

## EL SACERDOCIO DE LA MUJER; TELÓN CERRADO, CUESTIÓN ABIERTA?

*En el n.º 132 (1994; Págs. 327-340), monográfico sobre los Sacramentos, Selecciones de Teología condensó dos artículos sobre la ordenación de la mujer, el original de los cuales había sido publicado antes de la Carta Apostólica de Juan Pablo II del 22.05.94. Ahora parece indispensable dar a conocer a nuestros lectores cuál es el valor dogmático-teológico del documento pontificio y cuál es la argumentación en la que se basa. El artículo que presentamos a continuación del teólogo alemán W. Beinert nos parece un modelo de cómo, después del documento pontificio, los teólogos han de abordar esta cuestión que, como se verá, a nivel de investigación teológica, no está cerrada. Su autor no abdica ni del respeto y obediencia que, como católico, debe al magisterio ni de la honradez y responsabilidad de su trabajo de teólogo en la Iglesia ni de la libertad de espíritu y de palabra que le viene del Evangelio. Al final de su artículo W. Beinert alude a lo que los teólogos de otras épocas afirmaron sobre el tema desde una perspectiva muy distinta de la actual, basada esencialmente en la presunta "inferioridad" de la mujer. En el artículo que presentamos a continuación de éste, el teólogo norteamericano D.M. Ferrara estudia en profundidad este tema tan importante para determinar qué es exactamente lo que ha dicho la Tradición y por qué lo ha dicho.*

*Priestertum der Fau. Der Vorhang zu, die Frage offen?, Stimmen der Zeit (1994)723-738*

Los Hechos de los Apóstoles nos transmiten la predicación que Pedro, el que, según la tradición católica, fue el primer Papa, pronunció el día de Pentecostés. Lo que los testigos atónitos acababan de experimentar, lo interpreta él como el cumplimiento de la profecía de Joel (3,1): "En los últimos días - dice el Señor - derramaré mi Espíritu sobre todo ser humano: profetizarán vuestros hijos e hijas" (Hch 2,17). El 22 de mayo de 1994, día también de Pentecostés, el Papa Juan Pablo II suscribió la escueta Carta apostólica *Ordinatio Sacerdotalis* sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a varones, cuyo pasaje principal dice: "Por lo tanto, con el fin de desvanecer toda duda sobre una cuestión de gran importancia, que atañe a la misma constitución divina de la Iglesia, en virtud de mi ministerio de confirmar en la fe a los hermanos (Le 22,32) declaro que la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia".

Nadie podía sorprenderse: las citas del documento muestran claramente que ya desde el pontificado de *Pablo VI*, la posición oficial del magisterio en este punto se ha ido endureciendo cada vez más. Pero juntamente, el escrito de Juan Pablo II es una prueba de que, pese a todo, durante estos dos últimos decenios la versión oficial no ha alcanzado el nivel deseado de recepción. Y así se afirma: "Si bien (esta) doctrina (...) ha sido enseñada firmemente por el magisterio en los documentos más recientes, no obstante en nuestro tiempo y en diversos lugares se la considera discutible o incluso se le atribuye un valor meramente disciplinar (...)".

En el documento se trata expresamente de la ordenación sacerdotal y, con mayor razón, aunque no se diga, de la episcopal. Pero nada se dice del diaconado. Razón: es más que probable que en la primitiva Iglesia hubo diaconisas ordenadas sacramentalmente.

### **Una situación aporética**

Es claro que el objetivo de la reciente intervención es poner fin a la discusión y dar paso a la recepción. Entre tanto, se ha puesto de manifiesto que el objetivo no ha sido alcanzado, al menos en la medida que se pretendía. De hecho, distintos obispos en voz baja, las mujeres a voz en cuello, muchos teólogos con ademán contrariado, han criticado la exposición del Papa. Las Iglesias evangélicas que practican la ordenación de mujeres lamentan la decisión papal y apelan a los condicionamientos histórico-culturales para explicar la práctica de la Iglesia romana, que no es la de todas las Iglesias cristianas.

Resultaría simplista y, en definitiva, contrario a la realidad, descalificar esas reacciones como sentimiento antirromano, rebelión, orgullo teológico o algo por el estilo. Muchas católicas y católicos, con conocimientos teológicos o simplemente abiertos al mundo de hoy, quieren seguir siendo leales y receptivos con el magisterio. Pero su actitud, aun con la mejor voluntad, no es capaz de convencerles. Así surge lo que P. Hünemann ha llamado una *situación aporética*. El término griego aporía podría traducirse "callejón sin salida" y vendría a ser la imposibilidad de resolver un problema filosófico y, más en general, de tomar una decisión. Se trata, por tanto, de una situación apurada, que sin embargo, no se la puede dejar correr. Justamente porque la ha ocasionado una problemática auténtica, pero que se siente como no resuelta por el Papa. Y por esto no basta con decir que el que ama sincera y filialmente al Papa debería aceptar el escrito con obediencia ciega y sin rechistar. A esto se opone, como mínimo, lo que el canon 212 del Derecho canónico de 1983 exige respecto a los derechos y deberes de los fieles: en determinadas condiciones, éstos tienen el derecho e incluso a veces el deber de comunicar a sus pastores su opinión en las cuestiones que atañen al bien de la Iglesia. Hay que decir que, si no todas, la mayoría de las reacciones al escrito papal cumplen dichas condiciones.

En esa situación aporética se encuentran especialmente los teólogos de profesión. Cabría calificarla de trilema: por una parte, libertad de investigación y publicación, y por otra, obediencia respecto al magisterio (canon 217). Pero hay un tercer aspecto importante: al teólogo acude la gente como a persona competente. ¿Qué hacer? ¿Callar para evitar el riesgo de desobedecer, pero faltando posiblemente a su deber con el pueblo de Dios? ¿Defender la doctrina papal oportuna o importunamente y con esto dar un mentís a su propia convicción de especialista? ¿Publicar libremente los resultados de su investigación y exponerse así a las sanciones por desobedecer al magisterio?

Una solución al trilema sólo puede vislumbrarse desde la perspectiva teológica global, o sea, investigando las condiciones de posibilidad del conocimiento de fe según la concepción bíblicocristiana. En nuestro contexto hay que contar con los siguientes principios incontrovertidos:

1. La *teología científica* constituye, junto a la Escritura, la Tradición, el magisterio y el *sensus fidelium*, una instancia que por sí misma da testimonio de la fe cristiana.

2. Lo específico de la teología consiste en que trabaja a base de *argumentos*. Esto significa: ella evalúa las afirmaciones presentadas por las otras instancias, determina si las razones que se aducen son teológicamente plausibles y sistematiza los textos en el contexto de la fe y de su historia. Contra sus resultados no valen pronunciamientos autoritativos, ni mucho menos autoritarios. Hay que mostrar que no se ajustan a la realidad.

Si lo que se ventila aquí es la cuestión de la ordenación de la mujer, esto ocurre de acuerdo con las normas, derechos y deberes que el teólogo posee en su Iglesia. Se da por supuesto que el teólogo que procede científicamente no pretende que sus tesis sean válidas para siempre. Él sabe perfectamente que en ésta, como en las demás ciencias, la verdad no se logra sino por el procedimiento de "ensayo y error",

### **Análisis del escrito papal**

Para la recepción seria y madura del magisterio de la Iglesia el primer paso es la evaluación del texto. ¿Qué es: exposición serena o defensa ante un ataque? En el segundo caso: ¿hay que calificarlo de disciplinar o de doctrinal? ¿apela a la infalibilidad o no? No es difícil responder a esas preguntas, pues o el mismo escrito o su presentación oficial hace referencia a ellas.

1. No hay duda de que se trata de un documento *defensivo*. Se defiende contra el debate intraeclesial, que, pese a las constantes reconveniones de Roma, no cesa. Ha contribuido a ello la praxis no sólo de las Iglesias evangélicas (cuya ordenación sacerdotal Roma no reconoce), sino también sobre todo de la comunidad anglicana (cuya ordenación se discute desde el punto de vista teológico-católico) y, recientemente, de la Iglesia denominada de los "viejos católicos" (cuya ordenación, en general, debe ser reconocida). Queda abierta la cuestión de hasta qué punto han contribuido los sucesos ocurridos en la Iglesia checa del silencio, en la que se habría llegado a ordenar mujeres.

¿Cómo hay que calificar esas posturas teóricas y prácticas contrarias al parecer de Juan Pablo II y de sus predecesores? No dependen directamente de diferencias dogmáticas, sino de una nueva manera de entender las fuentes teológicamente relevantes, que se ha producido con el cambio de los condicionamientos histórico-culturales, en concreto con la revisión de la figura de la mujer, implantada en todos los ámbitos de la vida con el fin del patriarcalismo. Es normal que, en estas circunstancias, todas las teologías se planteasen la posibilidad del acceso de la mujer a todos los sacramentos y, por consiguiente, también a la ordenación. Del plano teórico se pasó rápidamente al práctico. Y, de hecho, fuera de la Iglesia católico-romana y de la ortodoxa oriental, todas las grandes Iglesias cristianas, no sin discusiones a veces desgarradoras, llegaron a la convicción de que en las fuentes y en los datos de la fe no existe nada en contra de la ordenación de la mujer, la cual, por otra parte, es exigida por la situación actual. Por supuesto que en esta convicción entraban también los aspectos ecuménicos. En este sentido, no deja de ser iluminador el hecho de que las diferencias respecto a la ordenación de la mujer no han amenazado seriamente los contactos entre las Iglesias. La discrepancia que existe en este punto es de origen reciente y no puede trasponerse al tiempo de la separación. En cambio, a un lector ingenuo, una conclusión de este tipo le podría parecer plenamente en línea con el escrito papal. Pero no es así.

2. La segunda cuestión es la de la *valoración* de la declaración papal. Hay las siguientes posibilidades: o es puramente *disciplinaria* o *doctrinal*; y en este segundo caso, el autor la propone como *infalible* o *no*. La primera posibilidad queda excluida por el propio Papa, al afirmar que el problema no tiene un alcance meramente disciplinar. Este sería el caso de la famosa controversia *de auxiliis* (sobre los auxilios de la gracia) que enzarzó a dominicos y jesuitas en el siglo XVI y que zanjó disciplinariamente Paulo V en 1607 prohibiendo a ambas escuelas teológicas de calificar la opinión contraria de herética, pero sin pronunciarse ni por una ni por otra. Juan Pablo II no escogió este camino. Si lo hubiera hecho, cualquier discusión ulterior del tema significaría un claro acto de desobediencia.

La tesis del Papa - el tema concierne a la constitución de la Iglesia - ha de entenderse como *decreto doctrinal*. En este caso la pregunta es: ¿apela el Papa a la plenitud de la *infalibilidad* o *no*? Inmediatamente después de la publicación algunos teólogos contestaron afirmativamente. En varias publicaciones, el Card. Ratzinger se planteó la pregunta: "¿Cuál es el carácter vinculante del documento?". Con claridad meridiana responde: "Se trata de un acto del magisterio ordinario del Papa, no de una definición solemne *ex cathedra*, aunque, por su contenido, se presenta en él una enseñanza que hay que considerar como definitiva". Podemos aquí ahorrarnos de plantear la espinosísima cuestión, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, sobre qué significa exactamente un tal acto definitivo y cómo se diferencia de un juicio no definitivo. Lo único evidente es que se aproxima a una definición, pero de una forma expresa ni quiere serlo ni lo es.

Sea lo que fuere, según las reglas de la lógica en consonancia con la convicción a la que, como católicos, estamos obligados, existe sólo una alternativa: o se trata de una declaración infalible o no. En caso de que sea una declaración *ex cathedra*, los católicos han de acatarla. Si no lo es, entonces es falible y, por consiguiente, existe la posibilidad de error. Luego, no pueden aceptarla, sin reparo, si surgen dudas. Lo que, en este caso, cuenta y hace que uno se decida son los argumentos teológicos correspondientes a favor o en contra de la declaración del magisterio.

3. En este punto hay que recordar dos hechos. El *primero*: como ha mostrado Klaus Schatz en su historia del Vaticano I, uno de los principales argumentos a favor de la infalibilidad papal era que, de esta forma, rápida y eficientemente, podían conjurarse los peligros, tanto disciplinares como dogmáticos, que amenazasen a la Iglesia. Podía muy bien ser que, si el Papa hubiera visto que la ordenación de la mujer amenazaba la constitución de la Iglesia, hubiera empleado el medio más enérgico y con esto hubiera acallado cualquier oposición, por lo menos, de la parte leal de los católicos. A su juicio, ese peligro extremo no existe. Se puede, pues, discutir hasta dónde llega el peligro, si es que existe, hasta qué punto la situación puede aclararse y otros aspectos por el estilo.

El *segundo* hecho: existe un gran número de decisiones no infalibles tanto del Papa como de los concilios - declaraciones todas del más alto magisterio de la Iglesia-, que, al correr de los años, se han demostrado infundadas, pese a que en su día se presentaron como "definitivas". La Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe "sobre la vocación eclesial del teólogo" del 24.05.1990 reconoce que en el pasado "hubo documentos doctrinales con fallos. Los pastores no siempre han captado inmediatamente todos los aspectos o toda la enorme complejidad de una cuestión". Huelga decir que cualquier declaración formal - no sólo las del magisterio de la Iglesia -

reivindica, de alguna forma, el carácter definitivo, al menos en el sentido de que el autor (si exceptuamos el caso de engaño intencionado) la considera acertada, fundada y verdadera. Por tanto, cuando el autor, con razón o sin ella, considera que el error está absolutamente excluido, afirma sus tesis con la salvedad de posibles correcciones. También la autoridad eclesiástica ha adoptado posturas actualmente insostenibles y que han necesitado ser corregidas. Baste recordar los derechos humanos, la libertad religiosa, las cuestiones relacionadas con el origen y la interpretación de la Biblia, el monogenismo, la valoración de la homosexualidad, el cobro de intereses, la desigualdad o la esclavitud. "En todos estos puntos el magisterio fue advertido por teólogos de que existían graves reparos por parte de la ciencia teológica" (Hünemann). Se puede formular drásticamente: si no hubiese existido un Friedrich van Spee, que esgrimió los argumentos teológicos en contra, en virtud de la consigna papal, deberíamos hoy todavía cazar, apresar y quemar las brujas.

Por consiguiente, la discusión teológica, en principio, sirve al bien de toda la Iglesia y al mismo tiempo también al de su realidad constitucional, por tanto, al del Papa, cuando somete a una discusión de fondo enseñanzas y tesis incluso del mismo Papa, que no posean el carácter infalible. Esta es justamente su tarea específica. Si no lo hiciese así, traicionaría a la Iglesia a la que sirve, por imperfecto y deficiente que ése su servicio pueda resultar en la práctica. Cuando esa tarea se impide, por quien sea y por los medios que sean, la Iglesia sale perjudicada. Así no se inmuniza la teología. Repitémoslo: la teología está siempre y por principio expuesta al error y lo reconoce paladinamente. La Instrucción del 24.06.90 afirma muy acertadamente: "La voluntad de aceptar lealmente una afirmación del magisterio en cosas en sí no irreformables debe ser la norma. Pero también puede ocurrir que el teólogo se plantee cuestiones que, según el caso, se refieran a la oportunidad, la forma o incluso el contenido de una declaración".

Aquí se impone, pues, una discusión. Y en un caso como éste, la discusión se ha de mover únicamente en un plano real: el discurso, la argumentación.

### **Motivos de la exclusión**

Los motivos por los que la mujer es excluida de la ordenación sacerdotal aducidos por Juan Pablo II en su Carta coinciden esencialmente con los enumerados por la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1976 (*Inter insigniores*):

1) Para proseguir la tarea de su misión Jesucristo llamó a los Doce - todos varones-. 2) Al escoger sus continuadores, los Apóstoles hicieron lo mismo. 3) De ahí se deduce una ley permanente para la Iglesia respecto a las personas que continúan la misión apostólica, para representar a Cristo, Señor y Salvador. 4) Esto no implica discriminación alguna: tampoco María "Madre de Dios y de la Iglesia", recibió el ministerio sacerdotal.

Nos hallamos ante una cadena de tres argumentos, a la que se añade un soporte mariológico contra el reproche de antifeminismo por parte de la Iglesia. En el fondo se remite a la literalidad del relato de la elección de los Doce por Jesús (Mc 3,13-19 par.). De ahí se traza una línea sucesoria que va de los Doce a los Apóstoles y a sus sucesores. Dado que, desde el comienzo, en esa línea sólo constan varones, la exclusión de la mujer constituye "la observancia fiel de una disposición que hay que atribuir a la

sabiduría del Señor del Universo" (n.º 3). Ahora la cuestión se centra, pues, en saber si esa argumentación nos fuerza a aceptar que es incontrovertible la conclusión del Papa de *Non possumus*: aun con la mejor voluntad, la Iglesia no puede ordenar mujeres.

Ante todo hay que afirmar con rotundidad que en ningún pasaje habla Jesús explícitamente del tema. El que quiera saber su modo de pensar ha de guiarse por indicios. Esto se dificulta mucho por el hecho de que, en todo rigor, hay que partir de lo que Jesús *no* hizo: *no* llamó a ninguna mujer para el círculo de los Doce. Hacer algo positivo e incluso dejarlo de hacer es ciertamente más indicativo. Si uno *no* va al teatro, puede ser por razones muy distintas: la pieza o el reparto no le interesa; falta de tiempo; enfermedad o cansancio, etc. Todas las razones son plausibles. Cuál es la real sólo se puede saber preguntando. Y si esto no procede, en principio, cualquier motivación es posible.

1. *Respecto al primer argumento*. Considerado atentamente el contexto de la elección de los Doce, queda de manifiesto que, en realidad, posee un profundo significado: con ello Jesús quiere fundar el nuevo pueblo de Dios. Escribe J. Gnilka: "Los Doce alrededor de Jesús simbolizan el giro hacia todo el pueblo de Israel, la promesa de su restauración, su llamada a participar de la salvación del futuro Reino de Dios". Pero Israel, al menos en su estado ideal, es el pueblo de las doce tribus y las tribus reciben el nombre de los doce *hijos* de Jacob. Se trata, pues, de una acción simbólica, que quedaría desnaturalizada si una mujer entrase en el gremio de los Doce. "Hay que advertir - prosigue Gnilka - que, en esta primera fase, los Doce no tienen que desempeñar aún ninguna función especial adicional, como, por Ej., la participación en el juicio escatológico del Hijo del hombre, como más adelante Mt 19,28 y par. expresan. Su existencia queda todavía limitada a la presentación de una señal profética". Si esta observación exegética es justa, cuando llama a los Doce, Jesús no dice absolutamente nada respecto a la misión apostólica y a la cuestión de las mujeres. De todos modos, además de los Doce, existe un segundo círculo más amplio de discípulos y discípulas, que viven y acompañan a Jesús en igualdad de condiciones. En todo caso, esta argumentación tiene el mismo derecho que la del escrito papal. En ambas interpretaciones queda intacto el significado eclesiológico decisivo de la constitución de los Doce.

2. *Respecto al segundo argumento*. El escrito da por supuestas dos cosas. *Primera*: los Doce y los Apóstoles, así como los respectivos llamamientos son idénticos. *Segunda*: los Apóstoles han establecido expresa y formalmente como continuadores suyos a los obispos, los cuales siempre han sido varones. Ambos argumentos adolecen de graves inconvenientes. En cuanto al *primero*, la sentencia común entre los exegetas la expresa así la Enciclopedia teológica católica *Lexikon für Theologie und Kirche*: "Los escritos neotestamentarios no dan, pues, constancia, en su conjunto, de un concepto unitario de "apóstol" ni de "los apóstoles". Mientras Lucas se esfuerza por identificarlos con los Doce, las cartas paulinas conocen un círculo apostólico. "Para su ser de apóstol era constitutiva la aparición del Resucitado, con la que obtenían la misión de ser testigo suyo y el encargo de anunciar el Evangelio". Por consiguiente, lo constitutivo no es la elección para el grupo de los Doce. En cambio, en muchos círculos de la primitiva Iglesia equivalía también al apostolado un don especial del Espíritu que llamaba a la misión. En este sentido, el NT da el nombre de "apóstol" a Pablo, a Bernabé y a otros, entre los cuales Rm 16,7 cita a Andrónico y Junia, por consiguiente, también a una mujer.

3. *Respecto al tercer argumento.* ¿Son los obispos actuales formal y explícitamente los continuadores históricos de los apóstoles-varones? O más claramente: ¿pertenece esencial e inseparablemente al concepto neotestamentario de ministerio el que los poderes vinculados a él siempre se confieran sólo a los de sexo masculino? Nos metemos en un terreno extraordinariamente difícil, pues los testimonios no arrojan una imagen homogénea del concepto que tenía de ministerio la primitiva comunidad. Con todo, lo que sigue es seguro:

a) La forma actual con el triple orden de diácono, sacerdote y obispo se configura definitivamente sólo en la segunda mitad del siglo II. Hasta entonces coexisten bastantes modelos de dirección bastante diferenciados. Siempre se recurre a la tarea del apóstol. En este sentido, se puede hablar de los obispos como sucesores de los apóstoles, aunque el episcopado en su forma actual se formó en la época postapostólica.

b) Nada encontramos en las cartas auténticamente paulinas sobre un formal nombramiento para un ministerio. Sí que conoce el Apóstol "colaboradores de Dios" (1 Co 3,8), que temporal y objetivamente vienen detrás de él, pero en igualdad de condiciones consigo mismo respecto a las tareas.

c) En el tiempo que siguió inmediatamente a la muerte del Apóstol se puede captar en las cartas pastorales cómo el centro del interés no es la estructura del ministerio sino la preocupación por salvaguardar la Tradición. Esto se asegura sólo por medio de un ministerio que existe en todas las comunidades, aunque en formas diversas. G. Lohfink imagina que al autor de las Pastorales se le hace la pregunta de si la Iglesia debe tener una determinada estructura de ministerios, y formula así la respuesta que él daría: "No, yo no pensaba en un *ministerio* determinado, sino en el *Evangelio* como norma de la Iglesia. Instituid vosotros cada vez el ministerio que mejor garantice la fiel transmisión y la actualización del Evangelio" <sup>1</sup>.

d) En este tipo de "organización" propia de la concepción que el NT tiene del ministerio, las mujeres tienen su lugar. Teóricamente puede uno preguntarse: ¿Cómo es posible ¡por Dios! que aquéllas que fueron las que primero dieron testimonio y anunciaron el mensaje central de la resurrección de Jesús no puedan contribuir a la transmisión del auténtico Evangelio? Pero la cuestión no es sólo teórica, sino real: al menos en las comunidades paulinas, ellas desempeñaban importantes tareas, incluso la de dirección. Baste recordar a Febe de la que Pablo escribe a los Romanos (16,1-2): "Os recomiendo a nuestra hermana Febe, diaconisa de la Iglesia de Cencreas; recibidla como cristianos, como corresponde a gente consagrada; poneos a su disposición en cualquier asunto que necesite de vosotros, pues lo que es ella ha ayudado a muchos, empezando por mí".

e) De todo ello se saca una conclusión clara: la cuestión del sexo de las personas que desempeñan ministerios en el NT no juega, teológicamente, el más mínimo papel. En la primera y segunda generación ni se plantea. Afirmamos que sólo a partir de la tercera generación se deja de llamar a mujeres para desempeñar ministerios. Pero esa realidad se explica sin dificultad por el patriarcalismo del contexto histórico-cultural. La cristiana es una fe que se transmite mediante testigos. Pero, según la mentalidad dominante la mujer no puede dar un auténtico testimonio. Como en el NT la función primaria del que desempeña un ministerio es dar testimonio auténtico, por el mismo contexto ideológico, se comprende que la ordenación deba reservarse a varones. Pero de

ahí se sigue, como mínimo, lo siguiente: cuando dicho contexto desaparece, debe ventilarse la cuestión del sexo. Este es precisamente hoy el caso.

4. *Respecto al cuarto argumento.* No se trata de un argumento suplementario. Lo que con el argumento mariológico se pretende es defender los otros argumentos del reproche de discriminar al sexo femenino: tampoco María recibió la ordenación.

En el análisis podemos prescindir de dos razones. La primera se refiere al trazado ininterrumpido de la línea *Cristo -Apóstol-obispo/sacerdote*, de la que ya hemos hablado. La segunda consiste en lo siguiente: se da la circunstancia de que, entre los siglos XVIII y XX, en la discusión sobre la mediación de María, se levantaron muchas voces que reclamaron para ella el sacerdocio. En esa época encontramos incluso imágenes de María ataviada con el correspondiente atuendo litúrgico. Sólo cuando la cuestión de la mujer se hizo virulenta un decreto del entonces Santo Oficio lo prohibió.

Lo que aquí importa es sólo en qué horizonte se mueve el escrito papal. Se trata claramente de la teología de los dones y privilegios que predomina en la mariología desde el tardío medioevo y que llegó a su clímax entre 1850 y 1950. Sus líneas fundamentales se articulan en torno al principio: *Quod Deus potuit et quod deuit, et fecit* (Lo que, respecto a María, Dios podía hacer y lo que era conveniente que hiciese, eso hizo). Por consiguiente, si - lo que nadie pone en duda - en la primitiva Iglesia no lo fue para ella, tampoco lo es para las demás mujeres. Esto produce menos merma en su dignidad que en la de María.

¿Es concluyente esta argumentación? En su Carta apostólica *Marialis cultus* (1974) adujo Pablo VI un principio hermenéutico importante: "La Iglesia propone a los fieles la Virgen María como modelo que imitar, no por el tipo de su vida y menos todavía por el contexto sociológico-cultural en el que ésta se desarrolló y que hoy ha sido totalmente superado, sino porque en las condiciones concretas de su vida, con plena conciencia de su responsabilidad y sin reservas, cumplió fielmente la voluntad de Dios" y así "se convirtió en la primera y más perfecta discípula de Cristo. Esto es lo que le da el valor de modelo universal y permanente".

Según este principio papal, hay que distinguir entre la María histórica y el significado que ella tiene para los cristianos, que depende de la manera como en su biografía siguió la llamada de Dios. Esta, como toda biografía humana, es única, se refiere a unas circunstancias de tiempo y está anclada en un contexto vital irrepetible. Ya por esta sola razón no puede uno postular que debía poseer todas las perfecciones imaginables. Rigurosamente hablando, lo único que se lograría así es que resultase "sin valor" para el cristiano concreto, que quedaría intimidado ante tal "superman". Pero lo que muestra, sobre todo, la consideración del contexto sociocultural es que el postulado de un sacerdocio para María es irreal: no existía entonces una forma así de sacerdocio. Por lo demás, la Madre de Dios, según el NT, tuvo funciones muy limitadas en su vida: durante su actividad pública, el Hijo la deja claramente en la sombra; al parecer, ella no es el destinatario de ninguna de las apariciones del Resucitado; no recibe ningún encargo para la comunidad como María de Magdala (Jn 20,17). Esto no merma en absoluto ni su dignidad ni su significado histórico-salvífico. Pero tampoco de ahí puede sacarse ninguna conclusión sobre si son o no son, por qué son o por qué no son las mujeres capaces de recibir la ordenación, y sobre si la exclusión de la ordenación representa o no, en el contexto sociocultural actual, una discriminación.

## Significado de la exégesis y de la tradición

Estos son los argumentos en los que se basa la postura papal sobre el tema. Llama la atención que el Papa ya no aluda a la fundamentación simbólica, que tuvo una notable importancia en el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1976 y que afirma que a Cristo, por ser varón, no le puede representar, como sacerdote, sino un varón. No utilizar este argumento significa que el Papa se remite únicamente a la Escritura y a la Tradición. Por tanto, un análisis del documento que quiera ser completo debe tener en cuenta el trasfondo de su argumentación: ¿qué valor tienen ambas instancias para el problema?

Por lo que se refiere a la Biblia y a propósito de los pasajes que hemos aducido de Febe (Rm 16,12) y Junia (Rm 16,7), el Card. Ratzinger advierte que no pasan de ser interpretaciones hipotéticas con un moderado grado de probabilidad. Ante la posible objeción de que lo mismo vale para los argumentos contrarios que también apelan a la Escritura, recurre a la necesidad del magisterio para interpretarla en línea con la Tradición. Según esto, la última instancia no es la Escritura, sino el magisterio que interpreta la tradición de la comprensión de la Biblia.

No es posible ahora discutir este problema. Pero sí queremos, al menos, observar lo siguiente: prescindiendo por un momento de lo que se atribuye a la Tradición y sin perjuicio de la misma, no sólo se debe afirmar que la Biblia contiene siempre un factor de crítica de la Tradición, sino también hay que llamar la atención sobre el hecho de que la misma exégesis científica practicada por creyentes constituye un anillo en la cadena de la Tradición. Teológicamente hablando, la Tradición no equivale a todo lo que, en el pasado, se ha dicho, se ha opinado o incluso se ha creído en cualquier parte o por cualquiera. Si así fuera, el caso Galileo no se hubiera revisado. Que la crítica científico-teológica de la Biblia constituye hoy también un instrumento irrenunciable al servicio de la Iglesia para encontrar la verdad de la fe, lo ha mostrado de forma concluyente el documento de la Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, elaborado bajo la dirección del Card. Ratzinger, presentado por él y acogido con gozo por Juan Pablo II. Dicha Comisión, en una respuesta que no se hizo pública, afirma que por parte de la Escritura no hay objeciones que oponer a la ordenación de la mujer. Es lo que opinan la inmensa mayoría de los exegetas hoy.

Por lo demás, en la mayoría de los pasajes que se aducen y en los más importantes, lo que interesa para comprender el texto no es especular sobre el mismo, sino simplemente leerlo sin perjuicio. Caso típico: la relación entre "los Doce" y "los apóstoles" en el NT. Pero, si las cosas son tan poco claras y el magisterio necesita una claridad absoluta, entonces debería echar mano del grado extremo de su responsabilidad, o sea, llegar a una decisión que apele a la infalibilidad. Si esto no lo hace, entonces no es la única instancia responsable de la interpretación, sino que debe atender seriamente a los resultados de la exégesis eclesial responsable. Además, un buen uso del magisterio no debería dejar en el olvido el hecho de que, dentro de la teología católica, en las cuestiones disputadas no se llega precipitadamente a una decisión definitiva.

Pero, en toda esa compleja cuestión del sacerdocio de la mujer, la instancia probablemente más importante acaso sea la Tradición. Es un hecho que, al menos, desde

el momento en que existían las estructuras del ministerio, en el sentido actual, claramente formadas, nunca fueron ordenadas mujeres. Y esto vale no sólo para el ámbito católico-romano y ortodoxo-oriental, sino también para las otras confesiones cristianas hasta la mitad de este siglo. Pero la pregunta teológicamente decisiva respecto al testimonio de la Tradición no es: ¿ha sido así o no? Sino ¿por qué fue eso así o no fue así? Más exactamente: en la tradición del pasado hay que distinguir entre dos estados de cosas. Al primero la teología lo denomina *Traditio divina-apostólica* y consiste en la Tradición que se forma a base de la interpretación del Evangelio guiada por el Espíritu. El segundo estado de cosas, que debe su existencia primariamente al horizonte histórico-sociológico-cultural, incluso cuando se alude a antecedentes en la Biblia, en la terminología técnica recibe el nombre de *Traditiones humanae*.

¿A qué hay, pues, que atribuir ese hecho de la no-ordenación de mujeres en el cristianismo? Ante todo hay que observar: según los conocimientos actuales, los antecedentes bíblicos son todo menos evidentes. Y apenas hay razón alguna para desestimar el hecho de que el modo de proceder de los responsables en la primitiva Iglesia, más exactamente a partir de la tercera generación cristiana, quedó determinado por las posibilidades e imposibilidades prácticas de un horizonte patriarcal. Una vez más: nuestro problema no es simplemente el problema de la segunda mitad del siglo primero.

Esto vale también para el tiempo siguiente. El problema sólo se agudiza en el momento en que la cultura androcéntrica entra en crisis. Por consiguiente, justo en la actualidad: ¡de veinte años a esta parte! La toma de posición más antigua de la autoridad eclesiástica data de 1975, cuando Pablo VI escribió una carta al Arzobispo de Canterbury. Esto no significa que antes los teólogos no tuviesen su idea. Pero sólo la habían expresado de paso, cuando interpretaban los textos de la Biblia que se referían específicamente a la mujer o se defendían de las tendencias emancipadoras de los grupos heréticos o simplemente comentaban la vigente praxis jurídica. Por otra parte, no argumentaban apelando a la voluntad de Cristo, como hoy hace el magisterio, sino remitiéndose a la inferioridad de la mujer, o sea, con razones que el actual Papa justamente rechaza de plano. ¿Se puede dejar de concluir que la Tradición precedente está condicionada socio-culturalmente y no es el resultado de la fidelidad al kerigma apostólico? Del tema se trató siempre marginalmente y desde una perspectiva totalmente distinta.

### **Discusión a propósito del telón cerrado**

En una carta a los agentes de pastoral - ellas y ellos de su obispado escribe el Obispo de Basilea J. Vogel en junio de 1994: La decisión papal "nos ha sobrecogido a muchos de nosotros. Muchos piensan que la discusión teológica de este tema no está cerrada. En mi opinión, la Carta apostólica más que resolver los problemas antiguos habría planteado nuevos problemas". Otros obispos se han manifestado en la misma línea. Incluso el nuncio apostólico en Alemania está a la espera de un "diálogo sereno". Ya ahora queda de manifiesto que el telón papal no es de hierro. Siguiendo con el símil teatral, ese telón marca ciertamente el final de un acto, pero no el fin de la función. No hay duda de que la obra debe continuar.

Para el final de un acto existen buenas razones que todo católico respetará, debe respetar. Tanto la situación intraeclesial como la ecuménica no permiten un cambio rápido de la praxis vigente. Actualmente existe un enorme peligro de que, con el cambio, se rompa la unidad de la Iglesia. Y el Papa tiene la suprema tarea de salvaguardarla. Desde esta perspectiva, hay que aceptar de buen grado su actuación y hay que agradecersele.

Pero la honradez nos exige proseguir: su actual decisión no puede ser ciertamente "definitiva" en sentido dogmático-teológico. El estado de nuestros conocimientos no está suficientemente maduro para esto. Por consiguiente, la discusión ha de proseguir por la cosa en sí, por honradez y por fidelidad al Evangelio. Debajo de la cuestión de la ordenación de la mujer, se esconden problemas esencialmente más profundos y fundamentales que todavía no han sido aclarados suficientemente. No deja de tener consecuencias el hecho de que, durante mucho tiempo, la actividad teológica ha sido tratada con muy poco aprecio: éste es el lugar teológico en el que los problemas deben ser abordados. A propósito de la problemática ecuménica del tema afirma el Card. Ratzinger: "Esto ha de ser ocasión de reflexionar conjuntamente sobre los acuciantes problemas fundamentales: la relación Escritura-Tradición, la estructura sacramental de la misma Iglesia y el carácter sacramental del ministerio sacerdotal. Los principios que han de presidir el diálogo son la claridad en la expresión y la común voluntad de obedecer a la Palabra de Dios".

El diálogo es, pues, también para el Card. Ratzinger lo que se impone en el momento actual, después del Pentecostés de 1994. Nada que añadir, si no es la palabra de un Papa. Cuando Paulo V prohibió en su escrito de 1611 la controversia sobre la gracia, adujo como razón primera de su decisión: *El tiempo enseña y manifiesta la verdad de las cosas: él es el gran juez que las dirime.*

---

**Notas:**

---

G. Lohfink, La normatividad de las concepciones del ministerio en las Cartas pastorales, ST 68 (1978) 287-296.

**Tradujo y condensó: MÀRIUS SALA**