



Texto fundamental

Mujeres en servicios y ministerios en la Iglesia

Decisión del Camino Sinodal adoptada por la Asamblea Sinodal el 9 de septiembre de 2022

1. Introducción

(1) La reclamación de igualdad de género, como fundamento de todo futuro proceder en la Iglesia Católica Romana, es la idea central de las siguientes exposiciones. «Ya no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer, porque todos ustedes no son más que uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28). Estas palabras de aliento de san Pablo son las que guían las consideraciones que siguen a continuación. Las distinciones por razón de origen, clase y sexo están abolidas en la comunión que profesa la fe en Jesús como Cristo. Una consecuencia del sacerdocio común, fundado en el bautizo de cada creyente en Cristo, es la participación de todos en la misión de la Iglesia de predicar el Evangelio en el mundo. Dado que todos somos «uno en Jesucristo», la no admisión de la participación de las mujeres en los ministerios ordenados de la Iglesia, exige, considerando los signos de los tiempos actuales, una urgente revisión teológica y antropológica. Experimentar igualdad de género, con arreglo a las instrucciones de Dios transmitidas por la Biblia, en los contextos culturales y sociales cambiantes, deberá ser en el futuro el fundamento del modo de obrar de la Iglesia Católica Romana.

(2) En concreto, esto significa que, todos los bautizados y confirmados experimenten el reconocimiento y estima debidos a todos por igual, de sus carismas y de su vocación espiritual, que no podrá ser supeditada a su identidad de género, y que trabajen conforme a su idoneidad, sus aptitudes y competencias en servicios y ministerios, que sirvan a la predicación del Evangelio en nuestros tiempos.

(3) La forma institucional y oficial de la Iglesia se debe configurar en todo momento de tal modo, que abra un vasto espacio al Mensaje de Dios, al que todos los hombres estén deseosos de entrar. Todo modo de proceder que refuerce la confianza en la fe, funde la esperanza pascual, haga sentir amor y sirva al desarrollo de la comunidad cristiana, debe ser reconocido. Como mujer*, estar excluida de la representación ministerial de Cristo resulta un escándalo. Puesto que enturbia para muchos cristianos y cristianas el mensaje del Evangelio, cuya predicación fue encomendada a los testigos de la Resurrección. Dándole la vuelta de forma constructiva, esto resulta obsceno e induce a la acción. Exigir una reorientación redundante en interés de la predicación del mensaje pascual, a la que Jesús llamó, desde el principio, también a mujeres: no es la participación de mujeres en todos los servicios y ministerios lo que se tiene que fundamentar, sino la exclusión de las mujeres del ministerio sacramental. Básicamente, se plantea la pregunta: ¿cuál es la voluntad de Dios en lo concerniente a la participación de mujeres en la

predicación ministerial del Evangelio? ¿Quién puede arrogarse, en virtud de qué criterios, poder dar respuesta a esta pregunta, hasta el final de los tiempos?

(4) La doctrina de *Ordinatio sacerdotalis*¹ no es entendida ni aceptada por granparte del Pueblo de Dios. De ahí que deba preguntarse a la máxima autoridad de la Iglesia (Papa y Concilio) si no debería revisarse la doctrina *Ordinatio sacerdotalis*: en interés de la evangelización, se trataría de posibilitar la correspondiente participación de las mujeres en la predicación, la representación sacramental de Cristo y en el desarrollo de la Iglesia. Si la doctrina de *Ordinatio sacerdotalis* vincula de modo infalible a la Iglesia o no, es algo que se deberá examinar y aclarar luego a ese nivel, con carácter vinculante (véase también 5.3).

(5) La cuestión de los servicios y ministerios de mujeres en la Iglesia de Jesucristo, en particular, la referente a la participación también de mujeres en el ministerio sacramental, hace parecer conveniente, junto al examen de las Escrituras y la tradición, y del potencial existente en estas fuentes para abrir los ministerios a las mujeres, aprender a interpretar «los signos de los tiempos». Para ello es indispensable, reflexionar sobre las distintas posturas teológicas bajo la perspectiva de la igualdad de género, en estrecho intercambio con las ciencias sociales, culturales y humanas, y captar de forma constructiva sus reflexiones sobre la teoría del género. En este contexto, asimismo hay que tener presente, que en la Iglesia Católica Romana existen también personas, que no sienten que su identidad sexual está adecuadamente recogida en la diferenciación entre hombre y mujer. Estas no son tratadas de forma explícita en el presente texto, pero están incluidas en la mayoría de declaraciones aquí expuestas sobre igualdad de género, como partes asimismo afectadas. En nuestro contexto temático, hay que considerar que de las Escrituras y la Tradición se derivan reservas a la participación de las mujeres en el ministerio sacramental en representación de Cristo. Un espíritu abierto a la posible participación de todas las personas en el ministerio ordenado, tiene que ir unido a la discusión crítica de esta argumentación.

(6) Existen muchos caminos para aproximarse al objetivo formulado de la igualdad de género. Aquí se opta por realizar un esfuerzo argumentativo: el recuerdo de experiencias de violencia sexualizada y abuso espiritual por parte de hombres a mujeres, induce a actuar con determinación, actuación que se centrará en la disposición a la conversión (Parte 2). Se precisa un fundamento bíblico-teológico de la argumentación (Parte 3). Argumentos de carácter antropológico, histórico, teológico-sistemático y teológico-práctico fundan la posición adoptada (Partes 4 y 5). Se deben considerar las perspectivas para el presente de la proclamación eclesial del Evangelio, a la luz de la argumentación expuesta (Parte 6).

(7) Existe innumerable bibliografía en todo el mundo sobre todos los aspectos temáticos aquí tratados. Nuestra contribución ha sido redactada con la esperanza de que sea escuchada y correspondientemente implementada en la Iglesia Universal. Es sumamente deseable, que en todos los lugares de la tierra se pongan personas en marcha, para entablar juntos un diálogo sobre las inquietudes y conocimientos aquí expuestos. Toda argumentación teológica está ubicada en un contexto. En la Iglesia de Alemania, la percepción del abuso espiritual y de la violencia

¹ Papa Juan Pablo II, Carta apostólica sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres, *Ordinatio sacerdotalis* (22 de mayo de 1994).

sexualizada contra mujeres y niñas, ha fortalecido la resistencia a la injusticia, y exigido de forma apremiante, un pensamiento teológico y una actuación acorde.

2. Retos de Nuestro Tiempo

2.1. Alarmante: abuso espiritual y sexual, así como violencia sexual y sexualizada contra mujeres y niñas

(8) Hasta tiempos muy recientes, las mujeres y niñas eran en gran medida invisibles como víctimas de abusos sexuales en la Iglesia. No ha sido hasta hace poco que, en el entorno de habla alemana, la mirada se dirige también a aquellas que han sufrido de adultos abusos espirituales y sexuales en el entorno de la Iglesia. A muchas de ellas les resulta difícil contar su historia. A las vivencias, a menudo traumáticas y avergonzantes, se les une que con frecuencia no son creídas o incluso, se les atribuye una culpa (compartida) por lo sufrido. A menudo, las mujeres afectadas se ven confrontadas con una «falta de competencia» institucional, por ejemplo, por parte de comisionados para los afectados, que invocan su falta de competencia para casos de adultos. De este modo, las afectadas son de nuevo víctimas de abuso de poder. Una actuación semejante puede provocar retraumatizaciones.

2.1.1 Riesgos potenciales en la doctrina y el sistema de la Iglesia Católica Romana

(9) El abuso sucede en constelaciones de poder y género específicas. Es una cuestión de credibilidad de la Iglesia, así como de justicia, no ignorar y tomar en serio a los grupos de afectadas. La Iglesia está sometida a los mismos peligros que otros colectivos: personas débiles y especialmente vulnerables son explotadas, las desigualdades existentes arraigan y se abusa del poder. En la Iglesia hay que tener en cuenta factores sistemáticos especiales. El abuso espiritual es, en muchos casos, un elemento integrante de la planificación y preparación del ejercicio de la violencia sexualizada. Existe un potencial de riesgo especial en la doble asimetría específica de la Iglesia Católica: cuando los sacerdotes cometen abusos, están, en cuanto clérigos, investidos de autoridad espiritual; en cuanto hombres, gozan por razón de su sexo de una posición privilegiada. El Estudio MHG ha identificado un determinado hábito dominante por parte de sacerdotes, como clericalismo con riesgo de abusos. En actos de abusos sexuales y espirituales, cabe observar que ministros de la Iglesia sacralizan su propia persona, legitimando sus propios actos con el argumento de que actúan en nombre de Jesucristo. Además, víctimas refieren que, con la remisión a la Virgen María, se les asignó un papel de sumisión servil o incluso de doblegación, en el que habrían soportado en silencio el abuso, aun cuando en el «Magnificat», esta María profetiza, como mujer fuerte, valiente y autodeterminada, la caída de las relaciones de dominio. Mientras las mujeres sigan siendo identificadas con la imagen de Eva como la seductora, parece que tendrán que responder de los actos de los hombres, aparentemente indefensos ante la seducción.

(10) En múltiples casos, son estrategias de inversión de los papeles de autor y víctima, las que originan en el contexto de los abusos, que niñas y mujeres se avergüencen por los abusos sufridos, porque se sienten culpables y se les sugiere una culpa compartida en lo sucedido, un suceso que ni han buscado ni han provocado ni en el que han sido parte activa.

En muchos contextos de abusos en el entorno de las iglesias, junto a dirigentes masculinos, también existen mujeres que fueron y son autoras, cómplices y encubridoras. Ello no se ha de olvidar de cara al afrontamiento crítico y la prevención. Existen también comportamientos de cristianas y cristianos que afianzan el dominio de los hombres en el clero, promoviendo, por ejemplo, mediante una actitud devota frente a los ministros, el peligro del abuso sexual y espiritual.

2.1.2 Riesgos potenciales en la labor pastoral y la celebración de los sacramentos

(11) Los actos pastorales y la celebración de los sacramentos son siempre, en cuanto forma de comunicación humana, sensuales, por ejemplo, en las imposiciones de manos, unción, administración de las ofrendas de la Eucaristía y gestos de bendición. Estos actos tienen un significado que se debe valor, pero también conllevan un riesgo potencial. El abuso espiritual y sexual sucede, a menudo, en el contexto de la celebración de los sacramentos o en otras situaciones de labor pastoral, porque en estas surge una relación compleja de poder y dependencia, que tiene su origen en el papel profesional de quien realiza la labor pastoral. Estas constelaciones favorecen las agresiones y manipulaciones físicas, emocionales, espirituales o psíquicas. En el trasfondo de estas experiencias, se halla el hecho de que, en la mayoría de situaciones pastorales, las niñas y mujeres se encuentran, predominantemente, con directores espirituales masculinos, una problemática que supone un desafío. Sobre todo en el ministerio reservado a los hombres de la celebración del Sacramento de la Reconciliación, se cometieron abusos, no obstante, la conminación con una sanción considerable; el confesionario se convirtió por esta causa para no pocas niñas y mujeres, en un lugar aterrador. Los relatos de mujeres afectadas evidencian hasta qué punto el abuso experimentado dañó su fe. Cada nueva celebración litúrgica puede tener entonces de nuevo un efecto traumático. De este modo se priva a las afectadas de una fuente importante de resiliencia. Solo quedan las celebraciones sacramentales en comunión de la Reconciliación y la Unción de los Enfermos, que, sin embargo, no son dirigidas por mujeres, sino en las que únicamente pueden participar.

2.1.3 Riesgos para las mujeres en las relaciones de servicio eclesiológicas

(12) En muchos contextos de la Iglesia, en particular en el terreno de la labor pastoral, las mujeres en posiciones de responsabilidad están infrarrepresentadas. Esto rige también para mujeres con funciones directivas en el área del voluntariado. Muchas de ellas se enfrentan en esta estructura con un sexismo palpable en el día a día, que no raramente parte de sus superiores masculinos. La relación entre proximidad y distancia no es fácil de regular de forma adecuada. El abuso de poder clerical humilla a mujeres que trabajan, tanto de forma profesional como en régimen de voluntariado. Estas discriminaciones refuerzan el deseo de las mujeres de asumir ellas mismas la dirección en contextos pastorales y sacramentales. Esta pretensión de las mujeres es, a menudo, difamada calificándola de arrogación ilegítima de poder, sin admitir al mismo tiempo, que las circunstancias existentes son precisamente las que implican estas relaciones de poder.

(13) En la descripción de los motivos de las mujeres para asumir y contribuir a los servicios y ministerios en la Iglesia, es lógico desde la posición de los ministros, ver en ellas, ante todo,

personas que quieren ser equiparadas a ellos. Esta perspectiva, influida por cuestiones de poder, cambia cuando se comprende que muchas mujeres no persiguen un ministerio que hasta ahora les ha sido vedado, sino que, por puro gozo de predicar el Evangelio, estiman sus propios carismas y desean realizar un servicio a la comunidad de fe, al que se sienten llamadas por Dios.

2.2 Conclusión: igualdad de género en el diálogo social

(14) La aspiración a justicia concierne a las relaciones y circunstancias sociales de toda clase, por lo tanto, también, a las relaciones de género y circunstancias de género sociales. Se da igualdad de género cuando cada persona goza, en su contexto social respectivo, de los mismos derechos y las mismas oportunidades para participar en los bienes y acceder a puestos, y con ello, llevar una vida autodeterminada, con independencia del género al que pertenece o con el que se identifica.

(15) Las tradiciones filosóficas, teológicas y políticas europeas, indujeron en la Era Cristiana a identificar lo humano con lo masculino, y con ello, un orden de género androcéntrico. La jerarquización que lleva aparejada, tiene hasta hoy como consecuencia, que todas las personas «no masculinas» tienen que reclamar una y otra vez la igualdad universal de los derechos humanos. Por este motivo se precisan convenios, como el Convenio Europeo de Derechos Humanos (especialm. el art. 14 Prohibición de Discriminación) y estrategias conducentes a la erradicación de las desigualdades por razón de sexo de origen humano, y con ello, a la igualdad de género.

(16) La constitución vigente en Alemania, establece en su artículo 3.º la igualdad fundamental de todas las personas, con independencia de cualquier diferencia por razón de sexo, ascendencia, idioma, patria y origen, confesión, creencias religiosas o políticas. De este modo el Estado promoverá «la realización efectiva de la igualdad de derechos de las mujeres y los hombres e impulsará la eliminación de las desventajas existentes» (Ley Fundamental alemana, art. 3, párr. 2). Para cumplirlo, se promulgan constantemente otras normas detalladas, al objeto de superar las vulneraciones subsistentes de la igualdad de género. La situación existente merece aún ser criticada; se requieren siempre nuevos cambios y ajustes.

(17) En el diálogo social existen diferentes concepciones sobre cómo podría y debería ser la igualdad de género. Los desarrollos sociales, como, por ejemplo, la globalización, migración, integración europea, pluralización de estilos de vida, transformación demográfica o los movimientos sociales, permiten una pluralidad de perspectivas sobre este tema. Es que tener en cuenta, que no todas las mujeres deben ser comprendidas bajo el término de «nosotras»; como ejemplo, cabe citar a mujeres migrantes, negras, judías, lesbianas o con discapacidad. En todo el mundo, también en Alemania, experimentan que, más allá de la cuestión de su identidad de género, son consideradas como «las otras» y, por consiguiente, discriminadas. Es imperiosamente necesario un análisis diferenciado del modo y manera en que se genera, experimenta y fundamenta (no solo) a través del género, injusticia.

(18) Por este motivo, el sexo, en el sentido de género, se debe contemplar de forma pluridimensional. El género social o sociocultural, tal como se representa, en su caso, se considera natural en un determinado contexto cultural, es el resultado de un proceso social. Con ello se toman en serio las diversas diferencias ente los géneros. Al mismo tiempo, ante este trasfondo,

hay que plantearse con una nueva sensibilidad, la cuestión del hermafroditismo en base a experiencias y conocimientos científicos.

(19) Cuando se habla del género de las personas, se forman juicios sobre las distintas características, aptitudes, intereses y necesidades de mujeres y hombres, a menudo, considerados como biológicamente condicionados, definidos desde un punto de vista androcéntrico. Estos se convierten en fundamento de la argumentación para determinar la relación de los sexos, así como, para fundamentar su lugar, supuestamente justo, en la sociedad. Por ello, a fin de alcanzar la igualdad de género, se debe discutir, ante todo, cómo entiende cada cual la relación de género. Aquí existen posturas que destacan más la diferencia entre los géneros.

(20) Otras, acentúan la igualdad de los géneros por encima de su diversidad. Además, existen enfoques que identifican una reciprocidad concebible entre diferencia e igualdad. La postura de la diferencia fue desarrollada en la sociedad burguesa como modelo de la complementariedad de los sexos. Parte de que lo femenino complementa lo masculino, o tiende incluso a subordinar lo femenino a lo masculino. Como respuesta a la asunción de este orden jerárquico-patriarcal de los sexos, en el feminismo se encuentra una nueva valoración positiva de los valores y formas de vida femeninas, y con ello, de los papeles y caracteres tradicionales de los sexos. Sin embargo, un punto de vista de esta índole, según el cual se asigna a las mujeres, o ellas mismas lo reclaman, un espacio propio en la sociedad, aunque en sí mismo positivo, esconde también riesgos: puede tener un efecto conciliador y descuidar la crítica a la subsistencia de la vigencia de las relaciones de poder dominantes.

(21) Frente a ello, la postura de la igualdad, representada especialmente en conceptos sociológicos, se dirige contra los caracteres y papeles de los sexos tradicionales, el androcentrismo y las distintas formas de sexismo. El objetivo del enfoque igualitario es la participación de las mujeres en áreas dominadas por los hombres, en las que se reparten poder, expuestos. Sin embargo, tiende a reducir justicia a igualdad formal, y a abstraer las diferencias culturales y sociales existentes de los géneros.

(22) En los planteamientos que intentan superar los dilemas derivados de estas posturas, se ponen en relación recíproca igualdad y diferencia. El punto de partida de la reclamación de igualdad radica en la diferencia del objeto de comparación. Este planteamiento se basa en la concepción del sujeto como individuo autónomo e idéntico a sí mismo: no existe «la» mujer ni tampoco «el» hombre. La diversidad de contextos y de estilos de vida, al igual que la experiencia personal, son importantes y tienen un valor propio a la hora de determinar la igualdad de género. Este planteamiento nos sitúa ante una ardua tarea. Se tienen que interrelacionar los principios de diferencia e igualdad: ni se puede fundar esencialmente la diferencia ni se puede concebir la igualdad sin heterogeneidad. La consecuencia de esta idea es la percepción de todos los seres humanos como una personalidad propia y la valoración de sus carismas.

(23) Ante los procesos de transformación social, como, p. ej., los cambios actuales en el mundo económico y laboral, así como de las condiciones de vida, la cuestión de las relaciones de género y de la igualdad de género surge siempre de nuevo, también a nivel mundial. La respuesta está estrechamente relacionada con la pregunta sobre las circunstancias respectivamente existen-

tes, y tiene repercusiones sobre las posibilidades y oportunidades de un ejercicio, con independencia del género, de todas las funciones, cargos y oficios, tanto en la sociedad como en la Iglesia.

(23) Las atribuciones de papeles en el marco de una polaridad orientada a la esencia presuntamente natural de los sexos, es reiteradamente cuestionadas de forma muy crítica en la sociedad actual; en el contexto eclesial, a menudo, falta la correspondiente recepción. Las estructuras y relaciones de poder actualmente existentes en la Iglesia Católica Romana, vienen básicamente determinadas por modelos culturales acuñados a lo largo de milenios. En tanto que la concepción que se tiene de las mujeres y los hombres está cambiando rápidamente, especialmente en nuestro entorno cultural, en la Iglesia se mantienen, de momento, oficialmente los papeles y funciones de mujeres y hombres como estaban. No obstante, los esfuerzos que se están realizando actualmente, las mujeres están infrarrepresentadas en los órganos directivos de la Iglesia, al igual que lo están en la sociedad. Las profesiones ejercidas por mujeres se sitúan en la parte inferior de la jerarquía, tienen menos prestigio social y están peor remuneradas. Las mujeres tienen vedado el acceso al ministerio sacramental. Cada vez son más las demandas, análogamente críticas, dirigidas a la Iglesia procedentes, tanto de la sociedad como del propio seno interno de la Iglesia. Ello genera, que la Iglesia acompañe y respalde puntualmente la lucha por las relaciones y la igualdad de género, que, entretanto, se prolonga por más de un siglo, con la vista puesta en su entorno social, pero que todavía titubeé demasiado en convertirlo en una aspiración propia, y aún menos, los acepte como mandato para sus propias obras.

2.3 Diagnóstico: necesidad de una reforma integral

(24) Ante la alarma causada por la violencia espiritual y sexualizada infringida a mujeres y a la vista de la incesante marginalización y discriminación de las mujeres en la Iglesia Católica Romana, son imperiosamente necesarios una admisión de la culpa y un cambio de conciencia y comportamiento.

(25) El Concilio Vaticano II dice acerca de la Iglesia: «siendo [la Iglesia] al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación»². En todos los tiempos la Iglesia tiene encomendada la misión de renovarse y vivir la predicación del mensaje pascual.

(26) La «articulación social de la Iglesia», que recuerda el Concilio Vaticano II³, en la que interviene el Espíritu Santo, es definida en la percepción pública, principalmente, también, por la configuración de los servicios y ministerios de la Iglesia desempeñados por personas. También desde la perspectiva teológica rige: la Iglesia adquiere su forma visible, sobre todo en las celebraciones litúrgicas, la catequesis y en la labor diaconal. Los responsables que ahí intervienen son medidos por criterios muy elevados: representar siempre de nuevo, de forma aproximada, a Jesucristo como la única razón del obrar de la Iglesia.

(27) ¿En qué reconocen los seres humanos la presencia de Jesucristo en su Espíritu Santo? Las exhortaciones de Pablo son claras en su mensaje: no debe existir jactancia personal (cf. 1 Cor

² Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* 8.

³ *ibid.*

1,29-31). Las dotes y conductas espirituales distinguen a las personas en la sucesión de Jesús: disposición a la conciliación, bondad, humildad, perseverancia, consideración los unos con los otros, tiempo para el prójimo, y tantas otras bondades. Los signos distintivos de la caridad que san Pablo cita en 1 Corintios 13, son el punto de partida para un proceso diferenciador común, con la vista puesta en el acceso de las mujeres al ministerio, y así, el invariable programa reformador de toda Iglesia.

(28) Muchas personas miden (también) hoy la Iglesia por la conducta de las personas a su cabeza. Sin embargo, para la mayoría es actualmente irrelevante que sea un hombre o una mujer el que aparezca como representante de la Iglesia cristiana. Lo importantes es, sobre todo, que las personas en servicios eclesiásticos de dirección intenten siempre vivir siguiendo el modelo de Jesucristo.

3. Fundamentación Bíblica

(29) En la Biblia se encuentran distintas concepciones de los seres humanos. La exégesis judía y cristiana de las últimas décadas, han reconocido en qué alta medida se habla en la Biblia sobre los múltiples servicios desempeñados por mujeres. Además, la exégesis ha revelado el influjo ejercido por las estructuras sociales de la Antigüedad en los textos bíblicos y su transmisión, y también en la evolución de los propios ministerios y servicios.

3.1 La imagen y semejanza de Dios de todos los seres humanos en la Creación

(30) El primer relato de la Creación destaca la igualdad de los sexos: el hombre ha sido creado principalmente como imagen humana de Dios (estatua viviente de Dios), semejante a Dios. No es hasta después, se dice, que existe una variante masculina y una femenina (cf. Gén 1, 26-27). El texto se dirige contra el polimorfismo del mundo de los dioses y diosas de la Antigüedad. Una deidad no tiene forma humana (antropomorfa), pero los hombres sí que tienen forma divina (teomorfa), con independencia de su sexo.

(31) Sobre todo en el Antiguo Egipto, el faraón, a veces también la faraona, era considerado la imagen humana de una divinidad. Gén 1,26-27 trasmite este privilegio real a todos los seres humanos. La forma divina de todos los seres humanos consiste en cumplir la voluntad de Dios y ordenar conjuntamente la comunidad (cf. Gén 1, 28), con independencia del origen social o género. Este orden igualitario es valorado por Dios mismo en el Gén 1,31 como «en gran manera bueno».

3.2 Violencia (sexual) contra mujeres en la Biblia

(32) Los textos bíblicos no solo relatan el buen estado original del mundo. También revelan numerosas fracturas en la relación con Dios, y la relación entre hombres y mujeres. En muchos casos presuponen tácitamente la subordinación de las mujeres, que llega hasta en las relaciones sexuales. Por otro lado, llaman reiteradamente la atención sobre la problemática de este (des)orden de los géneros.

(33) El derecho sucesorio trata exclusivamente la cuestión de qué hijos tienen que ser tenidos en cuenta (cf. Dt 21,15-17). Las mujeres no son designadas como testigos ante el tribunal (cf. Nm 35,30), un matrimonio se considera la mayoría de las veces un compromiso entre hombres, en el que las mujeres cambian de dueño como un bien mueble (cf. Gén 29,1-30; Tb 7,9-17). Estructuralmente, las mujeres están múltiplemente discriminadas, siendo, por ello, especialmente susceptibles de ser víctimas de abuso de poder. Las Sagradas Escrituras conocen también el abuso de poder especial a través de la violencia sexual, pero lo condena firmemente. Revelan que una violencia de esta índole puede ser camuflada bajo el concepto de «amor», por ejemplo, en el caso de Dina (cf. Gén 34,3) o de Tamar (cf. 2 Sam 13,1).

(34) Varios textos proféticos describen como una mujer es desvestida y públicamente humillada como castigo. Escenas semejantes se entienden como metáforas de la destrucción del Reino de Judea (cf. Jer 13,15-27), del Reino de Israel (cf. Os 2-3), en su caso, de las Ciudades de Israel y Samaria (cf. Ez 23; 16, Lm 1,8-9). Esto llega incluso hasta la violación, que en esta imagen se aplica como castigo por tener trato carnal antes del matrimonio (cf. Ez 23,3), adulterio (cf. Jer 13,27; Ez 23,4-8.11-27) y soberbia (cf. Is 47,7-8). La inobservancia de normas de conducta sexual es metafóricamente sinónimo de prácticas de cultos merecedoras, según los profetas, de castigo. El castigo, en la metáfora la violación, en la realidad la conquista y destrucción de la ciudad, en su caso, el país parece así consecuente y justo.

(35) Las escenas de la tradición bíblica documentan una actitud fatal, en la que se atribuye a las víctimas de abusos la culpa de su abuso. Semejante actitud impide hasta nuestros días, a muchas víctimas tematizarlo o denunciar la violencia sufrida.

(36) A la inversa, las Sagradas Escrituras muestran en varios puntos, cómo mujeres, incluso en situaciones de la mayor impotencia, seguían siendo capaces de actuar. Tamar, después de haber sido violada por su hermanastro, se resiste a la exigencia de encubrirlo y hace pública, con un duelo ritual, su tristeza y dolor (cf. 2 Sm 13,1-22). Susana puede evitar in extremis ser forzada a tener relaciones carnales. Durante el juicio que le sucede, en una inversión de la culpa, es calumniada por los autores acusándola de adúltera y no se le permite dar su versión. Se dirige a Dios como su único aliado. Él la ayuda por mediación de Daniel, que descubre su inocencia y prueba la culpabilidad de los autores, dándole así a ella la razón (cf. Dn 13).

(37) El Cantar de los Cantares muestra un ejemplo opuesto positivo de distinta naturaleza, que describe una relación consensual y sin violencia, de igual a igual.

3.3 Patriarcado, kiriarcado y su conversión en las Sagradas Escrituras

(38) El orden social con tendencia a la violencia, en el que nacieron los textos bíblicos, es calificado a menudo como «patriarcado» (gobierno de padres). Sin embargo, en la exégesis y en otras áreas especializadas, se impone cada vez más la denominación de «kiriarcado» (gobierno de un señor). Lo que con ello se quiere expresar, es que a la cabeza de una comunidad se encuentra un solo hombre (kyrios), al que todos se tiene que someter, tanto hombres como mujeres. Esto concierne, en general, a la «casa», la mancomunidad económica y de convivencia de una gran familia. Pero esto es asimismo aplicable a la comunidad política, presidida por un rey, o al personal del templo, a cuya cabeza se encuentra el Sumo Sacerdote. Determinadas mujeres pueden a todas luces ejercer un influjo en este orden, en parte, también, a través de

hombres con peor posición social, pero esto siempre con subordinación y asignación a ese único hombre que se encuentra a la cabeza (cf., p. ej., Batsabé en 1 Re 1,11-31). En muchos textos bíblicos se puede reconocer con toda claridad, el género como factor de discriminación estructural, como el párrafo mismo lo designa. Enfoques exegéticos interseccionales lo presuponen, pero van más lejos, constatando que el género es solo uno de los muchos factores que determinan la posición y las posibilidades de actuación en la sociedad, otros serían, p. ej., rango social, salud, ingresos, etc. Por ello, p. ej., Batsabé puede urdir una conspiración para llevar al trono a su hijo Solomon, lo cual a su vez le otorga influencia, cosa que otras mujeres y hombres no tienen. Precisamente forma parte de los modos de actuar del patriarcado o kiararcado, que mujeres tengan que dar un rodeo por mediación de hombres, y emplear medios de poder más sutiles para ejercer influjo y ello, no con poca frecuencia, a costa de hombres y mujeres que se encuentran estructuralmente en peor posición (otro ejemplo sería el relato de Potifar, su mujer y José en Gén 39).

(39) Mientras que las Sagradas Escrituras presuponen en muchos pasajes este orden kiarárquico como algo natural, también contiene estímulos que quiebran este orden. En el Antiguo Testamento son las matriarcas, así como numerosas mujeres, las que conducen como profetisas y juezas al Pueblo de Dios (cf., p. ej., Débora en Jue 4-5). Las hijas de Zelofehad reclaman la herencia de su padre y la reciben (cf. Nm 27,1-11).

(40) Cabe mencionar, además, las no israelitas que son mencionadas de forma explícita en la genealogía de Jesús (1,1-17), aun cuando generalmente, la atención se centra en el linaje masculino. También en el comportamiento de Jesús se pone de manifiesto que socava y deroga los principios del kiararcado. De forma reiterada remite al Padre y Señor celestial, bajo el que todos los seres humanos se convierten en hermanos con los mismos derechos. Desairó a su familia biológica y social, iniciando en su lugar una familia de Dios, en la que todos son iguales, siguiendo patrones celestiales (cf. Mateo 12,49-50).

(42) No existe ninguna mención de sacerdotisas en el Antiguo Testamento. Mientras que se hallan documentadas en otros lugares de la Antigüedad, esto no es así en Jerusalén. Como posibles causas se presumen, entre otras, preceptos rituales de pureza, que excluirían temporalmente a las mujeres de actos de culto, debido a la incapacidad para celebrar el culto durante la menstruación (cf. Lv 15,19-30). Quizá jugaran también un papel los tabús de casarse y dar a luz. Pero todo esto es mera especulación, puesto que la inexistencia de sacerdotisas no se justifica en la Biblia.

(42) En el Nuevo Testamento nunca se emplea el término típicamente griego *Hiereus* (sacerdote) para servicios o ministerios en la comunidad paleocristiana. La Epístola a los Hebreos declara que los creyentes cristianos tienen un (único) Pontífice, Jesucristo (cf. Heb 3,1; 4,14; 5,10). En el Libro de las Revelaciones se usa el término sacerdote como título honorífico para todos los bautizados (cf. Ap 1,6; 5,10; 20,6). La doctrina del sacerdocio común de todos los creyentes enlaza con ello. Aquellos que han encontrado la fe en Jesucristo son «un linaje escogido, una clase de sacerdotes de reyes» (1 Pe 2,9).

3.4 «Los Doce» y «los Apóstoles», no son idénticos

(43) Más frecuentes y expresivos que el término de sacerdote, son en los Escritos del Nuevo Testamento, términos como «apóstol», «los Doce», «presbítero», «diácono» y «epíscopo». En primer lugar, procede diferenciar entre lo que se puede atribuir al Jesús histórico y lo que sucedió después de la época postpascual. Ambos únicamente los podemos conocer a través de los textos posteriores de los Evangelios. Entremedias, hay que situar a san Pablo, que ya antes del génesis de los Evangelios escribía a las comunidades fuera de Palestina. De este modo, en sus cartas se refleja el uso lingüístico paleocristiano más antiguo que existe de «apóstol». Este se diferencia del de san Lucas, quien, a la muerte de san Pablo, redactó, con su Evangelio y la Historia de los Apóstoles, una obra doble que pretende destacar, en especial, el deseo de continuidad histórica entre el Jesús prepascual y la Iglesia nacida después de la Pascua. La comprensión de lo que es un apóstol, una apóstola, varía, por lo tanto, dentro de este espacio de tiempo.

(44) Vayamos primero al Jesús histórico: san Marcos, el primero de los Evangelistas, relata que Jesús escogió doce hombres para «tenerlos consigo y enviarlos a predicar, dándoles facultades de curar enfermedades y expeler demonios» (Mc 3,14). Estos Doce es una alusión a las doce tribus de Israel, y con ello, a la ambición de Jesús de reunir al nuevo Israel (cf. Lc 22,28-30; Mt 19,28). Puesto que los fundadores de las doce tribus de Israel eran, de acuerdo con el principio kiriarcal del orden social imperante, varones, los representantes nombrados simbólicamente del nuevo Israel solo podían ser varones, de lo contrario no se habría entendido el simbolismo. Ciertamente que san Pablo habla en sus epístolas en la época postpascual de la Iglesia Primitiva, varias veces sobre el círculo de los apóstoles (cf. Ro 16,7; 1 Cor 9,5; 15,9; Gál 1,17.19). Sin embargo, de acuerdo con las investigaciones, este no sería idéntico al círculo de los Doce convocado antes de la Pascua por Jesús. «Apóstol», en sentido paulino, eran, antes bien, aquellas personas que podían invocar un encuentro con el Resucitado, y se sentían como sus enviados; por ello, san Pablo se refiere a sí mismo como apóstol (cf. 1 Cor 9,1; Ro 1,1; 1 Cor 1,1). El Credo paleocristiano en 1 Cor 15,3-7, diferencia claramente entre «los Doce» y «todos los apóstoles». Entre los últimos se contaban también mujeres, algunas de las cuales son mencionadas por sus nombres en los Evangelios. Según los Evangelios, mujeres son testigo de la muerte, sepultura y resurrección de Jesús (cf. Mc 15,40-41; Mt 28,1.9-10). En el Evangelio según san Juan, María Magdalena es la primera en encontrarse con el Resucitado y en recibir un mandato de predicación (cf. Jn 20,1-18; Mt 28,9-10; Mc 16,9); por esta razón, ya los Padres de la Iglesia latinos le reconocieron un puesto destacado frente al círculo de los Doce, como «apostola apostolorum». El Papa Francisco volvió a traerlo a la memoria eclesiástica, al elevar su festividad al rango litúrgico de una festividad apostólica. Apóstoles son, por lo tanto, testigos públicos, hombres y mujeres, del Resucitado.

(45) En el Credo de los Primeros Cristianos, al que san Pablo se remite en su Primera Epístola a los Corintios, al contrario de lo que sucede en los relatos de los Evangelios, únicamente se mencionan por su nombre testigos de la Resurrección varones (cf. 1 Cor 15,5-8). ¿Por qué no se nombra aquí a mujeres, aun cuando había? En el contexto socio-cultural era habitual que, en los juicios, únicamente fuera válido el testimonio de un hombre como indicio valorable por los tribunales. Al nombrar la fórmula exclusivamente testigos varones, se legitima la credibilidad de la confesión de la fe. Mas de este modo, se excluye de entrada a las mujeres del grupo de

mujeres y varones testigos de la Resurrección, a los que por tal causa les correspondería el título de apóstol. Por contra, el mismo san Pablo reclama para sí ese título de apóstol en virtud de su encuentro con el Resucitado ante Damasco (cf. Hechos de los Apóstoles 9), y posteriormente designa también a otros como «apóstol», entre ellos, como mínimo, a una mujer (Junia, cf. Ro 16,7).

(46) Los Evangelistas Mateo y Lucas equiparan a los apóstoles con los Doce (cf. Mt 10,2; Lc 6,13). Para los Hechos de los Apóstoles de san Lucas, surge de este modo con «los Apóstoles», un grupo homogéneo que representa la continuidad entre Jesús y la Iglesia en edificación. Con la elección posterior de Matías al círculo de los Doce postpascual, es designado uno de aquellos «que han estado en nuestra compañía durante todo el tiempo que el Señor Jesús permaneció con nosotros» (He 1,21). Por ello, san Pablo no es en este sentido un apóstol para el autor de Lucas-Hechos. El nombre de «los Doce Apóstoles» tiene, por lo tanto, que ver con la concepción teológica del relato de san Lucas: Recuerdan en el modelo de Iglesia de san Lucas, que «la enseñanza de los Apóstoles» (He 2,42), es el factor decisivo de la continuidad entre el Jesús terrenal y la Iglesia postpascual.

(47) Por ello, la concepción de Iglesia de san Lucas no es simplemente jerárquica: La perícopa de la habitación alta en la que se hallaban reunidos los Once «en compañía de algunas mujeres, de María, la madre de Jesús, y de sus hermanos» (He 1,14) en unánime oración, dibuja la memorable imagen de una Iglesia Primitiva fraternal, sobre la que, en el día de Pentecostés, el Espíritu se vierte sin distinciones. Una eclesiología puede enlazar actualmente con esta imagen bíblica de María y de la Iglesia.

(48) ¿Qué se extrae del resultado del examen neotestamentario de los «Doce» y los «Apóstoles», no equiparables a aquellos, para la discusión actual entorno a los servicios y ministerios de la Iglesia? El argumento de que Jesús llamó a «los Doce» y que estos eran exclusivamente hombres, sigue la perspectiva posterior de san Mateo, y especialmente la de san Lucas, que equipara a estos doce hombres con los Apóstoles fundadores de la Iglesia. Si, por el contrario, se parte del concepto de discípulos, Jesús llamó y envió a predicar durante su vida terrenal a hombres y mujeres. Por último, el concepto de apóstol más antiguo disponible, se guía por el encuentro con el Resucitado y envió por parte de este a predicar. Este grupo engloba desde María Magdalena, pasando por san Pablo, Andrónico y Junia, a muchas personas, tanto hombres como mujeres, entre los que se cuentan también los Doce (u once) Apóstoles, junto con san Pedro. Por lo tanto, en general, hay que preguntarse hasta qué punto la elección de los Doce tiene carácter normativo para la posterior configuración de los ministerios eclesiásticos, puesto que un círculo de los Doce de este tipo, pronto después deja de mencionarse como autoridad. Además, hay que considerar que en el ínterin existen varios miles de obispos como «sucesores de los Apóstoles». Una exégesis bíblica a duras penas puede fundamentar la razón de que la cuestión del género por sí sola deba normalizar aquí la futura senda a seguir.

3.5 Mujeres en las comunidades neotestamentarias

(49) Los primeros tiempos de las comunidades cristianas en las ciudades de Asia Menor, Grecia y Roma, se pueden apreciar en las Epístolas de san Pablo, escritas una generación antes que los

Evangelios. Las numerosas mujeres, de las que se da testimonio por sus nombres, con sus funciones y cometidos en la comunidad, ofrecen una imagen impresionante: en los asuntos de la dirección y organización de la comunidad, las mujeres trabajaban junto y de igual modo que los hombres. Estaban involucradas en la predicación profundizadora del Evangelio y en la labor misional. Esto no rige solo para las comunidades fundadas por san Pablo, como revela la lista de saludos en la Epístola a los Romanos (cf. Ro 16).

(50) Dado que san Pablo, en un lenguaje androcéntrico, vincula nombres femeninos con designaciones de funciones masculinas (apostolos en Ro 16,7 para Junia, diakonos en Ro 16,1 para Febe), no se puede excluir que la triada citada en 1 Cor 12,28 «Apóstoles, profetas y doctores», los 500 hermanos mencionados en 1 Cor 15,6, a los que se les apareció el Resucitado, así como los episcopos y diáconos mencionados en Fil 1,1, no incluyan también mujeres concretas. Asimismo, parece lógico que en la declaración con importancia teológica, sobre los hijos de Dios en Gál 4,4-7, la forma masculina se refiere a ambos géneros, es decir, que también las mujeres reciben al igual que los hombres el Espíritu, convirtiéndose ellas así en «hijos» con derecho a la herencia, y no, acaso, en «hijas desprivilegiadas».

(51) San Pablo no ofrece información sobre quien dirigió la Cena del Señor, ni emplea un término determinado para esta tarea, ni para hombres ni para mujeres. No es hasta en el Nuevo Testamento que se da testimonio de una presidencia en la Cena del Señor, pero que entonces queda reservada al hombre.

(52) Sin embargo, son reconocibles funciones clave y de dirección, que en la práctica concreta, probablemente la mayoría de las veces, eran desempeñadas por los respectivos cabezas de familia, y en el marco de las cuales nos han llegado algunos nombres de mujer: María, madre de Juan, por sobrenombre Marcos, en Jerusalén (cf. Hch 12,12), Lidia en Filipos (cf. Hch 16,14.40), Priscila con su esposo Aquila en Éfeso (cf. 1 Cor 16,19; 2 Tim 4,19) y Roma (cf. Ro 16,3), asimismo en Roma: María, Junia, Trifena y Trifosa, Persis, Julia, así como la madre de Rufo y la hermana de Nereo (cf. Ro 16,6-15), Ninfa en Laodicea (cf. Col 4,15), Apia en Colosas (cf. Flm 1-2), Febe en Cenceas (cf. Ro 16,1), así como Chloé (cf. 1 Cor 1,11).

(53) Sin embargo, las listas de saludos y carismas paulinas, no fueron las que acuñaron, en primera línea, la imagen posterior de la Iglesia. El Evangelio según san Lucas, restringe el apostolado a los Doce, destacando especialmente a san Pedro. Los investigadores, no obstante, siguen considerándolo «el Evangelio de las mujeres», debido a que destaca a muchas mujeres por sus nombres y es el único en exponer, que también hubo mujeres que siguieron a Jesús en sus viajes de predicación por Galilea (Lc 8,1-3). Mientras que en el Nuevo Testamento, normalmente, a menudo solo se relata sobre mujeres necesitadas de ayuda, aquí se pone de manifiesto que hubo mujeres que apoyaron activamente a Jesús con sus capacidades. Sin embargo, la nueva exégesis señala, que con ello también cambia el papel de la mujer entre la época de Jesús y la de san Lucas: de mujeres, como María Magdalena, que en Jesús tenían una misión de predicación, pasan a convertirse en san Lucas, en seguidoras y sirvientas de los predicadores varones. Fundamentación: la valoración del Evangelio según san Lucas, y en particular, la valoración de la imagen de la mujer ahí contenida, es actualmente objeto de debate por parte de la exégesis, cosa que refleja el borrador del texto y la propuesta de modificación. La propuesta de modificación intenta reflejar este debate todavía abierto.

(54) Detrás se esconde la nueva situación de los cristianos de segunda generación, que llegaron desde la Palestina rural al entorno de las ciudades de Siria, Asia Menor y Grecia, y que también se establecieron en el contexto urbano romano. La adaptación necesaria al entorno cultural y a las estructuras sociales ahí vigentes, pasó factura, especialmente a las mujeres.

(55) El cambio de papeles se hace patente en las Cartas Pastorales postpaulinas (antes del año 150 d. de J.C.): las mujeres son excluidas de la comunidad pública y obligadas a retirarse a la esfera doméstica. Las Iglesias domésticas concebidas según el modelo social romano, eran dirigidas por los «mayores» (presbyteroi). El «kiriarcado» pasa su factura induciendo a la exclusión de las mujeres. Sin embargo, no se impone (todavía) completamente, puesto que la Iglesia no es dirigida por un único hombre, sino por un grupo de hombres.

(56) Algunos estudiosos no consideran la prohibición de enseñanza para las mujeres en 1 Cor 14,34-36, una parte original de la carta, sino una adaptación posterior a la prohibición de enseñanza en 1 Tim 2, 11-15. Pero en ambos casos, la prohibición de enseñanza no tiene un fundamento teológico, sino puramente sociológico, en atención a las costumbres sociales habituales. En 1 Tim 2,12-14 se recurre a una exégesis del Génesis, desde la perspectiva actual cuestionable, para fundar la subordinación de la mujer al hombre. Las diaconisas ya solo son empleadas con fines sociales de caridad y dirigidas a un género específico (cf. 1 Tim 3,11).

(57) La disputa entorno a las viudas en 1 Tim 5,3-16, revela, desde el punto de vista actual con particular claridad, cuán grande era el temor a que una comprensión alternativa de los papeles de las mujeres, pudiera dañar el prestigio de la comunidad cristiana (cf. 1 Tim 5,14). En los tiempos paulinos, las mujeres que se sustrajeron y resistieron al dominio masculino en la sociedad, parecen haber sido aceptadas. 1 Cor 7 indica que también las mujeres jóvenes podían vivir su ideal impulsado por su religiosidad, del celibato, y poner su cristiandad con mayor libertad al servicio de la predicación. Las mujeres no recuperaron esta posibilidad hasta más tarde, en el contexto del movimiento monástico ascético de la Antigüedad tardía. La consolidación del celibato de las mujeres como forma de vida religiosa aceptada, se puede considerar un logro emancipatorio importante de la Iglesia Primitiva.

(58) Aun cuando las estructuras ministeriales en las comunidades primitivas no estaban consolidadas y la evolución no transcurrió de forma unilineal, ya en un momento temprano es posible reconocer un proceso de «institucionalización». Cuanto más avanzaba la institucionalización, tanto más eran relegadas las mujeres a un segundo plano. En san Pablo, los investidos y las investidas de carismas y funciones forman parte de la comunidad (cf. 1 Cor 12,28). Aquí son concebibles mujeres. Las Cartas Pastorales (antes del año 150 d. J.C.), por el contrario, equiparan el carisma de Dios (en la traducción uniforme traducido como «gracia») a la gracia del Orden. Ambas son concedidas mediante la imposición de manos, siguiendo el modelo veterotestamentario (cf. 1 Tim 4,14). Las mujeres fueron excluidas de un ministerio de esta índole, como tarde, en el siglo II. Esto rige también para el ministerio tripartito formado por Episkopos, Presbyteros y Diakonos, así como el episcopado monárquico (dirección de la comunidad por un obispo). Estas formas de dirección se fueron formando a lo largo de la era neotestamentaria y posteriormente fueron teológicamente fundadas por los Padres de la Iglesia.

3.6 Modelos de ministerios bíblicos: desde la interpretación de la historia hasta la configuración del presente

(59) Ni los ministerios y servicios eclesiásticos actuales surgieron de una sola vez, ni tampoco evolucionaron de forma unilineal. Estudios socio-históricos y recientemente, los estudios de género, revelan adicionalmente, que las posibilidades de una mujer para poder determinar su vida dependían en gran medida de su situación social y económica. Esto era ya válido para los inicios de Iglesia Cristiana. No cualquier mujer podía dejarlo todo para seguir a Jesús. En las comunidades urbanas romanas, las esclavas tampoco podían desempeñar funciones directivas. Lo que podía hacer la mujer de negocios y diaconisa Febe, presumiblemente, no le era dado hacer a la liberta Junia en Roma, no obstante, su condición de apóstol. Esto significa que lo que conocemos sobre mujeres concretas y sus posibilidades, así como sobre los límites de su participación en comunidades paleocristianas, está siempre supeditado a concepciones sociales concretas, principalmente, a los modelos de roles dominantes para hombres y mujeres, a los que la minoría cristiana se adaptaba. Esto se ve en el siguiente ejemplo: cuando san Pablo o el redactor posterior, condena rudamente a la mujer a callar en la asamblea (cf. 1 Cor 14,33-36), lo hace argumentando que no es habitual que las mujeres hablen públicamente en las asambleas de la comunidad. Por el contrario, presupone su papel activo en el culto (cf. 1 Cor 11,2-16). Por lo tanto, según la Primera Epístola a los Corintios, estaría justificada la predicación por parte de mujeres en el culto, pero, por el contrario, estaría excluida su intervención como prepositos de los consejos parroquiales o cargos directivos femeninos de la Iglesia, en general.

(60) El hecho de que, en la Antigüedad, las estructuras sociales determinaran en gran medida los roles de los géneros, debe hacernos hoy muy precavidos a la hora de entender las declaraciones bíblicas sobre las mujeres como algo establecido con validez universal. La Iglesia nunca se sintió obligada a conservar, sin cuestionarlas, las normas del entorno pagano de la Antigüedad; todo lo contrario, a lo largo de su historia las cuestionó muchísimo desde el espíritu del Evangelio, y en parte, las combatido con gran esfuerzo misional. Actualmente se obstaculiza la predicación del Evangelio con el trato desigual de los géneros en la Iglesia, privando con ello de credibilidad al mensaje cristiano.

(61) Podría resultar más sensato reconquistar la doctrina del carisma paulino, y aplicarla a aquellos y aquellas investidos de dotes espirituales en el seno de la Iglesia. Para san Pablo la Iglesia (Ekklesia) es, cristológicamente, el Pueblo de Dios reunido en Cristo y, neumatológicamente, el Cuerpo de Cristo recompuesto por el Espíritu Santo y resucitado con sus dones (cf. 1 Cor 12). Hasta la fecha, es insuperable la visión de una comunión cristiana de personas, en la que ya no importen la pertenencia a un pueblo, condición social o sexo (judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer), sino la nueva existencia como bautizado en Cristo (cf. Gál 3,28), es decir, un retorno a la Creación buena original. San Pablo cita aquí la tradición preexistente, por de pronto, al margen de la cuestión ministerial. Pero menciona el principio, entorno al que la Iglesia, en la situación actual, puede dirigir su pleno poder para rediseñar ministerios o incluso crear nuevos ministerios, desde su fe en la misión del Señor resucitado.

3.7 María, amiga de Dios, hermana en la fe y arquetipo de la Iglesia

(62) La mujer bíblica, cuyo influjo es teológica y espiritualmente inagotable para la Iglesia, es María, madre de Jesús. Desde el punto de vista histórico, apenas conocemos poco más que su nombre y lugar de origen, Nazaret. Los modelos de mujer y de Iglesia de todos los siglos, están basados en María. Como amiga de Dios, hermana en la fe, sede de sabiduría y arquetipo de la Iglesia⁴ representa actualmente, en particular, una Iglesia fraternal, una convivencia en amistad de los géneros en un espacio liberador de gracia. La que canta el Magnificat elogia la humildad y disposición al servicio. Se llama «sirvienta» o «esclava» de Dios, transmitiéndose así un título profético honorífico (cf. Moisés como «siervo» o «esclavo» de Dios en Dt 34,5). Se sitúa en la larga tradición de mujeres bíblicas (Miriam, Débora, Judit, Ester y muchas más), que encuentran fortaleza en la confianza en Dios, para hacer frente a los estereotipos de género y cantan el fin de las relaciones de poder injustas, por obra de Dios. Pero, el Arcángel Gabriel es a ella (María) a la que se dirigió, y no, como anteriormente en la anunciación del nacimiento de Juan el Bautista de Isabel, al marido (Zacarías) (Lc 1,5-38).

(63) El presente fundamento bíblico permite reconocer, considerando el contexto de origen e interpretación patriarcal, diversos potenciales para la igualdad de hombre y mujer, así como para la misión común de los fieles de predicación del Evangelio, con independencia de su sexo.

(64) El mensaje central de Jesús era el anuncio del advenimiento del Reino de Dios (Mc 1,15). El anuncio de que el Reino de Dios estaba próximo a llegar era válido para todos. Los Evangelios refieren un gran número de encuentros de Jesús con mujeres. En todos los relatos se muestra que Jesús asumía una postura afirmativa y fraternal frente a las mujeres. Habla con ellas, las sana y enseña como sus discípulas, las protege contra la injusticia social y la discriminación religiosa.

(65) En todos los relatos pascuales de los Evangelios sobre el sepulcro vacío, son mujeres las primeras en ser testigo de la Resurrección. Perseveran, al contrario que la mayoría de los discípulos, ante la Cruz y acuden al sepulcro, reciben la Revelación de la victoria sobre la muerte, y les es confiada la predicación del mensaje pascual.

(66) La igualdad carismática en las comunidades paulinas incluye mujeres. Las mujeres participan, naturalmente, de los dones espirituales, que todos deben aportar para crear la comunidad. Por esta razón, no se prescindió en la labor misional del cristianismo primitivo de los servicios de las mujeres. Antes bien, dedicaron su tiempo, fuerzas, e incluso toda su vida, a propagar el Evangelio. Trabajaban en la comunidad paleocristiana predicando, realizando labores pastorales, instruyendo y dirigiendo.

4. Reflexiones en la Historia de las Tradiciones

(67) A lo largo de todas las épocas de la historia del Cristianismo, las mujeres desempeñaron un papel clave y constructivo en la comunidad cristiana. Son innumerables las mujeres, a menudo anónimas debido a la transmisión autorizada por hombres, que han marcado y enriquecido espiritualmente la Iglesia, aun cuando a partir del siglo II estaban excluidas de funciones directivas

⁴ Cf. Concilio Vaticano II, Lumen gentium 53; 63.

y de los ministerios ordenados. Iglesia es un proceso histórico, que sin las rezadoras, directoras espirituales, profesoras de teología, mujeres en obras caritativas, misionales y de mecenazgo económicos, sería inconcebible. Aquí mujeres consiguieron luchando, una y otra vez, libertad de acción, en una sociedad absolutamente patriarcal, que en casos concretos les permitió desempeñar también, junto al papel sirviente y receptivo a ellas asignado, funciones directivas en la Iglesia. En esto tenían y siguen teniendo gran importancia las órdenes religiosas femeninas. Las abadesas vienen desempeñando su cargo desde los primeros tiempos del cristianismo en las comunidades que dirigen con autoridad espiritual. Sus actos tienen también relevancia en el plano de la jurisprudencia canónica, con arreglo al derecho canónico, son cualificados. Las órdenes femeninas ejercen hasta la fecha gran influencia en la formación espiritual de la sociedad. Por esta razón, la exposición de la historia del cristianismo desde la perspectiva de las mujeres, no es la narración de una serie de figuras femeninas excepcionales, que destacan, sino el recordatorio de la historia de aportación continua de mujeres a la vida eclesial, que es necesario percibir y reconocer.

4.1 Evolución en la época de la Patrística y Escolástica

(68) La configuración de los ministerios sigue modelos culturales de la sociedad romana, en la que las mujeres no podían dar testimonio ni celebrar contratos, y en la que el marido o un pariente, era el «tutor» de la mujer.

Por esta razón, el *munus regendi sacramental*, en los tres grados del Orden de obispo, presbítero y diácono, estaba reservado a los hombres. Los presbíteros eran un cuerpo de hombres experimentados, que asesoraban al obispo y que más tarde, al ir creciendo los obispados, asumieron la presidencia de la Eucaristía en las congregaciones. Los diáconos eran competentes para servir a pobres, viudas y huérfanos. Hasta hoy se está discutiendo sobre la importancia dogmático-teológica de los ministerios desempeñados por las mujeres en la Iglesia Primitiva hasta entrada la Edad Media. Existen testimonios sobre el ministerio de la diaconisa en la Iglesia Occidental hasta la Alta Edad Media. Las líneas de argumentación entorno a la exclusión de las mujeres de los ministerios sacramentales, se aferran luego en la Teología Escolástica, a la pregunta de si las mujeres pueden representar a Jesucristo en la celebración de la Eucaristía, y se vinculaban también a una creencia fuertemente arraigada en la cultura occidental, de la inferioridad del sexo femenino.

(69) En la Iglesia del primer milenio, las mujeres trabajaban en diversos servicios y ministerios. Viudas y doncellas al servicio de la comunidad recibían una ordenación que expresaba de forma especial su seguimiento a Cristo. Las diaconisas eran ordenadas de un modo análogo a los diáconos. La Orden de la Iglesia presentada en el año 220 de la «Didascalia apostolorum» habla de un diaconado de las mujeres, competente para atender a las mujeres en la comunidad, para atender a los enfermos, para la catequesis y la unción bautismales de las mujeres. En el siglo IV, en el Concilio de Nicea (325), se menciona por primera vez el título de «diaconisa»; en el siglo V, el Concilio de Calcedonia (451) da testimonio de la celebración de una ordenación de diaconisas. Fija como edad mínima de las diaconisas 40 años, se dictan disposiciones sobre el matrimonio y la celebración de nupcias de las diaconisas, y se habla de una ordenación con imposición de manos y oración. La ordenación de las mujeres es demostrable en la tradición

occidental hasta entrado el siglo XII. En la Iglesia Oriental y la tradición ortodoxa, se pueden encontrar aún más tarde, indicios de la ordenación de mujeres. En las grandes catedrales de la Antigüedad intervenían, junto a muchos diáconos, también algunas diaconisas. Entre las diaconisas más conocidas de la Antigüedad figuran Olimpia en Constantinopla, Celerina, Romana y Pelagia en Antioquía, así como Radegundis, mujer del rey franco Clotar, que abandonó la corte para hacerse ordenar «diacona» y que vivía en Poitiers.

(70) En la Teología Escolástica y Canonística, se inició desde mediados del siglo XIII, una reflexión explícita sobre la exclusión de las mujeres del ministerio sacramental. Recogiendo la antropología aristotélica, la mujer fue subordinada por su propia naturaleza al hombre y declarada no apta para la ordenación. La ordenación sacramental, como ponen de relieve, quedaría excluida por derecho divino, siendo el argumento central, la « semejanza natural » del signo sacramental (con inclusión del receptor) con el designado por medio del sacramento. Esto significa: el Cristo hombre solo puede ser representado por un sacerdote varón. La semejanza condicionada por la creación, comenta Buenaventura en su *Sententiarum*, es una condición necesaria para el perfeccionamiento del sacramento, aun cuando la plenitud del sacramento siempre se alcanza mediante la intervención de Cristo. Hombre y mujer representan « Dios y el alma », « Cristo y la Iglesia », « la más elevado y lo más bajo de la razón » (Buenaventura, 4 Sent. d. 25, a. 2, q. 1 c.). Aquí el hombre representaba siempre la parte divina más elevada y fuerte, las mujeres la parte de la criatura más vil y débil, stricto sensu, un « mas occasionatus », un hombre gestado « en condiciones desfavorables » y por ello, un « hombre inferior », como escribe santo Tomás de Aquino (*Suma Teológica* I, q. 92, a. 1). En concreto esto significa, según esta argumentación, que la mujer no estaría en condiciones de ejercer la representación sacerdotal de Cristo, debido a la ausencia en ella de los requisitos a nivel de « semejanza natural »: a saber, el sexo masculino, y con ello, no puede ocupar el lugar del esposo en la unión matrimonial, que se entiende como analogía de la relación entre Cristo y la Iglesia.

(71) Una historia de culpa, en la que hasta ahora se ha reparado poco, concierne a la cuestión de la infravaloración de la mujer en el contexto del celibato obligatorio de los clérigos, en el marco de la reforma de la Iglesia en el siglo XI. Las mujeres de los curas eran consideradas prostitutas y barraganas, fuente de pecado y causa de perdición de los clérigos. En el II Concilio de Letrán (1139 d. de J.C.), se condenó como fornicación e impureza el trato de clérigos de grados mayores del Orden, con mujeres; la consecuencia era la pérdida del ministerio. De ese modo, los clérigos fueron conminados a separarse de sus mujeres e hijos. La abstinencia del sacerdote se fundamentó, entre otras razones, en que no se podía tocar el Cuerpo de Cristo durante la Eucaristía, a la vez que se está en proximidad temporal con el « cuerpo de una ramera », el de la mujer. La exigencia de la pureza en el culto del clero condujo, en combinación con declaraciones misóginas contenidos en los textos bíblicos y la tradición patristica, a una descalificación de la mujer como objeto de lujuria pecaminoso.

(72) Ya en la Escolástica tardía, en Juan Duns Scotus y Durando, ha cambiado la argumentación en lo concerniente a la exclusión de la mujer de la ordenación. Se introduce un argumento que invoca la correspondiente orden de Cristo: La restricción de la ordenación a hombres se deriva del otorgamiento del poder de la consagración en la Comunión y el poder de absolución, en combinación con la recepción del Espíritu Santo a través del Resucitado (Jn 20,19-23). Esta es

la línea de argumentación a la que recurre la tradición eclesiástica hasta «*Ordinatio sacerdotalis*» (1994). En la tradición mística, p. ej., en los textos de santa Gertrudis de Helfta o Matilde de Magdeburgo, de Juliana de Norwich, de santa Teresa de Jesús, Teresa de Lisieux o Edith Stein, se socava esta argumentación eclesiástica, y también en la práctica de la Iglesia, en la catequesis, en labores de formación y misionales, hasta llegar incluso a las prácticas litúrgicas en conventos y expresiones estéticas, como, p. ej., la iluminación de manuscritos, se puede descubrir otros muchos testimonios de la lucha de las mujeres por una mayor participación en la Iglesia, acorde a su vocación. Pero estos testimonios han permanecido ocultos a lo largo de los siglos.

4.2 El diaconado femenino en la Iglesia Ortodoxa

(73) En los últimos años se han ordenado diaconisas en diversas Iglesias ortodoxas; así, por ejemplo, el Patriarca Teodoro II ordenó en febrero de 2017 en la República Democrática del Congo, a una mujer en calidad de «diaconisa de las misiones» en el marco de un servicio religioso en Kolwezi, asimismo el Patriarca de Jerusalén ordenó una diaconisa. Estas ordenaciones enlazan con la ordenación de diaconisas en la Iglesia Primitiva y la tradición ortodoxa practicada hasta la época bizantina tardía; sin embargo, la institución del diaconado femenino nunca fue derogado por decreto sinodal.

(74) Desde los años 80, se está sosteniendo un debate en las Iglesias ortodoxas entorno a la reinstauración del diaconado femenino: tras la Asamblea interna ortodoxa celebrada en Boston (1985), el Patriarcado Ecuménico convocó en 1988 una conferencia panortodoxa en Rodos sobre el tema de la posición de la mujer en la Iglesia Ortodoxa y la cuestión de la ordenación de mujeres. Aquí se destacó, que se debía reactivar el diaconado de las mujeres. Si bien nunca había sido derogado completamente, amenazaba, sin embargo, con caer en el olvido. Los estudios del teólogo ortodoxo Evangelos Theodorou y otros muchos, ponen de manifiesto, que en los textos de la Iglesia Primitiva no se hacen, en lo concerniente a la cualidad de la ordenación, distinciones entre hombre y mujer, que no existe una diferencia específica de género entre un grado de ordenación mayor o menor, o entre sacramentos o sacramentales. Los formularios de ordenación contienen la Epiclesis y en la oración de consagración, la referencia a la Gracia Divina, cosa que indica de forma expresa una ordenación sacramental. En el cristianismo primitivo y en la exégesis teológica ortodoxa de estas fórmulas de ordenación, el diaconado, y este comprende también el diaconado de mujeres, formaba parte del orden mayor, al igual que el obispo y el presbítero.

(75) Las diaconisas en la Iglesia Ortodoxa trabajaban en labores litúrgicas, pastorales, de catequesis, formación, misionales y de asistencia, especialmente a enfermos, dolientes, y mujeres necesitadas, tanto para mujeres cristianas como no cristianas. Además, eran responsables de las doncellas y viudas dentro de la Iglesia, en la misa misma, tenían el cometido de velar por orden y recato. Sobre todo, tal como evidencian las «Constituciones Apostólicas», intervenían también en la administración del bautismo, llevaban la Eucaristía a mujeres enfermas sin acceso a la iglesia, y actuaban en el servicio del entierro de mujeres. El diálogo ecuménico con el cristianismo ortodoxo será útil en lo concerniente a la institución del diaconado de mujeres, aun cuando la Iglesia Ortodoxa rechaza la ordenación sacerdotal de las mujeres.

4.3 Posicionamiento en tradiciones reformadoras y otras tradiciones cristianas

(76) La Reforma protestante, con toda su pluralidad, abrió, sobre todo en su fase temprana, nuevas posibilidades para la participación de las mujeres en la vida eclesiástica. Al destacar los movimientos reformadores el sacerdocio de todos los fieles, las mujeres vieron su oportunidad para expresarse teológicamente de forma pública, trascender a sus papeles tradicionales, y vivir sus vocaciones en nuevos servicios en el seno de la Iglesia.

(77) Sin embargo, la Reforma no condujo de forma directa a la ordenación de las mujeres, ni les allano de forma clara el camino. La admisión de mujeres en el ministerio ordenado y pastoral en las Iglesias de la Reforma, fue más bien un desarrollo de la Edad Moderna, especialmente de los siglos XIX y XX. Antes de esta época, las mujeres desempeñaban en las Iglesias de la Reforma, especialmente en los movimientos de fervor religioso protestantes (entre otros, Pietismo, Puritanismo, Iglesias Libres), que atribuían gran importancia a la fe personal del individuo y la igualdad de carismas de los fieles, nuevas funciones, incluso de índole directiva, que, sobre todo, comprendían y acuñaban el servicio de predicación.

(78) El servicio de mujeres en pie de igualdad en la parroquia en las Iglesias nacionales evangélicas, logró imponerse en varios pasos de relaciones de servicio desprivilegiadas, de duración variable según las regiones, en la segunda mitad del siglo XX, pero no fue hasta mediados de los años 70, que el derecho eclesiástico estableció y reguló la equiparación de la mujer en la parroquia. A menudo, el camino pasaba por un «ministerio sui generis» o ministerio femenino (entre otros, auxiliar de párroco, vicaria), resaltándose de forma rotunda la diferencia respecto a los ministros varones, en base a los atributos específicos del género. A partir de los años 70, procesos similares condujeron también en algunas Iglesias libres, al reconocimiento del ministerio ordenado de las mujeres. Con especial atención se recibió en el Ecumenismo la decisión, en el año 1992, del Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra, de admitir mujeres como sacerdotisas. En la Iglesia Católica Antigua, la ordenación irrestringida de mujeres en el ministerio apostólico de la Iglesia, se produjo, pasando por la introducción del diaconado, en 1994.

(79) En todas las Iglesias que finalmente se deciden a favor de la ordenación de las mujeres y su nombramiento a todos los ministerios y servicios eclesiásticos, se puede observar un curso, con frecuencia escalonado, en el cual se crearon diversos «ministerios femeninos» eclesiásticos para poder emplear mujeres en cometidos eclesiásticos. Estos abarcaban el espectro completo del ministerio espiritual, pero sin conceder a las mujeres la plena equiparación. El reconocimiento de las mujeres en los ministerios eclesiásticos se impuso precisamente, en las Iglesias, en las que se tomaban en serio y percibían la misión predicadora de las mujeres, en su caso, se perfiló una igualdad basada en los dones. En esto tuvo un papel decisivo la acentuación neumatológica de la Teología Ministerial. Esto es, a buen seguro, un punto de partida ecuménico, aun cuando en las Iglesias de la Reforma, hasta la fecha, se está forcejeando de modo parecido que en distintas regiones de la Iglesia Católica Romana, por alcanzar la igualdad de género. La Comunión Anglicana se enfrentó a una prueba de fuego con la introducción de la ordenación de las mujeres.

4.4 Desarrollos en la Edad Moderna

(80) En la época de la Reforma en el siglo XVI, se obtuvieron conocimientos sobre la base de los testimonios bíblicos, que fueron incorporados en los textos de Concilio de Trento y reafirmados por el Concilio Vaticano II. Como antecedentes, estos desarrollos son de suma importancia para la preparación de la cuestión a debatir con informes teológicos, sobre si las mujeres también están llamadas a un ministerio sacramental.

(81) El sacerdocio común, fundado en el bautizo y la confirmación, es el fundamento teológico para cualquier consideración ulterior sobre el carácter especial del ministerio sacramental⁵. El «sacerdocio ministerial» se diferencia del «sacerdocio común» «esencialmente y no solo en grado»⁶. Este último concilio pretendía expresar con esta declaración, la existencia de una diferencia de categoría y no de mero grado en la vocación del servicio de bautizados y ordenados sacramentalmente. En la recepción del sacramento de la ordenación sacerdotal, y con ello, en la representación de Jesucristo, los ordenados tienen otro servicio, realizan un servicio a los servicios que han sido encomendados a todos bautizados como tales. Ellos descubren y refuerzan los carismas; coordinan las distintas esferas de competencias; exhortan a trabajar juntos, como uno solo, en esa la única buena obra. En el servicio a los servicios se precisan, de un modo especial, capacidad de comunicación y diferenciación, así como discernimiento de los fundamentos de la existencia cristiana. Estas dotes las poseen tanto hombres como mujeres. La predicación del Evangelio de la Gracia de Dios es la misión primera de toda obra eclesial. Al contrario que en épocas anteriores, en las que las funciones jurisdiccionales se hallaban en primer plano, el Concilio Vaticano II ha nombrado como primer deber de los obispos velar por la predicación del Evangelio por doquier⁷. Ante este desafío, hay que preguntarse por la razón de que los obispos no aprovechen todas las oportunidades que se les ofrece para encomendar también a mujeres, que dispongan de conocimientos especializados verificados por expertos y que estén dispuestas a predicar el Evangelio por mandato de la Iglesia, la predicación del Evangelio en pie de igualdad con los hombres. La mayor intervención de mujeres en el servicio pastoral, que la instauración en los últimos cien años en el entorno de habla alemana, de las profesiones de colaborador/a parroquial y pastoral, hizo posible, revela también ambivalencias. La falta de igualdad, con igual formación y competencia, respecto al ministerio ordenado, es un continuo punto de conflicto. Simultáneamente, por esta causa, existe un gran tesoro de experiencia empírico-teológica, que se debería incorporar al debate. (Nota a pie de página: remisión al siguiente texto de propuesta de acción «Superar el Clericalismo...» del 2.º Foro).

(82) El Concilio Vaticano II prestó mucha atención a la cuestión del ordenamiento de los servicios y ministerios. La preocupación por la actuación diaconal de la Iglesia, fue aquí una cuestión de especial interés. La institución del «diaconado permanente» en la época que siguió al Concilio Vaticano II, puede considerarse como el cumplimiento de la promesa del Concilio, de prestar más atención a esta dimensión de actuación eclesial. También lo exigen así las Iglesias locales del Sur, como, p. ej., las latinoamericanas, como recientemente en el Sínodo para la Amazonia (2019) y la Asamblea Eclesial (2021). Ya antes del decreto conciliar, los hombres se

⁵ Concilio Vaticano II, Lumen gentium 10.

⁶ ibid.

⁷ Cf. Concilio Vaticano II, Lumen gentium 25; Christus dominus 12; Ad gentes 30.

preparaban para sus actividades. En la actualidad, esto lo hacen también mujeres, con la esperanza de una asimilación de los conocimientos teológicos extraídos sobre el tema.

5. Aspectos de la Teología Sistemática

(83) En los debates especializados sostenidos en todo el mundo, sobre la cuestión de la participación (también) de mujeres en el ministerio sacramental, existen puntos de vista controvertidos relacionados con cuestiones teológicas fundamentales, que seguidamente pasamos a recoger: ¿por qué vía se puede reconocer cuál es la voluntad revelada de Dios? ¿Cuál es la diferencia entre un ministerio sacramental y otras formas de misión y mandato de personas llamadas por Dios? ¿Qué modelo de Iglesia es el dominante en el conjunto de las reflexiones, y cómo hay que considerar en la discusión, los dictámenes doctrinales eclesiásticos, que reclaman para sí un mayor grado de vinculatoriedad?

5.1 Contextos de la Teología de la Revelación

(84) Ya durante el Concilio Vaticano II (1962-65), reafirmado, sin embargo, en la reflexión teológico-sistemática que le siguió, se discutió de forma controvertida la cuestión de la posibilidad de la participación también de mujeres en las tres formas del ministerio sacramental. Esto está también relacionado con los desarrollos en el Ecumenismo. De este modo, como ya se ha expuesto más arriba, a partir de los años 50, las mujeres fueron ordenadas como sacerdotisas en las Iglesias nacionales evangélicas. En las Iglesias anglicanas surgieron diálogos teológicos en los años 60 sobre la ordenación femenina. El Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra acordó en 1992 la admisión de las mujeres al sacerdocio. En la Iglesia Católica Antigua se produjo una evolución paralela. Estos desarrollos se vieron, sin duda, alentados también por la nueva percepción de la mujer en la sociedad. En el centro de la discusión teológica se hallaba siempre la preocupación por una predicación del Evangelio con arreglo a los tiempos.

(85) En este contexto temporal, se presentaron dos documentos magistrales, sobre cuya vinculatoriedad no existe hasta la fecha unanimidad, en el marco de las discusiones teológicas. El 22 de mayo de 1994, el Papa Juan Pablo II publicó *Ordinatio sacerdotalis*, sobre la ordenación sacerdotal reservada exclusivamente a hombres, remitiéndose ahí al documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Inter insigniores*, sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial, de 15 de octubre de 1976.⁸ En 1994, Juan Pablo II dijo: «Por tanto, con el fin de alejar toda duda sobre una cuestión de gran importancia, que atañe a la misma constitución divina de la Iglesia, en virtud de mi ministerio de confirmar en la fe a los hermanos (cf. Lc 22,32), declaro que 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»⁹, Juan Pablo II recurre aquí a la autoridad de la Iglesia y la disposición del Derecho Canónico, de que solo el «varón bautizado recibe válidamente la

⁸ Sagrada congregación para la doctrina de la Fe, Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial (*Inter insigniores*) (15 de octubre de 1976).

⁹ Papa Juan Pablo II, Carta apostólica sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres, *Ordinatio sacerdotalis* (22 de mayo de 1994) 4: a. a. O., p. 6.

sagrada ordenación» (Can 1024 / CIC 1983): «la Iglesia ha reconocido siempre como norma perenne el modo de actuar de su Señor en la elección de los doce hombres, que Él puso como fundamento de la Iglesia (cf. Ap 21,14)»¹⁰, y ellos «no recibieron solamente una función que habría podido ser ejercida después por cualquier miembro de la Iglesia, sino que fueron asociados especial e íntimamente a la misión del mismo Verbo encarnado»¹¹. El Papa Francisco se remite al pronunciarse sobre esta cuestión, al dictamen vinculante de *Ordinatio sacerdotalis*, resaltando en lo que a la cuestión de la ordenación de las mujeres se refiere, que «la puerta está cerrada».

(86) En la argumentación doctrinal se incorpora al debate la declaración *Inter insigniores* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, reforzando con ello una figura argumentativa que recurre a la antropología del género tradicional. Desde esta perspectiva, la representación de Cristo en el ministerio sacramental, únicamente es posible a través del hombre: actuar «in Persona Christi», significa que Cristo transfirió la administración del Sacramento de la Eucaristía exclusivamente a los Apóstoles, varones. En la exhortación postsinodal *Querida Amazonia*, el Papa Francisco escribe: «Jesucristo se presenta como esposo de la comunidad que celebra la Eucaristía, a través de la figura de un varón que la preside como signo del único Sacerdote.»¹² La representación de Cristo en el ministerio sacramental, se entiende en este sentido, como frente a la Iglesia, que es «femenina». Aquí se olvida, por un lado, que «in Persona Christi» quiere decir la función, no la persona humana, como se entiende en sentido moderno. Por otro lado, se rememoran imágenes, que se vienen considerando desde los tiempos de la Patrística: la Iglesia sería la casada, así la imagen contenida en la Epístola a los Efesios, que está sujeta al marido, Cristo, en amorosa relación (cf. Ef 5, 21-32).

(87) Pero es problemático, que el carácter metafórico de estos textos no sea correspondientemente tenido en cuenta, y que se realicen algunas atribuciones específicas de género -Cristo es masculino, la Iglesia femenina-, y que se ignoren aquí tradiciones místicas, que rompieron, una y otra vez, estas atribuciones unilineales.

(88) La metáfora de esposa y esposo empleada en la argumentación para excluir a las mujeres del ministerio ordenado, es, además, problemática por otra causa: el contexto bíblico original es la imagen gráfica de la cuestión de la fe en el Dios único, que se ha prometido en amor al pueblo de Israel. La imagen va unida a la fundación del credo monoteísta. Dios trata Israel como un esposo celoso, cuya esposa le es infiel, sin embargo, Dios sigue siendo misericordioso (cf. Oseas 2). ¿Qué podría significar esto en el contexto de la Teología de los Ministerios? La esposa Iglesia -tanto hombres como mujeres- es pecadora y merece, no por sus propias obras, el amor del esposo Dios. Los documentos magisteriales mencionados y la ratificación de su vinculatoriedad por parte del Papa Francisco, ponen de manifiesto que desde la perspectiva magistral, la estructura ministerial, incluidas sus representaciones con connotaciones de género, se funda en la Revelación misma, en la voluntad de Dios. La pregunta sobre cuál es la voluntad de Dios respecto a la Iglesia en su forma institucional, se debe responder con los fundamentos de la Teología de la Revelación del Concilio Vaticano II de fondo, y con ello en combinación con las distintas instancias de testimonio de la fe (véase texto orientativo).

¹⁰ *Ordinatio sacerdotalis* 2: a. a. O., p. 5.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Querida Amazonia* (2 de febrero de 2020), 101.

(89) Los debates teológicos actuales entorno al acceso de las mujeres al ministerio sacramental, tienen su punto de partida en esta perspectiva cristológica-soteriológica y escatológica de los textos bíblicos, y enlazan con los nuevos fundamentos de la Teología de la Revelación del Concilio Vaticano II. «Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad»¹³, «habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor»¹⁴, y «el hombre se confía libre y totalmente a Dios»¹⁵, llevado por la Gracia de Dios y la intervención del Espíritu Santo. La pregunta sobre la representación de Jesucristo está integrada en esta estructura comunicativa fundamental de la Teoría de la Revelación, como evidencian los textos conciliares. Por lo tanto, la Revelación de Dios no se produce principalmente por «instrucción», una instrucción externamente vinculante de tener frases por verdaderas, sino mediante un intercambio de una promesa divina y una respuesta humana, en un suceso personal de fe y confianza.

(90) En este sentido, el ministerio está al servicio de la evangelización, para hacer experimentable simbólicamente la Salvación en la realidad mundana, y, sin embargo, de forma «real» en la realidad corpórea y espiritual. En el ministerio, Jesucristo es «presentado», «representado» de esta forma sacramental, de modo que se abren a todo el Pueblo de Dios espacios de experiencia de la Salvación, y el Pueblo de Dios mismo, puede satisfacer el anhelo de predicar el Evangelio e incrementar la comunión con Dios y entre sí. Esta «representación» nace de la comunicación continua de Dios con el ser humano, y de la comunicación del Pueblo de Dios, en su conjunto, con Dios, y esto significa: desde la dinámica de lo que significa tener fe, y precisamente también en el sentido de fe compartida en el seno de la comunión de la Iglesia, «volver» cada vez de nuevo a Dios, y con ello, alinear también, en un continuo proceso de renovación, las estructuras ministeriales con Dios.

(91) El Concilio Vaticano II entiende el acontecimiento de la Revelación como una autorrevelación de Dios: «Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (Ef 1,9): mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2 Pe 1,4)»¹⁶. La Revelación de Dios sirve a la salvación de los hombres. La Revelación de Dios es un don y promesa de vida redimida. Dios promete su presencia con lealtad. Jesucristo es la imagen imperecedera en el tiempo y la historia del Dios invisible. La esencia de Dios no es masculina ni femenina. Dios redimió a la humanidad mediante su encarnación; Dios desciende a la bajeza del tiempo terrenal y se convierte en hombre. Jesucristo se mantiene «obediente hasta la muerte y muerte de cruz» (Fil 2,8). En la Cristología y Soteriología de la Iglesia Primitiva, se le prestó muchísima atención a la noción de la kénosis de Dios, el «anonadamiento» a través del rebajamiento de Dios. Dios asume la vida de un ser humano para hacer participar a los hombres de la vida divina. Quien considere en este contexto teológico, que el controvertido sexo biológico de Jesús como varón, tiene importancia, corre el peligro de cuestionar la salvación a través de Dios de la mujer, puesto que solo está redimido aquel a quien Dios ha adoptado en su naturaleza humana.

¹³ Concilio Vaticano II, Dei verbum 2.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Concilio Vaticano II, Dei verbum 5.

¹⁶ Concilio Vaticano II, Dei verbum 2.

(92) En la cuestión sobre de qué modo acontece la Revelación de Dios a través de la vida y obras de Jesucristo, hay que diferenciar entre los actos del Jesús terrenal, que acontecieron (también) bajo el presagio de su voluntad y conciencias humanas, y la interpretación postpascual y del cercano oriente, de su vida completa. Se considera en la investigación teológica de patrimonio común, que Jesús en vida se sabía enviado a su Pueblo de Israel. La fundación de la Iglesia postpascual, en su estructura institucional, es un acontecimiento con intervención del Espíritu Santo, que reconecta con los signos de Jesús, que quedaron como significativos en la memoria. Entre estos signos figura la llamada de Jesús a unirse a recorrer el sendero, que han experimentado tanto hombres como mujeres. En la época oriental, tenían especial autoridad aquellas personas que se encontraron con Cristo Resucitado, un acontecimiento que funda el servicio apostólico como testimonio del Cristo Viviente. También María Magdalena participó en esta forma de apostolado (cf. Jn 20,11-18). María, madre de Jesús, es incluida en el acontecimiento de Pentecostés (cf. He 1,14; 2,1-4); esto es sinónimo de una Iglesia fraternal desde su origen. Como gran creyente y mujer con valor profético (cf. el Magnificat Lc 1,46-55) que era, María se convierte en «arquetipo» de la Iglesia, en modelo de todos los fieles, con independencia de su género.

(93) Ninguna de las palabras transmitidas por la Biblia puede valer por sí sola como información sobre cuál es la Voluntad de Dios para la estructura institucional de la Iglesia. En un complejo proceso histórico, se configuraron los servicios y ministerios referidos a la época respectiva, y que siempre debían garantizar una cosa: servir a la predicación y la celebración de la fe pascual, y hacer visible al Señor Jesucristo resucitado presente en su congregación. Ya el canon bíblico nos transmite distintas concepciones de servicios y ministerios: en las comunidades paulinas asume responsabilidad aquel que aporte un carisma para construir la comunidad; en épocas posteriores, los ministerios se ordenan con la preocupación entorno a la preservación de la tradición apostólica. Todas las formas de servicios y ministerios tienen una vigencia perpetua. En cada época se vuelve a plantear la pregunta de cuál es la forma de servicios y ministerios eclesiales que mejor sirve a la predicación del Evangelio pascual.

5.2 Contextos de la Teoría Sacramental

(94) La misión central de la Iglesia es la evangelización y el ministerio se tiene que entender desde la misión apostólica. Según la perspectiva rectora de *Lumen Gentium*, en el capítulo sobre el obispado, compete al ministerio presentar, representar a Jesucristo de modo tal, que el Pueblo de Dios pueda satisfacer el anhelo de predicar el Evangelio e incrementar la comunión con Dios y entre sí¹⁷. Con ello se supera una relación ministerial culto-sacerdotal, que condujo en la Antigüedad tardía y la Escolástica a una reinterpretación del sacerdocio, que establecía la ofrenda del Sacrificio en la Misa como su deber más importante.

(95) El Concilio Vaticano II, también recurriendo a tradiciones de la Iglesia Primitiva, parte de una diversidad de «ministeria», ministerios, a fin de que la Iglesia pueda cumplir su deber de evangelización. Jesucristo instituyó «diversos ministerios»¹⁸, y todos se fundan en el servicio salvífico, al que la Iglesia, en la sucesión de Jesucristo, está obligada. La institución por parte

¹⁷ Cf. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* 18.

¹⁸ Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* 18.

de Jesucristo legitima la autoridad de los «ministeria», fundándose en ello el poder y cualidad sacramental inherentes al ministerio. Pero el ministerio es siempre un ministerio al servicio «de otros», en este sentido, la sacramentalidad se debe entender siempre desde la perspectiva soteriológico-pastoral. Ejercer un ministerio sacramental es un «ministerium» que se debe ver, por un lado, «en» la Iglesia y, por otro lado, debido a la llamada de Jesucristo, en «relatividad» con el Pueblo de Dios. El «ministerium» es un servicio que no se puede determinar principalmente por la «Ofrenda del Sacrificio de Jesucristo» en la celebración de la Eucaristía. Antes bien, se trata de abrir el espacio, a partir de cada nueva conversión en Jesucristo, así como en simbiosis con la congregación, y estando esta en oración, de modo que pueda volver a acontecer el Misterio de la Salvación, revelado por Dios por medio de Jesucristo. La representación de Jesucristo que corresponde al sacerdote, es una consumación relacional en la celebración de la Eucaristía. El actuar «Persona Christi» está referido a la congregación de fieles, para que esta pueda crecer cada vez más en el Misterio de Dios, representado por Jesucristo y al que consagró toda su vida, su muerte y la Resurrección. De este modo, se debe entender la representación de Jesucristo en sentido lato, conforme a los muchos «ministeria» y su alineación con el Cristo servidor (cf. Mt 20,26; Jn 13,1-15), del que habla el Concilio. Precisamente la representación de Cristo en el ministerio diaconal contribuirá aquí, a una renovación de la Eclesiología y Teología Ministerial, al servicio de una Iglesia diaconal. Representa a Jesucristo, aquel que acoge al más pobre de entre los pobres (cf. Mt 25,31-46) y sigue las prácticas de vida liberadoras de Jesús, porque Jesucristo se inscribe en la vida en el encuentro con los pobres. Se debe creer en la capacidad de las personas de percibir en el Espíritu Santo, que Jesucristo se encuentra con ellos, cuando una persona, sin importar su género, les escucha, da consuelo, edifica, sana y orienta en la vida.

(96) El Concilio Vaticano II fijó las bases para la renovación de la Teología Ministerial y Sacramental. Estas constituyen el fundamento para rebatir figuras de la argumentación magistral, en lo que a la ordenación de las mujeres se refiere, que en los últimos años han pasado a ocupar una posición central, y que enlazan cuestiones teológico-ministeriales con la Antropología del Género, por otro lado, cada vez más discutible. Aquí es más decisivo, en particular, la conciencia por obra del Espíritu Santo de la presencia del Cristo Resucitado en la celebración de la Eucaristía.

(97) Partiendo de lo anterior, surge la pregunta sobre el sentido teológico de la metáfora del esposo y la esposa basada en el Antiguo Testamento. En su esencia, esta metáfora sirve al objetivo del monoteísmo y de la relación especial entre YHWH e Israel: que Israel tiene un único Dios, al igual que esposa y esposo son exclusivos el uno para el otro. De forma análoga, la metáfora del esposo y la esposa, adaptada al Cristianismo, nunca fue asignada, de forma clara, a los géneros respectivos, sino que precisamente también conoce una asignación inversa: por ejemplo, cuando se habla del «anima eclesiástica» (Orígenes, Bernardo de Claraval); a partir de aquí, el simbolismo tiene una tradición en la Mística. El discurso tipológico de esposo y esposa, ahora en el sentido de la distribución de papeles entre ministros ordenados y laicos, en las consumaciones sacramentales, parece, por ello, cuestionable e incluso peligroso: puesto que los relatos de no pocas víctimas de violencia sexual y abuso espiritual en el entorno de la Iglesia (especialmente niñas y mujeres) documentan que precisamente esta tipología de género se ha convertido en una puerta abierta al abuso.

(98) También más allá de esta metáfora de esposo y esposa, para las personas que han sido objeto de violencia sexualizada por parte de sacerdotes, resulta difícil de soportar una interpretación de la representación de Cristo, que se remite al género natural del ministro. Se impone la pregunta: ¿debe ser realmente la condición de varón del ministro, su fisiología corporal, la que le cualifique para representar adecuadamente a Jesucristo en la celebración de la Eucaristía? Se debe cuestionar críticamente, de forma muy fundamental, toda exageración de la diferencia entre los géneros, con el fin de la asignación de funciones eclesiológicas, especialmente en el marco de la Teología Ministerial. Aquí hay que recordar también, la «presencia de mujeres fuertes y generosas: bautizadoras, catequistas, rezadoras, misioneras, ciertamente llamadas e impulsadas por el Espíritu Santo»¹⁹. La administración del Bautismo forma parte, de acuerdo con el testimonio unánime de la doctrina eclesiológica tradicional, de los deberes y poderes apostólicos, de igual modo que la Consagración en la Eucaristía. Si la posibilidad de la representación de Cristo en el Bautismo no está vinculada al género masculino, ¿por qué debería estarlo para presidir la Eucaristía?

5.3 Contextos eclesiológicos: sobre la vinculatoriedad de los dictámenes doctrinales eclesiológicos

(99) Todo conocimiento teológico humano se halla bajo el signo de la falibilidad. Solo el Espíritu de Dios mantiene a la Iglesia en la Verdad. Por esta razón, sobre todo es importante, aspirar en un intercambio de ideas comunicativo, a un movimiento de búsqueda conjunta en un proceso espiritual. En la investigación teológica, se está dictaminando de forma controvertida, sobre el grado de vinculatoriedad de las declaraciones magistrales (al igual que sobre esta misma), referida a la cuestión de la ordenación de las mujeres en servicios y ministerios sacramentales de la Iglesia. Los argumentos precisan una nueva revisión y una valoración con arreglo a criterios argumentativamente aprehensibles. En ello se deberá tener en cuenta la cuestión fundamental de la evolución de los dogmas. Además, se plantea en la Teología Científica la cuestión sobre qué forma de tratamiento lingüístico es la correcta en textos magistrales específicos. Es necesario un intenso esfuerzo para diferenciar los criterios a la hora de determinar los grados de vinculatoriedad de las declaraciones doctrinales eclesiológicas.

(100) La tradición doctrinal católico-romana conoce cuatro formas de declaraciones, que gozan del atributo de la infalibilidad (libre de la posibilidad de error): una doctrina explícita del Obispo de Roma bajo invocación expresa de su autoridad (dictamen «ex cathedra»), las definiciones doctrinales de un concilio ecuménico de todos los obispos, la doctrina unánime de todos los obispos del mundo²⁰ y la doctrina de la totalidad de los fieles²¹. En cuanto a la cualificación de los textos doctrinales existentes bajo el signo de su vinculatoriedad, se suscita la pregunta de si la proclamación no objetada por los obispos, de *Ordinatio sacerdotalis* (1994), reúne los criterios de la tercera forma. Simultáneamente hay que preguntarse qué significado tiene que actualmente algunos obispos consideren abierto el resultado de esta pregunta, y reclamen una argumentación en profundidad, en línea con la investigación teológica. Juan Pablo II se refiere

¹⁹ Querida Amazonia (2 de febrero de 2020), 99: op. cit., p.64.

²⁰ Cf. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* 25.

²¹ Cf. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* 12.

en sus exposiciones, además, a las reflexiones de que es «definitive tenenda» («se debe preservar como definitivo»), cosa que no se colige claramente de la revelación en la Escritura, pero probablemente sería necesario para preservar la revelación bíblica. Esta concepción es muy debatida en la bibliografía teológica. ¿Es realmente así, que el centro del mensaje cristiano, la predicación de la fe pascual, únicamente se puede preservar excluyendo a las mujeres de este ministerio? ¿O no es más bien así, que en los relatos pascales fueron mujeres las que cumplen precisamente ese servicio y dan testimonio de la presencia viva de Jesucristo?

(101) Se precisa un esfuerzo teológico conjunto a nivel mundial, para subsanar, en lo posible, la discrepancia que a muchas teólogas y muchos teólogos les parece evidente, entre el recurso a la convicción de que las doctrinas formuladas son definitivamente vinculantes, y la debilidad de la argumentación teológica, percibida por muchas teólogas y teólogos, y a la que desde hace décadas se viene aludiendo en artículos especializados. A la larga, ninguna doctrina eclesial, cuestionada o incluso rechazada por un número cada vez mayor de creyentes dotados de sentido de la fe, y que tampoco se pueda fundamentar de forma convincente desde el punto de vista de la Teología Científica y Bíblica, podrá acreditarse como sostenible ni con relevancia práctica.

5.4 Conocimientos hermenéuticos del Ecumenismo Cristiano mundial

(102) En el ámbito de la búsqueda de credibilidad, hay que observar también el contexto ecuménico de este asunto. La Iglesia Católica-Romana reitera siempre, en los diálogos nacionales, europeos y mundiales, su disposición de seguir en la búsqueda de la unidad visible de la Iglesia. Esta no se puede fundar si no se procede también, en el marco de discusiones teológicas, a un intercambio de opiniones de expertos sobre los argumentos que han desembocado en un posicionamiento distinto en la cuestión de la participación (también) de las mujeres en el apostolado, con responsabilidad ministerial a través de la ordenación.

(103) De acuerdo con *Unitatis Redintegratio*, el decreto sobre el Ecumenismo del Concilio Vaticano II, para la colaboración ecuménica es importante la disposición a la conversión, y unido a ello, el reconocimiento de la continua necesidad de reforma de las Iglesias y su dependencia interna de los dones y valores complementarios de las otras Iglesias²². Por consiguiente, los preceptos del Decreto sobre el Ecumenismo se materializan en la reciprocidad espiritualmente fundada de las distintas tradiciones cristianas. Por ello, en todas las cuestiones de la doctrina y práctica eclesial, se deberá incorporar la perspectiva ecuménica y estar dispuesto a un proceso de aprendizaje, dado el caso, reforma.

(104) ¿Qué significado tiene el Movimiento Ecuménico para la participación de las mujeres en todos los ministerios de la Iglesia Católica Romana, cuando numerosos socios ecuménicos, que deben ser tomados en serio por su historia, valores y tradición, han acordado en las últimas décadas la ordenación de mujeres? El diálogo ecuménico, considerado fundamental para la esencia de la Iglesia, no puede ignorar este hecho ni estos desarrollos.

(105) Las reclamaciones de una comunidad justa y fraternal de mujeres y hombres en las Iglesias, fueron precisamente formuladas en el contexto ecuménico y han sido una y otra vez con-

²² Cf. Concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio* 7.

vertidas en un asunto central. Las mujeres deben ser facultadas para poder cuestionar estructuras represoras en la sociedad y las Iglesias. En ello, debería ponerse de relieve el reconocimiento de la contribución esencial de las mujeres en las Iglesias, con el objetivo de tener la misma responsabilidad y participación activa.

(106) La experiencia de la ordenación femenina en muchas Iglesias ha impulsado procesos ecuménicos. Esto sucedió incluyendo, también, nuevos conocimientos extraídos de la teología y exégesis feministas.

5.5 Igualdad de género en el contexto de la Iglesia Universal

(107) Lo que en la Iglesia Católica Romana es considerado como orden de los géneros dado por Dios, era y sigue siendo, contemplado desde el punto de vista histórico-cultural, determinado en gran medida por el entorno cultural respectivamente dominante y, en particular, por sus relaciones de poder político, y ello más aún que en la sociedad en su conjunto.

(108) Esto se puede constatar también desde la perspectiva de la «Iglesia Universal», que se debe contemplar como «Iglesia Local» en la comunión de muchas «Iglesias locales». Como tal, está histórica y actualmente marcada, por grandes desigualdades en los distintos contextos mundiales. Ante la aceleración de la globalización, dinámicas interculturales, reclamaciones postcoloniales, la demanda justicia y la brecha de pobreza, suponen grandes desafíos para las Iglesias locales. De forma análoga, se encuentran las respuestas más diversas a la cuestión de la igualdad de género en los contextos eclesiásticos. Hay que constatar, por ejemplo, que mujeres en todo el mundo, por un lado, han realizado y realizan una contribución esencial a la transmisión del Evangelio, pero, por otro lado, han sido invisibilizadas a lo largo de la historia y en el presente, y tuvieron y tienen que experimentar violencia. Precisamente, a la vista de este diagnóstico, las Iglesias locales en Alemania tienen la responsabilidad de mantener vivo el debate de la cuestión de las mujeres en los ministerios de la Iglesia, también bajo la perspectiva de la igualdad de género.

(109) Tradicionalmente la doctrina de la Iglesia describe la relación de los géneros desde la posición de la complementariedad, fundando con ello también la exclusión de las mujeres del ministerio sacramental. La doctrina eclesiástica sigue definiendo también hoy «la naturaleza de la mujer» invocando, con referencias propias, la tradición. Se da preferencia a los textos bíblicos que justifican el destino «natural» y subordinación de la mujer, sin observar el desequilibrio implícito, que desemboca en injusticia y desigualdad. Además, esto excluye todo aquello que es necesario para las cristianas y los cristianos, para poder responder libremente a su vocación: estar libres de relaciones y estructuras sociales, del poder y presión humanos, libertad de conciencia, autodeterminación, oportunidad de percibir (de forma crítica) su propia vocación. El Concilio Vaticano II reclama «la igualdad fundamental entre todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor» y exige eliminar «toda forma de discriminación»²³. Con ello existe motivo y necesidad en el discurso sobre las relaciones de género, de poner también de relieve en el discurso teológico la diferencia e igualdad, y valorar y reconocer todos los dones y vocaciones concedidas por Dios, con independencia del género de la persona.

²³ Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes* 29.

5.6 La experiencia de la vocación al ministerio

(110) No son pocas las mujeres que se sienten llamadas por Dios a participar en los servicios y ministerios sacramentales. Muchas mujeres respetadas en la historia de la Iglesia, reflexionaron sobre una posible vocación también de mujeres al ministerio sacerdotal, entre ellas santa Teresa de Jesús, Teresa de Lisieux o Edith Stein. Desde generaciones, muchas mujeres se saben llamadas por Dios al ministerio diaconal o sacerdotal. A este conocimiento interno se le opone la experiencia externa, de que estas mujeres no se sienten tomadas suficientemente en serio por la Iglesia y sus ministros, en parte, incluso son ignoradas en su vocación. La restricción de sus opciones de vida y vocación impuesta por la doctrina de la Iglesia, la perciben como una injusticia, como discriminación y exclusión.

(111) Nadie puede juzgar sobre la vivencia de un encuentro existencial con Dios. La llamada es un acontecimiento dialógico, caracterizado por el oír y ser oído, tanto en la relación Dios-ser humano, como dentro de la Iglesia, que perciben los que se sienten llamados. La exhortación apostólica *Christifideles Laici* (1988) de Juan Pablo II, destaca la importancia de los distintos carismas como dones del Espíritu Santo. En la Iglesia es necesaria la aceptación con agradecimiento de los carismas, pero también su diferenciación: «El juicio sobre su autenticidad (de los carismas) y sobre su ordenado ejercicio pertenece a aquellos que presiden en la Iglesia, a quienes especialmente corresponde no extinguir el Espíritu, sino examinarlo todo y retener lo que es bueno.»²⁴. Las llamadas a los servicios eclesiales no son un asunto privado, sino que siempre deben ser examinadas por la Iglesia de forma adecuada. Los métodos y criterios del examen de las vocaciones deberán ser transparentes y adaptarse continuamente a las nuevas circunstancias, conocimientos y experiencias. Desde la perspectiva de la igualdad de género, surgen preguntas fundamentales, igualmente válidas en lo concerniente a la llamada de todos los seres humanos: ¿de acuerdo con qué criterios se debe examinar una experiencia vocacional de hombres y mujeres? ¿Se toma en serio, que mujeres se perciban como aludidas y llamadas por Dios? ¿se escucha y aprecia su disposición interior a una forma de sucesión acorde a ellas?

(112) En el futuro, el género ya no deberá poder decidir sobre la concesión de los ministerios, sino la vocación, las aptitudes y competencias, que sirven en nuestros tiempos a predicar el Evangelio. Solo de esta manera se agotará el potencial completo de vocaciones y carismas en pro del Pueblo de Dios y la Iglesia.

5.7 Representación de Cristo y renovación de la Teología Ministerial en la senda del Jesús Pobre

(113) El debate controvertido entorno a la cuestión de las mujeres en servicios y ministerios de la Iglesia, no es una mera cuestión estructural, no se trata de una «funcionalización» del ministerio, así reza la preocupación manifestada por el Papa Francisco²⁵. La cuestión de las mujeres en el ministerio sacramental va de más: una comprensión renovada de lo que es Iglesia y un acceso más profundo a la sacramentalidad, también desde una perspectiva ecuménica. Se trata

²⁴ *Christifideles laici* (30 de diciembre de 1988), 24.

²⁵ Cf. *Querida Amazonia* (2 de febrero de 2020) 100-101.

de la realización de un proceso de conversión: volverse a orientar de nuevo por lo que aconteció en la Cruz y la Resurrección de Jesucristo.

La forma institucional de la Iglesia debe, ante todo, orientarse por este proceso de conversión. Para el futuro, será decisiva una renovación de la Teología Ministerial, al servicio de la Iglesia diaconal postpascual. Se tratará de entender el Misterio de la Fe desde la profundidad del Misterio de la Salvación, acontecido en Jesucristo en sus muchos encuentros en los caminos de Galilea y hacia Jerusalén, y que significa para los hombres salvación, plenitud y vida. La representación de Cristo «acontece» a través de la experiencia de la salvación y en lo profundo, a través de la de la Eucaristía, referente, sin embargo, de todos los caminos de la sucesión de Jesucristo, y en la que en analogía a la senda de la kénosis del Verbo Divino, se rememora sacramentalmente al Jesús Pobre²⁶: « no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer, porque todos ustedes no son más que uno en Cristo Jesús »(Gál 3,28). La representación de Cristo se deduce, en correspondencia con el entendimiento de la revelación comunicativa, como un acontecimiento sacramental de orientación soteriológica. Se quiebran la representación de Jesucristo tradicional de la ontología de la sustancia y una concepción del ministerio culto-sacerdotal, y desde esta perspectiva soteriológica, la condición de hombre de Jesucristo es irrelevante. De este modo, la Iglesia se puede convertir en una Iglesia fraternal y con compañerismo, que llame a hombres y mujeres, por igual, a la sucesión de Jesucristo. Así, las reflexiones sobre las mujeres en el ministerio (sacramental), sirven básicamente a la reforma del ministerio eclesial, precisamente en su sentido de crítica al «clericalismo», que también destaca reiteradamente el Papa Francisco como peligro para la credibilidad de la Iglesia.

6. Retrospectiva de la Argumentación y Perspectivas

6.1 Retrospectiva de la argumentación

(114) En el contexto eclesial universal de la Iglesia Católica Romana, los esfuerzos de una argumentación teológica, es una condición previa necesaria para hablar con las autoridades actuales, que podrían producir un cambio en las condiciones marco de la actuación eclesial. También en el diálogo ecuménico con Iglesias que, a menudo, tras largo forcejeo en el marco de nuestra problemática, tienen, entretanto, una visión distinta a la de la Iglesia Católica Romana, es necesario entablar diálogos sobre posicionamientos fundados. Al mismo tiempo, existen otros lugares de conocimiento que la ciencia teológica. Las experiencias son un estímulo para el cambio y la renovación. Los «signos de los tiempos» son un lugar de conocimiento. Es más que recomendable prestar muchísima atención a las convicciones fundamentales existentes en la opinión pública. Estas consideraciones hermenéuticas, que se hallan expuestas en el texto orientativo, se tienen muy en cuenta en la presente argumentación. Simultáneamente, se deberán tomar en consideración aspectos concretos de esta problemática.

(115) Los principios rectores de la argumentación aquí presentada, se pueden resumir del siguiente modo:

(116) la igualdad de género en la Iglesia es una piedra de toque importante para una predicación creíble y eficaz del Evangelio. El Concilio Vaticano II y el Sínodo de Wurzburg que le siguió, no

²⁶ Cf. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* 8.

fueron los primeros en destacar, siguiendo la tradición bíblica, que la Iglesia está llamada en su conjunto a continuar la misión de Jesucristo. Todos deberían realizarlo a su manera y en la parte que les corresponde²⁷. Por ello, se trata de que «todos están llamados, de obra y palabra, a defender el mensaje de Jesucristo»²⁸. A todos los bautizados les une el deber y la responsabilidad comunes ‘frente a nosotros y nuestros prójimos’, «a dar satisfacción a cualquiera que os pida razón de la esperanza en que vivís» (1 Pe 3,15)²⁹.

(117) En cada época histórica, mujeres excepcionales con valor profético se han comprometido con los derechos humanos. También hoy, incontables mujeres en todo el mundo viven como madres, religiosas, teólogas, directoras espirituales y en otras formas de vida, de obra y palabra, el Evangelio. Históricamente se puede demostrar una diferencia entre el diaconado y las otras formas del ministerio sacramental. Una mirada a la Iglesia Universal revela: son mujeres en su gran mayoría, las que se comprometen en la labor pastoral y que están dispuestas a asumir una responsabilidad directiva.

(118) No existe una línea ininterrumpida en la tradición, para la exclusión de las mujeres de la predicación sacramental del Evangelio. Junto con declaraciones, supuestamente claras, en la corriente dominante de la tradición teológica en detrimento de las mujeres, han existido siempre también desarrollos en sentido contrario. Estos trajeron consigo sus nuevos puntos de vista y respuestas a las reclamaciones de su época y cultura respectivas. Las mujeres tuvieron ahí una participación decisiva.

(119) La nueva visión de los ministerios en los textos bíblicos y el enfoque de la igualdad fundamental de todos los fieles, implica plantear la cuestión del acceso de las mujeres a los ministerios sacramentales, en el contexto de la renovación de base de la Teología Ministerial. La cuestión de la representación de Cristo se debe separar de la cuestión de la semejanza natural con un hombre. Jesucristo está presente cuando las personas actúan en su espíritu.

(120) Los contornos de una Iglesia inclusiva se revelan ahí donde todos se entienden como una comunión de iguales en la sucesión de Jesús: en ella no existe discriminación ni reparto desigual de poder por razones de estatus. Todos buscan la verdad de igual a igual. también las visionarias y profetas son oídas. Las palabras de Jesús: «No debe ser así entre vosotros» (Mc 10,43) son un estímulo para invertir tiempo, fuerzas y perseverancia en esta esperanza.

6.2 Perspectivas

(121) A la pregunta sobre la importancia de la fe cristiana se darán siempre «tantas respuestas como formas de cristianismo vivo existen entre nosotros»³⁰. Al fin y al cabo, se trata de la transmisión de la «fuerza provocadora de nuestra esperanza [...] también para todos aquellos que tienen dificultades con esta Iglesia, para los afligidos y decepcionados, para los dolidos y amargados»³¹.

²⁷ Cf. Concilio Vaticano II, Lumen gentium 31.

²⁸ Sínodo de Wurzburg, Predicación de los Laicos 2.1.

²⁹ Sínodo de Wurzburg, Nuestra Esperanza, Introducción.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

(122) La renovación de la Iglesia «no se agota con medidas reformadoras sinodales aisladas»³². Básicamente, se plantea la cuestión de si solo mediante la integración de las mujeres en los ministerios y servicios eclesiológicos anteriores, se cumple en medida suficiente la reclamación del Evangelio cristiano. ¿No está nuestra «vida eclesiológica misma, demasiado ensombrecida y encogida por el miedo y apocamiento, demasiado concentrada en sí misma, excesivamente inquietada por la preocupación por la preservación y reproducción propias [...]»?³³.

(123) La contribución de pensadoras al margen de la corriente dominante, forma parte esencial de la tradición cristiana y hay que darle visibilidad, para poder reflejar la creciente complejidad de nuestro entorno vital. El discurso cambia cuando las tradiciones femeninas y su percepción de realidad, como relación Dios-ser humano-mundo, son parte obvia de la imagen, también de la de la Iglesia Católico Romana. Las controversias tienen que ser resueltas.

(124) Las prácticas que hieren a las personas tienen que acabar. Una Iglesia orientada por el Evangelio y dedicada a las personas, tendrá, confiando en la presencia del Espíritu de Dios, valor para lo nuevo. Los procesos de transformación en los que la pastoral eclesiológica y la significación pública de Iglesia, se encuentran sumergidos actualmente en todo el mundo, hacen buscar ideas creativas para que el Evangelio pueda llegar y transformar a todos los seres humanos: Dios promete a todos los seres humanos su misericordia eterna, a pesar de toda culpa y previo a cualquier mérito propio.

³² Ibid., Parte II, 4.

³³ Ibid., Parte I, 8.