

EL MINISTERIO ORDENADO Y LA MUJER EN LA IGLESIA

1. CUESTIONES DEBATIDAS EN TORNO AL PAPEL DE LA MUJER EN LA IGLESIA

Ninguna persona que observe con un mínimo de objetividad e interés la realidad que le rodea puede poner en duda que la emancipación de la mujer, en todos sus aspectos, con sus corrientes de pensamiento y diversos representantes, es una auténtica revolución cultural que ha cambiado una mentalidad de siglos, al menos en Occidente, en cuestiones como la participación de la mujer en la sociedad, en la familia, en el trabajo, en la política, etc. Pero además tampoco se puede dudar de que esta revolución ha hecho justicia en gran medida a muchos siglos de injusta desigualdad, desvalimiento y consideración de minoridad de la mujer respecto al varón. Es claro que si hoy la pregunta sobre la participación de la mujer en el ministerio ordenado en la Iglesia católica sigue siendo objeto de la reflexión teológica y eclesial es porque, en general, el movimiento de ideas en torno a la mujer que llamamos feminismo lo plantea de forma cada vez más expresa y acuciante. La revolución cultural feminista está incidiendo, se quiera o no, en la vida de las Iglesias en todos sus niveles de existencia y apostolado ¹.

En efecto, esta verdadera revolución de la mujer en el siglo xx está haciendo que muchos se pregunten dentro de la Iglesia católica cual es su papel en el interior de ella, y no sólo en su funcionamiento sino también en su constitución en todas sus dimensiones, incluido el ministerio ordenado ². Al tratar de dar una respuesta,

1 Cf. Carmen Bernabé (dir.), *Cambio de paradigma, género y eclesiología* (Estella, Navarra 1998).

2 Cf. M.^a José Arana, 'El sacerdocio de las mujeres', en: *Iglesia viva* 166 (1993) 281-294. Jacqueline Field-Bibb, 'La práctica frente a la imagen: las mujeres

lo que surge en forma de constatación dolorosa por parte de algunas mujeres lo pueden resumir expresiones como ésta:

«El movimiento de promoción y liberación de la mujer que ha dado su gran paso en este siglo no ha sido comprendido oficialmente por la Iglesia católica... Esta marginación va muy ligada al tema de la posición de la Iglesia en la cuestión de los ministerios... El hecho de que la mujer no pueda acceder a ningún ministerio ordenado la margina necesariamente de toda representación o intervención importante en la vida pastoral, relegándola al último lugar. El hombre no ordenado también está marginado y en las mismas condiciones, pero como colectivo tiene la posibilidad de que alguno se ordene y, por tanto, pueda ejercer una representación, tomar decisiones y ostentar un poder; la mujer, en cambio, no»³.

Hay, por tanto, una pregunta que surge con fuerza en el ámbito intraeclesial: *¿en verdad son iguales hombre y mujer en la Iglesia?* Las mujeres entrevistadas en una conocida revista española de actualidad eclesial respondían negativamente⁴. Allí piden igualdad de derechos en la Iglesia con los varones como primer paso, y como segundo que esta igualdad se vea reflejada en la realidad «institucional» de la Iglesia. Ante esta reivindicación muy extendida y ya concedida en las Iglesias cristianas no católicas de ámbito reformado, la negativa reiterada del magisterio pontificio romano, cuya última palabra es la carta apostólica «*Ordinatio sacerdotalis*» de Juan Pablo II, es vista por algunos como «el agravio de una cuestión mal resuelta»⁵. Uno de los foros más activos para la reflexión en estos temas es el «Forum ecuménico de mujeres cristianas», organización poco conocida en España pero muy activa en centroeuropa. En España hay algunos grupos que trabajan y colaboran en este Forum que abarca 24 países de Europa. En este espacio de encuentro las mujeres europeas están tratando de resolver todo problema serio que afecta a la mujer y su situación en las diferentes Iglesias. Allí se plantea con frecuencia el asunto de la ordenación de la mujer⁶.

hacia el sacerdocio en la Iglesia católica romana', en: *Concilium* 263 (1996) 115-126. Contiene una exposición densa de la historia del problema visto desde Inglaterra y las influencias anglicanas en el catolicismo británico sobre este tema.

3 María Martinell, 'Sin voz ni voto', en: *El Ciervo* (oct. 1992) 5.

4 Rev. *El Ciervo* (octubre 1992), en que toman parte en la discusión María Martinell, María Salas, Dolores Aleixandre, Mercedes Lozano, María José Arana e Isabel Frías, bajo el título '¿Son iguales mujer y hombre en la Iglesia?', 5-17.

5 Cf. Lorenzo Gomis, 'Cardenales y diaconisas', en: *El Ciervo* (junio 1994) 3.

6 Cf. también Pilar de Miguel (dir.), *Europa con ojos de mujer. Primer Sínodo Europeo de Mujeres* (Estella, Navarra 1998).

Respecto a la vida religiosa, Dolores Aleixandre escribía en el año 1992:

*«Las religiosas seguimos teniendo en la vida eclesial un rol pasivo y ejecutivo, y la teología, la liturgia, la predicación y el lenguaje de la Iglesia siguen estando centrados y dominados exclusivamente por los varones; suyas son las responsabilidades, las decisiones, las orientaciones, las presidencias y las prioridades. Pero algo está cambiando aceleradamente y es la conciencia (la nuestra, claro, pero también la de muchos hombres de buena voluntad, afortunadamente...) de anormalidad evangélica en esta situación»*⁷.

Entre aquellos miembros de la Iglesia entre los que está cambiando la conciencia se supone, según Lorenzo Gomis, que hay obispos y sacerdotes que tendrán que estar dispuestos a defender el honor de la mujer en la Iglesia, lugar donde las mujeres se hallan «ofendidas y humilladas en medio de un mundo que ha aprendido a respetarlas y a hacerles sitio en la vida pública»⁸. El plan de defensa que propone este autor, sin duda representativo de una gran corriente eclesial, es que la lucha por los derechos de la mujer en la Iglesia no quede sólo en manos de mujeres. Esto es principio obligado de igualdad. En segundo lugar será necesario que todos se sientan «intranquilos y dolidos» por esta situación anormal y se compense a la mujer «de un modo u otro en lo que esté a su alcance, no sólo para bien de la mujer sino de la misma Iglesia»⁹. A parte de que podamos estar o no de acuerdo con estas ideas, lo cierto es que estas afirmaciones pueden darnos idea de las convicciones de fondo de aquellas y aquellos que piden el sacerdocio femenino en la Iglesia católica.

Otra de las cuestiones que suscita el debate en este tema es la diferencia en el papel que la mujer ocupa en la vida de Jesús, y en el Nuevo Testamento en general, y el papel que ella ocupa hoy en la Iglesia. Mientras que en el Evangelio el «rabbi» Jesús de Nazaret salta barreras culturales e incluso llega a sorprender a sus discí-

7 Dolores Aleixandre, 'De «almas consagradas» a «mujeres para el reino»', en: *El Ciervo* (oct. 1992) 9.

8 L. Gomis, *ibidem*.

9 *Idem*. Mercedes Lozano, 'Masculino y femenino en la Iglesia', en: *El Ciervo* (1992) 13-14: «No podemos negar que, salvo raras e inevitables excepciones, como la de Teresa de Jesús, globalmente la perspectiva femenina no ha tenido nunca hasta ahora un lugar en la Iglesia... El discernimiento de la mujer sobre los valores del Evangelio es una riqueza de la que la Iglesia ya no puede prescindir en este momento de la historia».

pulos en su relación y aprecio por las mujeres, la Iglesia hoy, según el parecer de algunos, se encuentra muy por detrás de los pasos que ha dado la sociedad occidental en el aprecio y reconocimiento de los derechos de la mujer. Aquí hay algo que parece no encajar. Lo dice con palabras claras Isabel Frías en uno de sus artículos:

«Dentro de la Iglesia-institución, las únicas opciones posibles para las mujeres se orientaban a la vida consagrada de oración, encerradas, apartadas del mundo, o a labores asistenciales, de servicio entre los últimos de los últimos. Eso sí, siempre bajo la tutela de la figura masculina, con poder último en todas las decisiones. Como consecuencia de todo ello, la mujer vivía en la Iglesia en una actitud pasiva, en ocasiones servil, impregnada de un temor reverencial hacia la figura del sacerdote, similar al experimentado hacia su padre, su marido, e incluso sus hijos mayores, en las sucesivas etapas de la vida. Este esquema de relaciones de poder hombre/mujer era un reflejo coherente de lo que vivía la sociedad en general, formada por mujeres sin acceso a la cultura, cuya vida se limitaba al trabajo en el hogar y la familia, bajo la protección y dirección de los hombres»¹⁰.

Por otro lado, se argumenta, si san Pablo recomendó que las mujeres no enseñaran en la Iglesia y que callasen en las asambleas fue porque ciertamente en su ámbito cultural no era normal que ellas lo hicieran y se producía la llamada «irrisio fidelium». Pero esta razón se da hoy justamente al contrario: si las mujeres enseñan en todos los ámbitos de la ciencia y del saber lo que extraña precisamente en nuestra sociedad es que callen en la Iglesia. De acuerdo con esta situación L. Gomis, con el fin de promover una verdadera participación de la mujer en la Iglesia, aboga por la creación de «cardenalas» y «diaconisas», cosa que daría protagonismo a la mujer en los órganos de decisión y en el ministerio eclesial, respetando a la vez la negativa reiterada a la ordenación sacerdotal que mantiene la Tradición y los últimos pronunciamientos del magisterio pontificio romano¹¹. Lo que para algunas mujeres en la Iglesia

¹⁰ Isabel Frías, '¿Qué teme la Iglesia?', en: *El Ciervo* (oct. 1992) 14.

¹¹ La idea apareció también sugerida por un obispo católico en el Sínodo de 1994. A Juan Luis Ruiz de la Peña no le parece justo que el único comentario que mereció en muchos ámbitos fuera la ironía y la risa. Él argumenta: «Si la función eclesial de los cardenales es dar testimonio de fe hasta el martirio, elegir al papa y ayudarlo en el gobierno de la Iglesia, ¿cómo dudar de que hay mujeres idóneas para cumplir esos cometidos tan dignamente como, por ejemplo, los teólogos nombrados cardenales en los últimos consistorios?». *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio* (Santander 1995) 347.

es claro es que no se está a la altura de los tiempos y de que aún perdura una especie de miedo ancestral ante la mujer. Por eso dice Isabel Frías:

*«la Iglesia no ha sabido evolucionar al ritmo de este dinamismo social. ¿Por qué? ¿Por qué se hace aún necesario que el papa escriba una encíclica sobre la dignidad de la mujer en un siglo en el que ésta ha llegado a altas cotas en todos los otros ámbitos de la vida? ¿Hay algo que diferencia la dignidad de la mujer de la reconocida a todo ser humano? ¿Qué teme la Iglesia en lo femenino que le incita a poner tales distancias, tales defensas para tenerla sometida? ¿Qué le impide desarrollar la sensibilidad para acompañar a la mujer en esta nueva realidad que estamos construyendo?»*¹².

En este debate nos encontramos con la cuestión importante de que en la incorporación de la mujer a la vida de la Iglesia en todos sus órdenes de constitución se juega nada menos que la riqueza misma del misterio de la fe vivido en la Iglesia. La idea central que algunos defienden es que sin la aportación de lo femenino no se puede captar en toda su profundidad la Revelación, la Palabra de Dios y muchas de las dimensiones propias de la Iglesia. Esto es claro para todos y el magisterio del papa actual lo ha proclamado en muchas ocasiones en sus diversos pronunciamientos al respecto, sobre todo en su encíclica *Mulieris dignitatem*. Pero la cosa se complica cuando se trata del ministerio ordenado. Éste debería ser visto como parte de la riqueza ministerial de la Iglesia aún no descubierta:

*«En este sentido el acceso de las mujeres a funciones directivas dentro de la Iglesia no es una cuestión de lucha por el poder, sino de enriquecer a la comunidad con el aporte de una diferente sensibilidad. Así como dice el cardenal Decourtray 'esta nueva colaboración de las mujeres, en cuanto mujeres, no se considere una concesión o una coartada, sino, positiva y públicamente, como una gracia para la Iglesia'. Esperemos que cada vez lo entiendan así más personas dentro de la comunidad eclesial»*¹³.

La cuestión de la sensibilidad femenina para completar la visión masculina en la vivencia de la fe comienza por la interpretación de la Escritura: «Todo el pensamiento teológico de veinte

¹² Isabel Frías, o. c., 15.

¹³ María Salas, 'Después de la «Mulieris dignitatem»', en: *El Ciervo* (oct. 1992) 9.

siglos de cristianismo está marcado por categorías masculinas. La Palabra de Dios ha sido poco a poco interpretada a la luz de la historia y bajo el impulso del Espíritu, es cierto, pero esta interpretación sólo con categorías masculinas está incompleta»¹⁴. Isabel Frías, ha señalado cómo en Latinoamérica (pero no sólo allí) hay ejemplos de amplias zonas pastorales donde la presencia de la mujer es casi exclusiva. Ellas realizan todo tipo de labores pastorales: catequesis, formación religiosa, predicación de la Palabra, animación de la comunidad, etc. De cuando en cuando viene el sacerdote para «completar» su labor administrando los sacramentos. La pregunta que ella se hace es: «¿Por qué? ¿Por qué esta subsidiariedad siendo su labor tan evangelizadora y tan rica como la de cualquier hombre? ¿Por qué se prefiere a estos —incluso para el diácono— y sólo en caso de que sea imposible su presencia se tolera que la mujer vaya asumiendo nuevas responsabilidades?»¹⁵.

El programa de «feminización» de la Iglesia y de la teología lo trazaba con rasgos vigorosos hace años E. Schüssler-Fiorenza, al presentar un número monográfico de la revista *Concilium*¹⁶. A grandes rasgos dice: «Se trata de articular, analizar y replantear los diversos temas teológicos en una perspectiva feminista. Se trata de un giro teológico de alcance interdisciplinar y ecuménico, aunque se sitúe en el contexto eclesial de la Iglesia católica». Una vez superadas otras etapas de la rehabilitación de la mujer el programa se dirige ahora a «cambiar la concepción patriarcal de la sociedad y la Iglesia... transformar la sociedad y la Iglesia patriarcales en organizaciones sociales donde sea posible la plena participación tanto de hombres como de mujeres». Hay que acabar, por tanto, con los sistemas de pensamiento androcéntricos para desarrollar unos estudios y una teología verdaderamente feministas «una visión feminista del mundo, de la vida y de la fe cristiana».

Para ello, dice, «queremos integrarnos en la lucha de las mujeres para poner fin al patriarcado en la sociedad y en la Iglesia desde la perspectiva religiosa de la fe y la reflexión teológica», pues hay que acabar «con la opresión patriarcal», con una «crítica

14 Mercedes Lozano, o. c., 14. Cf. todo el número 276 (1998) de *Concilium*: 'Las escrituras sagradas de las mujeres'. Ya la presentación de Elisabeth Schüssler-Fiorenza al número de la revista muestra hasta qué punto se están radicalizando las posturas feministas, a veces, en nuestra opinión, rozando lo exasperado. También se hace patente la relación estrecha que existe entre cierta teología feminista y la teología de la liberación.

15 Isabel Frías, o. c., 15.

16 E. Schüssler-Fiorenza, 'Presentación', en: 'La mujer ausente en la teología y en la Iglesia', en: *Concilium* 202 (1985) 295-300.

de la Iglesia que la libere de sus elementos androcéntricos y de sus estructuras patriarcales que ha asumido a través de la historia». El método de esta teología tiene elementos claros, «la teología crítica feminista de la liberación es una investigación sistemática acompañada por una reflexión sobre esta experiencia... En cuanto crítica... no sólo descubre la dinámica androcéntrica y los elementos misóginos de la Escritura, las tradiciones y las teologías cristianas, sino también las estructuras eclesiales que propician el sexismo patriarcal, así como el racismo, clasismo y colonialismo dentro y fuera de la Iglesia. En cuanto constructiva, la teología feminista intenta recobrar y reconstruir los símbolos y las expresiones teológicas de una experiencia de fe liberadora en la que la Iglesia es considerada como comunidad de iguales, es decir, la experiencia de las mujeres como pueblo de Dios».

Lo problemático, según esta autora, es que «las mujeres son silenciadas, excluidas y marginadas precisamente por ser mujeres». Aunque son una mayoría activa en la Iglesia, ésta sin embargo aparece «como una larga sucesión de clérigos». Pero ello no es un problema de las mujeres sino de «la institución eclesiástica masculina». Por eso el programa se propone «analizar las deformaciones patriarcales de la Iglesia y de la teología para llamar a toda la Iglesia a la conversión, a que se arrepienta de las estructuras patriarcales que han marginado y silenciado a las mujeres durante siglos», negándoles «su condición bautismal de Iglesia». Si esta cuestión es tan importante desde el punto de vista eclesiológico es porque también es una cuestión teológica: «Si el Dios cristiano es un Dios de liberación y salvación para todos, y no un Dios de deshumanización y opresión, parece indiscutible que la teología cristiana debe convertirse cada vez más en una teología feminista de la liberación»¹⁷.

Por tanto, el problema no es ni pequeño ni ya completamente nuevo. Si tenemos en cuenta lo que todas estas manifestaciones significan y que la decisión de las Iglesias de la Reforma y de la Comunión Anglicana ante esta situación ha sido la de ordenar mujeres presbíteros y obispos¹⁸, puede comprenderse que las cuestiones que se han puesto sobre el tapete ante la reflexión teológica y los cambios que se piden para la vida de la Iglesia han

17 *Ibid.*, 300.

18 Más de 70 miembros del Consejo mundial de las Iglesias ordenan hoy mujeres. Cf. 'El ministerio ordenado en una perspectiva ecuménica. «Declaración de Marsella» 1972', en: *Enchiridion Oecumenicum* I (A. González Montes, ed.) (Salamanca 1986) 814-815.

sido de tal magnitud que el Magisterio romano-católico se ha visto en la obligación de intervenir ofreciendo su palabra en orden a la clarificación de estos temas. Veamos cómo han intervenido los papas y veamos en que han consistido exactamente su doctrina y sus argumentos.

2. LOS DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO PONTIFICIO ROMANO

En los últimos años se han producido dos pronunciamientos importantes por parte de los Papas sobre el argumento que estudiamos. Son los que vamos a examinar, aunque no deben olvidarse los que se han dado a propósito de los diálogos ecuménicos y la Carta apostólica de Juan Pablo II «*Mulieris dignitatem*» de 1988. De todo ello se hablará más adelante, pero ahora nos centramos en los dos documentos más sobresalientes.

a) «*Inter insigniores*» del papa Pablo VI

Este documento partió del deseo de Pablo VI de dar luz en esta discusión en la Iglesia católica, muy consciente de la presión que sobre este tema estaban ya ejerciendo las otras Iglesias y el desarrollo del pensamiento feminista en la propia Iglesia católica. Se enmarca también dentro de la correspondencia de Pablo VI con el primado de Inglaterra y su mutuo deseo de esclarecer la voluntad de Dios en esta delicada cuestión así como su compromiso de hacer juntos el discernimiento de modo que no se produjese ningún obstáculo añadido a los ya existentes sobre la validez de las ordenaciones anglicanas. Está elaborado por la *Congregación para la doctrina de la fe*. Lleva como fecha 15 de octubre de 1976, fiesta de santa Teresa de Jesús. Consta de una introducción y de seis partes bastante proporcionalmente dispuestas. Hacemos un resumen del documento señalando sus ideas principales:

Introducción: el puesto de la mujer
en la sociedad moderna y en la Iglesia

La introducción constata el avance de participación y responsabilidad de la mujer en la sociedad como algo positivo, señala el puesto importante que algunas mujeres han tenido en la his-

toria de la Iglesia y toma nota del problema de la ordenación de la mujer en las Iglesias de la Reforma, lo cual hace preguntarse a la Iglesia católica cual es su parecer, puesto que bastantes teólogos han comenzado a hablar de la ordenación de mujeres también entre los católicos. Ya en esta introducción queda formulada la tesis que la Congregación, por mandato del papa, va a dejar clara: «la Iglesia, que trata siempre de permanecer fiel al ejemplo de su Señor, no se considera autorizada a admitir mujeres a la ordenación sacerdotal»¹⁹. Quien pronuncia esta afirmación es consciente que puede resultar dolorosa para muchas personas en la Iglesia pero confía que su verdad se abrirá paso con el tiempo y ayudará a encontrar mejor la misión respectiva del hombre y de la mujer en la Iglesia.

I. El hecho de la Tradición

En esta parte se argumenta a base de los Padres y de los teólogos medievales para ver cómo hay una posesión pacífica de una praxis que es unánime. Desde el principio fue rechazado por la Iglesia todo intento de cambiar la costumbre de ordenar varones para el ministerio apostólico. Se constata cómo la tradición de no ordenar mujeres es unánime tanto en la antigüedad como en la actualidad entre las Iglesias del Oriente.

II. La actitud de Jesús

Jesús saltó las barreras sociales de su tiempo y con valentía innovó unas nuevas relaciones con la mujer, no comprendidas en su ambiente. Hay muchos ejemplos de comportamiento inusual de un rabino judío y todos ellos culminan en las apariciones del Resucitado a las mujeres que desembocan en una misión. Y, sin embargo, ninguna mujer es admitida al grupo de los Doce en su misión específica para la Iglesia, ni siquiera la madre de Jesús. Hay aquí indicios de una voluntad explícita de Jesús.

19 *Enchiridion Vaticanum* (EV) 5, 2114.

III. La praxis de los apóstoles

La Iglesia primitiva ha guardado la misma costumbre de no admitir mujeres a la misión de apostolado propia de los Doce o de los que luego se llamarán apóstoles. Así para completar el número de los Doce no se elige a María, la madre de Jesús, o a otra mujer. Es verdad que en Hechos y en las Cartas paulinas hay colaboradoras del apóstol en la tarea del anuncio. Lo cual muestra que la mentalidad judía de poca valoración de la mujer se va abandonando en las comunidades que vienen del ámbito pagano. En él había sacerdotisas en los diversos cultos, y sin embargo en las comunidades primitivas nunca se llega hasta la igualación de la mujer con el hombre en la misión del anuncio apostólico público. Se reserva sólo a los hombres la consagración al ministerio apostólico y la predicación de la palabra.

IV. Valor permanente de la actitud de Jesús y de los apóstoles

La práctica de Jesús y de los apóstoles es algo normativo para la Tradición, y, por tanto, no es posible alejarse de ella. Ya se ha visto que ni Jesús ni ellos actuaron por prejuicios culturales. Pablo, es verdad, tiene argumentos respecto a la mujer que no son muy comprensibles hoy, pero tiene clara la igualdad fundamental de la mujer y el varón como miembros de Cristo e hijos de Dios (Gál 3, 28). Cuando dice que las mujeres callen en las asambleas (1 Cor 14, 34-35; 1 Tim 2, 12) no desprecia la colaboración de la mujer en la misión apostólica, cosa que él aprecia en sus comunidades, sino que habla de la enseñanza y predicación pública que corresponde al apóstol. Hay que recordar que para esto él remite a la creación (1 Cor 11, 7; Gn 2, 18-24). El documento alude también a la imposibilidad de la Iglesia de cambiar la sustancia de los sacramentos. Es verdad que es ella quien les ha dado forma a lo largo de la historia pero la sustancia de ellos es de Cristo y no la pertenece ni puede modificarla dependiendo de ambientes o tiempos. En último término está el magisterio vivo que es quien guarda a la Iglesia en la fidelidad al Señor, por don del Espíritu Santo, en el discernimiento de lo que se puede cambiar y lo que no. La no ordenación de mujeres parece ser «conforme al designio de Dios para su Iglesia»²⁰.

20 *Inter Insigniores*, EV 5, 2131.

V. El sacerdocio ministerial a la luz del misterio de Cristo

En este punto se defiende el carácter simbólico-sacramental de la «raepresentatio Christi» del ministro, sobre todo en la Eucaristía para la Iglesia. Los sacramentos se sirven de signos naturales que facilitan su eficacia y significatividad. Representar a Cristo hombre es más propio de un hombre. Al encarnarse el Verbo de Dios éste no es un hombre por casualidad. Ello está en profunda continuidad con el carácter esponsal de la economía de salvación que presenta a Dios como el esposo y al pueblo (Iglesia) como la esposa amada. Este carácter esponsal de Cristo respecto a la Iglesia se ve más fácilmente a través de un hombre que le representa. Es cierto que el ministro en la Eucaristía representa también a la Iglesia. Pero esto lo realiza en cuanto significa a Cristo cabeza de su Iglesia y buen pastor de su grey.

VI. El sacerdocio ministerial en el misterio de la Iglesia

En este punto se comienza recordando que la resolución de los problemas en eclesiología y en la teología sacramental, y éste es el caso del ministerio sacerdotal, sólo tienen solución a la luz de la Revelación y no sólo de la razón. Se trata del contenido sobrenatural de las verdades de fe. El gobierno pastoral de los ministros de la Iglesia no es un mero reparto de tareas sino que con la ordenación sacramental se sella la elección divina sobre el candidato y mediante la unción del Espíritu se entra a formar parte de la sucesión apostólica y se participa de la función de gobierno, que es de amor y de servicio, del supremo pastor: Cristo. Pedir la ordenación para la mujer en virtud de la igualdad que se muestra en el texto de Gál 3, 28 es desfigurar el argumento del texto, pues está hablando de la filiación divina, en la cual nadie pone en duda la igualdad. Ver el ministerio como un honor o un derecho equivoca su naturaleza. El cristiano, por ser bautizado no tiene derecho al ministerio. «El sacerdocio no es conferido para el honor o el aprovechamiento de quien lo recibe sino como un servicio a Dios y a la Iglesia; y esto es objeto de una vocación específica totalmente gratuita»²¹. Si es verdad que algunas mujeres se sienten atraídas por esta vocación esto no es en principio una

21 *Inter Insigniores*, EV 5, 2143.

vocación, puesto que en toda vocación es indispensable la autenticación de la Iglesia, y esto es constitutivo también de la vocación. Hay una vocación universal al sacerdocio de los fieles y dentro de ella Jesús «eligió a los que quiso» (Mc 3, 13). Por otra parte la igualdad de todos los cristianos no es identidad, puesto que la Iglesia no es un cuerpo amorfo sino organizado en diversas funciones. El hecho de que no se confundan los carismas y ministerios no significa superioridad de unos sobre otros. La envidia no cabe en esta cuestión, porque el único carisma superior es la caridad. «Los más grandes en el reino de los cielos no son los ministros, sino los santos»²². El texto termina con el deseo de que la mujer en la Iglesia «tome plenamente conciencia de la grandeza de su misión: su papel hoy será determinante tanto en la renovación y humanización de la sociedad como en el redescubrimiento, por parte de los creyentes, del verdadero rostro de la Iglesia»²³.

b) *La Carta apostólica «Ordinatio sacerdotalis»
de Juan Pablo II*

Han pasado ya dieciocho años desde la Instrucción de la Congregación que acabamos de analizar y también cambios sustanciales en alguna de las Iglesias que dialogaban con Roma sobre este argumento. En primer lugar, es de nostalar, que el documento que examinamos ahora ya no es, como el anterior, una elaboración de la Congregación para la doctrina de la fe sino una «carta apostólica» del Papa a toda la Iglesia, fechada el 22 de mayo de 1994, solemnidad de Pentecostés. Es una carta breve que contiene cuatro puntos.

1. La carta señala al principio cual es y ha sido la práctica unánime tanto de la Iglesia católica como de las Iglesias del Oriente. Seguidamente recuerda lo que ocurrió con el Anglicanismo cuando comenzó seriamente a pensar en ordenar mujeres y Pablo VI advirtió del gran obstáculo que ello supondría en el camino ecuménico hacia la unidad. Y cita un párrafo de Pablo VI en su correspondencia con el arzobispo de Canterbury Coggan, donde se exponen las razones que Pablo VI da para no poder ordenar mujeres, razones que él considera «verdaderamente fundamentales». Puesto que esta correspondencia no pareció suficiente a muchos fieles

²² *Ibid.*, 2146.

²³ *Ibid.*, 2147.

y teólogos el papa encargó a la Congregación para la doctrina de la fe un examen más profundo y de ahí surgió la Declaración «Inter insigniores».

2. El punto segundo repite, muy en resumen, algunos de los núcleos doctrinales de «Inter insigniores» y añade otro texto de Pablo VI, en una alocución del 30 de enero de 1977 donde se dice: «La razón verdadera es que Cristo, al dar a la Iglesia su constitución fundamental, su antropología teológica, seguida siempre por la Tradición de la Iglesia misma, lo ha establecido así». Cita luego un párrafo de su Carta apostólica «Mulieris dignitatem», n. 26, donde se vuelve a recordar que Cristo no obró presionado por los condicionamientos culturales de su tiempo sino soberanamente libre, tanto respecto del hombre como de la mujer. Al elegir sólo a hombres para el colegio de los Doce lo hace para darles una misión especial, de representación de su persona, tal como lo entendieron ellos y sus sucesores desde el comienzo de la Iglesia.

3. El hecho de que María no es llamada a esta función y misión, da fe de que con ello las mujeres no resultan discriminadas ni que su dignidad sea menor, sino que se trata de una disposición de Cristo. Se reconoce el papel de la mujer en la Iglesia como «necesario e insustituible» y con varios textos de «Inter insigniores» y de «Mulieris dignitatem» se muestra el aprecio y la gratitud que la Iglesia tiene hacia la mujer cristiana de todos los tiempos. Se termina citando de nuevo el texto de la Congregación de 1976 para recordar que lo importante en la Iglesia es la santidad y no el ministerio.

4. El último punto recuerda que esta doctrina no es sólo cuestión de valor disciplinar y, puesto que a pesar de la Tradición unánime y de lo ya dicho, algunos discuten la cuestión, «con el fin de alejar toda duda sobre una cuestión de gran importancia, que atañe a la misma constitución divina de la Iglesia» el Papa, en virtud del ministerio recibido por Pedro de Cristo mismo de confirmar la fe de los hermanos dice con firmeza: «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».

3. RESONANCIA DEL ÚLTIMO PRONUNCIAMIENTO PAPAL

Tal como era de esperar, en un ambiente de calurosa discusión sobre el argumento, este último pronunciamiento papal ha desper-

tado gran paz para algunos y grandes comentarios con nuevas discusiones para otros. No podemos ahora reflejar toda la amplitud de este debate en la Iglesia católica. Por eso, nos vamos a limitar a dos ejemplos significativos que exponemos a continuación.

a) *Declaraciones del cardenal prefecto
de la Congregación para la doctrina de la fe*

Al poco tiempo de aparecer la Carta «*Ordinatio sacerdotalis*» el cardenal Ratzinger hizo unas declaraciones públicas que venían a ser un comentario explicativo que añade argumentos teológicos a lo dicho muy escuetamente por la Carta del papa. Es importante analizar los argumentos que él da por ser una voz autorizada, tal vez la mayor, por parte del Vaticano para explicar los motivos y las razones que han llevado a este pronunciamiento tajante y con carácter «definitivo» de Juan Pablo II²⁴.

La declaración comienza afirmando que, en su Carta, Juan Pablo II no proclama ninguna nueva doctrina sino que se hace voz de una Tradición indiscutida en toda la historia de la Iglesia, tanto en el Oriente como en el Occidente cristiano. Se trata del modelo de ministerio sacerdotal que viene de Cristo y de la Iglesia apostólica primitiva. Señala dos motivos principales por los que en este siglo esta evidencia indiscutida en el tiempo pasado se ha hecho problemática para la Iglesia:

— Una lectura de la Escritura fuera de la Tradición viva de la Iglesia (se está refiriendo sobre todo al mundo protestante) lleva a un modo de interpretación puramente historicista de la misma y entonces allí no hay ya «institución» como voluntad expresa de Cristo. La institución del sacerdocio no se ve dentro de la «voluntad institutiva de Cristo» sino como un proceso que podría haberse desarrollado de otra forma cualquiera. Con esto el criterio de la institución se sustituye sin problemas con el de funcionalidad.

— Hay un nuevo planteamiento antropológico que tiene que ver con esta mentalidad meramente funcional y que ha cambiado el sustrato sacramental y simbólico que hasta ahora ligaba la unión de los dos sexos. «La transparencia simbólica de la corporeidad del ser humano, que es obvia para el pensamiento sacramental, es sustituida por la equivalencia funcional de los sexos; lo que hasta

²⁴ La declaración y comentario a la Carta puede verse en J. Ratzinger, «La Carta apostólica '*Ordinatio sacerdotalis*'», en: *Ecclesia* n. 2.692 (julio 1994) 6-9.

ahora se había considerado como vínculo con el misterio del origen, ahora se considera sólo como discriminación de la mitad de la humanidad, cual resto arcaico de una imagen superada del ser humano, al que se debe contraponer la lucha por la igualdad de derechos»²⁵. Esta reducción de todo a funcionalidad no puede admitir el sacramento, que por naturaleza la supera y va más allá de ella.

El cardenal pasa después a recordar la afirmación del Documento «Inter insigniores» en su prólogo, donde la Iglesia confiesa no tener autoridad para contradecir la voluntad de Cristo, y comenta que con esta frase la Iglesia reconoce «el primado de la obediencia» y a la vez los límites de su autoridad. Ella no tiene otra autoridad que la que le viene del Señor. La Iglesia vive en comunión con la comunidad eclesial de todos los tiempos y no puede hacer reconstrucciones historicistas de la Escritura sino que sabe muy bien que hay una institución y una voluntad que le preceden. En este tema, la voluntad de Cristo se manifestó en la elección de los Doce.

La Carta del papa actual se inscribe y su funda en el magisterio anterior y además se apoya en otras declaraciones del pontífice romano actual. Algunas de estas declaraciones de Juan Pablo II son citadas por Ratzinger y en concreto están sacadas de la Carta apostólica «*Mulieris dignitatem*», de la Exhortación apostólica *Christifideles laici* y del *Catecismo de la Iglesia católica*. Pero puesto que a pesar del sentido claro de estas afirmaciones se sigue poniendo en duda la doctrina expuesta e incluso en algunas partes se ha acentuado más la crítica, se ha hecho necesaria una nueva intervención. Las dudas tienen que ver con lo que el cardenal llama «una concepción unilateral de la infalibilidad como única forma de decisión en la Iglesia» cosa que sirve de pretexto para relativizar todos los documentos y decir que la cuestión sigue abierta. De ahí la intervención del papa que quiere «alejar toda duda», como dice explícitamente la Carta al final. Según Ratzinger, lo que aquí la Iglesia expresa es que el ministerio sacerdotal es un sacramento, es decir, no es una mera cuestión disciplinar sino una doctrina de fe. No es algo que ella se inventa sino que recibe del Señor y que ella no puede cambiar sino transmitir «con respetuosa fidelidad». La cuestión del sujeto que recibe el sacramento no es decisión de la Iglesia sino que «está predeterminada», porque «es una cuestión que atañe a la misma constitución divina de la Iglesia». Cuan-

25 *Ibid.*, 6.

do en el anglicanismo se ha tomado la decisión de ordenar mujeres y muchos anglicanos han pasado al catolicismo las razones explicadas por ellos no son «un voto contra las mujeres, sino una opción por los límites de la autoridad de la Iglesia». Sin esos límites todo se deja a la votación democrática de algunos poderes eclesiales y al final no hay una verdad revelada sino votada de acuerdo a las circunstancias. El cardenal aduce también las mismas protestas entre los Reformados sobre este importante asunto: entre los reformados se habla de la concordancia con la Escritura y con la catolicidad. El papa, con esta Carta no quiere imponer su criterio sino que recuerda que la Iglesia no puede hacer lo que quiera con los sacramentos: «Aquí no se da jerarquía contra democracia, sino obediencia contra autocracia». Ella permanece como Iglesia en la medida que se adhiere a Cristo.

El cardenal prefecto señala dos niveles en la posición de la Iglesia al fundamentar su decisión. Uno es el fundamento doctrinal de la verdad que trata de preservar. El magisterio, dice, es consciente de estar puesto al servicio de la interpretación de la voluntad de Cristo y de la Tradición unánime de la Iglesia de no ordenar mujeres. El otro nivel es el antropológico, por el que se descubre que la elección de Cristo no es arbitraria, al elegir sólo hombres para el grupo de los Doce. Puesto que él es el Logos habrá un sentido profundo de su voluntad, y lo que nosotros debemos hacer es esforzarnos por comprenderla en vez de contradecirla. El papa se ha apoyado más bien en el primer nivel en su Carta, mientras que «Inter insigniores» lo hizo en el segundo. El papa deja a la teología la labor de comprender mejor el nivel antropológico en la actual discusión sobre el ser humano.

Y dicho esto él mismo aporta algunas razones para comprender el sentido antropológico de la voluntad de Cristo y la posición de la Tradición hasta el siglo xx. Señala que la Iglesia aprende de la visión del hombre del mundo moderno, pero éste no puede prescindir de la sabiduría secular de ella. En concreto, no se puede liquidar una tradición de dos milenios en nombre de una funcionalidad de los sexos y tachar todo el pasado de patriarcalismo. Y advierte: «Donde se pierde el vínculo con la voluntad del Creador y, dentro de la Iglesia, con la voluntad del Redentor, la funcionalidad se convierte fácilmente en manipulabilidad»²⁶. Junto al moderno y justo feminismo se ha llegado a una visión de «desprecio del cuerpo», porque «la sexualidad no es expresión esencial de la corporeidad humana, sino

26 *Ibid.*, 7.

que se presenta como una exterioridad secundaria y, en definitiva, insignificante. El cuerpo ya no pertenece a lo que es característico del ser humano sino que se le considera como un instrumento, del que uno se sirve». Esto «reduce el cuerpo a realidad insignificante, puramente biológica, y de este modo quita a la sexualidad su dignidad humana, su belleza específica y ya sólo puede percibir un ser humano abstracto asexuado»²⁷. Con ello se pierde su capacidad simbólica, base de lo sacramental, que en concreto el varón debe significar en el ministerio a la hora de actuar «in persona Christi».

Respecto a la autoridad del texto de la Carta pontificia surge la cuestión de su fundamentación en la Escritura. La opción que toma el papa puede verse por algunos como una idea buena pero que no tiene ninguna claridad en la Palabra de Dios. En las cartas paulinas se citan mujeres como apóstoles de Cristo y a Febe como diaconisa de la comunidad de Cencreas (Rm 16, 1). En este tema el cardenal recuerda los principios católicos de una hermenéutica bíblica, por todos conocidos:

— Se hacen a veces interpretaciones muy extensas de algunos textos del NT cuando en realidad no pueden pasar de hipotéticas y sólo pueden reclamar un grado de verosimilitud muy limitado.

— La Escritura se convierte en fuente de vida cuando tiene por sujeto a un organismo vivo y no cuando se hacen elucubraciones positivistas de ella. Ese organismo vivo es el Pueblo de Dios guiado por el Espíritu y ese sujeto, de donde ha nacido la Escritura, no ha dejado de existir. Sólo él puede interpretarla verdaderamente.

— La verdad de la revelación no sólo se conoce a través de la Escritura (DV 9). Es el conjunto inseparable de Escritura, Tradición y Magisterio el que nos asegura la permanencia en la verdad.

Dicho esto se plantea entonces la consideración de la Carta como un texto magisterial de peso y que grado de obligatoriedad posee el documento. A ello la declaración de Ratzinger responde: «El papa recuerda que la doctrina es de carácter definitivo en la Iglesia. ¿Quiere esto decir que se trata de una definición dogmática? Responde: «El papa no propone ninguna nueva fórmula dogmática, pero confirma una certeza, que en la Iglesia se ha vivido y afirmado constantemente... se trata de un acto del magisterio auténtico ordinario del sumo pontífice y, por tanto, de un acto no definitorio ni solemne 'ex cathedra' aunque el objeto de ese acto es la declaración de una doctrina enseñada como definitiva y, por

27 *Ibid.*, 9.

consiguiente, no reformable»²⁸. Lo propio de la intervención magisterial no es, como se ve, la doctrina, sino la estructura formal y el cómo se vuelve a formular con el fin de despejar toda duda.

La declaración del cardenal prefecto termina afrontando dos cuestiones con sendas aclaraciones.

— La primera trata de la discriminación de la mujer. El papa recuerda en la Carta que en absoluto puede entenderse tal discriminación por mantener la posición de la Tradición y da alguna de las razones de ello, remitiéndose a la «Inter insigniores» y al hecho de que la madre de Dios no entra en el grupo apostólico. En todo caso depende cómo se plantee la naturaleza del ministerio sacerdotal. Si es un poder de decisión entonces ciertamente se discrimina a la mujer. Pero el ministerio no es eso. Si en todos los niveles de realización eclesial hay una última palabra reservada al sacerdote no es para «afirmar prerrogativas jerárquicas contra la voluntad de la mayoría... sino que se trata más bien de fijar un punto donde termina la voluntad de la mayoría y donde comienza la obediencia: obediencia con respecto a la verdad que no puede ser objeto de votaciones»²⁹. En el NT no encontraremos nunca al sacerdote como hombre del poder de decisión, eso es cosa de una sociedad funcionalista donde todo depende de la voluntad de las personas. En el NT el ministro es servidor a imagen de Cristo crucificado, imagen de Cristo que dice «mi doctrina no es mía» (Jn 7, 16). Es un sacramento que obliga a la renuncia a sí mismos para servir a Cristo y a los demás, y así se ha vivido en la Iglesia de todos los tiempos con enormes figuras de santidad que nos muestran que en la vida del ministro no hay problemas de rivalidad de poderes. Por obediencia a Jesucristo el ministro renuncia a todo poder. Lo que sí da problemas es que no sólo hay ejemplos de santos sacerdotes sino también «equivocos vivos» en los que todo se reduce a hacer y poder. Esto hace difícil la comprensión de la verdadera naturaleza del sacramento.

— La segunda clarificación se refiere al ecumenismo. El cardenal dice: «Hablando seriamente nadie podrá afirmar que este nuevo documento constituya un obstáculo para el ecumenismo». Y explica por qué. Porque con este respeto a la Palabra bíblica y a la Tradición la Iglesia limita su autoridad y «garantiza la comunión íntima con las Iglesias del Oriente, tanto en la comprensión de la Palabra de Dios como en el sacramento, que edifica la Iglesia».

28 *Ibid.*, 8.

29 *Ibid.*, 9.

Pero a la vez no se constituye un nuevo punto de controversia con las comunidades de la Reforma, porque justamente éste fue uno de los puntos de la separación, la naturaleza sacramental del sacerdocio. El hecho de que católicos y ortodoxos manifiesten como convicción de fe la ordenación de varones en obediencia a la voluntad del Señor no puede extrañar a nadie. Al contrario eso será motivo para nuevas profundizaciones en el diálogo ecuménico sobre temas esenciales como la relación entre Escritura y Tradición, la estructura sacramental de la Iglesia y el carácter sacramental del ministerio ordenado. «Claridad de expresión y voluntad común de obediencia con respecto a la Palabra de Dios son los fundamentos del diálogo», termina diciendo Ratzinger.

b) *El pronunciamiento oficial de la Congregación*

Hay que recordar que además de estas explicaciones del prefecto de la Congregación, ella, como tal Congregación, elaboró más tarde una respuesta oficial con fecha 18 de noviembre de 1995³⁰ para responder a la duda de si la doctrina de la Carta del pontífice romano es definitiva y pertenece al depósito de la fe. La respuesta que da la Congregación es afirmativa, y clarifica dos cosas: que la doctrina que excluye a la mujer del sacerdocio ordenado pertenece al depósito de la fe y que esta doctrina ha sido enseñada infaliblemente por el «magisterio ordinario y universal». En las palabras del comentario a la Respuesta oficial se dice:

«Se trata de un pleno asentimiento definitivo, es decir irrevocable, a una doctrina propuesta infaliblemente por la Iglesia. En efecto, como explica la Respuesta, este carácter definitivo deriva de la verdad de la misma doctrina porque, fundada en la palabra de Dios escrita y constantemente mantenida y aplicada por la tradición de la Iglesia, ha sido propuesta infaliblemente por el magisterio ordinario universal» (LG 25)³¹.

Por eso en la Respuesta de la Congregación se afirma con rotundidad que la posición de la Carta de Juan Pablo II respecto a la cuestión pertenece al depósito de la fe.

30 Puede verse en: Congregación para la doctrina de la fe, 'Respuesta sobre una duda sobre la carta apostólica «Ordinatio sacerdotalis»', en: *Ecclesia* 2.776 (1995) 1871. También en *Il Regno* XL (1995) 690-693: «La Congregazione per la dottrina della fede sull' *Ordinatio sacerdotalis*».

31 *Ibid.*, 692.

c) *Las observaciones de Francis A. Sullivan*

A la luz de la declaración oficial de la Congregación para la doctrina de la fe sobre la Carta «*Ordinatio sacerdotalis*» el P. Sullivan, jesuita, profesor de eclesiología en la Universidad Gregoriana de Roma desde 1956 a 1992, argumenta fijando la atención no tanto sobre el mérito cuanto sobre el modo, a su juicio innovador, de ejercicio de la autoridad utilizado por la Santa Sede para esta ocasión ³².

Según él, decir que algo «pertenece al depósito de la fe» significa decir que es una verdad revelada por Dios. Deja aparte para los biblistas la discusión de los fundamentos en base a los cuales se dice que tal doctrina está «fundada en la Palabra de Dios escrita». Se quiere concentrar en la afirmación de la Congregación según la cual esta doctrina ha sido enseñada infaliblemente.

El Vaticano II ha enseñado que cuando una doctrina es sostenida por el entero colegio episcopal unido al Papa y es retenida como definitiva en su magisterio «ordinario» no es necesario acudir a un Concilio ecuménico para saber que esa doctrina es infalible. Que él sepa ésta es la primera vez que se indica expresamente por parte de la Santa Sede una doctrina infalible que obtiene su infalibilidad por esta vía. Ahora bien, el canon 749 del CIC actual dice que ninguna doctrina se entiende infaliblemente definida si esto no consta manifiestamente. Hay razones fundadas para aplicar esta misma regla a la presunción que una doctrina haya sido enseñada infaliblemente por el «magisterio ordinario y universal». Sullivan retiene que esto significa que la Congregación «trate de dar como un hecho claramente probado lo siguiente: que el episcopado católico en todo el mundo es unánime con Juan Pablo II en la enseñanza de que la exclusión de las mujeres de la ordenación sacerdotal es una doctrina divinamente revelada» ³³ y, por tanto, aquí estamos en el caso de infalibilidad. Pero llegados a este punto una pregunta importante es cómo puede la Congregación saber que esta doctrina revelada es un hecho claramente probado. Al menos una cosa es cierta para Sullivan: el documento de la Congregación no es infalible, la aprobación del Papa no le confiere su infalibilidad. Si fuera infalible se declararía una materia irreformable. La historia de la doctrina católica nos da bastan-

³² La reflexión de Sullivan puede verse en: *Il Regno*, documenti 9, XLI (1996) 312-313: «Francis A. Sullivan su ordinazione sacerdotale delle donne e infalibilità. La strada della tradizione».

³³ *Ibid.*, 312.

tes ejemplos, dice él, de proposiciones que parece mantener el conjunto del episcopado y, sin embargo, por obra de un desarrollo doctrinal posterior, esa doctrina no representa después la enseñanza de la Iglesia.

Para ello pone varios ejemplos de doctrinas que la Iglesia ha ido variando a medida que ha comprendido mejor el misterio de la fe y que en su momento gozaban de bastante o total unanimidad en el episcopado. Con ello quiere decir que la simple referencia a una antigua tradición pasada no basta como prueba de que una doctrina ha sido enseñada infaliblemente por el magisterio ordinario y universal. Lo que la Congregación afirma es que la Tradición ha sido constante y que hoy el cuerpo universal de obispos está enseñando esta doctrina que se ha de considerar como definitiva. Pero ¿cómo se puede demostrar esto? En la Encíclica *Evangelium vitae*, n. 62 el papa actual ha indicado el modo: la consulta a todos los obispos, y en virtud de esta consulta puede afirmar que la condena del aborto es enseñada por «el magisterio ordinario y universal». Otro criterio fue sugerido por Pío IX, que habla también del universal y constante consenso en la transmisión de doctrinas como divinamente reveladas por parte de los teólogos católicos y consideradas como verdades de fe. Un tercer criterio es el canon 750 del CIC que afirma que cuando una doctrina es propuesta como divinamente revelada por el magisterio ordinario y universal esto es «manifestado por la común adhesión de los fieles». Pero la Congregación para la doctrina de la fe no ha invocado ninguno de estos criterios para sostener que estamos ante una *materia infalible*.

Al final Sullivan define su posición con el argumento histórico. Los cambios en la doctrina de la Iglesia muestran que una tradición puede haber sido unánimemente sostenida hasta que progresos en el conocimiento humano y en la cultura han obligado a la Iglesia a ver la cuestión bajo una nueva luz. Según esto hay que pensar honestamente si bajo la nueva luz de hoy no se puede decir que las razones para mantener la tradición de no ordenar mujeres «no son en su conjunto decisivas». Es cierto que en la Tradición hay razones que ponen en un gran compromiso a quien quiera defender la ordenación de mujeres. El Magisterio ha ofrecido últimamente razones mejores que algunas de la Tradición. Pero lo que hoy por hoy permanece sin solución, en su opinión, es si es un hecho claramente probado:

— que los obispos de la Iglesia católica estén tan convencidos como lo está el papa actual de esta doctrina;

— que en el ejercicio de su propio papel de jueces y maestros de la fe ellos sean unánimes en la enseñanza de que esta cuestión es divinamente revelada y por tanto definitiva para todos los fieles.

Puesto que éste no parece ser el caso, Sullivan no ve por qué en esta cuestión la Congregación se remita a una doctrina infaliblemente enseñada por el «magisterio ordinario y universal». Luego no todo debería darse por cerrado³⁴, pues faltan de comprobar algunos de los agentes principales que hacen a la Iglesia saber con seguridad donde está la verdad revelada.

e) *La nueva intervención del cardenal Ratzinger a propósito de la profesión de fe*

La última declaración pública sobre el argumento la ha hecho el cardenal prefecto con motivo de la Carta apostólica «Ad tuendam fidem», en lo que oficialmente se ha denominado «Nota doctrinal aclaratoria de la fórmula conclusiva de la profesión de fe»³⁵. Es una densa exposición que viene a dar los fundamentos doctrinales del porqué de las sanciones que se han de incluir en forma canónica en los códigos de derecho tanto oriental como occidental. En muchos de sus puntos, como veremos, es una respuesta a las objeciones puestas por el P. Sullivan ante el pronunciamiento de la Congregación para la doctrina de la fe de 1995.

En la «Nota» se esclarece cual es el grado de asentimiento de la fe del creyente ante las diversas verdades que el Magisterio de la Iglesia (sea del pasado o del presente) le propone para ser creídas. Hay tres grados:

1.º El de las verdades reveladas, que pide un asentimiento de fe teologal. La oposición a ellas es herejía.

2.º El de las verdades de ámbito dogmático y moral que el Magisterio propone como necesarias para «custodiar y exponer fielmente el depósito de la fe, aunque no hayan sido propuestas por el magisterio de la Iglesia como formalmente reveladas». Hemos de

34 De esta opinión era J. L. Ruiz de la Peña: la cuestión del derecho a la ordenación no tiene nada que ver con los derechos humanos. «Otra cosa es que, sobre la base de la radical igualdad de todos los bautizados, sea pertinente preguntarse por qué son llamados al ministerio ordenado sólo los varones, y si —pese a la reciente toma de postura de Juan Pablo II— la cuestión está, en verdad, definitiva e irrevocablemente zanjada». *Crisis y apología de la fe*, 346, n. 74.

35 Cf. la «Nota doctrinal» en la rev. *Ecclesia* 2.902 (julio 1998) 18-21.

detenernos en las explicaciones. El cardenal Ratzinger añade que tales doctrinas pueden definirse de manera solemne por el magisterio extraordinario como «sententia definitiva tenenda», y, por tanto, reclaman el «asentimiento firme y definitivo por parte del creyente», pues el Espíritu Santo hace infalible al Magisterio en dichas materias. Quien las negare «se sitúa en una posición de rechazo de verdades de la doctrina católica, y por consiguiente ya no estaría en comunión plena con la Iglesia católica»³⁶. Y aclara más adelante: «el hecho de que estas doctrinas no se propongan como formalmente reveladas, ya que añaden al dato de la fe elementos no revelados o aún no reconocidos expresamente como tales, nada resta a su carácter definitivo, que es requerido como mínimo por su relación intrínseca con la realidad revelada». De hecho no se excluye el que un día sean proclamadas como dogmas de fe divina y católica. Sobre el asentimiento que el creyente debe dar a estas verdades «resulta importante subrayar que no se da diferencia alguna en cuanto al carácter pleno e irrevocable del asentimiento debido a una y otra enseñanza. La diferencia concierne a la virtud sobrenatural de la fe», que en el primer caso se basa en la autoridad de la Palabra de Dios y en el segundo en la asistencia del Espíritu al Magisterio para que sea infalible. Además, el cardenal dice que el Magisterio proclama verdades de ambos niveles «mediante un acto decisivo o indecisorio», el primero mediante el Magisterio extraordinario (papa ex cátedra-concilio ecuménico) y el segundo mediante el «Magisterio ordinario y universal» de todo el colegio episcopal en comunión con el obispo de Roma. Dicho esto quiere despejar de nuevo las dudas que se han planteado sobre la infalibilidad de estas doctrinas y precisa tres cuestiones:

— Este tipo de doctrinas pueden ser confirmadas por el Pontífice romano «incluso sin recurrir a una definición solemne, declarando explícitamente su pertenencia a la enseñanza del magisterio ordinario y universal, ya sea como verdad revelada por Dios o como verdad de doctrina católica» (es decir, lo que ha hecho en su carta «Ordinatio sacerdotalis»).

— Si esto que se confirma por el papa es enseñado por el «magisterio ordinario y universal» debe entenderse como materia infalible.

— La confirmación o reafirmación de una doctrina de este tipo no es una dogmatización sino la «atestación formal» poseída infaliblemente por la Iglesia.

36 *Ibid.*, 19.

3.º Las verdades en materia de fe y moral que el obispo de Roma o el Colegio episcopal proponen en el ejercicio de su «magisterio auténtico», sin que tengan intención de candidarlas a dogmas con un acto decisorio. Son enseñanzas del magisterio ordinario del papa y los obispos que se proponen como ciertas, o al menos seguras. Por parte del creyente requieren «el asentimiento religioso de la voluntad y del entendimiento». La oposición a ellas es error temerario y peligroso.

Nos hemos detenido en el segundo nivel de verdades y las funciones del magisterio respecto a ellas porque cuando a partir del n.º 11 de la «Nota» el cardenal pone ejemplos de cada uno del tipo de verdades es precisamente en el segundo nivel donde sitúa la doctrina sobre la ordenación de las mujeres. En concreto dice: «El Sumo Pontífice, aun sin querer llegar a una definición dogmática, ha querido reafirmar sin embargo que esa doctrina debe considerarse como definitiva, ya que, basada como está en la Palabra de Dios escrita, constantemente conservada y aplicada en la Tradición de la Iglesia, ha sido propuesta infaliblemente por el magisterio ordinario y universal. Nada impide que en el futuro la conciencia de la Iglesia pueda progresar hasta llegar a definir esta doctrina como revelada por Dios». Con estas palabras queda claro, según el Prefecto, que la cuestión de la ordenación de mujeres está definitivamente cerrada. Por pertenecer al «magisterio ordinario y universal», que según LG 25 goza de infalibilidad, por haber sido confirmada esta doctrina por el romano Pontífice, por ser una cuestión de fe proclamada mediante un modo indecisorio pero que apela a la fe sobrenatural y por gozar de todas las condiciones requeridas según el apartado anterior 2.º. Con ello, nadie puede oponerse a esta verdad sin caer en error sujeto a sanción canónica y pérdida de comunión con la Iglesia católica.

4. LOS PROBLEMAS PLANTEADOS EN EL DIÁLOGO ECUMÉNICO

Decir que la discusión sobre el sacerdocio femenino ha afectado y sigue condicionando directamente los diálogos que la Iglesia católica tiene con las otras Iglesias y los diálogos de otras Iglesias entre sí es cosa obvia y evidente a la luz de todo lo que venimos exponiendo. Hay que reconocer con toda crudeza que hoy es un asunto que afecta a la unidad de la Iglesia. Porque tanto anglicanos como ortodoxos y católicos son conscientes de que no se trata aquí de posiciones teológicas más o menos matizables sino

de la constitución de la Iglesia según la voluntad de Cristo. A este propósito es del todo patente ver cómo la cuestión de la ordenación de mujeres ha bloqueado de forma decisiva los pasos grandemente esperanzadores hacia la unidad visible que se estaban dando desde los años sesenta entre la Comunión Anglicana y la Iglesia católica en orden al mutuo reconocimiento de la validez de sus ordenaciones sacramentales. Pasos que estaban a punto de terminar con esa dolorosa negativa de Roma hacia Cantorbery que venía desde la *Apostolicae curae* de León XIII. Y hay que decir también que este hecho de ordenar mujeres está haciendo cada vez más difícil el diálogo de anglicanos con ortodoxos y en general de todo el mundo protestante con las Iglesias del Oriente y la Iglesia católica³⁷.

a) *En el diálogo anglicano-ortodoxo*

Para la Ortodoxia se trata de una cuestión dogmática que afecta gravemente a la conservación y transmisión de la Tradición. El hecho de ordenar mujeres es un elemento que representa una mutación inaceptable del depósito revelado y transmitido en la sagrada Tradición de la Iglesia³⁸. Ya en 1978, en la «Declaración de Atenas», los ortodoxos advirtieron con palabras muy claras del obstáculo que ordenar mujeres representaba en orden al acercamiento teológico y eclesiológico de sus confesiones. Según la Declaración de Atenas aquí estamos ante una «una innovación arbitraria» y no ante «la penetración creadora de la Tradición». Se trata más bien de «una violación de la fe apostólica y del orden eclesial». No estamos ante una cuestión de disciplina eclesiástica sino ante «la base misma de la fe cristiana tal cual se expresa en los ministerios de la Iglesia». Dichas estas cosas de modo tan grave, la declaración añade con palabras no menos directas: «si los anglicanos persisten en ordenar mujeres para el sacerdocio, será un elemento nefasto para el reconocimiento de las órdenes anglicanas». Concluyen además con una exhortación: «En nombre de nuestro Señor y salvador Jesucristo suplicamos a nuestros hermanos anglicanos se abstengan de un gesto que desde ahora divide ya a la Comunión Anglica-

37 A este respecto es muy fructuoso consultar el importante artículo de A. González Montes, 'Eclesiología, ministerios y admisión de las mujeres a la ordenación', en: *DiálEcum* 26 (1991) 81-146, sobre todo 111-116.

38 Cf. *Ecumenical Trends* 17 (1988) 81-84; St. *Vladimir's Theological Quarterly* 32 (1988) 255-259.

na, y que desmentirá de forma catastrófica todas las esperanzas de unidad entre ortodoxos y anglicanos»³⁹.

En 1986 la III Conferencia Panortodoxa Preconciliar se dolía de que estas amonestaciones no habían sido atendidas por parte anglicana. El problema en el anglicanismo, como ellos mismos han reconocido en varias ocasiones oficialmente, es que continuamente se han visto sobrepasados por los hechos, y sus decisiones doctrinales sobre este punto han llegado siempre después de los hechos consumados sin esperar al periodo de discernimiento que ellos mismos hacia adentro se habían dado y hacia fuera con los compromisos que habían adquirido con las otras Iglesias⁴⁰. Esto pone en gran interrogante la legitimidad de sus opciones, pues «los procesos y las metodologías que inclinan a una u otra toma de decisión han de explicarse, no por estas razones (las culturales o sociológicas), sino fundamentalmente por la razón teológica que los guía y les da legitimidad ante la conciencia eclesial»⁴¹. La cuestión enormemente problemática en la Iglesia anglicana es que con este tema se ha puesto en evidencia que no posee una autoridad suficiente para dar unidad y coherencia al conjunto de la Comunión y en algunos aspectos esa comunión amenaza con desintegración⁴². Por su parte los ortodoxos se volvieron a manifestar con energía en una consulta panortodoxa organizada en Rodas en 1989, haciendo constar el sufrimiento que este alejamiento procura, toda vez que los pasos hacia la plena comunión habían sido muy significativos⁴³. Hay que señalar que el nervio de su argumentación para mantener la práctica de la ordenación al sacerdocio ministerial sólo para hombres es en todo coincidente con la argumentación católica y hace incidencia en la constitución sacramental de la Iglesia que no puede ser variada así como en la significación tipológica, significativa y sacramental de los sexos en concordancia con lo que ella ha signi-

39 Textos en A. González Montes, o. c., 113-114.

40 Cf. el n. 1 de la 'Declaración de Atenas', en A. González Montes, *ibid.*, 112. También Carta de S. S. Juan Pablo II al arzobispo de Cantorbery, 8-12-1988, en *Enchiridion Oecumenicum* II (Adolfo G. Montes, ed.) 775.

41 A. González Montes, «A propósito de las 'Aclaraciones' de la ARCIC sobre la Eucaristía y el Ministerio. Una nueva referencia a la cuestión de la ordenación de mujeres», en *DiálEcum* 30 (1995) 382.

42 Cf. R. Geenacre, *Unité chrétienne* (1990) 41; *Ibid.*, 'Las conferencias episcopales: *Causa nostra agitur?* Punto de vista anglicano', en: H. Legrand - J. Manzanares - A. García, *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales* (Salamanca 1989) 478-472.

43 Cf. 'El puesto de la mujer en la Iglesia ortodoxa y la cuestión de la ordenación de mujeres. Conclusiones del Congreso Teológico Interortodoxo (Rodas, 30 octubre-7 noviembre 1988)', en: *DiálEcum* 24 (1989) 321-332.

ficado en la revelación bíblica de Dios. En ese ámbito consideran que la correspondencia tipológica Adán-Cristo y Eva-María-Iglesia es la base de la conciencia de la Iglesia que hace imposible «la asociación de las mujeres al sacerdocio sacramental cristocéntrico». Con la opinión contraria les parece que «la conciencia eclesiológica se altera y surgen graves problemas... precisamente porque esta reivindicación atenta contra la enseñanza —corroborada por la tradición patristica— sobre la relación equilibrada en la Iglesia entre cristología y pneumatología»⁴⁴.

Por eso, al presentar su doctrina pueden afirmar:

«No examinamos aquí simplemente nociones o ideas teológicas. Nos encontramos en la esfera de una experiencia profunda y casi indescriptible del éthos innato de la verdad cristiana en su dimensión salvadora y secular... Al situarnos en lo más profundo del funcionamiento interno del éthos y de la Tradición de la Iglesia, tenemos la convicción íntima de que nuestras palabras son palabras de verdad y no de justificación; y creemos que negar la realidad que se cuestiona no significaría solamente renegar de la realidad del pasado de la Iglesia, sino también privarla de todos los puntos positivos relativos a las dimensiones fundamentales y esenciales de la plena experiencia cristiana de la vida en Cristo»⁴⁵.

La última toma de postura por parte de los orientales se ha dado en la reunión de abril-mayo de este año en Tesalónica, donde ellos han reflexionado sobre su papel dentro del Consejo mundial de las Iglesias (COE) en vistas a la próxima reunión de Hararé. Parte de su insatisfacción y de la petición de una reestructuración del COE (sin la cual ellos se pensarán su pertenencia a este organismo) viene provocada por la cuestión de la ordenación de mujeres y la resonancia que su voz tiene sobre estos temas en el COE. Ellos ya no están dispuestos a aceptar que constantemente su voz se tome como la de una minoría poco significativa frente a la mayoría protestante en el COE en temas como éste. De momento unánimemente todas las Iglesias del oriente han decidido no participar en los servicios ecuménicos ni en las oraciones comunes, culto u otras ceremonias de la Asamblea⁴⁶.

44 *Ibid.*, 324-325.

45 *Ibid.*, 326.

46 Cf. toda la declaración en *Episkepsis* 29, n. 557 (1998) 4-7.

b) *En el diálogo anglicano-católico*

Respecto a la forma en que el tema que nos ocupa se ha tratado con dimensión ecuménica entre al Anglicanismo y el Catolicismo es muy aleccionador sacar conclusiones del diálogo epistolar entre Roma y Cantorbery comenzado a partir del año 1975 entre el arzobispo Donald Coggan y el papa Pablo VI, pasando por las interpelaciones del cardenal Willebrands, las cartas de los presidentes de la ARCIC II y las cartas del papa Juan Pablo II ⁴⁷. Sería muy fructuoso hacer un estudio pormenorizado de esta correspondencia pero no es el propósito de este artículo.

Señalemos solamente que ya desde la primera carta hay una viva percepción sensible al ecumenismo por ambas partes. En su primera carta el arzobispo Coggan decía: «somos conscientes de que una iniciativa en este sentido podría representar un obstáculo para el progreso ulterior en el camino de la unidad que Cristo quiere para su Iglesia» ⁴⁸. A su vez, Pablo VI lo confirmaba con palabras que enfatizan la cuestión: «debemos reconocer con pesar que el nuevo camino emprendido por la Comunión Anglicana al admitir a las mujeres al sacerdocio ministerial no puede menos que introducir en este diálogo un factor de grave dificultad que deberá ser tenido seriamente en consideración por todos los que están implicados en ello» ⁴⁹. En la segunda carta de Pablo VI la preocupación se hace sufrimiento, se invita a pensar las cosas de nuevo y la cuestión se tilda de «nuevo obstáculo» y «amenaza» para el camino hacia la unidad. Lo mismo hará Juan Pablo II cuando en su carta de diciembre de 1984 al arzobispo R. Runcie habla de «un obstáculo cada vez más grave en este camino hacia adelante» ⁵⁰. En la respuesta la sinceridad del primado de Inglaterra le hace reconocer que «ninguno de los dos podemos subestimar la gravedad de este obstáculo», un freno que pone a las Iglesias en gran dificultad, «dificultad que amenaza con ser seria» ⁵¹. Lo mismo dirá el cardenal Willebrands respondiendo a R. Runcie cuando le indica que esta cuestión «no contribuye en nada a la profundización de la comunión entre nosotros y debilita la comunión que existe actualmente. Las implicaciones eclesiológicas son serias» ⁵². La conciencia de este

47 Puede verse toda la correspondencia en *Enchiridium Oecumenicum II* (A. González Montes, ed.) 747-776.

48 *Ibid.*, 750.

49 *Ibid.*, 751.

50 *Ibid.*, 755.

51 *Ibid.*, 757.

52 *Ibid.*, 763.

grave obstáculo ha pasado a la realidad y hoy las malas predicciones se van cumpliendo en el sentido previsto.

La otra cuestión que resalta en la correspondencia Roma-Canterbury es la mútua conciencia de estar de frente a un problema que en absoluto es cuestión de reparto de poderes o tareas sino que tiene que ver con las raíces más hondas de la fe. Ya en su primera carta el arzobispo de Canterbury termina apelando a la cuestión de «la verdad» citando a san Pablo en su carta a los Ef 4, 15. Y en su primera respuesta Pablo VI le dice al primado inglés que la Iglesia católica no puede admitir mujeres para el sacerdocio «por razones muy fundamentales»⁵³. En su segunda carta Coggan hace alusión a las tradiciones diversas y su legítima interpretación. En la respuesta a ésta el papa Pablo VI habla del Espíritu Santo necesario para iluminar esta hora crítica porque se trata de que él nos guíe «en el amor y la obediencia a la voluntad de Dios». Curiosamente, el papa Juan Pablo II invocará el mismo texto de Ef 4, 15 «diciendo la verdad en el amor» cuando se despide del obispo Runcie en 1984. El cardenal Willebrands se alegra de que entre los anglicanos se dé la certeza de que se trata «de un problema teológico» que se ha de afrontar en el contexto «de la teología sacramental y de la tradición de la Iglesia»⁵⁴. Vemos, pues, por la terminología empleada, que los implicados son muy conscientes del plano tan elevado y decisivo en el que deben moverse para tratar esta cuestión.

Los términos de Pablo VI se invierten cuando R. Runcie responde a Juan Pablo II el 11 de diciembre de 1985: «Ellos ordenan mujeres “por serias razones doctrinales”»⁵⁵, que él explicará más despacio al cardenal Willebrands. ¿Cuáles son estas razones? Muy en resumen: no existe en la Escritura ni en la Tradición objeción fundamental ninguna para ordenar mujeres. No es una «ley divina», luego la Tradición está abierta a este desarrollo. Pero el núcleo positivo no sólo de la posibilidad sino de la «exigencia» de ordenar mujeres es que «la Palabra eterna se ha revestido de carne humana» y esta humanidad del Verbo «debe ser una humanidad que integre a la mujer», pues Cristo ha salvado al hombre en su propia humanidad, que es a la vez masculina y femenina. «Puesto que la humanidad de Cristo, nuestro Sumo sacerdote, incluye al hombre y a la mujer, resulta que el sacerdocio ministerial debería estar abierto hoy a las mujeres y así representar más perfectamente el

53 *Ibid.*, 751.

54 *Ibid.*, 763.

55 *Ibid.*, 756.

supremo sacerdocio completo de Cristo»⁵⁶. Como se ve aquí sí se entra en las razones concretas y ellas nos llevan al problema central de la significación sacramental de Cristo en su Encarnación y la capacidad del hombre de representar el orden de la Redención a través de su condición humana sexuada. Será justamente aquí donde se mueve la argumentación católica y ortodoxa para respetar la Tradición pero interpretando la sacramentalidad de la condición sexuada del hombre en sentido contrario a como lo hace el primado de Inglaterra⁵⁷ en nombre de sus Provincias.

Como se ha venido mostrando, católicos y ortodoxos defienden que el varón representa eficaz y simbólicamente a Cristo mientras que la mujer representa a la Iglesia, tal como lo vemos en la figura de María, según toda la Tradición. Esto se ve con mayor patencia en la Eucaristía, donde el ministro ordenado actúa «in persona Christi». La diferencia y complementariedad de los sexos es vehículo de expresión del orden de la Redención, ya desde el AT, donde Dios es visto como el Esposo y el pueblo de Israel como la Esposa. Willebrands dirá a R. Runcie: «Escribo como alguien para quien la concepción sacramental del ministerio forma parte de la fe de la Iglesia... queda claro que la cuestión... no podría separarse de su contexto apropiado de teología y de eclesiología sacramental. La práctica de ordenar sólo hombres para el sacerdocio es un aspecto integral y esencial de la realidad de la Iglesia»⁵⁸. Al final de su carta, precisamente porque esto no se dice en la argumentación anglicana, Willebrands afirma con sinceridad: «Los argumentos de los que os hacéis eco no pueden justificar la radical innovación de la ordenación de mujeres para el sacerdocio; los argumentos no tienen en cuenta los múltiples problemas teológicos que suscita este tema»⁵⁹.

Escribiendo R. Runcie al papa Juan Pablo II, después de la Conferencia de Lambeth de 1988, se duele de la imposibilidad de una autoridad que posibilite una posición común dentro del Anglicanismo y lamenta su incapacidad jurídica para ello, levantando acta de las «profundas divisiones» en el interior de la Comunión por esta causa. Más adelante añade: «Yo reconozco que es necesario estudiar todavía más la cuestión de la ordenación de mujeres.

56 *Ibid.*, 759.

57 Cf. A. González Montes, *Eclesiología, ministerios y admisión de las mujeres a la ordenación*, 117-122: 'La sacramentalidad de la redención como criterio de admisión a la ordenación sacerdotal'.

58 Respuesta del cardenal Willebrands al arzobispo Runcie, en: *GM II*, 764.

59 *Ibid.*, 765.

Y también que este estudio debería ser llevado a cabo sobre una base ecuménica», y se alegra de que en esto coincida J. Ziziulas, metropolitano de Pérgamo, por el puesto tan importante que él ocupa tanto en el diálogo anglicano-ortodoxo como en el católico-ortodoxo. Pero a pesar de las disposiciones de Runcie a seguir discerniendo sobre la verdad del problema la historia nos ha mostrado de nuevo que los hechos han sobrepasado la seriedad de las intenciones de la autoridad anglicana y ella fue de nuevo sobrepasada. R. Runcie dimitió de su cargo y el nuevo primado de Inglaterra, manifestando no importarle mucho las posiciones de las otras confesiones, dio curso a la ordenación de mujeres en la Iglesia de Inglaterra. Juan Pablo II, en carta del 8-12-1988, le había manifestado su «inquietud» por lo ocurrido en la Conferencia de Lambeth de ese año y la «perplejidad» de la ARCIC II, que veía de nuevo sobrepasado por los hechos el cometido de estudio que ambas Iglesias le habían encomendado. El papa se duele de esta anticipación y de la decisión de ordenar mujeres al episcopado, lo cual «bloquea efectivamente el camino del reconocimiento mutuo de los ministerios»⁶⁰.

Por último, hay que reseñar una indicación dada en 1993 de los miembros de la ARCIC II titulada: «Aclaraciones de ciertos aspectos de las declaraciones de acuerdo sobre la Eucaristía y el Ministerio en la ARCIC I». Aquí la Comisión de ambas Iglesias termina advirtiendo que en los acuerdos conseguidos sobre el ministerio no puede olvidarse la cuestión tan espinosa y obstaculizadora que representa la ordenación de mujeres. Lo hace con palabras concisas y claras:

*«La Comisión afirmó que su interés se centraba en el origen y la naturaleza del Ministerio ordenado, no en la cuestión de quien podía o no podía ser ordenado. No obstante, la Respuesta mantiene que la ordenación de mujeres 'afecta' a la pretensión de la Relación final de haber logrado un acuerdo sustancial sobre Ministerio y Ordenación. Nos vemos enfrentados con un problema que implica mucho más que la cuestión del ministerio como tal. Plantea profundas cuestiones de eclesiología y autoridad en relación con la Tradición. Este tema es parte del mandato confiado a la ARCIC II»*⁶¹.

Según A. González Montes lo que aquí ha sido correctamente visto es que nos encontramos ante «el problema de la normati-

60 Respuesta del papa al arzobispo de Canterbury, en: *GM II*, 775.

61 Cf. *DialEcum* 30 (1995) 420.

dad de la Tradición en relación con su interpretación autoritativa, para que la vida espiritual de la Iglesia no se aparte de la predicación apostólica»⁶². Vista la concordancia unánime de todas las Iglesias del Oriente y la Iglesia católica él ve la cuestión ya fuera de duda, pues «excluye cualquier consideración de una cuestión supuestamente abierta hasta hoy», insistiendo en el carácter «definitivo» de la palabra dada por el papa en la Carta «*Ordinatio sacerdotalis*». Esta Carta contiene entonces una doctrina infalible porque «remite a aquel lugar teológico donde su declaración cobra fuerza y desvela el carácter infalible de la fe de la Iglesia. Se trata de la práctica sacramental de la ordenación para el ministerio sacerdotal de sólo hombres, que la declaración entiende que responde a la voluntad de Cristo; y que, por tanto, expresa la objetivación de la acción del Espíritu en la vida espiritual de la Iglesia. Acción divina que da cuerpo y figura históricos a la voluntad del Señor terrestre y resucitado, es decir, a la 'institución divina', en este caso, del ministerio ordenado»⁶³. Si es tal la índole de la declaración del papa en su Carta, ésta es una respuesta por parte de la Iglesia católica a la pregunta planteada por la ARCIC II. Según González Montes con lo dicho en «*Ordinatio sacerdotalis*» se aclara también «que el sujeto de recepción del sacramento del Orden es parte de la 'substancia' del mismo»⁶⁴. Es ésta la profundización eclesiológica y sacramental a la que habría que llegar porque en este nivel es donde está implicado el ejercicio de la autoridad de la Iglesia y su relación con la permanencia en la Tradición apostólica^{64 b}.

5. LA CUESTIÓN DE LA IGLESIA Y LA VERDAD

Situados así en esta problemática lo que parece cierto es que estamos confrontados directamente con la cuestión no de algunas «opiniones» verdaderas o falsas sino ante la cuestión de «la» verdad. Asunto siempre difícil, apasionante y a veces traumático en

62 A. González Montes, 'A propósito de las nuevas «Aclaraciones» de la ARCIC sobre la Eucaristía y el Ministerio. Una nueva referencia a la cuestión de la ordenación de mujeres', en: *DialEcum* 30 (1995) 383.

63 *Ibid.*, 386.

64 *Ibid.*, 389.

64 b Respecto a la evolución de la teoría y práctica de la ordenación de mujeres en las Iglesias luteranas, cf. Jutta Burgraff, 'Las pastoras evangélicas en Alemania', en: *DialEcum* XXXIII (1998) 159-183

la historia de la Iglesia, cuando la conciencia de posesión de la verdad se tornó en intolerancia.

La Iglesia, como «nuevo pueblo de Dios» y «cuerpo de Cristo», ha sido dotada por Dios mismo de los medios apropiados que la hacen permanecer en la confesión de aquél que se definió como «la Verdad» (Jn 14, 6). Ella, comenzando por María y los apóstoles, ha recibido del Resucitado el don prometido, el Espíritu Santo paráclito, a fin de que él la custodie y la conduzca «hasta la verdad plena» (Jn 16, 3). Ahora bien, la capacidad de esta permanencia en la verdad ha sido prometida a la Iglesia en su conjunto y todo discurso sobre una infalibilidad personal sólo tiene sentido en el trasfondo de esta promesa⁶⁵. El ministerio ordenado, que es incardinación a la sucesión apostólica, tiene como misión el anuncio del Evangelio, la unidad y la comunión de todo el cuerpo eclesial, la santificación de sus miembros y la vigilancia para que el pueblo conserve la fe auténtica que viene desde el comienzo⁶⁶. El ministerio ordenado tiene como don y misión el ser garante de la Tradición apostólica, la cual custodia y a la vez desarrolla la verdad del origen. Esta función ha sido ejercida a lo largo de la historia con una conciencia clara de infalibilidad en el ejercicio de su magisterio, sobre todo en momentos en que estaba comprometida la rectitud de la fe, es decir, estaba comprometida la verdad de la Revelación. En estos casos el conjunto de los obispos (concilio ecuménico) o el papa (definición *ex cathedra*) tuvo que dar una palabra definitiva, la cual quedó incluida entre las verdades «de fe divina y católica».

Pero el pastoreo de los ministros y la custodia de la verdad no se da fuera o al margen del conjunto del Pueblo de Dios, sino en su seno. El conjunto de los fieles tiene también responsabilidad en la custodia del depósito revelado y la fidelidad a la Tradición apostólica. Ellos ejercen esta función mediante el «*sensus fidelium*», con el cual rechazan, como por instinto, todo aquello que es peligroso y dañino para la recta fe y la vida evangélica y por otra parte desarrollan los tesoros inagotables de la Tradición. Con ello han mostrado en la historia de la Iglesia lo que llamamos la «*infalibilitas in credendo*» del conjunto de la comunión eclesial, a veces,

65 «En los tiempos recientes el acento ha recaído en la infalibilidad del papa o en la función magisterial de los pastores, con lo que se oscureció ese dato previo». Eloy Bueno de la Fuente, *Eclesiología*, BAC (Madrid 1998) 237.

66 Cf. Eloy Bueno, *o. c.*, 231ss.

como en el caso de la crisis arriana, corrigiendo a sus pastores ⁶⁷. No se da, por tanto, infalibilidad de la Iglesia sin contar con todos los órganos constitutivos de ella. Por esta razón es tan importante lo que hoy se denomina «la recepción» ⁶⁸ por parte del conjunto de fieles de lo que proponen sus pastores. Lo dice de forma concisa y clara LG en el n.º 25:

«La infalibilidad prometida a la Iglesia reside también en el Cuerpo episcopal cuando ejerce el magisterio supremo con el sucesor de Pedro. A estas definiciones no les puede faltar nunca el asentimiento de la Iglesia, gracias a la acción del mismo Espíritu, por la que todo el rebaño de Cristo se mantiene y progresa en la unidad de la fe» ⁶⁹.

Este asentimiento, sin el cual no se daría la antiguamente llamada «conspiratio» de pastores y fieles, es una consecuencia de la doctrina misma de la infalibilidad de la Iglesia, puesto que

«la totalidad de los fieles que tiene la unción del Santo (1 Jn 2, 20 y 27) no puede equivocarse en la fe. Se manifiesta esta propiedad suya, tan peculiar, en el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo: cuando 'desde los obispos hasta el último de los laicos cristianos' (san Agustín) muestran estar totalmente de acuerdo en cuestiones de fe y de moral. El Espíritu de la verdad suscita y sostiene ese sentido de la fe... Así se adhiere indefectiblemente 'a la fe transmitida a los santos de una vez para siempre' (Jud 3), la profundiza con un juicio recto y la aplica cada día más plenamente en la vida» ⁷⁰.

Por eso, para progresar en la verdad, el Magisterio no puede sostener verdades en solitario, lo mismo que tampoco otros miembros aislados del cuerpo eclesial. Los pastores y el conjunto de fieles, «ambos... deben ser tenidos en cuenta y conjugados en su complementariedad para evitar que el sentido de la infalibilidad sea comprendido de modo simplista. La armonización de esta bipolaridad resulta hoy especialmente necesaria para respetar las exi-

67 John Henry, cardenal Newman, *The Arians of the Fourth Century*, London 1833; Id., 'On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine', art. de 1859, reeditado por J. Colson, London 1986.

68 El último importante estudio sobre «la recepción» como categoría ecle-siológica lo encontramos en H. Legrand - J. Manzanares - A. García, *La recepción y la comunión entre las Iglesias* (Salamanca 1997).

69 La cursiva es nuestra.

70 LG, 12. Cf. también la forma cómo describe el funcionamiento del «sensu fidelium», DV 8.

gencias de la eclesiología de comunión y para mantener las pretensiones de la verdad en una mentalidad reticente a admitir conceptos como infalibilidad»⁷¹.

Teniendo esto en cuenta, y volviendo a nuestro argumento, es importante notar que en las declaraciones anteriores y recientes de la Congregación para la doctrina de la fe nunca aparece la consulta a todo el episcopado ni una mínima comprobación de la conciencia que sobre este asunto manifiesta el conjunto de los fieles para constatar la infalibilidad de esta doctrina, cosa que, por ejemplo, se hizo antes de la proclamación solemne de los dos últimos dogmas marianos. Más aún, si nos atenemos a las últimas declaraciones que acabamos de analizar, una gran parte del Pueblo de Dios, incluidos muchos fieles, presbíteros y obispos, está fuera de la comunión católica y de la verdadera fe. Es algo que nos debe hacer pensar entonces hasta que punto puede decirse que esta doctrina debe ser considerada hoy como materia infalible e irreformable, sin que se haya de realizar ningún discernimiento más.

Por otra parte, el n.º 7 de la «Nota» del cardenal Ratzinger habla de que las verdades del segundo tipo, proclamadas por el magisterio ordinario y universal, pueden ser de naturaleza diversa según la respectiva relación con la Revelación: «Existen verdades necesariamente relacionadas con la Revelación en virtud de una relación histórica» y otras que «ponen de relieve por su parte una conexión lógica, que expresa una etapa en la maduración del conocimiento de la misma Revelación, maduración que la Iglesia está llamada a realizar»⁷². Es claro que la ordenación de mujeres no es una verdad «necesariamente relacionada con la Revelación en virtud de una relación histórica». Si es que se hubiera de incluir la no ordenación de mujeres entre las doctrinas, tal como él propone, del segundo orden, ¿no estaríamos ante el segundo caso de «conexión lógica» y, por tanto, se debería dejar más espacio a la maduración que «la Iglesia está llamada a realizar»? Ese parece ser el espacio que hoy se reivindica para hacer discernimiento serio sobre esta cuestión en los casos en que no se ha obcecado la mente por motivos extrateológicos, y se busca con sinceridad el camino de la voluntad de Dios para su Iglesia en este punto. Es el «nosotros» de la Iglesia el único sujeto que puede confesar y desarrollar sin miedo la fe y el credo de la Tradición, sin orgullos ni pretensiones intolerantes, sin subjetivismos y sin miedo

71 Eloy Bueno, o. c., 231.

72 J. Ratzinger, *Nota doctrinal aclaratoria*, 19.

a pretender una capacidad de verdad ⁷³. La afirmación y doctrina de todo sujeto o grupo particular será siempre insuficiente si no se inserta en la comunión de fe de todo el cuerpo eclesial. Es doctrina común que para que una doctrina sea infalible «no basta la mera coincidencia en la doctrina o el hecho de que ésta sea largo tiempo enseñada o vivida, sino que se requiere la intención de proclamarla como definitiva» ⁷⁴.

Pero también es doctrina común que la infalibilidad se abre más allá del ámbito estricto de las definiciones solemnes, porque la verdad en la Iglesia es mucho más amplia que lo estricta y formalmente definido en ocasiones de peligro. Lo pacíficamente creído y vivido es más importante y más amplio que aquello que por circunstancias históricas fue objeto de discusión y delimitación dogmática. El magisterio ordinario y «auténtico» guía a la Iglesia por las sendas de la verdad sin tener que recurrir continuamente a definiciones solemnes, sencillamente porque él guía a sus fieles a través de un ministerio pastoral que da seguridad ante las opiniones problemáticas para la vida cristiana.

Además no debemos olvidar que el «sensus fidei» no puede ser entendido como la capacidad de palabra o intervención del laicado frente a los pastores. La «communio» eclesial se da en muchos niveles, pero en ellos no puede faltar la «comunión jerárquica». Y esta comunión no puede sólo reducirse a la dimensión sincrónica de una doctrina sino que también debe darse un nivel diacrónico que tiene en cuenta la fe de la Iglesia de todos los tiempos, en la que concuerdan todos los que Y. Congar llama «los monumentos de la Tradición». Cuando se busca el desarrollo de una doctrina una cosa es que la terminología o la formulación sea relativamente reciente y otra que algo haya surgido por circunstancias históricas sin conexión con la memoria de la conciencia creyente. Es la perspectiva histórica, «anticipación del tipo», diría Newman, quien nos permite ver el despliegue de una convicción en armonía y coherencia con la doctrina y la práctica de la Iglesia desde los orígenes. Hay cosas en la doctrina del cristianismo que sólo en determinadas encrucijadas históricas se explicitan mostrando la lógica interna con la fe de todos los tiempos. Ésta y no otra es la cuestión a debate con la pregunta sobre el sacerdocio femenino. Cuestión ardua que debe huir de todo tipo de simplificaciones.

73 Cf. H. de Lubac, *La fe cristiana* (Salamanca 1988) 179-209.

74 E. Bueno de la Fuente, o. c., 245. Cf. A. Antón, 'Magisterio y teología: dos funciones complementarias en la Iglesia', en *Seminarium* 29 (1989) 351-382.

Concluamos a la vista de lo reflexionado que en una eclesiología de comunión, donde no puede faltar un funcionamiento conciliar en el ejercicio magisterial de los pastores y un funcionamiento sinodal de la Iglesias locales, la forma de encontrar seguridad en esta difícil cuestión tendría que madurar mejor por estos cauces, si es que en verdad en la Iglesia católica queremos vivir la eclesiología del Vaticano II con sensibilidad hacia las eclesiologías de las otras confesiones cristianas.

5. CONSIDERACIONES FINALES

Después del estudio de toda esta documentación y la reflexión teológica sobre la verdad y su trasmisión en la Iglesia parece obligado llegar a algunas conclusiones que nos permitan sacar consecuencias y nos den pistas para seguir reflexionando en este delicado y comprometido tema para la Iglesia de nuestros días. La teología tiene una responsabilidad en esta tarea y no debe eludirla.

A la vista de lo ya expuesto nuestro estudio, ante todo, ha querido dejar claro que abordar hoy este argumento con rigurosidad teológica no es un asunto al alcance de cualquiera. La cuestión es más difícil en sus términos de lo que normalmente se piensa. Muchas veces hay posturas encontradas en forma tan visceral como desinformada, y, por tanto, de poca objetividad. Falta, en general, estudio. Por otro lado, es un dato de hecho que normalmente éste es un campo de reflexión cultivado sobre todo por mujeres, aunque el número de los hombres interesados en esta reflexión va en aumento. Pero no debería ser asunto principal de mujeres puesto que el problema afecta a todo el conjunto de la Iglesia.

Otro dato a tener en cuenta es que las confesiones cristianas que han admitido mujeres al sacerdocio no dejan de tener graves problemas en su interior (véanse como ejemplo más inmediato los problemas que ha habido entre los anglicanos en la reciente Conferencia de Lambeth del mes de julio pasado). Aunque también haya que admitir que no sucede así con las Iglesias luteranas, en general y que en las Iglesias que no ordenan mujeres el problema es el hecho mismo de la no ordenación, sobre todo entre los católicos. Ambas posiciones resultan hoy por hoy problemáticas, lo cual indica que estamos en un momento serio de discernimiento y en una cuestión muy importante para la vida de la Iglesia. Como hemos visto, en este asunto se ventilan cues-

tiones de primer orden en cuanto a la constitución de la Iglesia, su vinculación a la voluntad de Cristo y su permanencia en la verdad de la Revelación.

En las Iglesias que no ordenan mujeres se crean tensiones principalmente por dos razones: *a)* hay mujeres que dicen tener vocación al ministerio y sólo reciben buenas palabras y condescendencia o resignación; y *b)* esto parece ser reflejo de una posición inferior de la mujer en la Iglesia. Al menos ellas lo sienten así, y muchos hombres también. Según estos una Iglesia así no refleja la igualdad fundamental de los cristianos. La cultura occidental metida de lleno en la emancipación de la mujer y el hecho de que ciertas Iglesias cristianas ordenen mujeres en todos los grados del ministerio no deja de ejercer una presión cada vez mayor hacia católicos y ortodoxos. De igual modo ello hace que la pregunta por el sacerdocio de la mujer no deje de suscitarse continuamente.

El argumento de la Tradición, como hemos visto, es que esto no se conoce como práctica eclesial y esta opinión ha sido constante en toda la vida de la Iglesia hasta ahora. Será entonces un signo de la voluntad del Señor y así es como habría sido entendido por la Iglesia desde el comienzo. Aquí entra en juego sin duda el factor tiempo. ¿Es en verdad tan determinante? Ciertamente lo es para los hombres pero no para Dios, que está fuera del tiempo. La Tradición nos hace descubrir como nuevas verdades que ya estaban ahí desde siempre pero que sólo el tiempo con sus circunstancias históricas hace que emerjan en la conciencia eclesial. Lo recordaba el cardenal Ratzinger en la «Nota doctrinal aclaratoria», más arriba aludida: «La promesa hecha por Cristo Señor de otorgar el Espíritu Santo, 'quien guiará hasta la verdad plena' sostiene perennemente el camino de la Iglesia. Por ello en el curso de su historia algunas verdades han sido definidas como ya adquiridas por la asistencia del Espíritu Santo, y constituyen, por tanto, hitos bien visibles del cumplimiento de la promesa original. Otras verdades, sin embargo, han de entenderse aún más profundamente antes de que se pueda llegar a la posesión plena de todo aquello que Dios, en su misterio de amor, ha querido revelar a los hombres para su salvación»⁷⁵. Lo que muchos afirman es: ¿No será el acceso de la mujer al ministerio ordenado una de estas verdades aún por manifestar? Puede que digamos que el problema principal es que no tiene antecedentes en la historia, pero dada la forma unilateralmente masculina de

⁷⁵ J. Ratzinger, 'Nota doctrinal aclaratoria de la fórmula conclusiva de la profesión de fe', en: *Ecclesia* 2.902 (1998) 18.

la cultura que hemos tenido tanto en oriente como en occidente hasta el siglo xx, ¿era posible acaso ni siquiera la pregunta?

A algunos teólogos no convence el argumento de la tradición porque dicen que el Magisterio «deja de lado las razones insuficientes y discriminatorias de esta tradición»⁷⁶ y por tanto un cambio de praxis tal vez sea el mejor signo de fidelidad al Señor. M. Kehl pone sobre la mesa una cuestión que puede ayudar a aclarar un punto. Se trata de la fidelidad a la voluntad de Cristo en cuanto a la llamada de sólo hombres a formar el grupo de los «doce»⁷⁷. Aquí la voluntad de Cristo no tiene que ver con su opción por un sexo sino con su intención de reunir de nuevo a todo Israel, de hacer la convocación escatológica del Israel nuevo en orden al Reino que ya llega. Es claro entonces que los doce son los nuevos patriarcas que representan a los doce hijos de Jacob y las doce tribus así como sus jueces escatológicos (Mt 19, 28). Esta acción profética implicaba el número (12), que fueran judíos y que fueran varones. Pero tan pronto como la Iglesia naciente va abandonando el mundo judío y comprende su misión universal este esquema propio de Jesús se rompe, dando paso y cambios significativos, pues entiende la Iglesia que este gesto tenía un contexto que ahora no existe. Se rompe el número doce y se incorporan al grupo de apóstoles muchos otros. Se rompe el segundo elemento, que sean judíos, y hay apóstoles venidos al paganismo. Si esto fue así, y supuso en verdad cambios muy significativos, «es difícil comprender teológicamente por qué no puede modificarse también el tercer elemento de esta acción simbólica y no pueden, por tanto, las mujeres asumir este servicio»⁷⁸. El por qué del cambio hoy es claro, la Iglesia debe afrontar el reto de una nueva situación histórica y cultural en un asunto que no se había presentado hasta ahora. Ello contribuiría a mostrar mejor el ser uno en Cristo «que debe reflejarse sacramental y estructuralmente en el ministerio eclesial» y esto es «una exigencia teológica perfectamente razonable»⁷⁹.

Autores como Manuel Alcalá⁸⁰ se preguntan si la actitud innovadora de Jesús en su trato con las mujeres y la práctica de los apóstoles de incorporar en las tareas evangelizadoras a la mujer no podrían interpretarse como un sendero abierto hacia un hori-

76 Medard Kehl, *La Iglesia. Ecclesiología católica* (Salamanca 1996) 418.

77 Cf. también H. Legrand, 'Die Frage der Frauenordination aus der Sicht katholischer Theologie', en: E. Gössmann - D. Baer (eds.), *Warum keine Ordination der Frau?* (Freiburg 1987) 89-111.

78 M. Kehl, o. c., 421.

79 Ibid., 423.

80 Manuel Alcalá, *La mujer y los ministerios en la Iglesia* (Salamanca 1982).

zonte nuevo que ha llegado justamente en nuestro siglo: ¿no serán estos caminos nuevos una invitación a continuar la tarea eclesial de no discriminación de la mujer, lo cual abarcaría también la supresión de no poder acceder al ministerio ordenado? Lo mismo que la Tradición ha hecho evolucionar muchas cosas desde el origen habría que aceptar esta evolución dogmática en las circunstancias actuales de revolución cultural a favor de la mujer. Otros, además, dicen que la Tradición es algo vivo y flexible, en cuanto ir a las fuentes para leer allí mejor las exigencias del presente. No cabe en ella el arqueologismo o la simple repetición del origen y del pasado, pues entonces habría que ordenar diaconisas⁸¹. Luego el argumento del pasado no debería considerarse como decisivo, según estos principios. Pero, siendo esto cierto, es conveniente aclarar, sin embargo, que como método de lectura del NT y de los orígenes cristianos no se puede saltar del NT hasta hoy como si la asistencia del Espíritu a la Iglesia no hubiera estado presente en veinte siglos de evolución doctrinal. Y hay que añadir que la evolución del dogma es algo bastante más complejo en cuanto a las reglas de una verdadera evolución de las doctrinas. Lo planteó ya en el siglo pasado con gran profundidad J. H. Newman en su obra pionera *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*⁸².

Ciertamente es importante el argumento simbólico-sacramental que da el Magisterio romano y la Ortodoxia en orden a la «raepresentatio Christi» por parte del ministro ordenado. Pero este argumento de la representación en el varón en exclusiva no termina de ser claro en un punto: el rostro de Cristo sin duda puede hacerse presente y visible tanto por un hombre como por una mujer. Parece difícil reducir la capacidad humana de ser icono de lo divino en Cristo a la cuestión de sexos pues la realidad divina de la Encarnación

81 Cf. M. Martinell, 'La mujer y los ministerios en la Iglesia', en: *Phase* 77 (1973) 459.

82 Cf. J. H. Newman, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis 24 (Salamanca 1997). En esta obra se habla de los procesos que autentifican la evolución doctrinal, tales como: 1. Conservación del tipo; 2. Continuidad de principios; 3. Poder de asimilación; 4. Sucesión lógica de los principios; 5. Anticipación de su futuro en tiempos pasados; 6. Acción conservadora de su pasado; 7. Vigor perenne de esa doctrina en el tiempo. Como puede observarse, hay que reconocer que es muy difícil en el argumento que estamos estudiando encontrar estas características en la Tradición eclesial para ver en ella un desarrollo armónico según estos procesos y la «analogía de la fe». Para el tema de la evolución del dogma, cf. también H. de Lubac, 'Le problème du développement du dogme', en: *RSR* 35 (1948) 130-160; L. F. Ladaria, '¿Qué es el dogma? El problema del dogma en la teología actual', en: K. H. Neufeld (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática* (Salamanca 1987) 107-132.

no puede limitarse a lo masculino. Lo contrario sí parece realmente discriminatorio. La pregunta que se impone aún hoy es: ¿el significado sacramental y representativo no va más allá de la condición sexual? Es difícil decir que la mujer es imagen de Dios pero no puede ser imagen de Cristo. La mujer es igual que el varón en su humanidad y en la gracia, cuando se trata de representar al Dios encarnado, y lo vemos en tantas santas mujeres del pasado y del presente. Respecto a la bella y sugestiva imagen de la alianza esponsal entre Dios y el pueblo, entre Cristo y su Iglesia, que s. Pablo usa con profundidad, es claro que se estructura en términos de fidelidad y de entrega amorosa, lo cual no debe llevar a condicionar el orden según el sexo de la persona. Ambos sexos revelan, y a veces lo hace mejor la mujer, la fidelidad y entrega de Cristo a su Iglesia.

Otro problema que sigue en la palestra es la cuestión bíblica. Es bien cierto que los testimonios bíblicos nos dan indicios para considerar como voluntad de Jesús la no ordenación de la mujer. Pero es también cierto que allí no encontramos argumentos de un rechazo absoluto de esta posibilidad. Cuando por deseo de Pablo VI se reunió la Comisión bíblica en 1976 para tratar el argumento se juntaron 17 de los 20 miembros. La primera pregunta planteada era si el NT afirmaba o negaba algo clara y definitivamente sobre el asunto. La respuesta unánime fue que no. La segunda pregunta se cuestionaba si hay en el NT indicios para una posible ordenación de la mujer. Doce dijeron que sí, cinco que no. Finalmente se preguntaba si en el NT hay indicios en contra de la ordenación de la mujer. Cinco respondieron que sí y doce que no⁸³. Esto se hizo público y en el Vaticano no sentó bien, pues se les recordó que era una consulta secreta. Pero ahí está el hecho y sigue pesando.

Dicho esto no está de más recordar que, si bien estamos ante una cuestión que fácilmente brota y rebrota en la reflexión de la Iglesia (en el sentido de que las presiones culturales son cada vez más fuertes), es importante respetar la palabra del Magisterio en concordancia con la Tradición, pues la Escritura no decide en muchas ocasiones cuestiones fundamentales en la vida de la Iglesia, y es por otras vías por donde encontramos luz para ver clara la voluntad de Dios. Ahora bien, precisamente en aras a la verdad habría que tener una visión más completa del Magisterio y de la Tradición. Habría que estudiar también documentos y pronunciamientos del Magisterio de los obispos aparte de los pronunciamientos del obispo de Roma o de la Congregación para la doctri-

83 Cf. J. Piquer, 'La mujer y el presbiterado', en: *Phase* 102 (1977) 526.

na de la fe⁸⁴, así como las discusiones sobre el arugumento de otros teólogos y doctores diversos de los que se citan en «Inter insigniores».

De igual modo no puede olvidarse que las razones ecuménicas de concordancia con el Oriente cristiano son muy importantes para el catolicismo. Son las Iglesias orientales junto con la Iglesia católica las que han permanecido fieles a la Tradición tal como era concebida también en el primer milenio de la Iglesia indivisa, sin amputarla en sus elementos esenciales, y ellas tienen hoy una postura concorde en este punto⁸⁵. Separarse de los orientales en un punto dogmático y eclesiológico tan importante como éste sería un paso hacia atrás de inmensas consecuencias negativas para el ecumenismo. Es verdad que algunos pueden ver el argumento ecuménico con el Oriente como algo hipócrita, porque en otros puntos de controversia se dice en la Iglesia católica que ella no puede ceder a las pretensiones de las otras Iglesias en honor a la verdad, guste o no guste. Aquí puede parecer interesada la concordancia. Pero esta unión de visión con el Oriente en un punto de la Tradición es algo muy serio, pues son precisamente las Iglesias que han abandonado el modelo eclesiológico de la Tradición las que ordenan mujeres: es un paso lógico en su dinámica teológico-eclesial, pero es lógico que no sea así en la conservación de la Tradición por parte de la Ortodoxia y el Catolicismo^{85 b}. Y aún con todo, el argumento de convergencia con el Oriente no debería llevarse hasta el extremo, pues habrá que ver qué sucede en estas Iglesias cuando en sus culturas llegue la revolución de la mujer, cosa que todavía no ha ocurrido en general. No sería correcto hacer ecumenismo a base de argumentos que pueden ser problemáticos, en este caso basados en una situación social injusta, como es el caso de la mujer en las culturas del Oriente todavía hoy.

84 Véase, por ejemplo, el erudito y trabajado documento 'La ordenación de mujeres diácono', de la Sociedad de Derecho canónico de América, que a la luz del dato histórico sostiene que «esta posibilidad no está excluida en la Iglesia». La comisión no sólo considera esto posible sino deseable para América a la luz de las circunstancias culturales. Para el documento, cf. *Il Regno* XLI 9 (1996) 303-311. Detrás de este documento están muchos obispos, sobre todo de Estados Unidos.

85 Cf. A. Pérez de Laborda, 'Algunos pensamientos en torno a la ordenación de mujeres', en *DiálEcum* 27 (1992) 283-297.

85 b J. Burgraff aclara muy bien el hecho de que en las Iglesias de la Reforma no supusiera ningún problema ordenar mujeres. Todo depende del concepto teológico de «ordenación», pues entre los reformados no es un sacramento. Cf. J. Burgraff, *o. c.*, 159-163.

Por todas estas razones, no podemos olvidar el ritmo del conjunto del pueblo de Dios. Y hay que reconocer que de ningún modo éste es un punto maduro en la mayoría. La prudencia pastoral y una fina sensibilidad es esencial para tratar con respeto a las personas que están en juego, sobre todo mujeres que dicen tener vocación, así como la paciencia histórica para ver claro en un asunto tan difícil como el que nos ocupa, sin que ello se convierta en coartada para mantener posturas cerradas a lo que Dios va diciendo a su Iglesia también en nuestro tiempo. Pero la prudencia unida a una «fidelidad dinámica» seguramente irá despejando cuestiones que hoy distan de estar claras para todos. Ya R. Runcie, antiguo primado de Inglaterra, intuía que la ordenación de mujeres suponía una transformación radical de la Iglesia. Es claro que estamos ante algo tan serio que requiere toda nuestra atención porque compromete puntos de su propia constitución sacramental. Tal como insinúa el cardenal Ratzinger el sujeto de recepción de los sacramentos no está en principio sujeto a cambio, pues estamos ante la voluntad de Cristo instituyendo «su» Iglesia, no la nuestra, dejada a nuestro arbitrio, intereses o cambios culturales del momento.

No será de poco provecho terminar citando a la nueva doctora de la Iglesia, que ya en el siglo pasado, con su habitual perspicacia pareció entrever algo de lo que constituye el fondo de las cuestiones hoy en debate. En su *Historia de un alma* (manuscrito A), en el momento en que haciendo un viaje por Italia relata que debía tener mucho cuidado en no traspasar algunas fronteras tanto en lugares como en otras formas de expresión porque las mujeres quedaban enseguida excomulgadas, dice santa Teresa de Lisieux:

«Yo no puedo aún entender porqué las mujeres son tan fácilmente excomulgadas en Italia, a cada instante se nos decía: 'no entréis aquí... No entréis allí, ¡quedaríais excomulgadas!'... ¡Ah, las pobres mujeres! ¡Cómo son ellas despreciadas!... Sin embargo, ellas aman al buen Dios en un número mucho mayor que los hombres y durante la pasión de nuestro Señor las mujeres tuvieron más coraje que los apóstoles, pues ellas desafiaron los insultos de los soldados y osaron enjugar la Faz adorable de Jesús... Es sin duda por esto por lo que Él permite que el desprecio sea su herencia en la tierra, porque Él lo ha escogido para sí mismo... En el Cielo Él sabrá bien mostrar que sus pensamientos no son los de los hombres, puesto que entonces los últimos serán los primeros»⁸⁶.

86 Thérèse de Lisieux, *Oeuvres complètes* (Paris 1997) 181 (traducción nuestra).

En este sentido santa Teresa del Niño Jesús nos reta a estar abiertos con la mayor sinceridad para abrazar de todo corazón lo que son los «pensamientos» de Dios. Es por todos hoy aceptado que la mujer debe avanzar mucho en cuanto a su protagonismo en los diversos campos de la vida eclesial, diversos del ministerio ordenado, para que su participación activa haga más femenino y auténtico el rostro de la Iglesia. Tal vez entonces se podrá ver con mayor claridad por parte del conjunto del Pueblo de Dios hasta donde debe llegar su papel dentro de la estructura ministerial de la Iglesia, según la voluntad de Cristo.

FERNANDO RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, SCJ

SUMMARY

The article examines some of the problems at the centre of the current debate about the ordained ministry for women in the Catholic Church. It begins with a general panorama of the challenge which is issued ever more strongly by contemporary feminism to the Church about the place women have within it. A summary is then offered of the two most recent interventions of the Roman magisterium and then of the repercussions the last papal document is producing both in the Congregation for the Doctrine of the Faith and in theology. The article could not fail to give a rapid review of how this important question is being treated in the ecumenical dialogues. It concludes with a reminder of some catholic principles with respect to the infallibility of faith of the Church and with some conclusions in the light of what has been seen.