servicios a la Iglesia y probablemente recibían a cambio algunos subsidios. Posteriormente, habrían deseado practicar los «cánones» de la Iglesia, a ejemplo de los canónigos, sacerdotes seculares del entorno episcopal; (el origen de su nombre es, pues, diferente en Oriente y en Occidente). Asistían a los oficios, cantaban el oficio divino en la catedral. Se quiso obligarlas a seguir la regla benedictina, pero la mayor parte no lo aceptaron, y sus grupos vivían según la regla agustiniana. En ocasiones tuvieron mucha influencia (cf. un caso particular: «Remiremont, l'abbaye et la ville»: *Actes des Journées Vosgiennes* (1980), y el artículo de Michel PERROT, «Catherine de Lorraine, abbesse de Remiremont. Réflexions sur l'échec d'une réforme», pp. 95-127.

5. A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie*, op. cit., p. 47.

6. Sobre este tema, véase A. FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Église*, op. cit.

pues «pondría en peligro, en vez de favorecer, la difusión del Evangelio, correría el riesgo de ponerle obstáculos, debido a su incompetencia y, sobre todo, porque los increyentes se burlarían de lo que se les dice mediante una mujer» (*Didascalía* III, 5,2-3). Es el argumento decisivo. Pero la misma *Didascalía* debe sentir su fragilidad, porque siente la necesidad de añadir que las mujeres no han sido establecidas para enseñar, sino para orar. Y por primera vez se apela al «ejemplo de Jesús»: «Pues el Señor, Jesucristo, nuestro Maestro, nos envió a nosotros, los Doce...» (y no a las mujeres). Es justificar por la actuación de Jesús precisamente lo que determinó ese modo de actuar, a saber, la imposibilidad que sienten los varones de creer a las mujeres, como la misma *Didascalía* constata.

Sin embargo, es bien injusto reprochar a las mujeres que hablen de su fe, pues se reconoce que la fe cristiana se extendió en muy buena medida gracias a ellas y a sus «charlas» en sus casas. Si no eran grandes teólogas (¿quién lo era por aquel entonces?), la culpa era de los varones, que rehúsaban instruir las.

La *Didascalía* también prohíbe a las mujeres, pero de forma menos absoluta, bautizar: «No aconsejamos ni a la mujer que bautice ni a nadie que se deje bautizar por una mujer, porque es una transgresión del mandamiento (¿cuál?) y un gran peligro para quien es bautizado y para la que bautiza. Si fuera lícito ser bautizado por una mujer, nuestro Señor y Maestro habría sido bautizado por María, su madre, pero fue bautizado por Juan...» (III, 9,1-3). El texto comete una confusión, a la vez histórica y teológica, entre el bautismo cristiano, que todavía no podía existir en los tiempos de María, y el de Juan. En cambio, se reprocha a las viudas que no visiten suficientemente a los enfermos ni les impongan las manos y los curen, cosa que no deben hacer, por lo demás, si no es «por orden del obispo o del diácono» (III, 8,1-3). Pero estas funciones son bastante sorprendentes...

A través de estos diversos textos, nos imaginamos a estas piadosas mujeres yendo con vivacidad y alegría, de casa en casa, a llevar la Buena Noticia que las llenaba de

alegría y que ellas deseaban compartir con los demás. Por su edad, su experiencia y su puesto en la comunidad, debían de creerse autorizadas a actuar en nombre de su bautismo y según su carisma personal. ¡Pero su independencia y sus iniciativas no podían agrandar al obispo! Es de suponer que éste deseara un ministerio femenino más ligero y más sometido⁷. Ésta sería una de las razones por las que creó, en Siria al menos, «diaconisas». Con anterioridad, existían mujeres «diáconos».

Las mujeres diáconos

La primera carta a Timoteo señala la existencia de mujeres «diáconos». Son citadas después de los varones-diáconos (1 Tim 3,8-11). Como el texto sólo habla «de mujeres», se plantea si se trataba de esposas de diáconos o de mujeres que ellas mismas eran diáconos. Si el autor se refiriera a las primeras, habría escrito «sus mujeres». Al faltar el adjetivo posesivo, se concluye que se trataba de mujeres «diáconos».

No se describen en la carta las funciones de los diáconos, y es muy difícil saber en qué consistían. El término *diakonos*, servidor, es impreciso en todo el Nuevo Testamento, porque los «servicios» (los «ministerios») todavía no estaban netamente diferenciados. Pablo designa a Jesús con este término, porque vino para «servir» (Rom 15,8). También lo usa bastantes veces para designarse a sí mismo (1 Cor 3,5; 2 Cor 3,6; 6,4; igualmente en Ef 3,7 y Col 1,23-25). En todos estos casos se puede traducir el término por «ministro» o por «servidor», como lo hemos hecho en el caso de Febe (Rom 16,1)⁸.

Pablo, en la carta a los Filipenses (de fecha incierta), se dirige a la Iglesia «con sus episcopos y sus diáconos» (1,1). Se piensa que estos diáconos debían ayudar al episcopo en el servicio de la caridad, papel atribuido en los Hechos a los

7. Cf. A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie*, op. cit., p. 135.

8. Véanse, en el capítulo 6 de este libro, los apartados «La estructuración de distintas comunidades» y «Las mujeres en las comunidades paulinas».

«Siete», encargados del servicio de las mesas, de la ayuda mutua por tanto (Hch 6). Vemos, sin embargo, que Esteban, uno de los Siete, ejercía de hecho un «ministerio» más importante, el de la palabra, con riesgo para su vida (Hch 7), y que Felipe evangelizó Samaría (Hch 8,5). La función de «diácono» podía conllevar, por tanto, importantes responsabilidades.

En las *Pastorales* parece que los diáconos siguen asistiendo al «episcopado» en sus distintas funciones: caridad, cuidado y vigilancia de la comunidad, enseñanza y comunicación con las demás comunidades... Pero en la época de Timoteo no se distinguía con nitidez a los «episcopos» de los «presbíteros». Aunque el término «presbítero» es un «título» que designa al «anciano», y el de «episcopo» indica una función, la de «vigilar», las mismas personas podían ver que se les atribúan los dos términos. Esto hace difícil definir las funciones de los diáconos, varones o mujeres. Las tareas quedarán más claras a partir de la *Tradición de Hipólito* y de la *Didascalia*, donde, después de Ignacio de Antioquía, los «ministerios» quedarán distinguidos y «jerarquizados». Así pues, veamos ahora el proceso de la jerarquización eclesial.

La jerarquización de «ministerios»

La estructura eclesial jerárquica tripartita: obispo/sacerdote/diácono no empezó a tener un lugar propio hasta Ignacio de Antioquía (mártir bajo Trajano, año 107), el cual efectuará una separación definitiva entre los clérigos y el pueblo (los laicos), mostrándose desfavorable a estos últimos, y sobre todo a las mujeres, porque pondrá fin a las funciones «carismáticas» y espontáneas, obras del Espíritu, que inspira a quien Él quiere (también a las mujeres, por tanto). A partir de Ignacio, casi todos los papeles serán atribuidos a miembros estables que gobernarán las comunidades y que serán jerarquizados, configurando un «cursus eclesiástico» en el que se podrá subir de un escalón a otro, de un grado «menor» a otro «superior».

La *Didajé* había mostrado el inconveniente de los profetas carismáticos, itinerantes e irregulares. Las comunidades deseaban presbíteros estables que cumplieran las funciones de los profetas. Pero todavía no era cuestión de eliminar a éstos ni de impedirles «dar gracias».

Ignacio de Antioquía llevará a cabo la transformación. La Eucaristía, cuyo desarrollo no describía hasta entonces ningún texto oficial ni precisaba quién era su «ministro», será reservada por Ignacio a quien se convierte entonces en el «obispo», casi en el sentido actual del término, y que adquiere un carácter monárquico⁹: «Que nadie haga al margen del obispo nada referente a la Iglesia. Que únicamente se considere legítima la Eucaristía que se haga bajo la presidencia del obispo o de aquel a quien él haya encargado»... «No está permitido, al margen del obispo, ni bautizar ni hacer el ágape, pero todo lo que él apruebe es también agradable a Dios» (*Carta a los Efesios*, III, VIII). La carta añade que «quien hace algo a espaldas del obispo sirve al diablo» (IX).

Esta última frase permite suponer que algunos hacían todavía algo «a espaldas del obispo», probablemente en las comunidades que serán tachadas de «heréticas», tanto más cuanto que sólo serán admitidos a realizar actos litúrgicos los que hayan recibido la «imposición de manos» (*quirotomía*) a que ya hemos aludido.

Desde la primera carta a Timoteo se menciona ya una «imposición de manos», pero todavía está muy poco definida en ese texto. Sigue siendo la imposición rabínica, que transmite tan sólo la dignidad de «anciano»¹⁰. Por eso, en 1 Tim 5,22 sólo le concierne al «presbítero». El contexto no es cultural. La imposición de manos está vinculada a un «ca-

9. Sobre el nacimiento de los episcopos (obispos) e Ignacio de Antioquía, probablemente en el origen de ellos, véase *Los Padres apostólicos*, BAC, Madrid 1993⁶. Es sabido que la autenticidad de algunas cartas de Ignacio es contestada. Véase sobre este tema Bernard DUPUY, «Aux origines de l'épiscopat. Le corpus des "Lettres d'Antioche" et le ministère d'unité»: *Istina* 27 (1982) pp. 269-277. A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus cléricale*, op. cit., comienza su estudio sólo a partir de la *Tradición apostólica* (año 218).

10. Cf. A. LÉMAIRE, en *Le Ministère et les ministères...* op. cit., pp. 104-105.

risma» reconocido, a un don del Espíritu, el de la Sabiduría, de la «enseñanza», según el sentido de Deuteronomio 34,9. En cualquier caso, era evidente que las mujeres estaban excluidas de este rito, que se convertirá en la «ordenación». Sólo accederán al último escalón, el diaconado, más tarde, cuando se creen las diaconisas.

Las diaconisas

Las diaconisas aparecen en Oriente —en Siria, con toda seguridad, como hemos dicho— para proporcionar al obispo ayudas más sumisas que las viudas, como le aconseja la *Didascalia*.

«Por eso, obispo, proporcióname trabajadores justos, ayudas que conduzcan a tu pueblo hacia la vida. Elegirás y establecerás diáconos a los que te agraden de entre todo el pueblo, un varón para la ejecución de las numerosas cosas que son necesarias; una mujer para el servicio de las mujeres. Pues hay casas a las que no puedes enviar un diácono a mujeres, por causa de los paganos, pero sí puedes enviar una diaconisa. Y también porque en muchas otras cosas el oficio de una mujer diácono es necesario. En primer lugar, cuando las mujeres bajan al agua, las que bajan deben estar unguadas con el óleo de la unción por una diaconisa... no es conveniente que las mujeres sean vistas por los varones...» (*Didascalia* III, 12,1-3).

Así pues, la misión de las diaconisas era ayudar a los obispos en el bautismo de las mujeres e ir a instruir a las mujeres en los gineceos, donde los varones no podían entrar.

Aunque sólo lo hizo dando a las mujeres poderes limitados, la Iglesia de Oriente supo responder a las necesidades de sus fieles creando un nuevo ministerio que, aunque sólo estaba destinado al servicio de las mujeres, se presentó en paralelo con el diaconado masculino. La *Didascalia* siente, con todo, la necesidad de justificar su innovación recordando que «nuestro Dios y Salvador también era servido por mujeres diáconos, María Magdalena, etc.». ¡Se bautiza así como «diáconos» a las mujeres que seguían a

Jesús, aunque su papel nada tenía en común con el de las diaconisas del siglo III! ¡Pero es la única vez en que la Iglesia ha sabido utilizar positivamente el ejemplo de las mujeres que acompañaban a Jesús de Nazaret!

Las diaconisas recibían una verdadera «ordenación»¹¹. Formaban parte del clero¹². A pesar de esto, no podían realizar ningún acto «sacramental»: asistían al obispo (o al sacerdote delegado) en las unciones bautismales; pero, según la *Didascalia* (12,1-3), era necesario «que fuera un varón» el que pronunciara «la invocación de la divinidad en el agua» (fórmula que parece conservar cierto sabor pagano). Pues todo lo que tocaba de cerca, e incluso de lejos, lo «sagrado», de que se había revestido a los actos litúrgicos, estaba prohibido a las mujeres. Habrá que profundizar en esta importante noción de lo «sagrado»¹³.

Las diaconisas subsistieron en Oriente hasta que el bautismo de los niños las hicieron inútiles, alrededor de los siglos VI-VII. El segundo Concilio de Orleans prohibió, en el año 553, la ordenación de diaconisas, por la «fragilidad del sexo» (canon 18). Se convertirán entonces en «*hegoumenes*», es decir, «superioras» de monasterios de viudas o de vírgenes, las futuras «abadesas».

La desaparición de los profetas

El régimen jerarquizado y «ordenado» que se estableció a partir de Ignacio de Antioquía no podía dejar que subsistieran las funciones carismáticas, sobre toda la de los profetas.

11. Esta ordenación está prevista en las *Constituciones apostólicas* (8, 24, 2). Los rituales de ordenación de las diaconisas están en A.-G. MARTIMORT, *Les diaconesses*, op. cit., pp. 145s. y 64-65.
12. A.-G. MARTIMORT, *Les diaconesses*, op. cit., pp. 64s., tiende a contestar esta pertenencia de la diaconisa al clero. Sin embargo, el rito de su ordenación la asimila al clero. Martimort reconoce, por lo demás, que las *Constituciones apostólicas* «multiplicaron los signos que acercan la ordenación de la diaconisa a la del diácono, separándola de los ministros inferiores»: *ibid.*, pp. 71 y 147s, lo que parece contradecir su primera opinión. R. GRAYSON, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, op. cit., p. 29, piensa que las diaconisas son miembros del clero.
13. Véase más adelante el apartado «Las mujeres y lo sagrado», en el cap. 8 de este libro.

«El espacio de libertad del Espíritu», según una expresión de Alexandre Faivre¹⁴, se limitó poco a poco a los dones de curación, de ciencia o de lenguas¹⁵. Éstos serán simplemente «reconocidos» y «honrados».

Así pues, los profetas van a desaparecer. Sus funciones, que consistían particularmente en leer y comentar la lectura, pasarán a manos de los presbíteros o del obispo¹⁶. Es la época de la «sacerdotalización» del culto. Se busca en el pasado el origen y el modelo del ministerio de los presbíteros y se cree encontrarlo en los sumos sacerdotes del Antiguo Testamento. Todo va a pasar a manos del presbítero o del obispo. Esto será importante para la misma celebración de la Cena. «La Cena es entendida cada vez menos como la comida comunitaria de todo el pueblo sacerdotal, y cada vez más como una especie de nuevo sacrificio ofrecido por los jefes»¹⁷. En este contexto, ¿dónde encontrar el lugar de los profetas? Como en las sinagogas existía un lector, se va a compensar su ausencia creando un nuevo auxiliar, el lector, el cual formará parte del clero, pero bajo la dependencia de la jerarquía tripartita, en su escalón más bajo. Sin embargo, como se trata ya de un «cursus», es decir, de un sistema en el que se puede pasar de un rango inferior a otro más elevado, ¿podrá esperar un puesto mejor si ejerce bien sus funciones!

De esta forma, este curso jerárquico —«sacerdotalización»— encierra el peligro de desear «subir» en la escala jerárquica y, por tanto, de hacer que nazca la ambición personal, a la vez que el espíritu de dominación, siempre de temer: cosas todas ellas contra las que Jesús se levantó con tanta fuerza. Además, sacerdotalización dice masculinización. Sólo los varones van a detentar el poder de decidir, no sólo sobre la «promoción», sino también sobre las condiciones de admisión en sus rangos. Las mujeres, despojadas desde

14. A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie*, op. cit., p. 117.

15. *Ibid.*, pp. 113-114.

16. *Ibid.*, pp. 58s. El obispo y el presbítero se harán ayudar también por un «lector», como veremos después.

17. *Ibid.*, p. 60. Sobre este error teológico, véase Joseph MOINGT, «Prêtre selon le Nouveau Testament»: *Rech. Sc. Rel.* (oct-déc. 1981), pp. 573-598, y el último apartado del cap. 8 de este libro.

el comienzo de la única función que podía seguir siéndoles accesible, la profecía, no podrán volver a situarse en el punto de partida, del que ya carecen. Para ellas la puerta está cerrada. Y siempre se encontrarán razones para impedirles reabrirla. Si en el cursus jerárquico no hay mujeres, que tampoco haya «lectoras»¹⁸. Las mujeres profetas van a desaparecer de «la gran Iglesia». Se requerirán condiciones excepcionales para que se eleve su voz (como en el caso de Brígida de Suecia, Catalina de Siena, Teresa de Jesús...). La profecía de las mujeres sólo subsistirá en determinadas comunidades, que serán consideradas como «sectas» heréticas, como en el montanismo, del que trataremos más adelante.

La resistencia de las mujeres

La historia de la Iglesia muestra que las mujeres no aceptaron sin resistencia su eliminación. Las prohibiciones lanzadas contra ellas, en particular las de bautizar y hablar en las asambleas, tuvieron que repetirse muchas veces. Las mujeres debían pensar que podían y debían participar plenamente, en virtud de su bautismo, en el servicio del Evangelio, puesto que en Cristo formaban «una sola cosa» con los varones¹⁹.

Los apócrifos son buenos testigos de esta resistencia²⁰. Estos textos, que datan sobre todo del siglo II, señalan la importante actividad de las mujeres en determinadas Iglesias. Es de lamentar que cayeran tan rápidamente en la sospecha y el olvido, o que fueran suprimidos, en buena medida precisamente porque provenían de comunidades que practicaban la igualdad entre varones y mujeres, pero también porque algunas de estas comunidades fueron consideradas por «la gran Iglesia» como «sectas» de tendencia «gnóstica»²¹.

18. Esto es evidente, puesto que la mujer tiene prohibida la palabra y no puede enseñar...

19. Gal 3,27-28 podía hacerlo creer.

20. Sobre los Apócrifos, véase la nota 3 del cap. 1 de este libro.

21. Bajo el nombre de «gnósticas» se suelen colocar diversas sectas. La

Una mujer, sin embargo, de la que sólo hablan los apócrifos fue venerada durante mucho tiempo y considerada como santa hasta la Edad media: Tecla, a cuyo nombre fueron dedicadas muchas iglesias. Probablemente amiga de Pablo —que, sin embargo, nunca la menciona—, su historia la relatan los *Hechos de Pablo y Tecla*²². Sin duda, los muchos elementos maravillosistas que contiene este texto arrojaron el descrédito sobre Tecla, cuyo culto prolongado indica que debió de ser mujer de muy fuerte personalidad.

Una investigación reciente²³ muestra que el papel de las mujeres fue importante sobre todo en los dos movimientos del joven cristianismo, la profecía y la gnosis. El autor de esta investigación ve «dos dimensiones de la mujer religiosa» de entonces: la profetisa y la «didáscala» o enseñante. No se distinguen estos dos términos, pues en ambos casos la mujer toma la palabra en público, sin respetar la orden terminante que le obliga a callarse.

«gnosis» o conocimiento era para ellas el medio de la salvación. La mayor parte de ellas, al plantearse la existencia del mal, consideraban que la creación había consistido en una «caída» del espíritu a la materia; de ahí la necesidad de reencontrar la unión con el espíritu y la tendencia al maniqueísmo, oponiendo el Bien y el Mal, la materia y el espíritu. A Yahvé se le consideraba, pues, como un dios malo, puesto que la creación es mala: no podía ser el dios bueno de Jesús.

22. Los «Hechos de Pablo y Tecla» están en Édouard DHORME, «Saint Paul», en (Gerard Walter [ed.]) *Le Mémorial des siècles. 1^{er} siècle. Les hommes*, Albin Michel, Paris 1965, pp. 186-200; y en el *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie* de CABROL, bajo la dirección de MARROU, col. 2.225s. Véase también Jean DANIELOU, «Le ministère des femmes dans l'Église ancienne»: *La Maison-Dieu* 61 (1960) pp. 71-72. Y también Anne JENSEN, *Thekla, die apostolin. Ein Apokrypher Text neu entdeckt*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995.
23. Anne JENSEN, *Les femmes et l'autorité charismatique*, op. cit., y «Les femmes et l'autorité charismatique: les prophétesses», comunicación en un Coloquio de «European Research Conferences», «Women in the Christian Tradition», Mont Sainte-Odile, 6-11 oct. 1995. Recordemos que también en «la gran Iglesia» existía la profecía, y no sólo en las comunidades de Pablo, sino en otras, como testimonia el caso de las cuatro hijas de Felipe, uno de los Siete que, según los Hechos, profetizaban en Cesarea. No se sabe en qué consistía su profecía; pero, como la reseña Lucas, compañero de Pablo, se puede suponer que se trata de la misma profecía que se practicaba en las comunidades paulinas. Estas cuatro hijas profetas fueron veneradas durante mucho tiempo.

Es principalmente en el montanismo donde se ve a las mujeres ejercer la profecía después de su desaparición en «la gran Iglesia».

Este movimiento nació en Frigia (Asia Menor) en la segunda mitad del siglo II²⁴. Parece que su fundador fue Montano, pero las dos profetisas Prisca (que no hay que confundir con la esposa de Aquilas del Nuevo Testamento) y Maximila son tan célebres como él. El movimiento, igualitario, profesaba que el Espíritu Santo se da a las mujeres lo mismo que a los varones. Por tanto, las mujeres podían ejercer las funciones de enseñanza y de liturgia (bautismo, eucaristía). El movimiento se hizo muy importante y se extendió a otras regiones distintas de Frigia, incluida Roma; pero «la gran Iglesia», que se consideraba «ortodoxa» (es decir, en la verdad —la vía recta—), la juzgó enseguida como «herética». Perduró, sin embargo, hasta el siglo IV, cuando la severa legislación de Justiniano la hizo desaparecer. Gracias a los ataques de Epifanio de Salamina en el *Panarion*, conocemos algunos oráculos de Prisca, Maximila y Montano²⁵. En ellos no aparece con evidencia la «herejía». Tertuliano (siglo III), que pertenece al montanismo, da a Prisca la misma autoridad que a Pablo y estima que sus oráculos constituyen una proclamación evangélica²⁶. Por su parte, P. de Labriolle, que ha examinado cuidadosamente todo lo que queda de los textos montanistas, estima que no hay en ellos «ninguna novedad doctrinal, ninguna teoría arriesgada o peligrosa, sino una aceptación sin equívocos del “depósito”»²⁷.

Otro ejemplo de profecía nos lo proporciona una didáscala romana del siglo II, Filomena²⁸. Primero discípula de

24. Sobre Montan, véase P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Leroux, Paris 1913, y la rúbrica «Montanisme» del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. X, col. 2.355-2.370. Véase también, A. JENSEN, op. cit.
25. Véase P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, op. cit., y A. JENSEN, op. cit. (comunicación en Mont Sainte-Odile), p. 6.
26. Citado por A. JENSEN, *Les femmes et l'autorité charismatique*, op. cit., p. 5.
27. P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, op. cit., p. 107.
28. Citado por A. JENSEN, *Les femmes et l'autorité charismatique*, op. cit., p. 2.

Marción²⁹, dejó a éste para fundar una secta «gnóstica». Tenida por «profetisa», tuvo muchos adeptos, el más conocido de los cuales fue Apeles, que fijó por escrito sus *Faneroiseis* (Manifestaciones o Revelaciones). La obra se ha perdido, pero la conocemos por la refutación que de ella hace Epifanio de Salamina en el *Panarion*.

Por lo demás, no sólo en las sectas juzgadas heréticas actuaron las mujeres frecuentemente contra las consignas oficiales que les asignaban el silencio.

Que Tertuliano, aunque se adhiriera más tarde al montanismo, se levante violentamente contra las mujeres que bautizan³⁰, parece indicar que las mujeres seguían bautizando en el siglo III. Aunque reconoce que todo cristiano tiene derecho a hacerlo («todos lo reciben en el mismo grado, todos tienen derecho a darlo», escribe), para él, misógino, esto sólo puede referirse a los varones. Lo mismo respecto a la eucaristía. Sostiene que por su bautismo un laico está habilitado para presidir la eucaristía³¹, pero ciertamente ni soñar que sea una «laica». En aquella época, por lo demás, el término «laico» sólo incluía probablemente a los varones, pues sólo ellos formaban parte del «*laos*» (pueblo) de

29. Marción (alrededor de los años 85-160) rechazaba todo el Antiguo Testamento. Por sus tendencias gnósticas no podía admitir que su dios cruel fuera el dios bueno de Jesús (véase en particular la reciente obra de Étienne TROCMÉ, *op. cit.*, nota 2, en p. 208).

30. Tertuliano se levantó particularmente contra Tecla, la amiga de Pablo, que «se habría atrevido a bautizar» (cf. R. GRAYSON, *op. cit.*, p. 42). Las imprecaciones de Tertuliano contra el ministerio de las mujeres se encuentran en particular en *El velo de las vírgenes*, 9,2-3, y en *Sobre el bautismo*, 17,4. Cf. R. GRAYSON, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, *op. cit.*, p. 42 (para el caso de Tecla) y Aimé-George MARTIMORT, *Les diaconesses...*, *op. cit.*

31. Tertuliano, cuando era montanista, pensaba que los laicos tenían la misma dignidad que los clérigos, en particular la dignidad sacerdotal. «Aun siendo laicos, ¿no somos sacerdotes? Cristo ha hecho de nosotros un reino de sacerdotes para Dios su Padre (Apoc 1,6)». Y dice además: «Allí donde no está radicado el orden eclesiástico, tú, laico, ofreces y bautizas, tú eres tu propio sacerdote; dicho de otro modo, donde hay tres, allí está la Iglesia, aunque sean laicos» (*Exhortación a la castidad*, 7-8, citado por A. FAIVRE, *Les laïcs à l'origine de l'Église*, *op. cit.*, p. 67).

Dios, puesto que ellos eran los que proporcionaban los diezmos a la Iglesia³².

La sorprendente discusión de los ya mencionados *Cánones eclesiásticos de los apóstoles*³³, que muestra la duda que persistía aún en el siglo IV sobre el puesto que convenía atribuir a las mujeres, permite también pensar que había mujeres que seguían ejerciendo actos litúrgicos que les estaban prohibidos. Efectivamente, hay textos —pocos, es cierto— que mencionan casos en los que las mujeres ejercieron funciones sacramentales, incluso de presidencia de la Eucaristía.

Así, Firmiliano, obispo de Cesarea, hace notar a Cipriano, hacia el año 235, que una mujer de Capadocia celebra la Eucaristía... ¡respetando escrupulosamente todas las rúbricas del ritual! Era durante un período de persecución. Esta mujer había tenido el valor de reunir a cristianos y celebrar para ellos la Eucaristía. Pero Firmiliano manifiesta su escandalizada sorpresa³⁴. Epifanio de Salamina, «cazador de herejías», como le llama Henri-Irénée Marrou, también la menciona³⁵. Señala, además, las prácticas de la «secta» de los Collyridianos³⁶, que tenían mujeres presbíteros e incluso obispos.

Jean-Marie Aubert cita también la correspondencia del Papa Gelasio I (492-496) condenando la práctica de obispos de Italia meridional, y probablemente también de otras partes, que conferían la ordenación «sacerdotal» a mujeres. La solemnidad y el número de destinatarios de la Carta, añade Aubert, muestra que no se trataba de casos aislados, sino de

32. A. FAIVRE, *Les laïcs à l'origine...*, *op. cit.*, p. 131.

33. Véase, en el cap. 4 de este libro, el final del apartado «La presencia de las mujeres en la Cena».

34. Citado por M.-J. BÉRÈRE, *Le jeu de la Tradition dans la pratique masculine du ministère apostolique*, *op. cit.*, p. 20, y por Anne JENSEN, *Les femmes et l'autorité charismatique*, *op. cit.*, p. 9. Uno no puede dejar de pensar en casos semejantes que se produjeron en Checoslovaquia durante el estalinismo. Mujeres y varones casados fueron ordenados para que la Iglesia pudiera seguir viva. Luego no fueron reconocidos por la jerarquía, siendo así que ellos y ellas habían arriesgado sus vidas o, al menos, se habían puesto en peligro de cárceles y deportaciones.

35. EPIFANIO, *Pan*, 75.

36. Cf. M.-J. BÉRÈRE, *Le jeu de la Tradition...*, *op. cit.*, p. 21.

un fenómeno bastante general³⁷. El mismo autor cita la respuesta de un obispo de Verceil que, preguntado sobre el tema de la ordenación de las mujeres, afirmó que la prohibición sólo databa del concilio de Laodicea (siglo II), mientras que antes las mujeres habrían ejercido todas las funciones «sacerdotales» (gobernar, predicar, enseñar)³⁸. Pero parece claro que ésta es una respuesta errónea.

Las dificultades de la elaboración de los ministerios

Todos estos textos y prácticas contradictorias parecen indicar que la elaboración de los ministerios se mantuvo imprecisa durante mucho tiempo, muchas veces incoherente, diferente entre una Iglesia a otra, y sin un plan preconcebido. No podía ser de otro modo, puesto que Jesús nada había decidido al respecto. La estructuración que en el siglo II hizo Ignacio de Antioquía fue extendiéndose muy lentamente a toda la «gran Iglesia». Si los tres «grados» principales (obispo – sacerdote – diácono) aparecen relativamente estables, en los demás reina una cierta fluctuación con respecto a su rango en la jerarquía y a la necesidad o no de una ordenación³⁹ para ellos. Todavía hoy sigue pareciendo que el «bloque» jerarquizado del clero (obispo/sacerdote/diácono) no se hizo irreversible más que a partir del Pontifical romano-germánico, compilado hacia el año 950 por un monje de Maguncia⁴⁰.

Se comprende, pues, que se haya intentado justificar la prohibición impuesta a las mujeres de tomar parte en el ejercicio de la liturgia en ejemplos sacados del Evangelio. Pero los que hemos encontrado, como los de los *Cánones eclesiásticos de los apóstoles*, que ya hemos citado, no pue-

37. Jean-Marie AUBERT, *L'éveil féminin. Antiféminisme et christianisme*, Cerf, Paris 1988, pp. 229s. El concilio de Nimes, a finales del siglo IV, incluso llegaba a inquietarse por las numerosas ordenaciones de mujeres para el ministerio presbiteral: HÉFÉLÉ-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, 2, 1ª parte, p. 93, citado por M.-J. BÉRÈRE, *op. cit.*, pp. 23-24.

38. J.-M. AUBERT, *op. cit.*, pp. 229s.

39. A. FAIVRE, *op. cit.*, passim, y en particular p. 114.

40. *Ibid.*, p. 352.

den ser tomados en serio⁴¹. En cambio, lo que los *Cánones* desvelan es la dificultad de excluir a las mujeres de un papel activo en la celebración del Memorial de la Cena, dado que la Tradición reconocía que ellas habían asistido a la última Cena de Jesús.

Del mismo modo, apelar a los evangelios para prohibir a las mujeres enseñar tampoco es convincente, pues, si se invoca el «envío de los Doce», sólo se hace tras haber mostrado la imposibilidad en que se hallaban las mujeres de ser escuchadas por los varones, aportando con ello la razón misma de la «elección de los Doce»⁴². Finalmente, para prohibir a las mujeres bautizar se invoca el ejemplo de María, que no bautizó a su Hijo, argumento anacrónico y sin ningún valor teológico.

La «elección de los Doce» era tan poco considerada como argumento para la formación de la estructura eclesial que el mismo Ignacio nunca considera a los obispos, sacerdotes y diáconos –la triada que él acaba de establecer– como algo que se remonte a los Doce. «Jamás emplea el término “sucesores”»⁴³.

Sin embargo, la exclusión de las mujeres siguió adelante. ¿En nombre de qué?

41. Véase, en el capítulo 4 de este libro, el apartado «La presencia de las mujeres en la Cena».

42. Véase, en este mismo capítulo, el apartado «Las mujeres diáconos».

43. Cf. H. LEGRAND, «Traditio perpetuo servata? La non-ordination des femmes: Tradition ou simple fait historique?», en *Rituels. Mélanges offerts au P. Gy*, Cerf, Paris 1990, p. 399.

8

Las razones tradicionales que se invocan para excluir de los ministerios a las mujeres

Con el progreso de las ciencias y de las sociedades, la jerarquía católica ha tenido que ir abandonando, poco a poco, las razones tradicionales para marginar a las mujeres de los ministerios. Pero su voluntad se mantiene inmutable. Y actualmente propone nuevas justificaciones. ¿Son mejores que las antiguas? Que las razones vayan cambiando con los siglos no es señal de mucha certeza...

Puede parecer inútil recordar los argumentos tradicionales, tantas veces comentados y hoy superados; pero ¿no es verdad que nos permiten tomar conciencia de los fantasmas masculinos y del error en que, hasta tiempos recientes, vivía la jerarquía católica en relación a la «naturaleza» de las mujeres? ¿Puede desaparecer por completo en unos pocos años un error arraigado durante tanto tiempo?

Los argumentos tradicionales

Un primer punto es claro: si nunca se tuvo en cuenta de forma positiva el compañerismo de las mujeres con Jesús y los Doce (salvo para justificar la creación de las diaconisas), tampoco se invocó nunca «la elección de los Doce»

para mantenerlas al margen de los ministerios¹, aunque se haya convertido, de hecho, en su única justificación².

Lo que se invocó contra las mujeres fueron razones de orden antropológico y sociológico. Los textos que hemos encontrado no hablan más que de sumisión de la mujer al varón, debido a su «inferioridad» o a su imposibilidad de «tocar» las cosas «sagradas» por causa de su «impureza». Inferioridad e impureza son, efectivamente, los dos motivos tradicionales de la exclusión de las mujeres.

La inferioridad de las mujeres

La inferioridad femenina ha sido invocada constantemente desde los primeros siglos. Pero en los evangelios nada sugiere semejante cosa. Al contrario, Jesús se rodea de mujeres a las que trata como iguales, las realza, las justifica, las toma como confidentes de sus principales revelaciones (la samaritana, Marta y, sobre todo, María de Magdala).

La idea de la inferioridad femenina se apoya en la interpretación rabínica tardía y parcial de Gn 2-3, donde aparece que Eva sería creada «para el varón», olvidando que Gn 1,27 canta la creación del Hombre «varón y mujer». Jesús, por su parte, sólo cita Gn 2 en su parte positiva: «Abandonará el varón a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán una sola carne» (Mt 19,5; Gn 2,24). Es Pablo el responsable de haber retomado la interpretación desfavorable a la mujer y haber establecido una jerarquía Cristo/ varón/mujer en paralelo a Dios/Cristo/hombre..., ¡a la vez que reconocía a la mujer el derecho a profetizar —a condición de que mantuviera un porte decente (el famo-

1. Recordemos que el ejemplo de Jesús no se invocó por primera vez hasta el siglo III, por la *Didascalia*, para disuadir a las mujeres de hablar de su fe, dando como razón su pretendida incompetencia, y porque las gentes se burlarían de lo que dijeran, por ser mujeres.
2. Los textos actuales se citan un poco más adelante, al comenzar el siguiente capítulo. Véase especialmente el dossier, preparado con anterioridad a la última «Nota» del Cardenal Ratzinger, de 28 de octubre de 1995, que aparece en el n. 224 de *Lumière et Vie*, septiembre 1995: «La no-ordenación de las mujeres. Una moratoria contestada».

so «velo») para no deshonrar a su marido, su «cabeza» (1 Cor 11)— y había proclamado la igualdad de varones y mujeres en Cristo (Gal 3,28)! Mejor habría hecho en seguir más de cerca a su maestro, el célebre rabino Gamaliel, que no aprobaba que se interpretara el Génesis en contra de la mujer³.

Desgraciadamente, la idea de la inferioridad fue adoptada después, casi unánimemente, por los Padres de la Iglesia (aunque no se ve huella alguna de ello en Ireneo). Misóginos influidos por los encratitas⁴, los estoicos, el pensamiento platónico (la mayoría de los Padres procedían de ambientes griegos) y los primeros ascetas, eran hostiles a la sexualidad y al matrimonio, en nombre de la supremacía del espíritu sobre la carne, noción, sin embargo, ajena al judaísmo. En este contexto, la mujer era la «tentación». Había que desvalorizarla para defenderse contra ella.

Así, recordaron la inferioridad de las mujeres desde Tertuliano, Orígenes, Juan Crisóstomo, Agustín, el Ambrosiaster, Graciano y su Decreto, hasta Tomás de Aquino y muchos otros antes y después de ellos. Son bien conocidas las imprecaciones de unos y otros para retomarlas aquí. Citemos nada más a Tomás de Aquino: «El sexo femenino

3. Efectivamente, el Talmud cita una anécdota que atribuye a Gamaliel: «Un emperador había dicho a un Sabio: “Tu Dios es un ladrón. Necesitó, para crear a la mujer, robar una costilla a Adán cuando dormía”. El Sabio se veía en aprietos. Su hija le dijo: “Deja que yo me encargue del asunto”. Y se fue a ver al Emperador y le dijo: “Venimos a quejarnos”. “¡Vaya! ¿Por qué?”, le preguntó el Emperador. “Unos ladrones se metieron en nuestra casa por la noche y nos han robado un aguamanil de plata, dejándonos en su lugar un aguamanil de oro”. “¡Qué suerte! Que tenga yo visitas semejantes todas las noches”, exclamó el Emperador riendo. “¡Exacto, eso es lo que hizo nuestro Dios! Quitó al primer hombre una simple costilla y, a cambio, le dio una mujer!”». Citado por Daniel ROPS, *La vie quotidienne en Palestine au temps de Jésus*, op. cit., p. 160, a partir de extractos del Talmud editados por COHEN, p. 213.
4. Los «encratitas», en su mayoría de origen judeo-cristiano de Mesopotamia y Palestina, andaban cerca del gnosticismo. Menospreciaban la carne, exaltaban la virginidad y el ascetismo, llegaban a prohibir el matrimonio y ciertos alimentos como el vino. Habría huellas de ellos en las mismas *Cartas Pastorales*, en las que se recomienda a Timoteo que se abstenga del vino (1 Tim 4,3); es posible, por tanto, que el discípulo de Pablo estuviera influido por los encratitas.

no puede significar ninguna superioridad de rango, porque la mujer está en estado de sujeción. Por tanto, no puede recibir el sacramento del Orden». (Supl. q. 39, 1, c.). Su «estado de sujeción», simple situación de hecho, parecía tan natural que se lo consideró como de creación divina y se convirtió en el fundamento de una inferioridad eclesial. Retomando una idea de Agustín, Tomás de Aquino aplica a las mujeres el principio de «equivalencia y subordinación», que es también de origen griego y no judío. Fundamentado en la separación de alma y cuerpo, viene a decir que los varones y las mujeres son iguales en el plano del «alma», pero en el plano «corporal», material, práctico, las mujeres son seres subordinados a los varones, son «inferiores»⁵ a ellos. Sólo el varón, según esta concepción, es «imagen de Dios»; la mujer sólo lo es por su alma: «La imagen de Dios se encuentra en el varón de una forma que no se verifica en la mujer; en efecto, el varón es el principio y el fin de la mujer, como Dios es el principio y el fin de la creación»⁶. Nada de todo esto es evangélico...

Un razonamiento semejante a éste se encontraba ya en el Decreto de Graciano (hacia 1140), Decreto que constituye la fuente principal del *Derecho canónico*: «Esta imagen de Dios reside en el varón (*vir*), creado único, fuente de todos los demás humanos, que ha recibido el poder de gobernar como su representante, porque él es la imagen del Dios único. Por eso, la mujer no fue hecha a imagen de Dios»⁷.

Sostenido por estos textos, el argumento de la inferioridad femenina ha sobrevivido hasta estos últimos tiempos. El *Dictionnaire de Droit Canonique* de 1953, en el concepto «Femme», declaraba todavía que «el derecho canónico profesa con respecto a la mujer una cierta reserva... que parece inspirada, bien sea por la consideración de la *imbecillitas sexus*, bien por el recuerdo del papel que la mujer desempeñó en el pecado original y por la ocasión de pecado que ella representa». En consecuencia, el Código vulneraba a las mujeres con cierto número de incapacidades. Llegaba a determinar incluso «los elementos esenciales de su atuendo», especialmente cuando ella «pretendía» (*sic*) acercarse a la sagrada mesa⁸...

Estas disposiciones desaparecieron con el Código de 1982, pero la igualdad entre varones y mujeres ha requerido todavía cierto tiempo para ser aceptada oficialmente. Hasta la Carta apostólica de Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem*, de 1988, no se ha reconocido la radical paridad entre ambos (n. 16). Mejor: la Carta estima que «esta “dominación” de la mujer por el varón indica la alteración y la pérdida de la estabilidad de aquella igualdad fundamental (subrayado en el texto) que en la “unidad de los dos” poseen el varón y la mujer» (n. 10). Por desgracia, todavía no se extraen las consecuencias prácticas que de ello se derivan. La Carta afirma con insistencia que «esta unidad no suprime las diferencias» (n. 16). La «naturaleza» de la mujer, tal y como la concibe todavía el Vaticano (virgen, esposa, madre) se opondrá a toda modificación de su estatuto eclesial⁹.

5. Sobre este tema, véase Kari E. BØRRESEN, *Subordination et Équivalence*, Mame, Oslo-Paris 1968.
6. Thomas de Aquino, *S. Th.* I, 93, 4 ad 1. Cf. Kari E. BØRRESEN, *op. cit.*, p. 136.
7. Graciano, cap. XIII, citado por Ida RAMING, *The Exclusion of Women from the Priesthood: Divine Law or Sex Discrimination?*, traducción al inglés efectuada por Norman R. Adams, del alemán *Der Ausschluss der Frau vom Priesterlichen Amt*, New York 1976, p. 35. Véase también, del mismo autor, «La situación de inferioridad de la mujer en el Derecho canónico vigente»: *Concilium* 111 (1976) pp. 63-72. El Ambrosiaster (siglo VI), después de repetir que la mujer no es la imagen de Dios, da una razón que le parece evidente: «¿Cómo podría decirse que es imagen de Dios cuando es manifiesto que está sometida al poder del varón y que no tiene ninguna autoridad? Pues no puede ni enseñar ni ser testigo ni

- salir garante ni administrar justicia; cuánto menos ejercer el poder» (*Cuestiones relativas al Antiguo y al Nuevo Testamento*), citado por GRAYSON, *op. cit.*, p. 153, y por M.-J. BÉRÈRE, *Le jeu de la tradition*, *op. cit.*, pp. 26-27. No se puede exponer con mayor claridad que la exclusión de las mujeres de las funciones eclesiales es de origen sociológico.
8. *Dict. Dr. Can.*, véase «Baptême en Occident», col. 117. Sobre el papel de Eva, véanse las citas, en particular las de Agustín, que ofrece Jacques DUQUESNE, *Le Dieu de Jésus*, Grasset-DBD, Paris 1997, p. 151.
9. Para la carta *Mulieris dignitatem* puede verse la presentación que de ella hace Monique HÉBRARD, Centurion, Paris 1988, y la Introducción de Louis BOUYER, Cerf, Paris 1988. Cf. S. TUNC, *Féminité et ministère*, Femmes et hommes en Église, Paris 1994, y el dossier antes citado, en la nota 2, de *Lumière et Vie*, sobre la no-ordenación de las mujeres.

La impureza de las mujeres

En contra de las enseñanzas de Jesús, que había señalado nítidamente que «la impureza» sólo procede del corazón (Mt 15,11.16s; Mc 7,15s) y que, sin sentirse convertido en «impuro», había curado a la mujer en estado de impureza por sus pérdidas de sangre (Mt 9,18-25; Mc 4,21-42; Lc 8,40-56), las nuevas comunidades retomaron rápidamente las prescripciones del Levítico (15,19-30), si es que las habían abandonado alguna vez. La «sacralización» de los ritos cristianos, en particular de la Eucaristía¹⁰, y la «sacerdotalización» de los ministerios contribuyeron a ello en muy buena medida. Desde los primeros siglos, se invocó la «impureza» de las mujeres para mantenerlas oficialmente apartadas del altar. Los textos, referidos sobre todo a las diaconisas, les prohibían «tocar los lienzos sagrados» o «acercarse a la mesa sagrada»¹¹. Marie-Jeanne Bérère cita una carta de la colección de las Decretales –constituida por Graciano en el siglo XII– atribuida al papa Sotero, del siglo III (aunque probablemente no es auténtica), en la que se prohíbe a las mujeres «tocar» los vasos sagrados y las santas palias. Graciano retomará la prohibición en su Decreto¹². Lo

10. Sobre la historia de la Eucaristía a partir de la *Didajé*, véanse particularmente: Louis BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclée, Paris 1966 (trad. cast.: *La Eucaristía*, Herder, Barcelona 1969); Xavier LÉON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1982 (trad. cast.: *La fracción del pan*, Cristiandad, Madrid 1983); VV. AA., *L'Eucharistie de Jésus aux chrétiens d'aujourd'hui*, Droguet et Ardent, Paris 1981; Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1988 (trad. cast.: *Símbolo y sacramento*, Herder, Barcelona 1991).

11. Sobre estas prohibiciones, véase, en el cap. 7 de este libro, el apartado «Las diaconisas», así como A.-G. MARTIMORT, *Les diaconesses...*, op. cit., pp. 139s.; Jacques D'ÉDESSE, *Résolution canonique*, Lethielleux, Paris 1908, y algunos ejemplos en S. TUNC, *Brève Historire des Femmes chrétiennes*, op. cit., particularmente la p. 200.

12. Párrafo 25 de la Distinción 23 del *Decreto* de Graciano, de 1140, que se refiere incluso a las mujeres «consagradas». Sobre la importancia del *Decreto* de Graciano, véase O. ÉCHAPPÉ, *Droit Canonique*, Précis Dalloz 1989, n. 15, pp. 9s; J. GAUDEMET, *Le Droit Canonique*, Cerf-Fides, Paris 1989, p. 14; D. LE TOURNEAU, *Le Droit Canonique*, PUF, Paris 1988, pp. 25s.

mismo que la inferioridad de las mujeres, tampoco su impureza puede presentar el aval de ninguna referencia evangélica. La necesidad de forjar textos, como la carta de Sotero, para suplir esa carencia bastaría para probarlo.

La Iglesia católica ya no habla hoy de «impureza» alguna de las mujeres. Pero no es seguro que todavía no quede algo de todo ello en las mentes¹³. La impureza tiene amplias referencias a lo «sagrado». ¿Ha desaparecido lo sagrado?

Las mujeres y lo sagrado

Lo «sagrado» es una noción universal, pero muy difícil de delimitar. Ha sido objeto de muchos estudios. Son muchas las obras que aportan referencias sobre ello¹⁴. Recordemos algunos principios.

Lo sagrado se vincula a los miedos ancestrales del ser humano ante las fuerzas desconocidas e inexplicables que no puede controlar, pero de las que busca protegerse e intenta poner a su servicio¹⁵. Porque eso sagrado, tan temible, puede ser bueno o malo. Por tanto, hay que tratarlo con infinitas precauciones, diferentes según los pueblos y las épocas, para intentar lograr que sea favorable. Determinados seres humanos parecen revestidos, por sí mismos o por su clan, de un poder que les permite entrar en contacto con

13. Es verdad que la ceremonia de la purificación después del parto no tenía litúrgicamente ningún carácter de «purificación» de una mancha, pero, hasta hace bien poco tiempo, todavía era considerada como tal por la mayor parte de los cristianos: véase la descripción que de ella hace Pier Jakez HELIAS, *Le cheval d'orgueil*, Plon, Paris 1975. Ya hemos visto también que el *Traité de droit canonique*, del canónigo NAZ, hablaba, todavía en 1954, de la «pretensión» de las mujeres de «acercarse» al altar para la comunión.

14. Sobre los «tabúes» y lo «sagrado», véase en particular G. VAN DER LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, Paris 1970; Rudolf OTTO, *Le sacré*, Payot, Paris 1969 (trad. cast.: *Lo santo*, Alianza, Madrid 1998^o); Mary DOUGLAS, *De la souillure*, Maspero, Paris 1971; la palabra «Tabou», en *L'Encyclopaedia Universalis*, vol. 15; Jean-Paul ROUX, *Le sang*, Fayard, Paris 1988. Véase también el artículo de Daniel OLIVIER sobre «La femme et le sacré» en el periódico *La Croix* de 5 de septiembre de 1995, y Jacques DUQUESNE, op. cit., nota 8 de este mismo capítulo.

15. VV. AA., *Et si on ordonnait des femmes?*, op. cit., pp. 140s.

esas fuerzas, interpretarlas y convertirlas en benéficas. Son los mediadores entre las energías «sagradas» y los demás seres humanos. De ahí la demarcación de espacios y lugares para el encuentro con las potencias sagradas, la delimitación de las personas que pueden acercarse a ellas, los ritos y las prohibiciones, los «tabúes»..., palabra que en melanesio significa «atención: peligro».

Una manera de hacer favorable lo «sagrado» es ofrecerle presentes, sacrificios, en los que se entrega —o «abandona»— a la potencia temida alguna cosa que pertenece al oferente y de la que se priva: puede ser una ofrenda ritual o también la ascesis. Es también una manera de reconocer ante los dioses que se depende de ellos o incluso que de ellos se recibe todo. En las distintas religiones, los sacerdotes, sea cual sea el nombre que se les dé, están encargados del contacto con la divinidad. Ellos son los que definen lo que debe hacerse y lo que debe evitarse. Normalmente, son varones, salvo en las religiones de la «fecundidad», en las que existen «sacerdotisas».

No es sorprendente que la sexualidad, tan misteriosa para nuestros antepasados, haya sido considerada como perteneciente al dominio de lo sagrado: «La sexualidad forma parte del conjunto de fuerzas que se disputan al hombre», escribe René Girard¹⁶. La fecundidad, y por tanto la mujer, está revestida de un «aura» de sagrado. Pero esa aura aísla a la mujer exclusivamente en el ámbito «sagrado» de la fecundidad, sin permitirle acceder a otros ámbitos de lo «sagrado». Por contraste, la esterilidad, siempre atribuida a la mujer antes del progreso de la ciencia, se considera una maldición. El Antiguo Testamento está lleno de lamentos de mujeres «estériles» a las que Yahvé consuela con un nacimiento inesperado. Además, si «la sangre es la vida», como dice el Levítico (17,14), las pérdidas de sangre quedan asimiladas a pérdidas de vida. Evocan la muerte. Son, por tanto, «sacrilegios». El «tabú» universal de la menstruación de las mujeres reaparece en el Levítico, redactado en una

16. René GIRARD, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972, p. 56 (trad. cast.: *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1998³).

época (siglo IV antes de Jesucristo) en la que, tras el exilio del siglo VI, el pueblo judío temía todo cuanto fuera susceptible de desagradar a Yahvé y de atraer un nuevo castigo. La personalización de su Dios que realizó Israel, y sus esfuerzos por diferenciarle de los demás dioses, no impidió los tabúes, los cultos, los sacrificios y las ofrendas rituales, aunque una y otra vez, siempre de forma creciente, los condenaron los profetas en pro de la «pureza» de corazón.

La venida de Cristo debería haber modificado la naturaleza de las relaciones entre los seres humanos y Dios. Pero los ministerios siguen siendo «sagrados», y se sigue hablando de «sacerdocio», en vez de «presbiterado» o de «ministerio presbiteral», que sería más exacto, pues desde Cristo el único «sacerdocio» es el suyo, del que hace partícipe a todo su pueblo. La incompatibilidad entre la mujer y lo sagrado, aunque ya no se la invoque y nada la justifique, ¿no sigue constituyendo todavía hoy una motivación profunda para la exclusión de las mujeres? Ha impregnado tan profundamente a los hombres de todos los tiempos que sería sorprendente que hubiera desaparecido del subconsciente de los hombres de Iglesia, lo mismo que lo «sagrado» de su fecundidad. «La privación de esta capacidad de engendrar», escribe Pierre Vallin, ¿no explica «las organizaciones simbólicas más fuertes de los varones»?¹⁷.

La comprensión del ministerio como «sacerdocio»

El término «sacerdocio», que hace pensar que el presbítero ejerce una función «sagrada», no cuenta con el aval de ninguna referencia evangélica. Todo lo contrario. Jesús nos libera de lo «sagrado», «universalmente segregado por la tierra de los seres humanos»¹⁸, y «nos vincula directamente al amor de Dios»¹⁹. «Derramando su Espíritu “sobre toda

17. Pierre VALLIN, «Le ministère des femmes dans l'Église»: *Études* (déc. 1977), pp. 685-689.

18. André DUMAS, *Encyclopaedia Universalis*, véase «Sacré», citado en la obra colectiva *Et si on ordonnait des femmes?*, op. cit., p. 142.

19. *Ibid.*, pp. 154-155.

carne”, “sin acepción alguna de personas” (Hch 2,17; 10,34), suprimió la necesidad de los intermediarios sagrados entre Dios y los seres humanos, que era la razón de ser de los antiguos sacerdocios sacrificiales. En este sentido es en el que el pueblo cristiano, liberado de esta servidumbre, es llamado “sacerdotal”. Este pueblo no sería el cuerpo vivo de Cristo si no tuviera medio de mantener y ejercer por sí mismo sus funciones vitales, si estuviera obligado a recurrir a los servicios especializados de una casta de funcionarios cuyo reclutamiento y libre disposición no estuviera en sus manos»²⁰.

Sin embargo, en la Constitución del Vaticano II *Presbyterorum Ordinis* hay un gran número de expresiones que apelan a lo «sagrado» de los presbíteros: «poder sagrado», «vocación sagrada», «carácter sagrado», «sagrados pastores» e incluso «vestidos sagrados», «lugares sagrados», «materiales sagrados», y bastantes más todavía. La distinción entre lo «sagrado», dominio de los clérigos, y lo «profano», dominio de los laicos, «convierte a los hombres “sacralizados” ritualmente en delegados para el encuentro con lo divino»²¹. Dada la incompatibilidad entre la mujer y lo sagrado, cuya persistencia en las mentes el cristianismo no ha sido capaz de evitar, como testimonian los ejemplos todavía recientes que hemos visto sobre «la impureza» de las mujeres, que es su principal expresión, no es sorprendente que las mujeres sigan excluidas de un ministerio así entendido y de la ordenación que da acceso a él. Pero esta sacralización y esta exclusión son incompatibles con el mensaje evangélico.

20. Joseph MOINGT, «L'avenir des ministères dans l'Église catholique»: *Études* (août-sept. 1973), pp. 249-261, más en concreto, 260. Cf. igualmente, del mismo autor, «Prêtre selon le Nouveau Testament»: *Rech. Sc. Rel.* (oct.-déc. 1981), pp. 573-598, en particular pp. 574s.

21. Cf. *Et si on ordonnait...* op. cit., p. 153. Esta obra ofrece algunos usos de la palabra «sagrado». Véase también «Sacerdoce» en *Dictionnaire de la foi chrétienne*, vol. 1, Cerf, Paris 1988. Sobre el carácter sagrado e indeleble del presbítero, véase Hervé LEGRAND, «Carácter indeleble y teología del ministerio»: *Concilium* 74.

Aquí sólo hemos podido evocar el problema. Tenemos que remitir a los numerosos estudios que ha suscitado²².

22. Entre los numerosos autores que se podrían citar, véase en particular: Joseph MOINGT, «L'avenir des ministères dans l'Église catholique»: *Études* (juil. 1973), pp. 129-141, (août-sept. 1973), pp. 249-261, (oct. 1973), pp. 441-456. Véase también, del mismo autor, «Pastorat et célibat»: *Études* (juil. 1971), pp. 107-130, y «Prêtre selon le Nouveau Testament»: *Rech. Sc. Rel.* 69 (1981), pp. 373-498, comentando la obra de Albert VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1990 (trad. cast.: *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1995³). Véanse también las diversas aportaciones que aparecen en la obra colectiva ya citada *Le Ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, especialmente las de Jean DELORME, que, a propósito del presbiterado, habla del «final del ritual sacrificial y del sacerdocio judío», y las de Bernard SESBOÜÉ y Maurice VIDAL, etc.

Las razones que se invocan actualmente

Nadie se atreve hoy a invocar la impureza ni la inferioridad para excluir a las mujeres de los ministerios ordenados. Aunque son el fundamento de la «Tradición» que descartaba a las mujeres, estas razones han desaparecido, al menos oficialmente, sin que la Tradición que en ellas se apoyaba se haya venido abajo. En realidad, sería sorprendente que algo de todo eso no persistiera en las mentes, y que lo «sagrado» no siguiera siendo un elemento determinante, con el «poder» que proporciona a los varones, para marginar a las mujeres de los ministerios ordenados. Sin embargo, actualmente sólo se propone, de hecho, un único argumento: la elección de los Doce por Jesús.

Los textos actuales

El texto de referencia es la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1976-1977, *Inter insigniores*¹: «La Iglesia, por fidelidad al ejemplo de su Señor, no se considera autorizada a admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal». Pablo VI en su «Llamada a las mujeres», en la que presentaba la Declaración, añadía que, por la elección de los Doce, Jesús había dado a la Iglesia su «constitución fundamental»². No se menciona la Declaración en el nuevo

-
1. *Acta Apostolicae Sedis* 69 (1977), pp. 98-116. El Código de Derecho canónico de 1983 ha retomado, en su canon 1.024, el rechazo de la ordenación de las mujeres. Sobre *Inter insigniores*, puede verse, en particular, H. LEGRAND, «Traditio perpetuo servanda», en *Rituels. Mélanges offerts au P. Gy*, op. cit., pp. 393-416; Pierre VALLIN, «Le ministère des femmes dans l'Église»: *Études* (déc. 1977), pp. 685-693.
 2. *Ibid.*

Código de Derecho Canónico de 1983, pero el canon 1.024 reserva la ordenación «sacerdotal» al varón (*vir*).

La Declaración *Inter insigniores* queda confirmada por los textos de Juan Pablo II: las Cartas apostólicas *Mulieris dignitatem*, de 1988³, y *Ordinatio sacerdotalis*, de 1994; esta última pretende incluso cerrar el debate⁴. Una Nota posterior de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de 28 de octubre de 1995, respondiendo a una duda sobre la doctrina de la Carta apostólica de 1994, firmada por el Cardenal Ratzinger, precisa que la exclusión de las mujeres de los ministerios ordenados forma parte del «depósito de la fe»⁵.

Esta afirmación, merecedora de un atento examen, ha arrojado mucha preocupación entre los teólogos, después de la *Ordinatio sacerdotalis*, que ya planteaba numerosos interrogantes.

Una «Carta» es un documento de reducida autoridad, que desde siempre se ha considerado inferior a la de las Encíclicas⁶. No posee ningún carácter de infalibilidad. Sin embargo, Juan Pablo II, con un tono solemne que contrasta con el tono prudente de *Inter insigniores*, declaraba, sin aportar ningún elemento nuevo, que, «en virtud de su misión de confirmar a sus hermanos (cf. Lc 22,32), [...] la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia»⁷.

Según Hervé Legrand, no aceptarlo constituiría «una grave falta de temeridad contra la fe», puesto que la Carta

3. AAS 80 (1988) (trad. cast.: *Dignidad y vocación de la mujer*, BAC, Madrid 1988); puede verse la presentación de Monique HÉBRAD en la edición de Centurion, Paris 1988, y la Introducción de Louis BOUYER en la edición de Cerf, Paris 1988.

4. Publicada el 30 de mayo de 1994 por la Librería Vaticana y en *Ecclesia* 2.688 (11 de junio de 1994), pp. 20-21.

5. *L'Osservatore Romano*, 19 nov. 1995.

6. Cf. P. POUPIN, *La valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, citado por Hervé LEGRAND en una entrevista en la *La Croix* de 31 de mayo de 1991, p. 4.

7. «*Ordinatio sacerdotalis*»: *Ecclesia* 2.688 (11.6.94), pp. 20-21.

afirma que concierne a «la constitución divina de la Iglesia» (cosa que puede ser contestada, como han intentado mostrar las páginas precedentes), pero que no sería una herejía⁸.

Efectivamente, no aparece la palabra «infalibilidad», sino el término «definitivo». ¿Es su equivalente? En esta materia es necesaria la mayor precisión, tanto más cuanto que la infalibilidad fue votada en unas condiciones en que la guerra a las puertas de Roma ponía a los Padres conciliares en un estado de presión incompatible con una total libertad de voto. Ampliar los casos de infalibilidad sería grave.

La Nota de presentación que acompañaba en 1994 a la Carta *Ordinatio sacerdotalis* no era clara. Afirmaba, un tanto farragosamente, que no se trataba de «una formulación dogmática nueva, sino de una doctrina enseñada por el Magisterio pontificio ordinario de manera definitiva, es decir, propuesta no como una enseñanza prudencial ni como una hipótesis más probable ni como una simple disposición disciplinar, sino como ciertamente verdadera»⁹. El conjunto de la frase parecía mostrar una duda. El «Magisterio pontificio ordinario» no goza del carácter de infalibilidad. No puede declarar «definitiva» una doctrina que no está establecida «infaliblemente». ¿Y por qué «proponer» una doctrina que entiendo «imponer»? En fin, el «ciertamente» estaría de más. Una doctrina es verdadera o falsa. Joseph Moingt veía, con razón, una «sutil indefinición» en toda la Nota¹⁰. La mayoría de los teólogos están de acuerdo en negarle a la Carta un carácter de infalibilidad, puesto que este carácter no está expresamente afirmado.

La Nota de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1995 habla abiertamente, por el contrario, de «infalibilidad». Responde a la siguiente pregunta que se le había hecho para disipar las dudas sobre este último punto: «¿Se debe considerar como perteneciente al depósito de la fe la doctrina según la cual la Iglesia no tiene la facultad de con-

8. H. LEGRAND, en la entrevista ya citada.

9. Nota de presentación de *Ordinatio sacerdotalis*.

10. J. MOINGT, «Sur un débat clos»: *Rech. Sc. Rel.* 82 (juil.-sep. 1994), pp. 321-333. Véase también B. SESBOUÉ, «Magistère et infaillibilité»: *La Croix*, 30 nov. 1995.

ferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, doctrina que la Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* ha propuesto como algo a mantener de modo definitivo?»

La respuesta está redactada en los siguientes términos: «Sí. Esta doctrina exige un asentimiento definitivo, porque se fundamenta en la Palabra de Dios escrita, que ha sido constantemente conservada y puesta en práctica en la Tradición de la Iglesia desde los orígenes, y porque ha sido propuesta infaliblemente por el Magisterio ordinario y universal (cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, n. 25,2). Por eso, en las actuales circunstancias, el soberano Pontífice, ejerciendo su ministerio de confirmar a sus hermanos (cf. Lc 22,32), ha expresado esta misma doctrina explícitamente mediante una declaración formal, afirmando explícitamente lo que debe mantenerse siempre, en todas partes y por todos los fieles, por cuanto pertenece al depósito de la fe».

Apoyándose en el «depósito de la fe» e invocando *Lumen Gentium* 25,2, la Nota parece referirse, no directamente a la infalibilidad pontificia, puesto que sus condiciones de ejercicio muy restringidas no se dan todas ellas juntas en este caso, sino a la de los obispos, según los términos del texto del Vaticano II: «Aunque cada uno de los Obispos no goce por sí de la prerrogativa de la infalibilidad, sin embargo, cuando, aun estando dispersos por el orbe, pero manteniendo el vínculo de comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, enseñando auténticamente en materia de fe y costumbres, convienen en que una doctrina ha de ser tenida como definitiva, en ese caso proponen infaliblemente la doctrina de Cristo». Esto sería el «depósito de la fe», cuya existencia confirmaría Juan Pablo II.

Por tanto, la cuestión que se plantea hoy es, en primer lugar, si «la enseñanza del magisterio ordinario y universal de los obispos dispersos por el mundo ha sido tal que constituye “un depósito de la fe” que empeña la infalibilidad de la Iglesia»¹¹.

11. Véase la Comunicación a la Sociedad Canadiense de Derecho Canónico: A. NAUD, «Dirions-nous “infaillible”?»: *L'Église canadienne* 30 (mars 1997) pp. 87-98.

Es la primera vez que se plantea esta cuestión. No hay, por tanto, precedentes en que apoyarse. Pero la misma formulación del texto de *Lumen Gentium* debe permitir solucionarla.

Según *Lumen Gentium*, los obispos no empeñan la infalibilidad de la Iglesia más que cuando convienen, *están de acuerdo*, en enseñar *auténticamente* una doctrina en la que son unánimes.

La respuesta a la cuestión que nos interesa parece imponerse, por tanto. ¿Quién podría pretender que todos los obispos «se han puesto de acuerdo», es decir, han sido unánimes y conscientemente concordes para enseñar que la exclusión de las mujeres de los ministerios ordenados era *auténticamente* un depósito de fe? Sin volver al pasado lejano, ya examinado en estas páginas y que volveremos a considerar al examinar la Tradición, no olvidemos que la cuestión fue debatida en el Vaticano II, y que muchos obispos son partidarios actualmente de la ordenación de las mujeres en la Iglesia católica, aunque algunos no se decidan a decirlo por miedo a sanciones.

Es imposible sostener que se pueda encontrar unanimidad alguna ni acuerdo entre los obispos para enseñar sobre este punto una doctrina que les parezca constitutiva de «un depósito de fe».

Podría parecer suficiente con constatarlo. Sin embargo, es necesario examinar también los otros dos argumentos invocados por la Nota para fundamentar ese «depósito de fe», tanto más cuanto que retoman aquéllos sobre los que se apoya el Magisterio para excluir a las mujeres de los ministerios ordenados. Estos argumentos son «la Palabra de Dios» y «la Tradición».

La Palabra de Dios

No se precisa cuál es esta «Palabra de Dios». No se ve otra más que «la elección de los Doce», invocada por los textos precedentes del Magisterio; pero ¿se trata exactamente de una Palabra de Dios?

Invocado por el primer texto, *Inter insigniores*, «el ejemplo del Señor» —es decir, «la elección de los Doce»,

asimilado por Pablo VI a la «constitución fundamental de la Iglesia»— es retomado por *Mulieris dignitatem*: «Cristo, llamando como apóstoles suyos sólo a varones, lo hizo de un modo totalmente libre y soberano» (subrayados en el texto). «Por tanto, la hipótesis de que habría llamado como apóstoles a varones siguiendo la mentalidad difundida en su tiempo, no refleja completamente el modo de obrar de Cristo» (n. 26).

El argumento vuelve a aparecer en la Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* y la Nota que la acompaña.

¿Se puede decir que la elección de los Doce constituye esa Palabra de Dios sobre la que se fundamentaría el «depósito de fe» que invoca el Magisterio? ¿Se pone en tela de juicio nuestra fe por el hecho de creer o no que Jesús, al elegir a los Doce, entendió excluir a las mujeres de los ministerios, o en otros términos, que Jesús habría «querido decir» que sólo los varones podían ser los instrumentos de la predicación de la salvación?

Como escribe Joseph Moingt, «las proposiciones “ciertamente verdaderas” o “teológicamente ciertas” nunca han sido consideradas como algo que se impone al asentimiento de la fe, debido a que en ellas se interpone un razonamiento que prohíbe asimilarlas a la pura “Palabra de Dios”». En concreto, el razonamiento del Magisterio hace pasar la llamada de varones por Cristo, como lo subraya Joseph Moingt, de un «únicamente» a un «exclusivamente», y de un «en este momento» a un «perpetuamente». No vemos a Cristo «hacer una elección entre varones y mujeres y excluir a estas últimas con voluntad deliberada y perpetua»¹². ¿No es claro, por el contrario, que si los Doce fueron elegidos para «ir a bautizar y enseñar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (texto, por lo demás, cuya autenticidad es discutida, porque supone una teología trinitaria ya elaborada), es debido a su credibilidad en aquella época entre los judíos —y entre los varones en general—, mientras que la palabra de las mujeres no era aceptada? La preocupación de Jesús de transmitir su mensaje le obligaba, de forma incontestable, a «elegir» a quienes podían llevar-

12. J. MOINGT, «Sur un débat clos», op. cit., p. 327.

lo adelante. Aunque Él actuaba «de forma libre y soberana», aunque Él podía hacerse acompañar por mujeres, no podía imponer a los seres humanos la conversión de su corazón y de sus costumbres. Es evidente que tenía que tener en cuenta las contingencias sociológicas. La «voluntad» de Cristo es que sean enviados constantemente obreros a trabajar su mies (Lc 10,2; cf. Jn 4,35). «Ésta es la ley fundamental y absoluta a la que la Iglesia obedece. [...] La obligación de proveer a su misión es el único absoluto que se le impone»¹³.

Para refutar la explicación de la elección de los Doce por la necesidad en que se encontraba Jesús de tener testigos creíbles, la Declaración *Inter insigniores* estima que la «exégesis histórica», fundamentada en los aspectos sociológicos y en las condiciones históricas de una cuestión, no puede ser suficiente. Se requieren, dice, «indicios convergentes» para apuntalarla. Es lo que se llama «la exégesis del silencio»¹⁴. La Declaración cree encontrar esos «indicios convergentes» en el hecho de que a la Madre de Jesús, «asociada tan estrechamente a su misterio, no se le confiaron “las llaves del reino de los cielos”»¹⁵. La Nota de 1995 retoma la misma idea: «La bienaventurada Virgen María, Madre de Dios y Madre de la Iglesia», [...] no recibió «ni la misión específica de los Apóstoles ni el sacerdocio sacramental...»¹⁶. Se sorprende uno al encontrar argumentos tan anacrónicos y teológicamente insostenibles en documentos del Magisterio. ¿Los Doce sí habrían recibido el «sacerdocio sacramental»? La explicitación de la Respuesta de la Nota de 1995 afirma que Juan Pablo II «se detiene en el hecho de que el Señor Jesús, como lo atestigua el Nuevo Testamento, sólo llamó a varones, y no a mujeres, *al ministerio ordenado...*» (el subrayado es nuestro). Pero ¿dónde encontrar en los evangelios una sola referencia a

13. *Ibid.*, p. 332.

14. La expresión es de Carla Ricci, en una obra cuyo título sería «María de Magdala y muchas otras (Lc 8,1-3). La exégesis del silencio».

15. *Inter insigniores* retoma aquí una advertencia de Inocencio III, del siglo XIII, dirigida a las abadesas de Palencia y Burgos... ¡que se atrevían a confesar a sus monjas! ¡Bien pobre «indicio»!

16. Nota de 1995, op. cit.

una «ordenación» de varones? Ni siquiera los Apóstoles procedieron todavía a hacer «ordenaciones». ¿De dónde deducir, entonces, un rechazo de Jesús a «ordenar» mujeres, siendo así que todavía no existía la ordenación?¹⁷

En realidad, el Magisterio necesita apelar a María para intentar establecer que la exclusión de las mujeres no constituye una discriminación contraria a *Gaudium et Spes* 29. Lo precisa él mismo en la explicitación de la Nota de 1995: «La diferencia en cuanto a la misión no atenta a la igualdad en la dignidad personal...»¹⁸.

Es también ésta la razón por la que la misma Nota del 28 de octubre de 1995, firmada por el cardenal Ratzinger, rechaza pensar que la inferioridad de las mujeres, que él califica de «imaginaria», haya sido uno de los elementos principales que han contribuido a excluirlas de la ordenación. Pero esto es negar la evidencia. Ya mostramos la conclusión de Tomás de Aquino cuando se pregunta sobre este punto. Es clara: «El sexo femenino no puede significar ningún tipo de superioridad de rango, porque la mujer está en estado de sujeción. No puede, *por tanto* (el subrayado es nuestro), recibir el sacramento del Orden» (S. Th. q. 39, 1). Las concordantes opiniones anteriores de los Padres de la Iglesia, de Agustín, del Ambrosiaster, de Graciano sobre todo, no permiten ninguna duda sobre el hecho de que «la inferioridad» y «la impureza» femeninas hayan sido determinantes para descartar a las mujeres de los ministerios ordenados¹⁹.

17. En los comienzos del cristianismo, la necesidad de una ordenación no se hizo sentir. Se conocía a los testigos del misterio pascual y a quienes estaban inmediatamente asociados a ellos. Cuando se sintió la necesidad de un signo que materializara la investidura o la habilitación para el ministerio, fue cuando se hizo evidente que el tiempo de la Iglesia iba a durar: B. SESBOÛÉ, «Ministères et structures de l'Église», en *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, op. cit., pp. 366-367. Sobre la ordenación, véase también Maurice VIDAL, «Ministère et ordination», en esa misma obra colectiva, pp. 483-491. Por su parte, J. MOINGT escribe que «los ministerios, suscitados por el envío de los Apóstoles al mundo, funcionaron espontáneamente mucho antes que los ritos de imposición de manos...»: «L'avenir des ministères dans l'Église catholique»: *Études* (oct. 1973), p. 442.

18. Nota de 1995, op. cit.

19. Cf., en el cap. 8 de este libro, el apartado «La inferioridad de las mujeres».

«La exégesis del silencio» se apoyaría, por tanto, con mucha más razón, en ese contexto sociológico. Pero esto es precisamente lo que el Magisterio no quiere reconocer, porque entonces se derrumbaría todo su razonamiento para descartar a las mujeres de los ministerios.

En cuanto a la asimilación de la elección de los Doce —una elección de testigos y misioneros—, que no sobrevivió a la «constitución fundamental» de una Iglesia fuera de Israel y convertida en universal²⁰, basta con remitir a lo que hemos visto, a lo largo de todo nuestro estudio, sobre la formación de las estructuras eclesiales. Nuestras actuales estructuras sólo datan del siglo II, probablemente de la iniciativa de Ignacio de Antioquía; las primeras comunidades se formaron sin invocar nunca el «ejemplo del Señor». Recordemos también que en estas primeras comunidades, en las de Pablo principalmente, había mujeres que ejercían funciones que actualmente podrían constituir ministerios²¹.

Podemos preguntarnos, además, si el Magisterio no olvida a «las mujeres que seguían a Jesús» según Lucas (8,1-3). Parece significativo que Juan Pablo II intente, quizás inconscientemente, minimizar este seguimiento. Lo reduce a un acompañamiento ocasional, escribiendo que «a veces (el subrayado es nuestro) las mujeres que encontraba Jesús... lo acompañaban» (*Mulieris dignitatem*, 13), lo que es una grave deformación del texto. Pues si el compañerismo con Jesús les permitió beneficiarse «de una pedagogía de la fe que les fue llevando [a los acompañantes] a un conocimiento progresivo de la identidad de Jesús y les permitió reconocer más tarde al Resucitado»²², ¿no se aplica esto, y

20. Los Doce desaparecen a partir de la conversión de los paganos. Sobre este punto, véase H. LEGRAND, *Traditio perpetuo servanda*, op. cit., pp. 398s.

21. Maurice VIDAL, «Ministère et ordination», en *Le Ministère et les ministères*, op. cit., pp. 483s. El autor no habla explícitamente de las funciones ejercidas por las mujeres, pero el análisis que hemos hecho de las que realizaban las primeras cristianas permite pensar que ellas ejercían, de hecho, ministerios (cf., en el cap. 6 de este libro, el apartado «La estructuración de las distintas comunidades»).

22. B. SESBOÛÉ, «Ministères et structures de l'Église. Réflexion théologique à partir du Nouveau Testament», en *Le Ministère...* op. cit., p. 394.

en primer lugar, a María de Magdala, la primera a quien Jesús se dio a reconocer?

La Tradición

El segundo punto sobre el que se apoya la Nota de 1995 de la Congregación para la Doctrina de la Fe está vinculado al primero. Es la Tradición. Ésta habría conservado «la Palabra de Dios escrita» que invoca la Nota.

Retomemos la Declaración *Inter insigniores*: «La Iglesia católica nunca ha admitido que las mujeres puedan recibir válidamente la ordenación» (*Inter insigniores*, I). Es un hecho exacto, a partir del momento en que empezó a practicarse la ordenación. Pero ¿es esto un argumento?

Una tradición sólo puede invocarse si está justificada, en particular si se apoya en esa «Palabra de Dios escrita» de que habla la Nota de 1995. Pero no se encuentra ninguna «Palabra de Dios» que sostenga la doctrina del Magisterio, puesto que sabemos que la ordenación no fue creada por Jesús.

En la Nota citada, el cardenal Ratzinger afirma: «El sacerdocio, según la fe católica, es un sacramento, es decir, no algo inventado por razones pragmáticas, sino algo dado por el Señor mismo, a lo que, por tanto, no se puede dar la forma que se prefiera, sino que sólo se puede transmitir con respetuosa fidelidad». Cierto, el Orden es hoy un sacramento, pero no se puede sostener que haya sido «dado por el Señor mismo». La carta a los Hebreos precisa con toda claridad que «el sacerdocio» pertenece sólo a Cristo, que se lo transmite a todo su pueblo. El «ministerio» de los presbíteros no es más que «una actividad situada en sí misma en el cuerpo sacerdotal de los bautizados»²³, y sólo se remonta —¿hay que volver a repetirlo?— a una práctica muy posterior (siglo II), cuyo origen es precisamente «pragmático»²⁴. El término «sacerdocio», ya lo hemos visto también, es inadecuado para designar el ministerio presbiteral. Por tanto, no habría que hablar de «constitución divina» ni con respecto a la elección de los Doce ni con respecto a los ministerios, sino más bien de «disciplina sacramental», que puede variar según las épocas. No se trata de una «verdad revelada», ni tampoco, por tanto, de un «depósito de fe».

Aunque invoca la «voluntad de Cristo», el Magisterio intenta actualmente apoyar esta Tradición —humana y no divina—, que en realidad reposa únicamente en argumentos que se han venido abajo (la inferioridad e impureza de las mujeres), con nuevos argumentos que, de hecho, son secundarios.

Como vuelve a retomarlos la Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis*, que no se contenta con invocar la Palabra de Dios y la Tradición, tenemos que volver a considerarlos rápidamente, aun a riesgo de repetir lo ya muchas veces escrito.

Como vuelve a retomarlos la Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis*, que no se contenta con invocar la Palabra de Dios y la Tradición, tenemos que volver a considerarlos rápidamente, aun a riesgo de repetir lo ya muchas veces escrito.

La «conveniencia» con el «Misterio de Cristo» «In persona Christi»

Inter insigniores, retomado a su vez por los documentos posteriores, afirma «la conveniencia» que existe entre el «Misterio de Cristo» y la exclusión de las mujeres de los ministerios. La Declaración afirma así que el presbítero «ocupa realmente el lugar de Cristo».

Según *Inter insigniores*, «La Iglesia no tiene ninguna facultad sobre la sustancia de los sacramentos, es decir, sobre todo lo que Cristo el Señor, según el testimonio las fuentes de la Revelación, quiso que se mantuviera en el signo sacramental». El texto apela al Concilio de Trento, que habla de la necesidad de «salvaguardar la sustancia» de los sacramentos. Este lenguaje, extraído todavía de la noción griega de «sustancia», difícilmente puede entenderse para descartar a las mujeres de los ministerios. El sexo de quien transmite un sacramento, ¿pertenece a la «sustancia» del mismo? Plantear la pregunta sugiere la respuesta.

¿Es posible incluso invocar la « semejanza » necesaria con Cristo cuando el presbítero actúa *in persona Christi*?

23. H. LEGRAND, «La réalisation de l'Église en un lieu», en *Initiation à la pratique de la théologie. Dogmatique II*, p. 224.

24. Cf., en el cap. 7 de este libro, el apartado «La jerarquización de los "ministerios"».

¿Estamos ante una «representación» teatral en la que los personajes deben evocar el aspecto físico de aquellos a quienes «representan»²⁵? El presbítero, «desempeñando el papel de Cristo hasta el punto de ser su misma imagen... no tendría esa “semejanza natural” que debe existir entre Cristo y su ministro, si el papel de Cristo no fuera desempeñado por un varón; dicho de otro modo, difícilmente se vería en el ministro la imagen de Cristo» (*Inter insigniores*, V).

Es sabido, sin embargo, que *in persona Christi* sólo quiere recordar que en todo don de Dios es Cristo quien actúa, no el presbítero ni la asamblea. El presbítero no «representa» a Cristo. Actúa «en su nombre», no «en lugar de Él». Y actúa también *in persona Ecclesiae*, en nombre de toda la asamblea, pues es ella toda entera la que celebra, como lo recuerda con fuerza el cardenal Congar²⁶. La Eucaristía es una acción de alabanza y un Memorial, en la que quien preside lo hace en nombre de la asamblea, a la vez que «en nombre de Cristo», que es el único capaz de llevar adelante una alabanza válida a su Padre por el Espíritu. Lo que le da el «poder o facultad» de hacerlo es, actualmente, la ordenación que ha recibido. Si fuera ordenada una mujer, ella tendría la misma capacidad. Todo esto ha sido dicho muchas veces, sin que nunca haya sido negado, pero también sin que nunca, al menos oficialmente, haya sido tenido en cuenta.

25. Annie JAUBERT pregunta: «¿Hay que volver a hacer un mimo de la última Cena?», «Les femmes dans l'Écriture»: *Supl. à Vie Chrétienne* (mars 1979), p. 74. Véase también D. SÖLLE, *La représentation*, Desclée, Paris 1969. Sobre la noción de «sacerdocio» y la «manifestación de la mediación» eventual de Cristo, véase, sobre todo, J. MOINGT, «Prêtre selon le Nouveau Testament», *Rech. Sc. Rel.* 69 (oct.-déc. 1981), pp. 573-598, en particular pp. 594s.

26. Yves-Marie CONGAR, *La Liturgie après Vatican II*, Cerf, Paris 1967, pp. 241-282. Sobre este tema, véase B.-D. MARLIANGEAS, «In persona Christi, in persona Ecclesiae»: *Spiritus* 70, pp.19-33, y *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi, in persona Ecclesiae* (el prefacio de Yves-Marie CONGAR), Beauchesne, Paris 1978; H. LEGRAND, «L'ordination des femmes au ministère presbytéral. Réflexions théologiques du point de vue catholique»: *Documents Épiscopats* 7 (avril 1976), p. 10. Recordemos también que las mujeres actuaban *in persona Christi* en el sacramento del bautismo, que les era accesible, y en el del matrimonio, en el que los ministros son los mismos esposos.

¿Y cómo explicar que la mujer, «imagen de Dios» (*Godlike*) no pueda ser «imagen de Cristo» (*Christlike*)? Según nuestra fe, ¿acaso Cristo no es Dios? Como escribe Kari E. Børresen, la semejanza total con Dios sólo puede pasar por la semejanza con Cristo²⁷.

El símbolo nupcial

Sin embargo, hoy se habla menos de la «representación» de Cristo que del «símbolo nupcial». El argumento no es nuevo, pero se mantiene como uno de los últimos bastiones tras los que se atrincheran la jerarquía para protegerse de las mujeres. Probablemente es el más profundamente anclado en las conciencias eclesiales, pues se fundamenta tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento y es considerado como una especie de «revelación» divina sobre las respectivas posiciones del varón y de la mujer.

Mulieris dignitatem, después de haber escrito que «Cristo es el Esposo de la Iglesia, y la Iglesia la Esposa de Cristo» (n. 23, subrayado en el texto), reconoce que «*todos los seres humanos –varones y mujeres– están llamados a ser la “Esposa” de Cristo*» (n. 25). En el amor de Cristo, todos son iguales. Los místicos, masculinos y femeninos, ¿no hablan de Cristo como de su «esposo»? Desgraciadamente, la Carta sigue así: «Cristo es el Esposo. [...] El Esposo –el Hijo, consustancial al Padre en tanto Dios– se ha convertido en el hijo de María, “hijo del hombre”, verdadero hombre, varón. *El símbolo del Esposo es de género masculino*» (n. 25, subrayado en el texto): «Ante todo, en la Eucaristía se expresa de modo sacramental el acto redentor de Cristo esposo en relación con la Iglesia esposa. Esto se hace transparente y unívoco cuando el servicio sacramental de la Eucaristía –en la que el sacerdote actúa “*in persona Christi*”– es realizado por el varón» (n. 26). Volvemos a encontrar la interpretación *in persona Christi*, que ya hemos visto era errónea.

Pero tenemos que volver al símbolo nupcial.

27. Kari E. BØRRESEN, «The ordination of Women: To Nurture Tradition by Continuing Inculturation»: *Studia Theologica* 46 (1992), pp. 3-13.

Oseas comparó la Alianza de Yahvé con Israel a su propio y desdichado matrimonio, en el que él, marido de una mujer infiel, se mantuvo fiel, como Dios con su pueblo a pesar de sus infidelidades. Establecía entonces un símbolo comprensible, porque, en su época, la mujer se encontraba en la misma relación de subordinación con respecto a su marido que el pueblo hebreo con respecto a Yahvé, su Dios. El símbolo todavía podía ser retomado por Pablo (o su sucesor) en la carta a los Efesios, en la que Cristo es comparado al Esposo, y la Iglesia a la esposa. Esta Carta pertenece al conjunto de Códigos de moral doméstica, en los que ya hemos visto la preocupación de las nuevas comunidades cristianas por evitar marginarse de las normas sociales vigentes. El esposo, en ese contexto patriarcal, era el jefe y dominaba a su mujer. El símbolo funcionaba plenamente entre Cristo/Iglesia y varón/mujer. ¿Hay que concluir de ello que las relaciones varón/mujer forman parte de la revelación y que, por eso mismo, quedan inmutablemente fijadas en el estado en que se encontraban en el momento en que fueron redactados los textos que hablan del símbolo? Eso sería comprender erróneamente el símbolo, que, usando el lenguaje humano, lo único que intenta es significar el amor infinito de Dios. Y sería también negar la transformación radical que Jesús efectuó en las relaciones humanas y que debe continuarse en la historia por el Espíritu.

Las relaciones de jerarquía y de dominación fueron condenadas siempre por Jesús²⁸. Su movimiento era igualitario entre varones y mujeres en toda la medida en que podía hacerlo realidad²⁹. Más aún: aunque Él se refiere siempre a su Padre –al cielo–, parece, en sus relaciones terrenas, excluir al padre, al patriarca, para establecer vínculos de fraternidad³⁰. Rechaza incluso las relaciones de «amo/siervo» entre Él y sus discípulos, para hacer realidad relaciones más íntimas, y ya no jerarquizadas, entre Él y «sus amigos» (Jn 15,15).

28. Mt 20,5-27; Mc 10,42-44; Lc 22,24-27.

29. Véase, en el apartado «La comunidad de los discípulos», del cap. 3 de este libro, cómo Jesús tendía a instaurar una comunidad igualitaria de discípulos.

30. *Ibid.* Y Mt 12,49-50; Mc 3,34-35; Lc 8,1-3.

Es verdad que Jesús habla de sí mismo como del esposo, pero lo hace para expresar el amor que aporta a los seres humanos, que es el único sentido del símbolo nupcial tal y como lo entendía Oseas. Este símbolo no es relativo a las relaciones varón/mujer, sino a las de Dios con la humanidad –varones y mujeres–, y es únicamente el que mejor expresa, en nuestro lenguaje antropológico, el amor de Dios por nosotros.

Es verdad que no se puede negar que, al encarnarse, Cristo asumió el sexo masculino, y que nuestra fe reposa también sobre el Jesús histórico. Pero ¿acaso lo que nos salva es el hecho de que Jesús fuera de sexo masculino o el hecho de que asumiera nuestra humanidad? Es el «escándalo de la particularidad» de que habla Kittel³¹. Escándalo de que fuera judío y no griego ni africano ni asiático, varón y no mujer, persona de baja condición y no aureolada de gloria. Escándalo, sobre todo, de que el Hijo de Dios asumiera nuestra humanidad. Pero para Jürgen Moltmann, precisamente «en el acontecimiento cristológico es donde nace lo que en teología se puede llamar el “verdadero hombre”, la humanidad». «Ni judío ni griego, ni esclavo ni hombre libre, ni varón ni mujer (Gal 3,28)»³².

En fin, ¿no es relegar a un segundo plano a Cristo resucitado? En los sacramentos hacemos ciertamente memoria del Jesús histórico, pero al que celebramos y encontramos es al Cristo resucitado. El hijo de María es ahora la segunda Persona de la Trinidad, que no puede ser sexuada. Los Padres de la Iglesia ven formalmente una herejía en la sexualización de Dios en sus hipóstasis³³.

¿Es la feminidad un obstáculo para la ordenación?

Una última cuestión se nos plantea. La «feminidad», es decir, los trazos específicos de la mujer y «su vocación», ¿le prohíben ejercer un ministerio ordenado?³⁴

31. Citado por Letty RUSSEL, *Théologie féminine de la Libération*, Cerf, Paris 1974, pp. 170s.

32. Jürgen MOLTSMANN, *Théologie de la Libération*, Cerf-Mame, Paris 1973, pp. 152-153.

33. Cf. H. LEGRAND, *L'ordination des femmes*, op. cit., p. 10.

El «misterio de la mujer», su «destino» o su «vocación» han sido siempre objeto de investigaciones y debates. Pero ¿hay un «misterio de la mujer» distinto del misterio del Hombre, del de la creación? Ciertamente, existe el misterio de la vida y de la sexualidad, pero es común a varones y mujeres. Distinguir la mujer del varón, separarlos en nombre de sus «diferencias», ¿no es contrario a las mismas enseñanzas del Génesis, donde el Hombre, creado varón y mujer, es imagen de Dios, en conjunto y por separado (Gn 1,27)? ¿No es contradecir a Pablo, que afirma con toda claridad que en Cristo varón y mujer son uno³⁵? Si la mujer es considerada por el varón como un «misterio», ¿no es por un sentimiento de miedo, herencia de nuestros antepasados primitivos, tan inquietos como maravillados ante la fecundidad femenina?

La actitud del varón para con la mujer es incoherente. Tan pronto la acusa de todos los males (Eva, Pandora) y la menosprecia como la sobrevalora, exaltándola en la virgen/madre/esposa, cuyo modelo en el cristianismo ha venido a ser María. Pero ambas actitudes, en el patriarcado dominante, han terminado produciendo la total sumisión de las mujeres a los varones, pues, menospreciadas o exaltadas, aquéllas quedaban fuera de las normas masculinas, consideradas como las de la Humanidad. Colocarlas en el pináculo no era más que una compensación para hacerles olvidar su situación de dominadas.

Es conocida la revuelta de las mujeres contra esta situación. Para hablar sólo de nuestro siglo, Simone de Beauvoir³⁶ y la católica Yvonne Pellé-Douel³⁷ mostraron que las mujeres no eran esclavas de un «destino», de la ima-

34. Sobre este punto, véase en particular Pierre VALLIN, «Les ministères féminins»: *Études* (1995), pp. 207-218, en concreto p. 210. Cf. también S. TUNC, *Féminité et ministère: Femmes et Hommes en Église* 1994.

35. Es sorprendente que Juan Pablo II, en su homilía del 24 de agosto de 1997 en la misa de clausura del encuentro de jóvenes en París, citara (sin referencia) Gal 3,28, omitiendo «ya no hay varón ni mujer...». No era directamente el tema que trataba (pero tampoco lo era la esclavitud, que no omitió).

36. Simone de BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Paris 1949 (trad. cast.: *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid 1998).

37. Yvonne PELLÉ-DOUEL, *Être femme*, Paris 1967.

gen ideal del «eterno femenino» (idea pagana y procedente de Goethe) y de roles que estarían inscritos en su biología y definitivamente fijados. Lograron convencernos de que esos roles se los habían atribuido los varones en el sistema androcéntrico, que pudo ser justificado en otras circunstancias socio-económicas hoy superadas. Algunas «feministas» llegaron a negar toda diferencia entre varones y mujeres, apoyándose en el hecho de que en cada sexo hay hormonas del otro sexo, aunque en distinta proporción.

Ese período ya ha pasado. Actualmente las mujeres reivindican con intensidad su «diferencia», pero afirmando, a la vez y con la misma fuerza, que esa diferencia no puede impedirles acceder a los roles reservados en otros tiempos a los varones. Sencillamente, ellas los desempeñarán, aunque ciertamente de diferente manera³⁸.

Sin embargo, algunas cristianas se mantienen atadas a los «valores» tradicionales de la feminidad: virgen, esposa y madre; los de la «mujer eterna», cantada por Gina Lombroso o Gertrud von Le Fort. Así, Georgette Blaquièrre³⁹, que ve la vocación de la mujer en la «dimensión profética de la vida femenina»; Nicole Échivard⁴⁰, que reivindica un «sacerdocio místico y profético», distinto del «sacerdocio ministerial», pero emparejado con él por intermediación del presbítero; Janine Hourcade⁴¹, que, situando la «fuente del misterio (de la mujer) en Dios» (¿y el del hombre?), piensa

38. Permítaseme citar un ejemplo personal. Un amigo, metodista eslovaco perdió a su mujer. Cuando se enteró de que el oficio religioso iba a ser celebrado por una mujer pastor, se quedó desolado. Nos vimos después. Me dijo que ningún varón habría celebrado con tanta sensibilidad y «compasión» como aquella mujer. Unos mismos gestos, cada cual los realiza con sus carismas propios. ¿Por qué los carismas femeninos no van a ponerse al servicio de la Iglesia en la sacramentalidad?

39. Georgette BLAQUIÈRE, *La grâce d'être femme*, Saint-Paul, 1981 (trad. cast.: *La gracia de ser mujer*, Palabra, Madrid 1998), con un Prefacio de Mons. Simonneaux y un Epílogo de Juan-Miguel Garrigues, que piensa que la mujer «se ha convertido en un templo profanado y habitado por duendes, cuyo espacio sagrado necesita ser exorcizado hasta sus últimas profundidades...». ¿En qué sentido lo dice?

40. Nicole ÉCHIVARD, *Femme, qui es-tu?*, con un Prefacio del cardenal Decourtray, Criterion 1985.

41. Janine HOURCADE, *La Femme dans l'Église. Étude anthropologique et théologique des ministères féminins*, Tequi, Paris 1986.

que «la atracción que ella ejerce es de esencia misteriosa»; Jo Croissant⁴² o Chiara Lubich⁴³. Así, sobre todo, Juan Pablo II en *Mulieris dignitatem*. A pesar de su reconocimiento de la «radical paridad» de varones y mujeres (n. 16), el papa sigue marcado por la visión tradicional de «la mujer», su «misterio» y su vocación de ser «virgen, madre, esposa» (n. 22). «La maternidad está vinculada a la estructura personal del ser femenino y a la dimensión personal del don» (n. 17). Y también: «La mujer no puede encontrarse a sí misma si no es dando su amor a los demás» (n. 30). Pero, si es así como se define su vocación, no se ve en qué se diferencia del varón. ¿O es que el varón no debe, como hizo Jesús mismo, «dar su amor a los demás»? ¿No es en el ministerio donde mejor se expresa el amor de Dios por su pueblo y la salvación que Él da a todos? ¿No es también en ese «servicio» de los ministerios, que es el deber común de todo el pueblo de Dios, donde la mujer «puede encontrarse a sí misma dando su amor a los demás»? Si Dios ha creado al varón y a la mujer, es para que ambos pongan sus capacidades y virtudes propias, en un «partenariado» al fin reconocido, al servicio de la vida social y, con mayor razón todavía, de la vida eclesial. Una Iglesia institucional únicamente masculina sólo muestra un aspecto de lo humano, un solo lado del rostro de Dios y una sola faceta de las cualidades humanas. Las mujeres deben tener también, y plenamente, su espacio en todo esto.

42. Jo CROISSANT, *La femme sacerdotale*, Lion de Juda, Paris 1992.

43. Chiara LUBICH, *L'aventure de l'unité*, Nouvelle Cité, Paris 1991.

Conclusión

«La enseñanza de Jesús no se limita a sus discursos, sino que se extiende a todo cuanto dio a entender mediante sus gestos y el conjunto de sus iniciativas»¹.

El hecho de que Jesús permitiera que las mujeres «le siguieran» junto con los Doce muestra que deseaba que ellas comprendieran el mensaje que aportaba a toda la humanidad y que lo transmitieran luego, en la medida en que la sociedad se lo permitiera.

En nuestro contexto actual, ¿es fiel nuestra Iglesia a este signo manifestado por Jesús?

Pablo, aunque a menudo es acusado de misógino, había comprendido que el Reinado de Dios sólo podía hacerse realidad en la igualdad de todos en Cristo, varones y mujeres. Su célebre grito de la carta a los Gálatas sobre «la unidad de todos en Cristo» permanecerá para siempre como la expresión más breve, a la vez que más exacta, de la revolución que Jesús llevó a cabo.

Ha hecho falta tiempo para que, incluso en países cristianos, desaparezca la esclavitud. Bossuet (siglo xvii) defendía todavía la esclavitud en estos términos: «Condenar la esclavitud [...] sería no sólo condenar el derecho de las personas allí donde es admitida, como aparece en todas las leyes, sino que sería condenar al Espíritu Santo, que manda a los esclavos, por boca de San Pablo, que permanezcan en su estado, y no obliga a sus amos a dejarlos en libertad»². Sin embargo, sólo se trataba de una discriminación social. La que separa a los varones de las mujeres es aún más profunda. Está vinculada a la antropología, a la biología, a la

1. Jean ROGUES, *Quand la foi prend corps*, Seuil, Paris 1996, p. 203.

2. Citado por la *Encyclopaedia Universalis* V, «Esclavage».

fuerza física, que, siendo superior en los varones, los promovió al rango de «jefes» y de «protectores» en las sociedades primitivas, que siempre se veían amenazadas. Los varones han gozado hasta el presente de ese papel que las mujeres no estaban en condiciones de contestar, salvo mediante una especie de resistencia pasiva. La «superioridad» de los unos conllevaba inevitablemente «la inferioridad» y la sumisión de las otras. Durante mucho tiempo, las mujeres han sido consideradas como «un bien personal» de los varones (Ex 21,17) y a su disposición. Las filosofías griega y romana contribuyeron a ello. Exaltaban el «espíritu», la «razón», a expensas de la «carne», y devaluaban la sexualidad y a la mujer. Se añadía a ello la interpretación del Génesis cuando, olvidando Gn 1,27, se veía la creación de la mujer como «segunda» en relación con la del varón, y simplemente como una «ayuda» para la procreación, el trabajo familiar o, a un nivel menos elevado, el placer. Aunque, desde no hace mucho, se reconoce la «paridad absoluta» de varones y mujeres, y se retira de la palabra «ayuda» el sentido peyorativo que nunca se le debió atribuir, las mujeres no son todavía libres como lo son los varones. Se querría que se mantuvieran sometidas a un destino que es considerado como «su vocación». La Carta apostólica *Mulieris dignitatem* lo ha reafirmado sin ambigüedades: no deben salir de «su papel» de esposas y madres (a menos que se queden vírgenes), a pesar de que Jesús rehusó ver ellas únicamente a la madre (Mt 12,48-50; Mc 3,32-36; Lc 8,21) o al ama de casa (Lc 8,38-42). En el contexto actual, se comprende que todavía se les siga negando el ministerio ordenado.

En realidad, los varones sienten gran dificultad para renunciar a sus «derechos» –su poder– reconociendo plenamente que las mujeres son iguales a ellos. Por eso se intenta minimizar por todos los medios lo que Jesús hizo por las mujeres. No basta con decir que «Jesús rompió con los prejuicios de su tiempo, contraviniendo ampliamente las discriminaciones que se practicaban con las mujeres», como la hace la Declaración *Inter insigniores* (V). Que Jesús aceptara que las mujeres estuvieran «con Él y los

Doce» durante toda su vida pública es mucho más que una simple «contravención» de costumbres, e incluso mucho más que un «acompañamiento» ocasional, como parece considerar Juan Pablo II, según hemos visto. Era establecer con las mujeres una vida común, una «comunidad», por tanto, en la que los discípulos, mujeres y varones, parecen a todas luces haber sido iguales. La única diferencia entre ellos, que este estudio ha podido sacar a luz, afecta al «envío» de los Doce para una misión que en aquella época sólo podían llevar a cabo los varones. El hecho de que las mujeres, dos mil años más tarde, no puedan todavía ser aceptadas en esta misión, muestra que Jesús no se equivocaba con respecto a la capacidad de acogida de los hombres de su tiempo. Pero esta negativa a aceptar actualmente que las mujeres trabajen en la transmisión del Evangelio junto a los varones, en «partenariado» igualitario, no puede interpretarse más que como una infidelidad al «movimiento» igualitario –cuya formación por el mismo Jesús hemos intentado mostrar– y al universalismo del Evangelio.

La llamada de las mujeres

Ya hemos recordado en capítulos anteriores que, después de la venida de Jesús, todo el pueblo entero es «sacerdotal», y que es en el seno de ese pueblo donde el Espíritu Santo suscita los ministerios. ¿No pueden las mujeres ser llamadas por el Espíritu?

Decir que hay carismas diferentes según el sexo, contradice lo que escribe Pablo de los dones que el Espíritu «distribuye a cada cual según su voluntad» y «para el bien común» (1 Cor 12,7-11). Pretender que el Espíritu no puede jamás llamar a los ministerios ordenados a la mitad de la humanidad –a las mujeres en su totalidad– se revela, aun hoy en día, contrario a los hechos. La llamada de las mujeres es reconocida actualmente por la mayor parte de las demás Iglesias cristianas, menos por la nuestra y por la Ortodoxa. El no aceptarla ¿no significa acaso pretender imponer al Espíritu lo que debe hacer y, al mismo tiempo,

no tener en cuenta para nada las necesidades de las comunidades?

La Tradición que se invoca contra el acceso de las mujeres a los ministerios ordenados no tiene ningún fundamento bíblico. Lo que muestran los textos es la actividad de las mujeres desde las primeras comunidades, particularmente en las comunidades paulinas, antes de que existiera la ordenación. Ésta no fue creada por el mismo Jesús, sino, bastante más tarde, por los varones. No es una Tradición de derecho divino, sino una simple construcción humana.

Además, hoy se reconoce que las funciones que ejercían las mujeres en aquellos primeros comienzos del cristianismo correspondían en realidad a los «ministerios» actuales. En determinada época, las mujeres recibieron incluso una verdadera «ordenación» –aunque no «presbiteral»– para ser diaconisas y responder a las necesidades de la Iglesia de Oriente. Nuestra estructura contradice el dinamismo evangélico, que requiere adaptación a los cambios de la historia: es la exigencia misma de la Encarnación. Manteniéndose fija, deja de satisfacer las necesidades cambiantes de nuestras Iglesias. ¿Escucha bien nuestra jerarquía las llamadas del Espíritu?

Una reforma necesaria

Antes de que la Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* impusiera un silencio que pretende sea definitivo, eran muchas las voces que se hacían oír para reclamar la entrada de las mujeres en las estructuras eclesiales. Y no sólo para responder a las inmensas y urgentes necesidades de las Iglesias, sino también porque, evidentemente, en nuestra época iba imponiéndose un «partenariado» igualitario en todos los terrenos. Tanto más cuanto que son las mujeres quienes, de hecho, aunque sin título, ejercen hoy las principales actividades, a excepción de las funciones sacramentales («sagradas»). Puede incluso decirse que las mujeres comprometidas en el servicio de las comunidades funcionan casi como «diáconos».

Se han puesto a trabajar sin esperar una oficialización que parecía muy poco probable a corto plazo. ¿Es preciso recordar que algunas de ellas tienen a su cargo parroquias, solas o en comunidades, la mayor parte de las veces religiosas, bajo la supervisión más o menos efectiva de un presbítero llamado «moderador»? Ejercen todas las prerrogativas de un «cura» (cuidador de una comunidad), a excepción de las que apelan a lo «sagrado». Así, no pueden ni presidir una Eucaristía ni dar una absolución o bendecir a una asamblea. Sucede en países de misión –done los presbíteros son pocos y viven lejos– que una religiosa está encargada de organizar, a veces incluso de crear, una comunidad; ella es, a los ojos de todos, el «representante» de Cristo. El domingo llama a los parroquianos a la «comida del Señor»..., ¡pero no habrá Comida, porque ella es una mujer! Debe contentarse con distribuir hostias consagradas por un presbítero de paso en una Eucaristía más o menos lejana, aunque el Código de Derecho Canónico prescribe que las hostias «se renueven frecuentemente» (canon 939).

El acto mismo de esta excepcional «consagración» de las hostias puede aparecer como una cosa mágica en un país en que la relación con el «memorial» del Señor es difícil de establecer. Y el clima de algunas regiones (incluso en países europeos) obliga a conservar las hostias en frigoríficos... con productos anti-moho, si es necesario. Ésta es una de las aberraciones a las que se llega negando a las mujeres la facultad de realizar las funciones que corresponden a las responsabilidades que de hecho ejercen. Bernard Sesboué ha mostrado nueve «distorsiones» en el sistema eclesial actual³. Y todo ello le lleva a abogar por una reforma urgente⁴.

La situación de las Asambleas en ausencia de Presbítero (ADAP) tampoco deja de plantear problemas. Es sabido que en las parroquias que no tienen presbítero residente, o en las que los fieles comparten con otras un mismo presbítero

3. «Les animateurs pastoraux laïcs. Une perspective théologique»: *Études* (sept. 1992), pp. 253-265.

4. Bernard SESBOUÉ, *N'ayez pas peur!*, Desclée de Brouwer, Paris 1996 (trad. cast.: *¡No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy*, Sal Terrae, Santander 1998).

sobrecargado de trabajo, y con frecuencia de años, que viene a celebrar la Eucaristía bastantes pocas veces, los laicos, mujeres y varones (y las mujeres son ampliamente mayoritarias) han organizado reuniones dominicales, cuyo esquema se aproxima más o menos al de la misa, pero en el que no hay consagración, porque no hay presbítero. Las hostias se consagran en una misa previa y se distribuyen a los fieles en la ADAP. No hay, por tanto, verdadera Eucaristía, «fuente y cumbre de toda la vida cristiana» (*Lumen gentium*, 11). Bernard Sesboüé no duda en recordar la palabra de Jeremías: «Los niños piden pan, y nadie se lo da» (Lamentaciones 4,4). Sin embargo, la Tradición constante, desde la Iglesia de los primeros siglos, es que quien preside la asamblea preside la Eucaristía. Pero si es una mujer quien preside la asamblea, ¿no se respeta la Tradición!

Lo grave es que los cristianos se habitúen a estas celebraciones, en las que con frecuencia encuentran más calor y vida comunitaria que en las misas habituales, al mismo tiempo que la posibilidad de expresarse y participar más ampliamente en la liturgia. No pocas veces llegan a no desear que cambie su situación. Por su parte —y esto es sin duda lo más penoso— la jerarquía también se contenta con este sustitutivo que atenúa el sentimiento de la urgencia de una transformación del modo de reclutamiento y, quizás, hasta del papel de los presbíteros. Esperando que les caigan del cielo presbíteros según el modelo antiguo, los responsables de la Iglesia no quieren ver que algunos, entre los organizadores de las ADAP, aunque estén casados —o mejor *algunas*, puesto que las mujeres son las más numerosas—, presentan las condiciones de fe, estabilidad, preparación y competencia (o podrían adquirirlas rápidamente) si se les abriera el camino a la ordenación. Y ciertamente se verían surgir vocaciones que hoy, conscientes de no ser tomadas en consideración, no se atreven a declararse.

Apenas es preciso enumerar el malestar y las dificultades que la actual situación crea a aquellos, y sobre todo a *aquellas*, que se comprometen en el servicio de la Iglesia. Los animadores masculinos tienen la posibilidad, si lo desean, de ser instituidos lectores y acólitos oficiales

(canon 230 del Código de Derecho Canónico). También pueden solicitar el diaconado aunque estén casados (a condición de obtener el acuerdo de sus esposas), y si son célibes o viudos, pueden solicitar ser ordenados presbíteros. Pero a las mujeres no se les ofrece ninguna de esas posibilidades. Las 200.000 mujeres catequistas (el 90% del total de catequistas que hay en Francia), y sobre todo las encargadas de la pastoral en centros escolares secundarios y universitarios, cárceles y hospitales, no pueden ni celebrar una Eucaristía ni dar la absolución a quienes, tras haberles dado su confianza, se confían a ellas (hablamos de mujeres porque son las más numerosas) y solicitan de ellas el perdón de Dios. Deben remitir a esas personas a un presbítero desconocido, ante quien tendrán que recomenzar todo el proceso de una confesión que debe hacerse en una atmósfera de mutua confianza y que, por lo demás, en los hospitales, por ejemplo, fácilmente llegará demasiado tarde. Gracias a Dios, en caso de urgencia, ellas saben encontrar las palabras que proporcionan seguridad y tranquilidad acerca de la misericordia de Dios que siempre se ofrece y se da. Esta práctica se asemeja a la de los monjes, entre los siglos VI y IX, cuando el sacramento de la penitencia aún no existía, o a la confesión con un laico, que siguió autorizada por el Concilio de Trento (a condición de recurrir luego a un presbítero cuando fuera posible), pero que cayó en desuso. ¡A muchos la absolución les parecía entonces casi inútil! Pero se llega a esta incoherencia que constata Bernard Sesboüé: los laicos, (en particular las mujeres) «no son “pastores” en el pleno sentido de la palabra; pero, si no el sustantivo, sí al menos puede aplicárseles el adjetivo «pastoral»⁵. Es una más de las distorsiones que el autor constata en la Iglesia...

5. *Ibid.*, p. 150.

El modelo de la comunidad de Jesús

Jesús debe de estar asombrado del ingenio de nuestros escribas del pasado y del presente. Para un hecho tan simple como elegir mensajeros creíbles ¡cuántas explicaciones y teorías complicadas se han elaborado con el correr de los siglos! Pero el juego debe terminar ya.

Jesús constituyó un grupo de discípulos que admitió junto a Él, mixto como lo es la humanidad. Este grupo de discípulos iguales, que formó sobre la base de una simple llamada o suscitando en ellos el deseo de seguirle, debe ser el modelo de la institución eclesial, si ésta quiere guardar fielmente el «depósito de la fe» del que tanto se habla hoy. La *basileia*, el Reinado de Dios, sólo puede existir en la igualdad total de todos, mujeres y varones. La Iglesia debe tender de continuo a ser, aquí abajo, su imagen, lo más fiel posible, mientras espera su completa realización, que el mismo Jesús no pudo lograr en el contexto sociológico y en la situación evolutiva de la humanidad que se le imponían durante su vida terrena. La Iglesia debe proseguir el impulso que recibió, reproduciendo los trazos de quien es su referencia básica, «amable y humilde de corazón», acogiendo a todos, no imponiendo nada, no decretando nada, sino las «bienaventuranzas» y la ley del amor y del perdón, que contienen todo el mensaje divino, y abriendo a todos los caminos que llevan a Dios en la libertad y la felicidad. ¿Se ha subrayado suficientemente que esas bienaventuranzas cantan las virtudes que suelen reconocerse a las mujeres, y que las únicas acusaciones que brotan de Jesús se dirigen a aquellos cuyo orgullo, so capa de apariencias religiosas, rechaza a los pobres, excluidos, «impuros», mujeres? Las referencias son innumerables...

Las «bienaventuranzas», que liberan realmente de todo miedo y temor, en una total confianza en Dios, ¿no son también el anuncio de la liberación del pecado (y de la muerte) que Jesús mismo hará realidad luego en su muerte/resurrección? «Porque —explica Joseph Moingt— ese miedo (a un Dios todopoderoso y a su maldición) es el pecado esencial, “original”..., el que destruye la libertad del ser huma-

no, creado a imagen de Dios, el que engendra las manipulaciones idolátricas de lo divino, el que conduce, por mimetismo, a la voluntad de poder y de dominación del prójimo»⁶. La dominación de las mujeres es su primera consecuencia.

Esperanza

Si a veces la desesperanza amenaza a los cristianos, son sobre todo las mujeres quienes más pueden sentirla. A propósito de ellas, sobre todo, hay que decir con Bernard Sesboüé: «La esperanza se ve sometida a dura prueba ante la ausencia de futuro». Se escuchan «verdaderos gritos de llamadas de socorro». «Hermanos, el tiempo se ha acortado» (1 Cor 7,29). ¿Acabarán las mujeres abandonando descorazonadas el barco?

Pero la institución eclesial está actualmente en plena crisis. ¿Qué importancia tienen ahora mismo —y qué importancia tendrán mañana— los argumentos que se invocan para excluir a las mujeres (y a los varones casados) de los ministerios, sean los que fueren, ante la creciente imposibilidad de prescindir de su aportación en la Iglesia? Lo que de verdad preocupaba a Jesús, ¿no era encontrar obreros para su mies (Mt 8,37)?

Tal vez la misma negativa a conceder a las mujeres el acceso a los ministerios ordenados, poniendo en evidencia la inadaptación actual de la institución a las necesidades del pueblo de Dios, llevará a una reorganización eclesial en su conjunto y a una redistribución de los servicios —de los «ministerios»— que responda mejor a lo que los creyentes esperan y que la estructura actual ya no les puede proporcionar. Lo que de verdad hay que tener en cuenta son las llamadas que el Espíritu hace a las mujeres, lo mismo que a los varones, para ir a trabajar sus campos. La Iglesia del futuro corresponderá quizá mejor a lo que vamos captando de la esencia del mensaje evangélico...

6. Jean. BOTTERO, Marc-Alain OUAKNIN, Joseph MOINGT, *La plus belle histoire de Dieu*, Seuil, Paris 1996, p. 137.

María de Magdala, Juana, Susana, Salomé, María... También las mujeres siguieron a Jesús durante toda su vida pública, con los Doce y otros varones, como testimonian los evangelios. Y Marta y su hermana María estuvieron también entre los primeros discípulos de Jesús. Escucharon su Palabra, dialogaron con Él, caminaron tras sus pasos. Algunas de ellas compartieron con Él la angustia de la cruz, mientras que casi todos los varones le negaron o le abandonaron. Y ellas fueron las elegidas por el Resucitado para anunciar a los demás la Buena Noticia que fundamenta la fe cristiana: «Anda, ve a decir a tus hermanos...»

¿Quiénes son estas mujeres? ¿Qué se sabe de ellas? ¿Qué fue de ellas y qué papel desempeñaron más tarde en las primeras comunidades cristianas, tanto ellas como aquellas Prisca, Lydia, Febe y tantas otras que cita Pablo? ¿Se puede hablar ya, refiriéndose a ellas, de una especie de ministerio o de servicio? ¿De qué tipo? ¿Y qué ha ido pasando con las mujeres, con el correr de los tiempos, en la Iglesia católica?

Es necesario interrogar a las fuentes del cristianismo y a la Tradición. También a la más reciente documentación de la Iglesia. Y escuchar con precisión, y con una mente libre de prejuicios, sus apreciaciones y respuestas. ¿Por qué temer una presencia femenina que el Nuevo Testamento subraya tan a menudo? ¿Por qué rehusar hoy a las mujeres su plena responsabilidad en la Iglesia, incluida la ordenación? ¿Por qué impedir que la mitad de la humanidad efectúe su aportación plena al trabajo en la mies, que fue la preocupación central de Jesús?



9 788429 313222