

STATUS JURÍDICO DE LA MUJER EN EL ORDENAMIENTO DE LA IGLESIA *

INTRODUCCIÓN

A la hora de valorar el lugar que ocupa —o debería ocupar— la mujer en la Iglesia, es imprescindible echar la vista atrás, haciendo un análisis crítico de cómo el pensamiento filosófico-teológico-jurídico ha ido configurando, a lo largo de los siglos, un determinado modo de presencia y participación de la mujer en la Iglesia.

Ciertamente, el status de la mujer en la Iglesia a finales del siglo xx es muy diferente del status que disfrutaba hace sólo treinta o cuarenta años —no digamos en el siglo xii—; pero si bien es cierto que somos hijos de nuestro tiempo, no podemos olvidar tampoco que una comprensión atemporal de la situación correría el peligro

* Estando ya en prensa el presente trabajo, ha sido promulgado un Decreto General de indudable interés para nuestro tema: 'Algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes', de fecha 15 de agosto de 1997, elaborado por las Congregaciones para el Clero, para la Doctrina de la Fe, para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, para los Obispos, para la Evangelización de los Pueblos, para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica y por los Pontificios Consejos para los Laicos y para la Interpretación de los Textos Legislativos (Ecclesia n. 2.876, 17 de enero de 1998, 78-87). En este Decreto se pretende dar una respuesta clara y autorizada a las urgentes y numerosas peticiones enviadas a nuestros Dicasterios de parte de obispos, sacerdotes y laicos, los cuales, frente a nuevas formas de actividad 'pastoral' de los fieles no ordenados en el ámbito de las parroquias y de las diócesis, han pedido ser iluminados, para lo cual, tras recordar los principios teológicos relativos al sacerdocio común y ministerial y a la colaboración de los laicos en el ministerio pastoral, da una serie de normas concretas y prácticas, respondiendo a problemas específicos relativos principalmente a la presencia y actividad de los laicos en el ministerio de la palabra —con especial atención a la homilía—, en la cura pastoral de la parroquia, en los organismos de colaboración en las Iglesias particulares y en las diversas celebraciones litúrgicas, así como en la administración de los sacramentos. Por último, este Decreto General, aprobado de forma específica por el Romano Pontífice, concluye con una cláusula derogatoria por la que quedan revocadas las leyes particulares y las costumbres vigentes que sean contrarias a estas normas, como asimismo eventuales facultades concedidas ad experimentum por la Santa Sede o por cualquier otra autoridad a ella subordinada.

En cuanto a la valoración de este documento, es preciso señalar que subyace en él un marcado tono de sospecha ante la participación de los laicos en el ministerio pastoral, resaltándose insistentemente en el mismo que dicha participación estará justificada únicamente en circunstancias realmente extraordinarias de ausencia de ministros ordenados, por lo que podemos concluir —en palabras del cardenal Danneels— que del documento se desprende que los laicos son tolerados, pero no verdaderamente apoyados en la Iglesia (Ecclesia n. 2.880, 14 de febrero de 1998, 227).

de desvirtuar gravemente la realidad: para comprender dónde estamos, es imprescindible ver de dónde venimos, y analizar hasta qué punto siguen estando presentes —quizás en estado latente— corrientes o modos de pensamiento propios de tiempos pasados.

En el presente trabajo, vamos a abordar el tema que nos ocupa desde una perspectiva formal muy definida: la jurídico-canónica, aunque será imprescindible la constante referencia a elementos teológicos e incluso filosóficos, dada la interrelación entre estas disciplinas.

I. DE GRACIANO AL CIC 1917: INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA DISCRIMINACIÓN DE LA MUJER

Ha sido bastante estudiado —aunque no dejen de quedar numerosos puntos oscuros— el proceso por el que la mujer, que gozó en los primeros siglos de un papel activo y reconocido en la Iglesia —destacando, en las comunidades apostólicas, el papel de las profetisas y el status de la mujer en las Iglesias domésticas, así como, posteriormente, los ministerios de viudas y diaconisas—, fue perdiendo paulatinamente protagonismo en la vida de la Iglesia, pasando a ocupar un segundo plano.

Este proceso culmina y se institucionaliza jurídicamente en el Decreto de Graciano, que, dada su enorme autoridad, tendrá una perdurable influencia en la legislación canónica, detectable incluso en el Código de 1917.

Además, el Decreto de Graciano tuvo gran interés en cuanto que supone la recopilación y sistematización, en la época medieval, del Derecho canónico elaborado por la Iglesia hasta ese momento, de tal modo que, durante muchos siglos, se consideró acriticamente que el Decreto recogía la verdadera Tradición de la Iglesia.

Y, sin embargo, es preciso calificar de claramente antifeminista la selección de fuentes realizada por Graciano en su Decreto. Así, Graciano ignora sistemáticamente aquellas fuentes en que se recoge el papel de las viudas¹ y el ministerio de las diaconisas² —fuentes tan importantes como la Didascalia, las Constituciones de los Apóstoles³ o incluso el Concilio Ecuménico de Calcedonia (451)⁴—, recogiendo únicamente textos caracterizados por ser expresión de una teología que, en líneas generales, arranca de una exégesis masculinizante de los textos bíblicos —enlazando

1 La institución del viudato tuvo un gran reconocimiento en las comunidades cristianas, aunque, ciertamente, no recibían la imposición de manos.

2 Grupo instituido que, a diferencia de las viudas, reciben la imposición de manos del obispo y realizan funciones litúrgicas: *Didaskalia* III, XII; *Constitutiones Apostolorum* III, XVI.

3 Fuente de especial importancia para el estudio de si las diaconisas constituían un orden sagrado, puesto que recoge la ordenación tanto de diáconos como de diaconisas: *Constitutiones Apostolorum* XLII, XVII-XIX. Llama la atención el paralelismo entre ambas ordenaciones: sólo el obispo puede ser el celebrante, en ambas hay imposición de manos, en ambas se utilizan los mismos términos, etc.

4 El canon 15 de este Concilio recoge la práctica habitual de la Iglesia en ese momento, disponiendo que «la mujer diácono no debe ser ordenada antes de los cuarenta años, y eso tras un exacto discernimiento. Si habiendo recibido la imposición de manos y permanecido algún tiempo en el ministerio se entrega en matrimonio... sea anatematizada junto con el cónyuge».

con la teología rabínica que afirmaba que sólo el varón era imagen de Dios— y de una idea varonil y estrictamente paternal de Dios.

A) *Status de la mujer en el Decreto de Graciano*

a) *Fundamentación teológico-canónica*

Dentro del conjunto de cánones que componen el Decreto de Graciano, tienen singular importancia, para el tema que nos ocupa, los cánones 11 a 20 de la cuestión V, causa XXXIII de la Parte Segunda del Decreto, puesto que en dichos cánones se expone, de un modo sistemático, la doctrina de la *inferioridad fundamental de la mujer* respecto al varón, inferioridad que da lugar a una subordinación de la misma que viene configurada como un precepto de ley natural y divina. Así pues, en el contexto de una problemática muy concreta —la del cumplimiento de los votos de continencia conyugal— se desarrolla una argumentación que trasciende con mucho los estrechos límites de la mencionada problemática, convirtiéndose en la fundamentación teológica y canónica del status de la mujer en la Iglesia.

Por su interés y por la influencia que dicha doctrina ejercerá, pasaremos a estudiar detenidamente los cánones 11 a 20, intentando clasificar los diferentes argumentos recogidos por Graciano para justificar la radical subordinación de la mujer al varón.

Así podemos decir que el canon 11 sería el canon dedicado al planteamiento del problema al que Graciano intenta dar solución en los cánones siguientes. Curiosamente, este canon comienza reconociendo lo que podría parecer una cierta igualdad de los cónyuges:

«Ni la mujer sin el consentimiento del varón, ni el varón sin el consentimiento de la mujer pueden cumplir el voto de continencia (...) porque en lo referente al débito conyugal la mujer tiene potestad sobre el varón, como el varón sobre la mujer...».

Sin embargo, ya en el mismo canon, Graciano saca a sus lectores del posible error, afirmando expresamente el sometimiento de la mujer al varón; así, mientras que la prohibición para el marido de hacer el voto de continencia matrimonial viene dada «por razón de la misma virtud», la prohibición para la mujer da lugar a un extenso razonamiento, de índole bíblica y patrística, acerca de la subordinación de la mujer al varón:

«Sin embargo, en algunas cosas el varón es cabeza de la mujer y la mujer cuerpo del varón, de tal modo que, si bien la mujer puede prometer voto de continencia si el varón lo permite, sin embargo, esto no implica que cumpla dicha promesa si el hombre se lo prohíbe, y esto debido a la condición de subordinación, puesto que la mujer debe someterse en todo al marido».

Una vez sentada esta afirmación, Graciano dedicará los cánones siguientes a justificarla, utilizando para ello las «autoridades», textos —generalmente apócrifos, por

otra parte— atribuidos a los Santos Padres, en concreto a Agustín, Ambrosio y Jerónimo. Dentro de estos textos aportados por Graciano, cabe distinguir diversos tipos de argumentación, que podríamos clasificar del modo siguiente:

— Argumentos de orden natural.

— Argumentos teológicos:

- basados en la CREACIÓN;
- basados en la LEY.

— *Argumentos de orden natural*: Dentro de este tipo de argumentación, Graciano aporta dos textos de Agustín, el primero de un marcado carácter filosófico-jurídico, y el segundo, más sociológico.

Así, en el canon 12, Agustín remite directamente a un «orden natural», fundamento de la subordinación constitutiva de la mujer al varón, que pasa a convertirse así en un precepto de ley natural:

«Hay también un orden natural en los seres humanos, de modo que las mujeres sirvan a los varones y los hijos a los padres, porque no sería justo que el mayor sirva al menor» (can. 12).

Por su parte, el canon 17, de carácter más descriptivo que normativo, muestra la situación de la mujer tal y como de hecho estaba en tiempos de Agustín, sin que en realidad haya una fundamentación de dicha situación; el texto se limita a afirmar que, puesto que, de hecho, las mujeres no pueden —con independencia de que esté justificada o no esta imposibilidad— hacer lo menos, es imposible que hagan lo más:

«Las mujeres están sujetas al dominio del varón y no tienen ninguna autoridad: ni pueden enseñar, ni pueden ser testigos, ni pueden dar fe, ni pueden juzgar; ¿cómo podrían, por tanto, mandar?» (can. 17).

— *Argumentos teológicos*:

• *Argumentos basados en la CREACIÓN*.—Agrupamos bajo este epígrafe una serie de textos que fundamentan el sometimiento de la mujer al varón, en último extremo, en el orden dispuesto por Dios en la creación. Algunos tienen un carácter más filosófico y otros más bíblico, pero en todos ellos subyace la exégesis rabínica de los primeros capítulos del Génesis.

Para mayor claridad, hemos clasificado estos argumentos en torno a cuatro afirmaciones fundamentales:

- 1) *El varón, fuente del género humano*: En el canon 20, un texto de Ambrosio afirma la prioridad ontológica del varón sobre la mujer, basándose en la prioridad en la creación; en un texto de marcado carácter filosófico, ve en la creación por Dios del varón la garantía de la unidad de naturaleza del género humano, reduciéndose la mujer, en último extremo, a una derivación del varón, que sería en sentido estricto el «principio» de la humanidad:

«Una es en el varón y la mujer la naturaleza de su cuerpo, una la fuente del género humano, porque, como sabemos, la mujer fue creada, no de la misma tierra de la que fue plasmado Adán, sino del mismo costado de Adán. Por tanto, en el principio, no fueron creados dos, varón y mujer, ni dos varones, ni dos mujeres; sino primero el varón, y, de él, la mujer. Por tanto, Dios, queriendo dotar al ser humano de una sola naturaleza, proveiniendo de un mismo principio, eliminó la posibilidad de la multitud y disparidad de las naturalezas».

- 2) *El varón, imagen de Dios*: En el canon 13, por su parte, un texto apócrifo de Agustín afirma que, puesto que el varón fue creado primero —siendo, por tanto, origen del ser humano—, es del varón de quien propiamente puede decirse que es imagen de Dios:

«Esta imagen de Dios está en el varón, como creación única, origen de todos los demás seres humanos y habiendo recibido de Dios el poder de gobernar como su sustituto, porque es la Imagen de un Dios único; por esta razón, la mujer no fue creada a imagen de Dios. Así se dice: “Y creó Dios al hombre (ser humano); a imagen de Dios lo creó”. Como dice el Apóstol, el varón no debe velar su cabeza, porque es imagen y gloria de Dios; la mujer, sin embargo, debe velarla, porque no es gloria ni imagen de Dios»¹⁵.

Es notable, como se ve, la falta de rigor de la argumentación contenida en este canon, que mezcla indistintamente los dos relatos de la creación: el yahvista del capítulo segundo del Génesis, y el sacerdotal del capítulo primero. Así, parte implícitamente el canon del relato yahvista de la creación de la mujer de la costilla del varón, lo que conferiría a éste —como se expresa en el texto, anteriormente comentado, del canon 20— la primacía de la creación, en cuanto origen de los demás seres humanos, vinculando a continuación el autor esta afirmación con la contenida en el relato sacerdotal de Génesis 1, de la creación a imagen de Dios; esta falta de rigor es especialmente palpable dado que el autor cita literalmente la frase de Gn 1 «y creó Dios al ser humano (hominem), a imagen de Dios lo creó», suprimiendo, sin embargo, el final de la misma: «varón y mujer los creó». En definitiva, se pretende apoyar la supremacía del varón sobre la mujer y la afirmación de que la mujer no es imagen de Dios en una frase mutilada, que, sin embargo —aun incompleta—, expresa precisamente lo contrario: que Dios creó a su imagen al ser humano, sin distinción alguna de sexo.

- 3) *La mujer, causa del pecado original*: Otro de los argumentos utilizados por Graciano para justificar el sometimiento de la mujer al varón es precisamente el de la «culpabilidad» de la mujer en el pecado original. En esta argumentación, cita Graciano dos textos de Ambrosio:

5 Este texto venía atribuido a San Agustín, a *Questionibus Veteris et Novis Testamenti utroque mixtim*, canon 106.

•Adán fue engañado por Eva, no Eva por Adán. Es justo, pues, que tome para sí el gobierno aquel a quien la mujer condujo a la culpa y no se deje llevar fácilmente, por segunda vez, por la mujer» (can. 18).

•La mujer debe cubrirse la cabeza, porque no es imagen de Dios. Pero, puesto que toda prevaricación es cometida a causa de ella, debe existir este signo, de modo que en la Iglesia, a causa de la reverencia al obispo, no haya cabeza desvelada, ni tenga potestad de hablar, porque el obispo es la persona de Cristo. Por tanto, la mujer debe verse sujeta, a causa del pecado original, ante el juez y ante el obispo, que es vicario del Señor» (can. 19).

- 4) *Cristo, cabeza del varón, y el varón de la mujer*: Utiliza Graciano un texto de Jerónimo, en el que el santo, partiendo de la concepción del varón como cabeza de la mujer, establece un paralelismo con la relación del varón con Cristo, de tal modo que no sólo establece una rígida jerarquización Cristo-varón-mujer, sino que atribuye automáticamente un carácter blasfemo a toda mujer que no se someta al varón:

•Como la cabeza de la mujer es el varón, y la cabeza del varón Cristo, así la esposa no sujeta a su marido —esto es, a su cabeza— es reo de crimen, igual que el varón que no se someta a Cristo, cabeza suya. Como aquel que blasfema con el nombre del Señor, o que menosprecia los mandatos divinos, o que infama el evangelio de Cristo es aquella mujer cristiana, sujeta a la ley de Dios, que contra esa ley y contra la fe desea mandar sobre el varón, cuando hasta las mismas mujeres gentiles, en virtud de la ley natural común, servían a sus maridos» (can. 15).

• *Argumentos basados en la LEY (AT)*.—Recoge Graciano dos textos de Agustín en que el diferente trato al varón y a la mujer queda fundado en el mandato divino revelado: así, el primer texto, perteneciente a las *Cuestiones sobre el Deuteronomio*, presenta como voluntad del Supremo Legislador la desigualdad entre mujer y varón, ejemplificándolo con un texto del Deuteronomio en que se disponen castigos diferentes para la mujer y para el varón por el mismo delito:

•Este texto (Dt 22, 13-21) demuestra claramente cómo la ley quería que las mujeres estuvieran sometidas a sus maridos y que las esposas fueran casi como criadas, porque mientras que la mujer era lapidada si se demostraba que era verdadero el testimonio que el marido aducía contra ella, el varón no era lapidado si se demostraba que su testimonio había sido falso; solamente se le castigaba e imponía una multa y se le obligaba a permanecer durante toda la vida con la mujer de quien había querido separarse. En otros casos, la ley manda que se le aplique al que da falso testimonio la misma pena con la que el acusado debía ser castigado si fuera verdad (...)» (can. 14).

El segundo texto de Agustín, perteneciente a *Cuestiones sobre Números*, manifiesta cómo, según la Ley, la subordinación de la mujer al varón alcanza incluso a las promesas o votos hechas por dicha mujer a Dios, que sólo podrán ser cumplidos previo consentimiento del varón, sea el padre o el marido:

«La ley no ha querido que la mujer haga ningún voto a Dios contra su alma, es decir, absteniéndose de cosas lícitas y permitidas, de modo que en esos votos no prevalece la voluntad de la mujer, sino la del varón. Y hasta tal punto esto es así que si el padre le había concedido ya que cumpliera sus votos cuando estaba aún soltera, si se casa antes de cumplirlos y el marido, al saberlo, no está de acuerdo, la mujer no tiene obligación de cumplirlos» (can. 16).

b) *Consecuencias normativas*

Como hemos visto, Graciano no sólo afirma, en el terreno de la ley positiva eclesiástica, la inferioridad radical de la mujer con respecto al varón, con el consiguiente sometimiento de la misma, sino que atribuye el fundamento de la mencionada subordinación de la mujer al varón a un precepto de ley natural y divina, de la que, por tanto, nadie puede dispensar.

Consecuencia de esta concepción acerca de la radical inferioridad de la mujer, son cinco prohibiciones que Graciano establece en otros lugares del Decreto:

1. *Tocar los vasos sagrados*: Hablando de la consagración de las vírgenes, afirma que «se prohíbe a las mujeres consagradas a Dios tocar los vasos y paños sagrados y llevar incienso en torno al altar»⁶.

2. *Enseñar en la Iglesia*: Apoya esta prohibición docente en un pretendido Concilio IV de Cartago, que habría dispuesto que «la mujer, por docta y santa que sea, no ose enseñar a los varones en la asamblea»⁷.

3. *Bautizar*: Graciano suaviza la prohibición absoluta del pretendido Concilio IV de Cartago (cáns. 99 y 100) —la mujer, por docta y santa que sea, no presuma bautizar a nadie—, introduciendo, en su comentario, la cláusula «fuera de caso de necesidad»⁸.

4. *Recibir la ordenación sagrada*: Citando el canon 11 del Concilio de Laodicea, se afirma que «las mujeres... no deben constituirse como ordenadas»⁹.

5. *Acusar o dar testimonio contra los presbíteros en un juicio*: Para Graciano, habría una prohibición procesal absoluta a este respecto, resultando muy significativa su argumentación:

«¿Puede una mujer acusar a un sacerdote? Esto parece absolutamente prohibido por los cánones. Los decretos del papa Fabiano establecen como norma general que no acusen ni testifiquen contra los sacerdotes del Señor quienes ni son ni pueden ser de su orden. Ahora bien: la mujer no puede ser promovida ni al sacerdocio, ni al diaconado. Por tanto, no pueden acusarlos ni dar testimonio contra ellos»¹⁰.

6 Decretum, d. XXIII, c. 25; se apoya Graciano en el c. 11 de un presunto Concilio IV de Cartago.

7 Decretum, d. XXIII, c. 29.

8 Decretum, d. IV, c. 20.

9 Decretum, d. XXXI, c. 19. El citado canon del Concilio de Laodicea resulta interesante en cuanto que reconoce que las mujeres, en la Iglesia griega, recibían la denominación de presbíteros: «mulieres, quod apud Graecos presbyterae appellantur, apud nos viduae, seniores, univirae et matricuriae appellantur, in ecclesia tanquam ordinatas constitui non debere».

10 Decretum, c. XV, q. 3, introducción; como vemos, Graciano ignora absolutamente la existencia de diaconisas en los primeros siglos.

B) *El desarrollo del Decreto: Decretistas y decretalistas*

Entre los *decretistas*, cabe distinguir dos líneas doctrinales bien diferenciadas, aunque ambas tendrían en común el hecho de insistir en la radical exclusión femenina del sacerdocio. El primer grupo de decretistas —entre los que sobresalen Rolando Bandinelli (futuro papa Alejandro III), Rufino, obispo de Asís, Juan de Faenza y Esteban de Tournai— se caracterizan por conocer la existencia de diaconisas en la Iglesia primitiva, en virtud del canon 15 del Concilio de Calcedonia, por lo que todos ellos, a la hora de afirmar la prohibición del orden sagrado a la mujer, se ven obligados a dar una explicación del papel desarrollado por estas diaconisas: así, mientras el futuro Alejandro III reduce su función a la de lectoras del Evangelio, Rufino y Juan de Faenza opinan que las diaconisas eran simples religiosas.

En cuanto a la segunda línea doctrinal, de mayor éxito en la Escuela de Bolonia, su máximo exponente fue Hugucio, obispo de Ferrara, con su obra *Summa in decretum Gratiani*. Este autor, aunque también conoce la existencia de antiguas diaconisas —interpretando la imposición de manos como mera elección para un oficio litúrgico, oficio que habría pasado posteriormente a las abadesas—, se caracteriza por haber marcado un punto de inflexión en el pensamiento canónico al respecto: afirma la incapacidad absoluta de la mujer para la ordenación en virtud de la misma constitución de la Iglesia, hecha por causa del sexo. Así, comentando el Decreto, c. XXVII, q.I, can.23, afirma:

-Digo que la mujer no puede recibir el orden. ¿Qué lo impide? La constitución de la Iglesia y el sexo, es decir, la constitución de la Iglesia hecha por causa del sexo. Si se ordena, pues, de hecho, una mujer, no recibe la ordenación. De ahí que se le prohíba ejercer oficios de órdenes.¹¹

Esta fórmula de Hugucio de Ferrara —desarrollada por otros decretistas como Juan el Teutónico o Roberto de Flamborough— tuvo gran repercusión en toda la canónica posterior, llegando a servir de base a afirmaciones tan discriminatorias como la contenida en el siguiente texto de Guido de Baysio:

-La mujer no puede ordenarse. La razón es que el orden es propio de los miembros perfectos de la Iglesia, puesto que se da para conferir la gracia a otros. Pero *la mujer no es perfecto miembro de la Iglesia*, sino el varón.¹²

En cuanto a los *decretalistas* —entre los que destacan Raimundo de Peñafort y Sinibaldo Fieschi (futuro papa Inocencio IV)—, continuaron la línea iniciada por Hugucio. Así, comentando la decretal de Inocencio III *Nova Quaedam*¹³ (1210), que

11 Vid. I. Raming, *Der Ausschluss der Frau vom priesterlicher Amt*, Colonia 1972, 105.

12 I. Raming, *o. c.*, p. 117.

13 Esta decretal describe la situación en los siguientes términos: «Las abadesas bendicen a sus monjas, las oyen en la confesión de sus pecados, y, leyendo el Evangelio, se atreven a predicar en público. Siendo esto inaudito, al mismo tiempo que absurdo, encargamos que esto no se vuelva a repetir y que procuréis reprimirlo con firmeza».

intentaba reprimir los excesos en cuanto a la jurisdicción de las abadesas¹⁴, reafirman la incapacidad femenina para la ordenación por el impedimento de su sexo y de la constitución de la Iglesia, por lo que llegan a calificar la ordenación diaconal femenina no sólo de falsa y absurda, sino también de herética. En cuanto a la jurisdicción de las abadesas, los decretalistas suelen reducirla a un mero poder de administración, o bien a una jurisdicción en el fuero no sacramental.

C) *La mujer en el Código de 1917*

Hasta el siglo xx, toda la legislación eclesiástica sobre la mujer no pasa, en líneas generales, de ser desarrollo de esta doctrina expuesta. Sin embargo, ya en el Código de 1917 se percibe un tímido intento —no logrado, sin embargo— de equiparar el *status* jurídico de los varones y mujeres en la Iglesia.

Así, como avances respecto a la legislación anterior, podemos señalar, en el ámbito del matrimonio y la familia, los siguientes:

- igualdad de derechos de varón y mujer respecto a la intimidad conyugal (can. 1111) y respecto a la educación de los hijos (can. 1113);
- reconocimiento explícito de la libertad de la mujer a la hora de contraer matrimonio (can. 1020, 2);
- desaparece la opción del varón al repudio de la esposa, afirmándose que el principio de indisolubilidad obliga por igual a varones y a mujeres (cáns. 1110 y 1118);
- reconocimiento de los mismos derechos a varones y mujeres en caso de separación por adulterio (cáns. 1129 y 1130).

Pero se mantienen todavía, sin embargo, en el Código del 17, graves discriminaciones entre ambos sexos en la legislación canónica:

- en caso de separación, la mujer retiene el domicilio del marido (can. 93, 1);
- se limita la inscripción de las mujeres en asociaciones de fieles (can. 709, 2);
- se ordena legalmente la preferencia del varón en caso de un bautismo de urgencia (can. 742);
- la mujer no puede ayudar a Misa, salvo que no hubiera ningún varón que lo haga; en este caso, se exige que responda desde lejos y que no se acerque al altar (can. 813, 2);
- prescripción del confesonario especial para las mujeres (cáns. 909 y 910);
- separación de varones y mujeres en los actos de culto (can. 1262).

14 Está muy estudiado históricamente el poder de jurisdicción de la abadesa de Las Huelgas, verdadera jurisdicción «cuasi episcopal» y «vere nullius», que en base a privilegios de dudoso origen, pero confirmados por varios Papas —y finalmente abolidos por Pío IX en 1873—, tenía las siguientes atribuciones: provisión de los capellanes de las Huelgas y del anejo Hospital del Rey; nombramientos de curas en las parroquias de su señorío civil; expedición de licencias para celebrar, confesar y predicar, y de dimisorias para órdenes sagradas; redacción de expedientes matrimoniales, moniciones canónicas y fulminación de penas canónicas por los jueces diputados por la abadesa (*vid.* J. M. Escrivá, *La abadesa de Las Huelgas*, Madrid 1974).

II. HACIA UNA NUEVA VALORACIÓN DE LA MUJER EN LA IGLESIA: VATICANO II Y CIC 1983

Como hemos visto anteriormente, el pensamiento eclesial sobre las mujeres se ha visto caracterizado, a lo largo de muchos siglos —hasta bien entrado el siglo xx— por un claro antifeminismo y una actitud de sospecha permanente hacia las mujeres, acompañado de un proteccionismo excesivo hacia las mismas.

Esta actitud comenzó a cambiar lentamente —como consecuencia, en gran medida, de los cambios ya conseguidos en la sociedad civil— a partir de la Segunda Guerra Mundial, aceptándose la presencia activa de la mujer en la vida social¹⁵, lo cual acabó llevando —en tiempos postconciliares— a un replanteamiento del papel de la mujer en la Iglesia.

A) *El Concilio Vaticano II*

El Concilio Vaticano II supuso un gran giro eclesiológico, que afectó directamente al derecho de las personas, y que motivó la introducción de cambios legislativos paulatinos, que han culminado en el Código de Derecho Canónico de 1983.

Así, frente al modelo de Iglesia jerarquizada y clericalista reforzado por el Concilio Vaticano I, el Vaticano II propuso como modelo eclesial el de «Pueblo de Dios», con lo que el papel de los laicos fue redescubierto y revalorizado¹⁶. En cuanto al cambio en la concepción eclesial de la mujer, puede afirmarse que se dio un importante avance, abandonando antiguas posturas discriminatorias, pero no exento de ambigüedades y temores. En este sentido, llama la atención la firmeza en la condena de actitudes discriminatorias por causa del sexo cuando éstas se producen en la sociedad civil¹⁷, mientras que se evita cuidadosamente la referencia a temas conflictivos —como el antiguo diaconado femenino¹⁸ o el papel de la mujer en la liturgia¹⁹— en el seno de la Iglesia.

15 Así, mientras que Pío XI, en la *Casti connubi* (1930), consideraba todavía reprobable la realización femenina fuera del marco del hogar, ya Pío XII, en sus discursos y radiomensajes animaba a la mujer a una presencia activa en la vida social y profesional. Así, en su discurso de 24 de octubre de 1945, dice a las mujeres: «Vuestra entrada en la vida pública ha ocurrido de repente por efecto de las alteraciones sociales que estamos viviendo. ¡Poco importa! Estáis llamadas a tomar parte en ellas (...) Toda mujer sin excepción tiene el deber, el estricto deber de conciencia de no permanecer ausente, sino de entrar en acción de la forma y modo más adecuado a la índole de cada una».

16 Así, es significativo que se invitase a las sesiones conciliares a diversas personalidades seglares, entre ellas un grupo de quince auditoras femeninas (*vid.* M. Alcalá, *Mujer, Iglesia, Sacerdocio*, Bilbao 1995, 21-25).

17 Así, se afirma expresamente que «toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, (...) debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino. (...) Es lo que sucede cuando se niega a la mujer el derecho de escoger libremente esposo y de abrazar el estado de vida que prefiera, o se le impide tener acceso a una educación y a una cultura iguales a las que se conceden al hombre» (GS, 29).

18 Tema que se evita tanto en los documentos conciliares *Lumen Gentium* y *Presbyterorum Ordinis*, como en los documentos postconciliares de aplicación del Concilio, como el *motu proprio* de Pablo VI «Sacrum Diaconatus Ordinem» (1967) o el documento *Ad Pascendum* (1972).

19 Así, la Instrucción para la exacta aplicación de la Constitución litúrgica *Sacrosantum Concilium* (1970) reiteraba que «las normas litúrgicas de la Iglesia latina no permiten que las mujeres, niñas,

B) *El Código de Derecho Canónico de 1983*

Evidentemente, y pese a sus ambigüedades, el Vaticano II supuso un avance extraordinario en esta materia, puesto que dio lugar a un gran replanteamiento eclesial del papel que los laicos —y entre ellos, la mujer— debían jugar en la Iglesia. Fruto de este nuevo pensamiento es, en gran medida, el Código de 1983, que ha supuesto un gran paso adelante en la supresión de discriminaciones injustificadas de la mujer, aunque se adviertan todavía en él residuos de una tradición eclesial antifeminista que, lamentablemente, no se resiste a dejar de actuar.

Así, entre los avances más significativos, se encuentra el hecho de que, en el Código, el estatuto de la mujer en la Iglesia encuentra su fundamento en la radical igualdad de todos los bautizados (can. 208). Como muestra de esta afirmación, destacamos las novedades más significativas, relativas al *status* de la mujer, contenidas en la nueva legislación canónica ²⁰:

1. Posibilidad de que la mujer *coopere en el ejercicio de la potestad de régimen* ²¹, en sus diversas funciones:

- a) *En la función legislativa*: Posibilidad de participar tanto a nivel de Iglesia Universal (bien en el Concilio Ecuménico ²² o en el Sínodo de Obispos) como de las Iglesias particulares (tanto en los Concilios particulares, sean plenarios o provinciales, como en el Sínodo diocesano, aunque en ambos casos, los laicos gozarán únicamente de voto consultivo) ²³.
- b) *En la función ejecutiva*: A nivel de Iglesia Universal, las mujeres pueden ser consultoras de todos los Dicasterios de la Curia Romana ²⁴, así como también Legados del Romano Pontífice ²⁵ o Delegados y Observadores de la Santa Sede ante Organismos Internacionales, Conferencias ²⁶, etc.

A nivel de las Iglesias particulares, es especialmente importante la participación de los laicos en el Consejo de Asuntos Económicos, habida cuenta las importantes atribuciones de dicho Consejo ²⁷, así como en el Consejo Pastoral. Por otro lado, los laicos —la mujer— puede igualmente ser titular de determinados cargos y oficios eclesiásticos ²⁸, como canciller, vicescanciller y notarios

esposas o religiosas, sirvan en el altar, aunque se trate de templos, casas, conventos e instituciones femeninas.

20 Vid. A. Bernal Palacios, 'La mujer en el nuevo Código de Derecho Canónico', in *Teología Espiritual* XXIX, 1985, 91-127; J. M. Díaz Moreno, 'La mujer en la ley de la Iglesia', in: ICADE 9, 1986, 129-145; M. E. Olmos Ortega, 'La participación de los laicos en los órganos de gobierno de la Iglesia (con especial referencia a la mujer)', in: *El laicado en la Iglesia*. Salamanca 1989, 97-122.

21 Canon 129.

22 Canon 339, 2. Hay que tener en cuenta que será el Romano Pontífice o el mismo Concilio el que determine si los laicos participan con voz y voto, o con voz pero sin voto.

23 Cánones 443, 4 y 6; 463, 5; 466.

24 Es especialmente destacable la presencia de laicos en el Consejo de Laicos, la Pontificia Comisión Justicia y Paz, el Consejo para la Cultura y el Consejo Pontificio para la Familia.

25 Canon 363, 1.

26 Canon 363, 2.

27 Cánones 1277, 1292, etc.

28 Canon 228, 1.

en las curias diocesanas²⁹, ecónomo diocesano³⁰ y censor de libros³¹. La mujer puede ser también administradora de personas jurídicas públicas eclesiásticas³².

A nivel parroquial, las mujeres pueden igualmente participar en el Consejo Pastoral y en el Consejo de Asuntos Económicos; y, como novedad fundamental, hay que destacar que, en defecto de sacerdotes, podrán ser encargadas de la cura pastoral de la parroquia³³.

- c) *En la función judicial*: En este campo, la presencia de los laicos, con independencia de su sexo, se ha reforzado de manera verdaderamente llamativa, de tal modo que los únicos cargos que no podrían ocupar mujeres serían los de vicario judicial y vicario judicial adjunto³⁴, y el de juez único, a tenor del canon 1421.

Brevemente, podemos afirmar, por tanto, que la mujer podrá ser miembro de los Tribunales eclesiásticos, ejerciendo los oficios de notario³⁵, asesor del juez único³⁶, defensor del vínculo y promotor de justicia³⁷. Además, ya antes de la promulgación del Código, los laicos podían actuar como peritos, abogados y procuradores, figuras a las que el nuevo Código ha añadido la de los patronos estables³⁸, abogados o procuradores que recibirían sus honorarios del propio Tribunal.

Respecto a las figuras de defensor del vínculo y promotor de justicia, es preciso destacar que no hay obstáculo legal alguno que impida que sea una mujer quien actúe como defensor del vínculo —o promotor de justicia, en su caso— no sólo en las causas matrimoniales, tanto de nulidad como de disolución, sino incluso también en las causas en que se discuta la validez de la sagrada ordenación; respecto a estas últimas, es significativo destacar que, aunque se propuso en la Comisión para la reforma del Código que, en estas causas, se exigiera que el defensor del vínculo fuese presbítero —o diácono, en las causas de diáconos—, la Comisión rechazó esta propuesta por entender que en estos procesos no se ponía en cuestión la dignidad de la sagrada ordenación³⁹, por lo que, a nuestro juicio, no cabe aplicar, ni siquiera por analogía, el canon 483, 2.

Llama la atención, sin embargo, que se haya mantenido la prohibición de que los laicos actúen como promotor de justicia en las causas de los santos. Así, en las Normas complementarias dadas por la Sagrada Congregación para las Causas de los Santos, que acompañan y desarrollan la Constitución Apostólica *Divinus Perfectionis*

29 Cánones 482 a 484.

30 Canon 494.

31 Canon 830, 1.

32 Cánones 1279 y 1280.

33 Canon 517, 2.

34 Canon 1420, 4.

35 Canon 1437.

36 Canon 1424.

37 Canon 1435.

38 Canon 1490.

39 *Communicationes* 16, 1984, 77.

*Magister*⁴⁰, promulgada por Juan Pablo II el 25 de enero de 1983 —el mismo día de la promulgación del Código— se afirma, en la Norma n.º 6, que el sacerdote que actúe como promotor de justicia sea perito en Teología y Derecho canónico, e incluso en Historia, si se trata de causas antiguas; los laicos —y, por tanto, la mujer— permanecen, pues, excluidos de participar como promotor de justicia en las causas de los santos⁴¹, aunque la redacción de la norma parece indicar que no nos hallamos ante una exclusión de los laicos directamente pretendida por el legislador.

Por último, como novedad fundamental del Código, hay que señalar la posibilidad, recogida en el canon 1421, 2, de que la mujer, previo permiso de la respectiva Conferencia Episcopal, pueda ser nombrada juez en Tribunal colegiado, auditor⁴² o ponente⁴³. Ha sido un significativo paso adelante, puesto que el *motu proprio* Causas matrimoniales (1971) permitía únicamente el nombramiento de varones laicos como jueces. Sin embargo, esta posibilidad de que los laicos, con independencia de su sexo, sean nombrados jueces diocesanos —posibilidad aceptada sin dificultad por la Comisión de reforma del Código⁴⁴— aparece regulada en el canon 1421 con un carácter fuertemente restrictivo, exigiéndose para ello no sólo el permiso general de la Conferencia Episcopal, sino también que se dé de hecho, en la diócesis, una situación de necesidad que justifique el nombramiento del juez laico por el obispo; además, sólo podrá ejercer la función judicial como único laico de un tribunal colegiado en que los otros jueces sean clérigos, aunque es importante destacar que, dentro de ese colegio, el juez laico tiene verdadera jurisdicción, idéntica a la de los otros jueces⁴⁵.

2. En cuanto a la *participación femenina en la función de enseñar de la Iglesia*⁴⁶, se afirma constantemente en el Código el deber de los laicos —sin la menor distinción entre varones y mujeres— de participar activamente en el anuncio evangélico, pudiendo «ser llamados a cooperar con el obispo en el ejercicio del ministerio de la palabra»⁴⁷, tanto en la catequesis, como en la predicación —exceptuando la homilía, reservada a los ministros ordenados, a tenor del canon 767, 1—, en la actividad misionera, en los medios de comunicación social y en la enseñanza, siendo capaces incluso de enseñar ciencias sagradas⁴⁸ tanto en los más altos niveles académicos como, en principio, en los mismos seminarios mayores diocesanos, al no contener el canon 253 restricción alguna a la existencia de profesorado femenino en los mismos.

40 AAS 75, 1983, 349-355.

41 Sí pueden ser, en cambio, tanto varones como mujeres, postuladores en estas causas, a tenor de la Norma n. 3.

42 Canon 1428.

43 Canon 1429.

44 En efecto, la Comisión de reforma del Código no veía dificultad alguna en que los laicos participasen de la potestad judicial, puesto que ésta no se apoya en el orden sagrado (*Communications* 2, 1970, 189; 10, 1978, 231).

45 Así, a la pregunta de si los jueces seculares ejercen jurisdicción individualmente o por formar parte del Colegio, la Pontificia Comisión para la revisión del Código contestó que la ejercen por su propio derecho: *Communications* 3, 1971, 187.

46 Un detallado desarrollo de este tema en A. Bernal Palacios, art. cit., 103-111.

47 Canon 759.

48 Canon 812.

3. Se ha ampliado también la *participación de la mujer en la función de santificar de la Iglesia*: En cuanto a los *Sacramentos*, las innovaciones han sido significativas. Así, en lo relativo al Bautismo, la mujer puede ser ministro extraordinario del mismo no sólo en caso de necesidad, sino también cuando haya sido designada por el Ordinario en caso de estar ausente o impedido el ministro ordinario ⁴⁹.

La mujer puede ser también ministro extraordinario de la sagrada Comunión «donde lo aconseje la necesidad de la Iglesia y no haya ministros» ⁵⁰. Puede igualmente administrar el Viático, siempre en caso de necesidad ⁵¹, y ser ministro de la Exposición del Sacramento, «en circunstancias peculiares» y sólo para la exposición y reserva, sin bendición ⁵².

En cuanto al matrimonio, la mujer, además de ser por derecho propio ministro de su matrimonio, puede asistir a la celebración de otros matrimonios como testigo cualificado de la Iglesia, siempre que no haya sacerdotes ni diáconos, «previo voto favorable de la Conferencia Episcopal y obtenida la licencia de la Santa Sede» ⁵³.

En lo relativo a los demás actos del culto divino, además de las facultades comprendidas en el canon 230, 3, la mujer, en ausencia de ministro ordenado, puede también presidir las exequias y ritos funerarios ⁵⁴.

En conclusión, ha de reconocerse que ciertamente se han ampliado las posibilidades de participación de las mujeres en la función de santificar de la Iglesia, pero —vestigio de una mentalidad clericalista— subordinándose siempre dichas posibilidades a la ausencia de clérigos y poniéndose diversas trabas al ejercicio de esa función por parte de los laicos.

Pero, sin lugar a dudas, donde se percibe de un modo patente la persistencia de una mentalidad eclesial antifeminista es en la regulación de los *ministerios laicales*.

C) *Los ministerios laicales: el mantenimiento de una discriminación injustificada*

El canon 230, que regula los ministerios laicales, tiene su origen directo en el *motu proprio* «Ministeria Quaedam» (1972), que suprimió la tonsura y modificó las antiguas órdenes menores, suprimiendo los grados de exorcista, ostiario y subdiácono y configurando el lectorado y el acolitado como ministerios laicales. Sin embargo, y en abierta contradicción con su calificación de ministerios *laicales*, en el *motu proprio* continúa reservándose a los varones estos ministerios, en base a «la venerable tradición de la Iglesia» ⁵⁵. Esta argumentación «tradicional», aparte de oponerse abiertamente a la radical igualdad de todos los fieles laicos y a las manifestaciones contrarias a cualquier modo de discriminación sexual hechas por el Concilio, carece de la más

49 Canon 861, 2.

50 Canon 910, 2.

51 Canon 911, 2.

52 Canon 943.

53 Canon 1112, 1.

54 *Ritual Romano*, n. 28

55 *Ministeria Quaedam*, art. VII.

mínima base teológica, puesto que la «venerable tradición» de excluir a las mujeres de estos ministerios se basaba precisamente en el carácter clerical que poseían —como órdenes menores— antes del *motu proprio*. Por tanto, como muy expresivamente afirma Manuel Alcalá, «venerable es sólo, en verdad, la discriminación»⁵⁶.

El canon 230, 1 recoge esta disposición del *motu proprio*, reservando a los «varones laicos» la posibilidad de ser llamados para los ministerios estables de lector y acólito. Sin embargo, se permite, en los párrafos 2.º y 3.º del mismo canon, que la mujer, sea por encargo temporal o extraordinario, desarrolle prácticamente todas las funciones encomendadas a estos ministerios; así, las funciones del lector —leer en los actos litúrgicos, anunciar las peticiones de los fieles, moderar el canto y dirigir la participación de los fieles, instruirlos para una saludable recepción de los sacramentos e instruir a los fieles designados temporalmente para leer— pueden ser todas ellas realizadas por mujeres, desde la Instrucción para la exacta aplicación de la constitución litúrgica *Sacrosanctum Concilium* (1970), anterior, por tanto, al *motu proprio* «Ministeria Quaedam».

En cuanto a las funciones del acólito —asistir al sacerdote y al diácono en las celebraciones litúrgicas, especialmente en la Eucaristía; ser ministro extraordinario de la comunión; exponer y reservar el Sacramento, pero no dar la bendición—, el párrafo 3.º del canon 230 contempla que, en defecto de ministros ordinarios, podrán ser realizadas —como ministerios de suplencia— por laicos, sin discriminación por motivo de sexo. Llama, sin embargo, la atención el hecho de que, en la redacción de este párrafo 3.º, no esté incluida dentro de las funciones en las que cabe suplencia el asistir al sacerdote y al diácono en la celebración de la liturgia. En principio, parecería que esta omisión, unida a las disposiciones de la *Instrucción General del Misal Romano* —especialmente en sus números 65, 68 y 70—, implicaría la prohibición a la mujer de asistir al sacerdote en la liturgia, dado que, en virtud del canon 2, «las leyes litúrgicas vigentes hasta ahora conservan su fuerza, salvo cuando alguna de ellas sea contraria a los cánones del Código». Sin embargo, hay dos argumentos que apoyarían la supresión de esta ley litúrgica en cuanto contraria a las normas del Código: en primer lugar, la desaparición del antiguo canon 813, que prohibía expresamente a las mujeres servir en el altar; por otro lado, el canon 930, que permite que cualquier laico convenientemente instruido asista en la celebración del sacrificio eucarístico al sacerdote ciego o con cualquier otra enfermedad.

En definitiva, pues, se recoge y mantiene en el Código una clara discriminación «ministerial» hacia la mujer: ésta podrá desarrollar las mismas funciones —incluso litúrgicas— que los varones laicos, pero dichas funciones tendrán siempre la categoría de «servicios», sin suponer propiamente una institución canónica.

III. CONCLUSIONES

El Código de 1983 ha abierto para la mujer una serie de posibilidades sugerentes, de modos de participación en la misión de la Iglesia, que han de aplicarse y desarrollarse sin miedo, aunque ciertamente deban ser reivindicados siempre desde una

56 M. Alcalá, *o. c.*, 26.

perspectiva no de poder, sino de servicio. Resulta, así, doloroso contemplar cómo determinados movimientos feministas reivindican para la mujer no la posibilidad de servir en la Iglesia conforme a sus capacidades, sino el conseguir un *status* eclesial que en sus planteamientos va siempre asociado al poder e incluso al dinero; pero, por otra parte, resulta igualmente doloroso ver cómo, por no dejar que, en la práctica, la mujer desarrolle todas aquellas actuaciones que el derecho le permite realizar, pueda estarse desatendiendo y perjudicando la misma misión de la Iglesia⁵⁷.

Movidos por este deseo de servicio, sería conveniente que todos, varones y mujeres, hicieran lo posible por potenciar la actuación de los laicos en la Iglesia, dotándoles de un estatuto como algo que les es propio y debido, no como concesión graciosa o como solución meramente coyuntural. En este sentido, dice acertadamente Bernal Palacios que «no sólo se necesita una intrépida y noble defensa e implementación de los mismos (los derechos de los fieles) por parte de la autoridad correspondiente, sino también una justa vindicación en caso de que sean conculcados»⁵⁸.

A este respecto, pienso que sería conveniente respaldar eclesialmente —institucionalmente— la labor y la actuación de la mujer en la Iglesia (de hecho, ciertamente mayoritaria comparada con la del varón), evitando que esta presencia femenina aparezca únicamente como fruto de circunstancias coyunturales (la carencia de ministros ordenados). No hay razón teológica alguna para que la actuación de la mujer no pueda contar con el respaldo institucional de ser considerada un ministerio estable —no meramente temporal o extraordinario— dentro de la comunidad, por lo que sería muy positiva una modificación del canon 230, 1 en este sentido.

En definitiva, aparece como claramente necesario continuar avanzando en la elaboración de una teología de la mujer y de un estatuto jurídico para la misma que tome en consideración, como punto de partida fundamental, la radical igualdad de todos los bautizados, sin ulteriores interpretaciones reductivas de dicha premisa. La imposibilidad teológico-canónica de que la mujer sea ordenada presbítero actúa como límite último de las funciones que le son propias, nunca como punto de partida desde el que elaborar el estatuto de la mujer en la Iglesia. En palabras de Díaz Moreno, «el que esto sea así (el que esta imposibilidad para el ministerio ordenado tenga serios fundamentos) no justifica que esa imposibilidad sea el punto central y se alce como vértice de lo que la mujer es y puede ser en la Iglesia. (...) Como consecuencia, deberá afirmarse que la mujer lo puede todo en la Iglesia, salvo la posibilidad de acceder al ministerio ordenado»⁵⁹.

Carmen Peña García

Tribunal del Arzobispado de Madrid

57 Es llamativo, por ejemplo, el poco uso que se hace, en general, de la posibilidad de que laicos preparados lleven el Viático a los enfermos, desaprovechando de este modo una oportunidad de cumplir, más eficazmente, la misión de santificar de la Iglesia.

58 A. Bernal Palacios, art. cit., 98-99.

59 J. M. Díaz Moreno, art. cit., 132.