

ISSN: 0213-2052

EL LUGAR DE LAS MUJERES EN EL CRISTIANISMO: USO Y ABUSO DE LA HISTORIA ANTIGUA EN UN DEBATE CONTEMPORÁNEO*

The Place of Women in Christianity. The Use and Abuse of Ancient History in a Contemporary Debate

Mar MARCOS SÁNCHEZ

Departamento de Ciencias Históricas. Universidad de Cantabria (España).

Correo-e: marcosm@unican.es

Fecha de recepción: 12-09-2006; Fecha de aceptación: 15-09-2006

BIBLID [0213-2052(2006)24;17-40]

RESUMEN: En reiteradas ocasiones en los últimos años la Iglesia católica ha hecho público su rechazo a la posibilidad de que las mujeres sean ordenadas sacerdotes utilizando, entre otros, argumentos extraídos de la Historia Antigua del Cristianismo para justificar esta postura. El objeto de este artículo es discutir la validez de esos argumentos y explorar el origen de la exclusión de las mujeres de los cargos jerárquicos y las funciones litúrgicas, que comenzó a gestarse en un momento muy temprano de la Historia del Cristianismo, alcanzando su plena articulación y madurez doctrinal en los siglos IV y V.

Palabras clave: mujeres en la Iglesia, cristianismo antiguo, exclusión.

* Este trabajo ha sido financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (Proyecto de Investigación BHA2003-05559).

ABSTRACT: In several occasions during the last years the Catholic Church has made public its refusal to accept women into priesthood on the basis of (among others) historical arguments taken from the Ancient History of Christianity. The aim of this article is to discuss the legitimacy of the use of such historical arguments, some of which are far from being accurate, and to explore the origin of women's exclusion from the hierarchical and liturgical functions, a process which started at a very early stage in the history of Christianity, being fully formulated in the ivth and vth centuries.

Key words: women in the Church, ancient Christianity, exclusion.

1. EL SACERDOCIO DE LAS MUJERES EN LA IGLESIA CATÓLICA HOY: LOS TÉRMINOS DEL DEBATE

Uno de los temas de debate vivos en el cristianismo en las últimas décadas es la ordenación de las mujeres. Tradicionalmente el sacerdocio cristiano ha estado reservado a los hombres, pero algunas iglesias han cambiado la costumbre, adaptándose a los tiempos (tiempos en los que la igualdad entre hombres y mujeres se ha convertido en uno de los Derechos Humanos¹), y han admitido a las mujeres en el sacerdocio. El movimiento de reforma en este campo comenzó a obtener resultados en la década de 1950 en las iglesias metodistas africanas de población blanca y entre los presbiterianos. Más tarde, en la década de 1970, las mujeres empezaron a ser ordenadas en la Iglesia episcopaliana de Estados Unidos y entre los luteranos, y a principios de los años 90 en la Iglesia anglicana de Sudáfrica².

El proceso de ordenación de las mujeres ha sido muy contestado, dando lugar a fricciones en el seno de las distintas iglesias. Esto se advierte bien en el caso de Inglaterra. En 1992 la Iglesia anglicana, tras dos décadas de debate, aceptó la ordenación de las mujeres, que ya ocupaban cargos eclesiásticos menores, como el de diaconisas, lo que les permitía bautizar y officiar bodas y funerales. La decisión del sínodo de Inglaterra fue muy disputada (se ganó por un margen de sólo dos votos tras cinco horas y media de debate³) y levantó gran oposición. Sacerdotes y laicos

1. La Declaración Universal de Derechos Humanos, adoptada por Naciones Unidas en diciembre de 1948, establece en el Preámbulo «la igualdad de derechos de hombres y mujeres» y en el art. 2, 1 la igualdad de derechos y libertades sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, etc. En junio de 1993 la II Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Viena se declara «profundamente preocupada por las varias formas de discriminación y violencia a las que las mujeres siguen siendo sometidas en todo el mundo» y establece en el art. 18 que «los derechos humanos de las mujeres y las niñas son parte inalienable, integral e indivisible de los derechos humanos universales. La total e igualitaria participación de las mujeres en la vida política, civil, económica, social y cultural, tanto a nivel nacional, como regional e internacional, y la erradicación de todas las formas de discriminación en razón de sexo son objetivos prioritarios de la comunidad internacional», etc.

2. Vid. TORJESEN, K. J.: *When Women Were Priests. Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*. San Francisco, 1993, pp. 1-2.

3. *The Ordination of Women to the Priesthood: the Synod Debate, 11 November 1992*. Londres, 1993.

de la línea conservadora amenazaron con desertar y pasarse al catolicismo si no se reconsideraba esta decisión, entre ellos el obispo de Londres, y se temía entonces que unos mil podrían hacerlo⁴. En 1993 una ministra del gobierno, Ann Widdecombe, abandonó la Iglesia anglicana por «promocionar la corrección política por encima de las clarísimas enseñanzas de la Escritura» y un año más tarde lo hizo el ministro de Medio Ambiente, John Gummer, en protesta por la ordenación de las mujeres. La amenaza de un gran cisma, sin embargo, no llegó a materializarse. A finales de 2001 sólo un 20% de los sacerdotes eran mujeres (unas dos mil). Un informe del año 2000 revela que muchas sufrían hostigamiento y estaban discriminadas; aproximadamente la mitad de los clérigos hombres se negaban a tomar la comunión de ellas⁵. En 1996 se fundó «Women and the Church» (WACH), con el objetivo de acabar con esta discriminación. El debate hoy en la Iglesia de Inglaterra se centra en la cuestión, también controvertida, de si las mujeres pueden ser ordenadas obispos⁶.

La Iglesia católica niega el acceso de las mujeres al sacerdocio y en las últimas décadas, como reacción a la postura aperturista de la Iglesia anglicana y a las reclamaciones de algunas voces dentro del catolicismo, se ha reafirmado en esta postura. En 1966 el arzobispo de Canterbury se reunió con Pablo VI para intentar una aproximación entre la Iglesia de la comunidad anglicana y la Iglesia católica romana. El resultado fue una Declaración Conjunta (el 24 de marzo en la Basílica de San Pablo Extramuros) en la que se anunciaba la intención de iniciar un diálogo entre las dos tradiciones. En 1975 el nuevo arzobispo de Canterbury, Donald Coggan, escribía una carta a Pablo VI recordándole este compromiso adquirido por ambas iglesias e informándole del «lento pero firme crecimiento de un consenso de opinión dentro de la Comunión Anglicana acerca de que no existen objeciones fundamentales de principio para la ordenación de las mujeres en el sacerdocio». «Al mismo tiempo –prosigue Coggan– somos conscientes de que tomar decisiones en este asunto podría ser un obstáculo para el progreso en el camino de unidad que Cristo quiere para su Iglesia»⁷. En efecto, la respuesta de Pablo VI no se hizo esperar, poniendo de relieve que la perspectiva de ordenar mujeres en la Comunión Anglicana podía significar «introducir un elemento de grave dificultad» en el

4. La Iglesia anglicana contempló entonces la fijación de indemnizaciones para los clérigos disidentes en compensación por las pérdidas económicas que supondría el abandono de las funciones eclesiásticas.

5. La página web de la Iglesia de Inglaterra (www.cofe.anglican.org) no ofrece en sus estadísticas datos acerca del número de sacerdocios u otros cargos ministeriales ejercidos por mujeres. *Vid.* DOWEL, S. y WILLIAMS, J. W.: *Bread, Wine & Women. The Ordination Debate in the Church of England*. Londres, 1994.

6. Sólo han llegado a serlo en las iglesias anglicanas de Canadá, Estados Unidos y Nueva Zelanda.

7. Carta de Donald COGGAN a Pablo VI de 9 de julio de 1975. Para ésta y otras cartas intercambiadas por ambos en torno al mismo tema, *vid.* COGGAN, D. *The Replies of the Leaders of Certain Churches of Letters from the Archbishop of Canterbury Concerning the Ordination of Women to the Priesthood with Extracts from the Archbishop's Letters*. Londres, 1977.

desarrollo de las conversaciones que la Comisión Conjunta de ambas Iglesias estaba llevando a cabo desde diez años atrás. La postura de la Iglesia católica, escribe Pablo VI, es clara a este respecto:

mantiene que no es admisible la ordenación de las mujeres en el sacerdocio por razones muy fundamentales. Estas razones incluyen: el ejemplo conservado en las Sagradas Escrituras de que Cristo escogió a sus apóstoles sólo entre hombres; la práctica constante de la Iglesia, que ha imitado a Cristo escogiendo sólo hombres; y su autoridad de enseñanza viviente, que consecuentemente ha mantenido que la exclusión de las mujeres del sacerdocio está de acuerdo con el plan de Dios para su Iglesia⁸.

Un intento posterior del arzobispo de Canterbury (10 de febrero de 1976) de hacer comprender al Papa que la ordenación de las mujeres era sólo una cuestión de tradición, que no debería entorpecer los intentos de restauración de una completa reconciliación, dio como resultado la misma respuesta (23 de marzo de 1976): la posibilidad de la ordenación de mujeres en la Iglesia anglicana suponía un «grave nuevo obstáculo y una amenaza en el camino (de la reconciliación)». Ello a pesar de que un informe de esa época de la Comisión Bíblica Pontificia, formada por estudiosos católicos de varias nacionalidades, a la que se había encargado estudiar el papel de las mujeres en la *Biblia*, concluía que no existían bases escriturísticas que justificaran la exclusión de las mujeres de la ordenación sacerdotal⁹.

Este debate condujo a la Congregación para la Doctrina de la Fe a publicar un documento (*Inter insigniores*, de 15 de octubre de 1976), firmado por Pablo VI, en el que se exponían *in extenso* las razones por las que la Iglesia católica no podía aceptar el sacerdocio femenino¹⁰. El texto empieza por reconocer, conforme al talante del Concilio Vaticano II, la igualdad entre hombres y mujeres y la condena de toda forma de discriminación, incluida la discriminación por razón de sexo. También, recordando palabras de Juan XXIII, atribuye al cristianismo un papel primordial en la promoción de la mujer en la vida pública¹¹. La historia, dice el texto, demuestra que ha habido mujeres que han actuado con gran eficacia y hecho gestas notables, tales como Santa Clara y Santa Teresa de Ávila, otras que han contribuido mucho al ejercicio de la caridad y de las misiones y otras que han hecho un gran trabajo como esposas cristianas dentro de sus familias y en la transmisión de la fe a sus hijos. Se recuerda que el Concilio Vaticano II (1962-1965) había establecido

8. Carta de PABLO VI a Donald Coggan de 30 de noviembre de 1975, en *Acta Apostolicae Sedis* 68, 1976, pp. 599-600.

9. *Biblical Commission Report: Can women be Priests?*, en SWIDLER, A. y SWIDLER, L. (eds.): *Women Priests*. Nueva York, 1977, pp. 338-346.

10. *AAS* 69, 1977, pp. 98-116.

11. *Inter insigniores* 1: Entre los rasgos más característicos de nuestra época, el papa Juan XXIII, indicaba en su encíclica *Pacem in terris*, del día 11 de abril de 1963, «el hecho de que las mujeres están entrando en la vida pública, quizá más deprisa en los pueblos que profesan la fe cristiana, y más lentamente, pero también a gran escala, en los países de civilización y tradiciones distintas».

que, puesto que en el tiempo presente las mujeres cada vez toman parte más activa en todas las esferas sociales, era de suma importancia que aumentara también su participación en los distintos campos del apostolado en el seno de la Iglesia¹². Se admite que algunas comunidades cristianas, surgidas de la Reforma del siglo XVI o más tarde, han admitido en los últimos años a mujeres en el cargo de pastor, equiparándolas a los hombres, y que existen comunidades o grupos que han elaborado escritos y hecho peticiones solicitando que se generalizara tal admisión, dando origen a reacciones en sentido contrario. Ello ha creado un «problema ecuménico», por lo que la Iglesia católica se ve impelida a manifestar su pensamiento, tanto más cuanto dentro de ella algunos sectores de opinión se han preguntado si la Iglesia misma no debería modificar su disciplina y aceptar a las mujeres en el sacerdocio¹³. La Congregación para la Doctrina de la Fe se siente en el deber de recordar que la Iglesia, por fidelidad al ejemplo de Cristo, no se considera autorizada a admitir a las mujeres en la ordenación episcopal¹⁴. El texto se extiende en exponer los fundamentos de esta postura, que, en resumen, son los siguientes:

- 1) La *tradición*. La Iglesia no ha admitido nunca que las mujeres pudiesen recibir válidamente la ordenación sacerdotal y cuando algún grupo herético lo hizo, fue condenado. Así lo respetan también las iglesias orientales, que difieren de la católica en otros aspectos de su disciplina (*Inter insig.* 6-9).
- 2) La *actitud de Cristo*. Jesucristo no llamó a ninguna mujer a constituir el grupo de los Doce. Lo hizo libremente y no para adaptarse a las costumbres de su época, pues en su actitud respecto a las mujeres rompió valientemente con las convenciones de la sociedad judía. También es prueba de que Jesús excluyó a las mujeres del apostolado el hecho de que no invistiera a su madre con el ministerio apostólico (*Inter insig.* 10-13).
- 3) La *práctica de los apóstoles*. Los apóstoles fueron fieles a Jesús y no eligieron a mujeres, ni siquiera a su madre, María, para formar parte del colegio de los Doce. En la misión apostólica en la sociedad greco-romana en ningún momento se les confirió la ordenación, a pesar de que las mujeres desempeñaban en aquélla diversos sacerdocios y de que algunas colaboraron en la labor apostólica. Aunque en el momento de la Resurrección las mujeres tuvieron un notable protagonismo, su papel quedó fuera de la misión apostólica (*Inter insig.* 14-17).
- 4) La *fidelidad a la actitud de Cristo y de los apóstoles*. La Iglesia no puede apartarse de esta actitud de Cristo y de los apóstoles, constituida en norma y conservada por la tradición. En esta cuestión la Iglesia no está autorizada a innovar (*Inter insig.* 18-24).

12. Concilio Vaticano II, *Apostolicam actuositatem* 9 (sobre el apostolado).

13. *Inter insigniores* 4.

14. *Ibidem* 5.

- 5) El *sacramento de la ordenación sacerdotal*. El sacerdote, en el ejercicio de su ministerio, no actúa en nombre propio sino en representación de Cristo, lo que es característico de su función apostólica. En particular, en la celebración de la Eucaristía el sacerdote actúa *in persona Christi*. No se daría esa « semejanza natural » que debe existir entre Cristo y su ministro si el papel de Cristo no fuera asumido por un hombre. Cristo fue y sigue siendo hombre, ya que la encarnación del Verbo se hizo según el sexo masculino y la distinción entre hombre y mujer no se borra en la glorificación. La mujer no puede ser « símbolo de Cristo ». En los seres humanos la diferencia sexual desempeña una función importante, mayor que las diferencias étnicas, y es el efecto de una voluntad primordial de Dios: « macho y hembra los creó »¹⁵ (*Inter insig.* 25-33).
- 6) Las *ciencias humanas no son suficientes* para resolver cuestiones de ecle-siología y de teología sacramental, sobre todo cuando afectan al tema del sacerdocio, pues no pueden captar las realidades de la fe, que sólo pueden ser resueltas a la luz de la Revelación. La Iglesia constituye una sociedad diferente a otras, original en su naturaleza y estructuras, y se gobierna conforme a criterios de autoridad distintos al de otros estados. La autoridad, aun cuando es otorgada por la vía de la elección, depende del Espíritu Santo. Por ello, no se ve cómo es posible proponer el acceso de las mujeres al sacerdocio en virtud de la igualdad de los derechos del ser humano, igualdad que vale también para los cristianos. El sacerdocio no se confiere como un derecho o como un honor, sino como un servicio a Dios y a la Iglesia, y es objeto de una vocación específica. La vocación sacerdotal que dicen sentir las mujeres, por muy noble y comprensible que ésta sea, no constituye una vocación, sino un atractivo meramente subjetivo. El sacerdocio no forma parte de los derechos de la persona ni puede convertirse en el objeto de una promoción social; igualdad no significa identidad dentro de la Iglesia, en cuyo seno cada uno tiene una función; los papeles son diferentes, no deben ser confundidos y no dan pie a la superioridad de unos sobre otros (*Inter insig.* 34-39).

El texto concluye con una invitación a las mujeres cristianas a que tomen plena conciencia de la grandeza de su misión: « su papel es capital hoy en día, tanto para la renovación y humanización de la sociedad como para descubrir de nuevo, por parte de los creyentes, el verdadero rostro de la Iglesia » (*Inter insig.* 40). El texto no especifica cuáles son las actividades relacionadas con el objetivo de mostrar « el verdadero rostro de la Iglesia ».

La publicación de la Declaración *Inter insigniores*, en la que se combinan argumentos de tipo histórico con otros de naturaleza eclesial y, en menor medida,

15. Gén. 1, 27.

teológica, dio origen a un caudal de respuestas y animó un vivo debate dentro del catolicismo, que ha continuado hasta hoy. Múltiples Encuentros¹⁶ y una amplísima bibliografía¹⁷ dan muestra del alcance de este debate dentro del catolicismo, que sigue abierto y que se ha reavivado en respuesta a la política conservadora del Vaticano tras la muerte de Pablo VI. El pontificado de Juan Pablo II (desde 1978) ha supuesto un estancamiento o incluso un retroceso, en temas de sexualidad y de moral (como el aborto, el uso de anticonceptivos, la homosexualidad, la investigación con células madre de embriones humanos) y así también lo que toca a la ordenación de las mujeres¹⁸. La política del actual Papa Benedicto XVI, antes cardenal Ratzinger, un teólogo de pensamiento muy conservador, no parece que vaya a cambiar por ahora la orientación de su predecesor en estas cuestiones.

Durante el pontificado de Juan Pablo II múltiples documentos reiteran la postura de la Iglesia respecto a la ordenación de las mujeres. En 1983 la exclusión de las mujeres del sacerdocio se incluye en el nuevo Código de Derecho Canónico¹⁹. Entre 1984 y 1986 se mantuvo un nuevo intercambio epistolar entre el arzobispo de Canterbury, Robert Runcie, el cardenal Jan Willebrands, presidente del secretariado para la Unidad de los Cristianos, y Juan Pablo II a propósito de la ordenación

16. Así, por ejemplo, *New Woman, New Church, New Priestly Ministry. Proceedings of the Second Conference on the Ordination of Roman Catholic Women, November 10-12, 1978*. Baltimore, Maryland, 1980; *Conclusions of the Inter Orthodox Consultation on the Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women (Rhodes, Greece, 30 Oct. - 7 Nov. 1988)*. Minneapolis, 1990; *The First International Conference on Women's Ordination Worldwide «Now is the Time - A Celebration of Women's call to a Renewed Priesthood in the Catholic Church» (Dublin, June 28 to July 1, 2001)* reunió a 1.370 participantes de 26 países y 6 continentes.

17. Para la bibliografía publicada hasta la década del setenta, KENDALL, P. A.: *Women and the Priesthood: A Selected and Annotated Bibliography*. Philadelphia, 1976; MORGAN, J. A.: *The Ordination of Women. A Comprehensive Bibliography (1960-1976)*. Wichita, 1977. Una respuesta inmediata al documento *Inter insigniores* se encuentra en SWIDLER, L. y SWIDLER, A.: *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*. Nueva York, 1977. Desde entonces múltiples títulos se publican cada año, entre los que pueden destacarse BÉRÈRE, M. J.; DUFOUT, R. y SINGLES, D.: *Et si on Ordonnait Des Femmes?* París, 1982; BEHR-SIGEL, E.: *Le Ministère de la femme dans l'Eglise*. París, 1987; WAYNE, H.: *The Role of Women in Ministry Today*. Nashville, 1990; COOPER, J. W.: *A Cause for Division? Women in Office and the Unity of the Church*. Grand Rapids, 1991; MILITELLO, C.: *Donna e Ministero, un Dibattito Ecuemenico*. Roma, 1991; BYRNE, L.: *Woman at the Altar. The Ordination of Women in the Roman Catholic Church*. Londres, 1994; BEINERT, W. y GROSS, W.: *Frauenordination Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche*. Munich, 1996; CHAVES, M.: *Ordaining Women. Culture and Conflict in Religious Organizations*. Harvard University Press, 1997; SCHÜSSLEI-FIORENZA, E.; y HÄRING, H.: *The Non-Ordination of Women and the Politics of Power*. Londres, 1999; RUETHER, R. R.: *Women and Roman Catholic Christianity*. Washington, 2000; BECK, J. R. y BLOMBERG, C. L. (eds.): *Two Views on Women in Ministry*. Grand Rapids, Michigan, 2001; MAC, G. y COOKE, H. J.: *A History of Women and Ordination*. Lanham, Md. 2002.

18 *Vid.* las reflexiones muy críticas de KÜNG, H. *La mujer en el cristianismo*. Madrid, 2002, espec. p. 101 y ss.

19 Canon 1024: «Sólo el varón bautizado recibe válidamente la sagrada ordenación». *Vid.* VAN LUNEN CHÉNU, M.-T. y WENTHOLT, L.: «The Status of Women in the Code of Canon Law and in the United Nations Convention», *Praxis Juridique et Religion* 1, 1984, pp. 7-18.

de las mujeres en la Iglesia anglicana, en el que el Papa afirma que este asunto sigue suponiendo un gravísimo obstáculo, insalvable, para la reconciliación entre ambas iglesias. La encíclica *Dignitatem mulieris* (15 de agosto de 1988)²⁰, sobre la «Vocación y dignidad de la mujer», recuerda que Cristo escogió «como apóstoles suyos sólo a hombres (y) lo hizo de un modo totalmente libre y soberano (...) sin amoldarse al uso dominante y a la tradición avalada por la legislación de su tiempo»²¹, por lo cual la Iglesia no está autorizada a ordenar mujeres.

El texto fundamental del episcopado de Juan Pablo II a este respecto es la Carta Apostólica *Ordinatio sacerdotalis* (22 de mayo de 1994)²². La carta, dirigida a los obispos, responde al hecho de que la doctrina sobre la ordenación sacerdotal «en nuestro tiempo y en diversos lugares se la considera discutible, o incluso se atribuye un valor meramente disciplinar a la decisión de la Iglesia de no admitir a las mujeres a tal ordenación», por lo que

con el fin de alejar toda duda sobre una cuestión de gran importancia, que atañe a la misma constitución divina de la Iglesia [...], 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 Iglesia²³.

Para fundamentar esta decisión Juan Pablo II apela a la declaración *Inter insigniores* de Pablo VI. El nuevo texto, considerablemente más breve que su antecesor, se limita a reiterar los argumentos de aquél, esto es, básicamente, la tradición apostólica, atestiguada en los *Hechos de los Apóstoles* y los *Evangelios*, y la armonía de la exclusión de las mujeres del sacerdocio con el plan de Dios para su Iglesia. Un año más tarde (28 de octubre de 1995) el cardenal Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, respondió a una «duda» (*responsum ad dubium*) concerniente a la enseñanza contenida en *Ordinatio sacerdotalis*. A saber, si la enseñanza acerca de que la Iglesia no tiene autoridad para conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres debía ser considerada como una verdad de fe. La respuesta es afirmativa (*definitive tenenda*)²⁴. En otras ocasiones posteriores el Vaticano ha reiterado esta doctrina, amenazando con la excomunión a quienes intentaran la ordenación de mujeres católicas²⁵.

20. AAS 80 (1988), pp. 1653-1729.

21. *Dignitatem mulieris* 26.

22. AAS 86 (1994), pp. 545-548.

23. *Ordinatio sacerdotalis* 4.

24. AAS 87 (1995), p. 1114.

25. Comentario a *Ad tuendam fidem* por la Congregación para la Doctrina de la Fe, 11 (29 de junio de 1998), en donde se reitera que la enseñanza sobre el carácter masculino del sacerdocio es infalible y se afirma que aquellos que mantienen que las mujeres pueden ser sacerdotes no están en comunión con la Iglesia católica. Aviso (*monitum*) de la Congregación para la Doctrina de la Fe respecto al intento de ordenación de algunas mujeres católicas (10 de julio de 2002). Decreto de la Congregación para la Doctrina de la Fe «Sobre el intento de ordenación sacerdotal» (21 de diciembre de 2002), en el que se afirma la excomunión de las mujeres que intenten ser ordenadas.

El mismo cardenal Ratzinger, en una carta en la que comenta esta respuesta *ad dubium*, se hace eco de la significación eclesiológica del carácter infalible de la *Ordinatio sacerdotalis*. La intervención de Juan Pablo II va más allá de la reiteración de la validez de una disciplina observada en la Iglesia (supuestamente) desde los orígenes, para confirmar que esta doctrina pertenece a la constitución divina de la Iglesia misma, dejando claro que la ordenación femenina no es un «debate abierto» y que la decisión de la Iglesia en este punto no es una cuestión «de fuerza meramente disciplinar».

Los frutos de esta Carta –escribe Ratzinger– han sido evidentes desde su publicación. Muchas conciencias que, de buena fe, habían sido turbadas, más por la duda que por la incertidumbre, hallaron de nuevo la serenidad gracias a la enseñanza del Santo Padre. Sin embargo, permaneció alguna perplejidad, no sólo entre quienes, alejados de la fe Católica, no aceptan la existencia de una autoridad doctrinal dentro de la Iglesia –esto es, un *Magisterium* sacramentalmente investido con la autoridad de Cristo (cf. *Lumen Gentium*, 21)– sino también entre algunos fieles a quienes siguió pareciéndoles que la exclusión de las mujeres del ministerio sacerdotal representa una forma de injusticia o discriminación contra ellas. Algunos objetaron que no se evidencia a partir de la Revelación que tal exclusión fuera el deseo de Cristo para su Iglesia y otros tenían dudas acerca del asentimiento debido a la Carta.

Ratzinger reitera los argumentos expuestos veinte años atrás por Pablo VI. Las dudas acerca de la validez de estos argumentos y la negativa rotunda del Vaticano a reconsiderar su postura acerca de la exclusión de las mujeres del sacerdocio es considerada por algunos católicos, como reconoce Ratzinger, una forma de discriminación e injusticia contra las mujeres, quienes a lo largo de la historia –admite– han hecho grandes servicios y aportaciones a la Iglesia católica y siguen haciéndolos hoy.

2. MUJERES Y APOSTOLADO EN EL PRIMER CRISTIANISMO

No es tarea del historiador juzgar los motivos teológicos que llevan a la Iglesia católica a mantener esta doctrina, ni es mi intención defender el derecho de las mujeres católicas al sacerdocio. Como se recuerda en la declaración *Inter insigniores* (34), los problemas de eclesiología y de teología sacramental, sobre todo cuando tocan al sacerdocio, no pueden ser resueltos por las ciencias humanas, por mucho que éstas puedan ofrecer aportaciones en este campo. Al fin y al cabo, como se declara en el mismo texto, la Iglesia no se rige por las normas de la sociedad civil. Es una sociedad diferente de otras sociedades –desde la Antigüedad los cristianos se consideraron un pueblo aparte– y su estructura de gobierno no es comparable con las formas de autoridad que se dan en los estados civiles. La autoridad no es en ella otorgada por la elección espontánea de los hombres e, incluso cuando tal autoridad comporta una designación por la vía de la elección, es el Espíritu Santo el que la hace válida (*Inter insigniores*, 35). La Iglesia es en esto semejante a un club privado, que se rige por normas propias. Para estar dentro hay que aceptarlas

y ser admitido. Intentar cambiarlas es una labor que se está intentando desde la teología feminista y desde otros movimientos dentro del catolicismo. En España, la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII es muy crítica con la estrategia neo-conservadora de la Iglesia católica y defiende el reconocimiento de las mujeres «como sujetos en el terreno sacramental»²⁶. La Iglesia, no obstante, se sirve de argumentos históricos para fundamentar su doctrina de la exclusión de las mujeres del sacerdocio y en este punto los historiadores tenemos voz, una voz más autorizada que la de los teólogos, porque la historia es nuestro oficio.

Tanto quienes defienden como quienes rechazan la admisión de las mujeres en el sacerdocio recurren al mundo Antiguo para hallar argumentos históricos que sustenten sus puntos de vista. Esta estrategia incluye al propio Vaticano, que en 1976 encargó a la Comisión Bíblica Pontificia estudiar el papel de las mujeres en la *Biblia* con vistas a determinar el lugar que les correspondía en la Iglesia actual²⁷. El informe, aprobado por diecisiete votos contra cinco, otorga un estatus muy favorable a las mujeres en la *Biblia* y concluye que el *Nuevo Testamento* por sí mismo no permite esclarecer de forma definitiva el problema de su posible acceso al sacerdocio. El documento se cierra cautamente constatando que, mientras que para algunos hay suficientes datos en las Escrituras para excluir esa posibilidad, otros se preguntan si la Iglesia jerárquica no debería otorgar el ministerio de la eucaristía a las mujeres atendiendo a las circunstancias, sin para ello ir contra las intenciones originales de Cristo.

Por otro lado, decenas de estudios se han llevado a cabo en las últimas décadas (sobre todo entre los años 70 y 90), promovidos por la teología feminista, tratando de demostrar el importante papel que las mujeres desempeñaron en el primer cristianismo con el objeto de invalidar el argumento de la tradición esgrimido por el Vaticano y de legitimar el liderazgo de las mujeres en la Iglesia contemporánea²⁸.

26. TAMAYO, J. J.: *Adiós a la cristiandad. La Iglesia católica española en la democracia*. Madrid, 2003, pp. 244-251.

27. *Vid. supra* nota 9.

28. Entre la mucha bibliografía publicada sobre el papel de las mujeres en el primer cristianismo, la mayoría desde una perspectiva feminista, cabe destacar RUETHER, R.: *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*. Nueva York, 1974; CLARK, E. y RICHARDSON, H.: *Women and Religion. A Feminist Sourcebook of Christian Thought*. Nueva York, 1977; RUETHER, R. y McLAUGHLIN, E. (eds.): *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*. Nueva York, 1979; MORTEY, R.: *Womanhood: The Feminine in Ancient Hellenism, Christianity, and Islam*. Sydney, 1981; LAPORTE, J.: *The Role of Women in Early Christianity*. Nueva York-Toronto, 1982; AA.VV.: *Die Frau in Urchristentum, Quaestiones Disputatae* 95. Friburgo, 1983; SHÜSSLER FIORENZA, E.: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Londres, 1988; MAZZUCO, C.: «E fui fatta maschio». *La donna nel cristianesimo primitivo*. Turín, 1989; ALEXANDRE, M.: «Immagini di donne ai primi tempi della cristianità», en DUBY, G. y PERROT, M. (eds.): *Storia delle donne. L'Antichità*. Roma-Bari, 1990, pp. 465-513; KRAEMER, R. S.: *Her Share of the Blessings. Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Graeco-Roman World*. Oxford, 1992; WITHERINGTON, B.: *Women and the Genesis of Christianity*. Cambridge, 1992; TORJESEN, K. J.: *When Women Were Priests. Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*. San Francisco, 1993; SAWYER, D. A.: *Women and Religion in the First Christian Centuries*. Londres, 1996; KRAEMER, R. y D'ANGELO, M. R.: *Women and Christian Origins. A Reader*. Oxford, 1998.

Se ha puesto de relieve la importante presencia de las mujeres del entorno de Jesús. En primer lugar el papel de María, su madre (virgen y madre a la vez, constituida hoy en el modelo de femineidad por excelencia en la Iglesia católica), y luego el ejemplo de tantas otras mujeres que siguieron a Jesús desde Galilea, acompañándole hasta la cruz²⁹ con una fidelidad y una valentía que contrasta con la actitud de los discípulos, quienes se alejaron del lugar de la crucifixión. Las mujeres (María Magdalena y las otras Marías) fueron las primeras en ver a Jesús resucitado y las encargadas por Él de comunicar la noticia a los otros discípulos, quienes, según Mateo y Marcos, no las creyeron³⁰.

Se ha puesto de relieve la actitud cercana de Jesús con las mujeres, su amistad con Marta y María, la curación de la hija de la hemorroísa, que suponía la superación del tabú de la impureza ritual, y su conversación con la samaritana junto al pozo de Jacob, un gesto que causó el estupor de sus discípulos: «En esto llegaron sus discípulos y se admiraron de que estuviera hablando con una mujer. Pero ninguno se atrevió a decirle qué le estaba preguntando o por qué estaba hablando con ella»³¹. El significado de este gesto, no obstante, pierde peso en la reclamación de un supuesto ‘feminismo’ de Jesús si se tiene en cuenta que los *Evangelios* resaltan la predilección de Jesús por los marginados, entre ellos las mujeres y, más importante, el estupor de los discípulos en el episodio de la conversación junto al pozo de Jacob se explica más por el hecho de que la mujer con la que habla Jesús fuera una samaritana, cuyas prácticas religiosas los judíos consideraban idolátricas, que por el hecho de hablar con una mujer.

Los *Hechos de los Apóstoles* y las *Cartas de San Pablo* revelan el importante papel que las mujeres desempeñaron en las primeras comunidades cristianas fuera de Palestina. Ellas prestaron oídos a la predicación, ofrecieron sus casas para la asamblea (*ekklesia*) y la oración³², un papel crucial en la época apostólica, y acogieron y protegieron a los apóstoles³³. En las *Cartas de San Pablo* llama la atención la gran cantidad de mujeres que son mencionadas en los saludos. En las recomendaciones finales de la *Carta a los Romanos* se cita a una treinta de personajes, de los cuales en torno a la decena son mujeres; la primera persona de la lista es Febe, «nuestra hermana, que es diaconisa (*diakōnos*) de la iglesia de Cencreas³⁴, para que la recibáis bien en nombre del Señor, porque también ella ha ayudado a muchos, y en particular a mí»³⁵. En el caso de Febe, a quien San Pablo llama *diakōnos*, se ha

29. Lc. 8, 1-3: María Magdalena, Juana –la mujer de Cusa, el intendente de Herodes–, Susana y otras que le habían asistido con sus bienes.

30. Mt 28, 17; Mc 16, 11.

31. Jn 4, 27.

32. Así Hch 12, 12-16: Pedro acude a la casa de María, la madre de Juan Marcos, donde había muchos reunidos y orando. En la casa de Priscila y Aquila en Éfeso se reúne una asamblea, I Cor 16, 19.

33. Como Lidia, una vendedora de púrpura, en Filipos, Hech. 16, 13-15; Priscila y Aquila acogieron a Pablo en Corinto y le dieron un empleo, Hch 18, 2-3.

34. El puerto de Corinto.

35. Rom 16, 1.

querido ver el ejemplo de una mujer desempeñando un ministerio eclesiástico, aunque no se puede determinar el contenido de esta función y el estatus aparejado a ella en tiempos de San Pablo. Se ha llamado también la atención acerca del hecho de que el vocabulario multiforme con que San Pablo designa a las mujeres que le han ayudado y han colaborado en su misión es muy semejante al que usa para referirse a su propia obra evangelizadora³⁶. Así, en la Epístola a los Filipenses, ruega a Evodia y Sintique que se reconcilien, ellas que «han trabajado mucho en el evangelio conmigo (*synèthlesan*) y con Clemente y demás colaboradores míos»³⁷.

En los *Hechos Apócrifos de los Apóstoles* (textos no canónicos, redactados a fines del siglo II y principios del III) las mujeres adquieren un relieve aún más destacado que en los textos canónicos en la labor evangelizadora³⁸. Tecla, la compañera de Pablo, es un ejemplo emblemático: convertida al cristianismo en Asia Menor por las palabras de aquél, le sigue en sus viajes, afronta dos veces el martirio y se bautiza a sí misma, convierte a muchas personas de la rica familia que la acoge y, cuando va a buscar a Pablo disfrazada de hombre y lo encuentra en Mira, él la encarga de enseñar la palabra de Dios. Siguiendo a Pablo, Tecla muere en Seleucia tras haber «iluminado» a muchos. Entre los textos gnósticos de Nag Hammadi, como veremos más adelante, se ha hallado un Evangelio de María Magdalena, la discípula predilecta de Jesús, según algunos escritos, quien reclama haber recibido enseñanzas que Él no reveló a los otros discípulos, lo que le permite entrar en disputa con Pedro por la primacía de su apostolado.

¿Autorizan estos testimonios a hablar de un apostolado femenino? Seguramente sí, aunque su escasez y la compleja naturaleza de los documentos limitan las conclusiones. El hecho de que ninguna mujer fuera llamada a formar parte de los Doce, incluso si dejamos de lado el contexto socio-religioso al que pertenecía Jesús, en el que los cargos de más responsabilidad son confiados sólo a los hombres, no significa que las mujeres no recibieran la misión apostólica. A Clemente de Alejandría (c.150-215) no le quedaba duda acerca del apostolado de las mujeres. Hablando de Pedro, Felipe y Pablo, escribe:

Estos apóstoles, que se entregaron sin descanso a la labor de evangelización como correspondía a su ministerio, llevaron con ellos a mujeres, no como esposas sino como hermanas, para hacer participar en su ministerio a las mujeres recluidas en casa: mediante aquéllas la enseñanza del Señor llegó a los aposentos de las mujeres sin levantar sospecha³⁹.

36. Vid. ALEXANDRE, M.: *op. cit.*, p. 481.

37. Fil 4, 2-3.

38 Un estudio del ambiente en que fueron compuestos estos textos y su finalidad al exaltar el papel de las mujeres en DAVIES, S.: *The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts*. Illinois, 1980; BURRUS, V.: *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts*. Lewiston and Queenstone, 1987.

39. Clemente de Alejandría, *Stromata* 3, 6.

Se debería también analizar con rigor lo que significaba entonces el apostolado. En el *Nuevo Testamento* no se encuentra una interpretación única del concepto de apostolado y así tampoco en las *Cartas de San Pablo*: hay un apostolado basado en la misión predicadora, un apostolado basado en el testimonio de la Resurrección, un apostolado basado en haber acompañado a Jesús desde el bautismo, etc.⁴⁰. En algunos de estos apostolados tienen cabida las mujeres. En todo caso, estas múltiples concepciones dejan claro que los Doce y los apóstoles no son la misma cosa, como se entiende en la Declaración *Inter Insigniores*.

3. LA AUTORIDAD DE LAS MUJERES EN LA IGLESIA ANTIGUA: UNA CUESTIÓN DISPUTADA

Los documentos a nuestra disposición no arrojan conclusiones definitivas acerca de cuáles eran las funciones que desempeñaban las mujeres en las primeras comunidades cristianas y cuál era su *status* en ellas, pero la observación del funcionamiento de una iglesia muy antigua, como la de Corinto, de la que tenemos información a través de las *Cartas de San Pablo* a mediados del siglo I, nos permite obtener alguna idea al respecto. La comunidad de Corinto se organizaba en el ámbito doméstico, en casas particulares (*ekklesiae*) donde, siguiendo el modelo de las reuniones intelectuales de las escuelas filosóficas, los cristianos se reunían para celebrar la eucaristía, leer e interpretar textos sagrados y recibir exhortaciones morales. Como muchas otras comunidades de la época, la de Corinto era muy escatológica, propugnaba la renuncia a los bienes materiales y el abandono de los lazos sociales tradicionales. Los corintios mostraban una gran propensión a la profecía, una de las formas fundamentales de liderazgo en el primer cristianismo, donde imperaba la experiencia religiosa personal que, a menudo, se expresaba en forma de éxtasis profético⁴¹. En Corinto la profecía era la principal fuente de autoridad⁴² y una experiencia que, en principio, podía alcanzar a cualquiera con independencia de su extracción social, su educación o su sexo. La profecía era un don que también recibían las mujeres, como era habitual en el contexto de las religiones greco-romanas. En la iglesia de Corinto las mujeres oraban y profetizaban en público durante la celebración de las asambleas con igual libertad y prestigio que los hombres, una autoridad que San Pablo reconoce. La única condición que el Apóstol pone a las mujeres es el deber de hacerlo bajo un cierto control, con la

40. Vid. SCHÜSSLER FIORENZA, E.: «The Apostolship of Women in Early Christianity», en SWIDLER, A. y SWIDLER, L.: *op. cit.*, pp. 135-140.

41. GUY, H.: *New Testament Prophecy. Its Origin and Significance*, Londres 1947; CRONE, T. M.: *Early Christian Prophecy. A Study of its Origins and Function*. Baltimore, 1973; AUNE, D. E.: *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Michigan, 1983.

42. Vid. GREEVEN, H.: «Propheten, Lehrer und Vorsteher bei Paulus: Zur Frage der Ämter im Urchristentum», *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 1-2 (1952), pp. 1-43; CONZELMANN, H.: *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Philadelphia, 1975; HOLMBERG, B.: *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*. Philadelphia, 1980.

cabeza cubierta –una condición cuyo significado todavía sigue hoy sin ser bien comprendido– en señal de sumisión al hombre, mientras que éste debía profetizar con la cabeza cubierta porque es «imagen y gloria de Dios»⁴³. La única función institucional constatada para las mujeres en las primeras comunidades es la de *diákonos*⁴⁴, un cargo al que, si bien no puede adscribirse un contenido específico (como tampoco para el diaconado masculino), tampoco puede negársele un carácter «ministerial»⁴⁵. Tampoco sorprende que no encontremos otros ministerios femeninos en una Iglesia en proceso inicial de institucionalización, que se implanta en una sociedad donde, tanto en los medios judíos como helenístico-romanos, los principales cargos de gestión políticos y religiosos corresponden a los hombres.

El carisma de las profetisas dejó una impronta muy duradera en la Iglesia durante los siglos II y III. Los testimonios son para este período más abundantes y permiten reconstruir mejor las actividades de las mujeres y, sobre todo, la disputa acerca de la licitud y los límites de su autoridad en la Iglesia. En los *Hechos Apócrifos de los Apóstoles* se encuentran decenas de menciones a mujeres y hombres con dones proféticos. Justino, a mediados del siglo II, habla de muchas mujeres y hombres con carisma profético, que anuncian el cumplimiento de la profecía de Joel acerca del final de los tiempos⁴⁶. Algunas mártires tienen visiones proféticas, como Perpetua, que sufrió el martirio en Cartago hacia el 203, y el relato de cuyas revelaciones se ha conservado⁴⁷. En Asia Menor surgió entre los años 150-160 el montanismo, un grupo que recibe este nombre por su fundador, Montano, y que se denominaba a sí mismo «Nueva Profecía»⁴⁸. Las mujeres desempeñaron un papel importante entre los montanistas, quienes trataban de legitimar su origen apostólico mediante una línea de sucesión profética que partía de una profetisa llamada

43. I Cor 11, 2-16. Para la cuestión del velo, *vid.* KRAEMER, R. S.: *Her Share of the Blessings*. Oxford, 1992, pp. 146-148.

44. Rom 16, 6 (Febe).

45. En la I Ep. a Timoteo 3, tras el apartado dedicado a las cualidades requeridas a los obispos, se enumeran las de los diáconos, especificando hombres y mujeres. Las cualidades que se esperan de un diácono son iguales para ambos sexos: ser dignos, formales, no aficionadas a la bebida y fieles en todo.

46. Justino, *Diálogo con Trifón* 88, 1, citando la profecía de Joel 3, 1-2 («Después de esto yo derramaré mi espíritu sobre todos los hombres. Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán, vuestros ancianos tendrán sueños, y vuestros jóvenes, visiones»). Para la profecía femenina en el primer cristianismo, *vid.* SCHÜSSLER-FIORENZA, E.: «Word, Spirit and Power: Women in Early Communities», en RUETHER, R. y E. MACLAUGHIN, *op. cit.*, pp. 30-70; HIDALGO DE LA VEGA, M. J.: «El profetismo femenino en la tradición cristiana», *Studia Historica* 9, 1991, pp. 115-128; MARCOS, M.: «Mujer y profecía en el cristianismo antiguo», en TEJA, R. (COORD.): *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*. Aguilar de Campoo, 2001, pp. 89-106.

47. Ed. y trad. española RUIZ BUENO, D.: *Actas de los mártires*. Madrid, 1974, pp. 397-459.

48. KLAWITER, F. C.: *The New Prophecy in Early Christianity. The Origin, Nature and Development of Montanism, A.D. 165-220* (Tesis Doctoral). Chicago, 1975; GIBSON, E.: *The «Christians for Christians» Inscriptions of Phrygia. Greek Texts, Translations and Commentary*. Harvard, 1978; HEINE ROLAND, E.: *The Montanist Oracles and Testimonia*. Macon, 1989; TABERNEE, W.: *Montanist Inscriptions and Testimonia: Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*. Macon, 1997.

Ammia⁴⁹. Al grupo se unieron enseguida dos mujeres, Priscila y Maximila, inspiradas por el Espíritu Santo, quienes, junto con Montano, actuaban como apóstoles itinerantes con fuertes convicciones milenaristas. Priscila y Maximila gozaban de una gran autoridad en el grupo, tanta como los apóstoles. Si hay que creer a la jerarquía eclesiástica de la época, que declaró herética a la secta, los montanistas consideraban a estas mujeres incluso superiores a Cristo⁵⁰. Los montanistas todavía sobrevivían a finales del siglo IV y conservaban su carácter originario: la importancia de la Revelación, el mensaje escatológico y una importante presencia y relieve de las mujeres. Un feroz heresiólogo de finales del siglo IV, Epifanio de Salamina, los acusa de admitir a las mujeres en el clero y de permitirles ser obispos, sin importarles la diferencia de sexos, basándose para ello en la sentencia de San Pablo en Gálatas 3, 28 «No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay hombre ni mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús»⁵¹. Otro documento anónimo de su época, conocido como *Ambrosiaster*, mantiene que los montanistas ordenaban a las mujeres diáconos, basándose en I Timoteo 3, 8-11⁵². Tal vez al grupo montanista pertenecía una mujer de la que habla Firmiliano, obispo de Capadocia (Asia Menor), en una carta a Cipriano, obispo de Cartago, fechada en 256⁵³. Según Firmiliano, había aparecido por su región, huyendo de la persecución y de un terremoto, una mujer que decía estar poseída por el Espíritu Santo y que realizaba prodigios mientras entraba en trance. Andaba descalza por la nieve, hacía predicciones, que se cumplían, y logró que muchos la siguieran. Firmiliano concluye: «consagraba el pan y ofrecía al Señor el sacrificio con las palabras acostumbradas, y bautizaba a muchos con la fórmula usual y auténtica de la interrogación, de modo que, al parecer, no discrepaba de la norma de la Iglesia».

Pero no sólo entre grupos localizados, como los montanistas, sino también en el amplio movimiento que conocemos como Gnosticismo las mujeres alcanzaron un cierto protagonismo en las comunidades cristianas. El Gnosticismo cristiano, hoy mejor documentado gracias al hallazgo de la biblioteca de Nag Hammadi a mediados del siglo pasado, comprende varias corrientes, cada una con sus peculiaridades tanto teológicas como litúrgicas, pero con elementos en común que permiten un análisis conjunto⁵⁴. No es éste el lugar para profundizar en la compleja teología gnóstica, pero se pueden extrapolar algunos elementos que, tal vez, pudieron favorecer la participación activa de las mujeres⁵⁵. Así, la concepción

49. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* 5, 17.

50. Para el papel de las mujeres en el montanismo, TREVETT, Ch.: *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*. Cambridge, 1996.

51. Epifanio, *Panarion* 49, 2.

52. Ambrosiaster, *Com. in I Tim* 3, 11.

53. Conservada entre las cartas de Cipriano, *Ep.* 75, 10.

54. *Vid.* la clarificadora introducción y la traducción de la Biblioteca de Nag Hammadi en PIÑERO, A. *et alii*: *Biblioteca de Nag Hammadi*, 3 vols. Madrid: Ed. Trotta, 1997-2000.

55. KING, K. (ed.): *Images of the Feminine in Gnosticism*. Philadelphia, 1988; PAGELS, E.: *Adam, Eve and the Serpent*. Nueva York, 1988; MARCOS, M.: «Mujer y herejía en los orígenes del Cristianismo», en GÓMEZ ACEBO, I.: *La mujer en los orígenes del Cristianismo*. Bilbao, 2005, pp. 97-140.

gnóstica de la existencia desde los primeros principios de una deidad femenina, que se muestra bien como la Compañera del Uno (Silencio) o como el Eón Sabiduría o el Pneuma (Espíritu), que desempeña una función importante en la generación del cosmos⁵⁶; la importancia dada a Dios Padre y Dios Madre –mientras que el cristianismo ortodoxo concibe a Dios en términos sólo masculinos–; la lectura del *Génesis* en clave favorable para Eva: ella, el «Pneuma», fue la primera en comer del árbol de la Sabiduría despertando a Adán, la «Psyche» (alma), a la consciencia de su naturaleza espiritual⁵⁷. Por otro lado, entre los textos gnósticos de Nag Hammadi se conservan revelaciones secretas que Jesús confió a las mujeres, sobre todo a María Magdalena, autora de un *Evangelio de María*, donde ella se presenta como la compañera predilecta de Jesús, con la consiguiente oposición de otros apóstoles, como Andrés y Pedro. Finalmente, a los líderes de algunos grupos gnósticos del siglo II, como Marción, Carpócrates o Apeles, la Iglesia ortodoxa les reprochaba su asociación con mujeres, a quienes ellos confiaban funciones evangelizadoras, seduciéndolas de ese modo para recibir a cambio su apoyo económico⁵⁸. Tertuliano, en su tratado *Contra los herejes (De prescriptione haereticorum)* de principios del siglo III, arremete contra los gnósticos, acusándolos de carecer de autoridad y disciplina y de dar un amplio espacio en sus comunidades a las mujeres «¡Qué vergüenza! No sólo osan (las mujeres) enseñar, debatir, exorcizar y prometer curaciones, sino incluso hasta bautizar»⁵⁹.

Así pues, en el seno de algunos grupos cristianos de los siglos II y III las mujeres compartían con los hombres el don de la profecía, la predicación, la enseñanza y la impartición de los sacramentos, incluida la eucaristía, y eran reconocidas como líderes carismáticos. Pero la Iglesia reaccionó muy pronto ante esta situación y trató de reconducir a las mujeres a un lugar secundario en las comunidades, a la vez que se iba afirmando la autoridad monárquica del obispo y se trataba de establecer un orden jerárquico, tratando de controlar cualquier pretensión de autoridad de origen profético y carismático.

Los primeros intentos de someter a las mujeres a control se encuentran en un estadio muy temprano del cristianismo, en las *Cartas de San Pablo*, que son anteriores en dos o tres décadas a la redacción de los *Evangelios*. Así, por ejemplo, mientras los cuatro Evangelios canónicos coinciden en que fueron las mujeres las primeras en ver a Jesús resucitado⁶⁰ y el Evangelio de Juan afirma que Jesús confió a María Magdalena la misión de informar a los otros discípulos⁶¹, la versión de

56. PIÑERO, A. *et alii: op. cit.*, vol. I, p. 40 y ss.

57. PAGELS, E.: «Exegesis and Exposition of the Genesis Creation Accounts in Selected Texts from Nag Hammadi», en HEDRICK, C. y HODGSON, R. (eds.): *Nag Hammadi Gnosticism and Early Christianity*. Peabody: Mass. 1986, pp. 257-286.

58. Así, por ejemplo, Ireneo de Lyon, *Contra los herejes* I, 13.

59. Tertuliano, *Praesc. Haer.* 41, 1-4.

60. Mt 28, 1-8; Mc 16, 1-8; Lc 24, 1-11; Jn 20, 1-18.

61. Jn 20, 17-18.

la Resurrección en I Corintios habla de la aparición de Cristo, por este orden, a más de quinientos hermanos de una vez, a Santiago y a los demás apóstoles y a San Pablo, el último de los apóstoles. San Pablo omite toda mención a María Magdalena⁶².

El debate acerca de la autoridad de María Magdalena entre los apóstoles debió originarse en una época muy temprana, como revela el *Evangelio Gnóstico de María*, cuyo autor se mueve en el ambiente de los *Evangelios Canónicos* y de las *Cartas de San Pablo*⁶³. María Magdalena narra aquí a petición de Pedro revelaciones inéditas de Jesús. Andrés no cree que el Salvador haya dicho esas cosas y Pedro responde poniendo en duda que Jesús haya hecho tales revelaciones a una mujer, a espaldas de los otros apóstoles y prefiriéndola a los hombres. Leví, el tercero de los apóstoles en intervenir, reconviene a Pedro: «Pedro, siempre fuiste impulsivo. Ahora te veo ejercitándote contra una mujer como si fuera un adversario. Sin embargo, si el Salvador la hizo digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Bien cierto es que el Señor la amó más que a nosotros. Más bien, pues, avergoncémonos y revisitémonos del hombre perfecto, partamos tal como nos lo ordenó y prediquemos el evangelio, sin establecer otro precepto ni otra ley fuera de lo que dijo el Salvador»⁶⁴. Entre los gnósticos, María Magdalena gozaba de una reverencia especial y en varias ocasiones se la menciona como la compañera (*koinonós*) de Jesús⁶⁵ y la más amada⁶⁶, con la intención de contraponer a la autoridad de Pedro y de otros la de ella. De hecho, los textos gnósticos ponen de relieve la animosidad de Pedro hacia María Magdalena y sus intentos por desacreditarla: «que María se vaya de entre nosotros, pues las mujeres no son dignas de la Vida»⁶⁷; «Señor, no podemos soportar a esta mujer que nos quita el lugar y no deja hablar a ninguno de nosotros mientras ella habla siempre»⁶⁸.

4. LA PROHIBICIÓN DE LA PALABRA Y LA ENSEÑANZA DE LAS MUJERES

Los ejemplos de mujeres con carisma profético que se encuentran en los *Hechos Apócrifos de los Apóstoles* y en los *Evangelios Gnósticos*, y en especial los casos de María Magdalena y Tecla, eran un referente importante para aquellas comunidades que demandaban un papel activo de las mujeres, incluyendo el derecho a enseñar y la administración de los sacramentos. Lo sabemos por la indignación que tales reclamaciones produjeron a Tertuliano de Cartago (siglos II y III):

62. I Cor 15, 6-8.

63. PIÑERO, A. *et alii*: *op. cit.*, vol. II, p. 129.

64. *Evangelio de María*, epílogo.

65. *Evangelio de Felipe* 59, 7-9.

66. *Ibidem* 63, 34 - 64, 5.

67. *Evangelio de Tomás* 114.

68. *Pistis Sophia* I, 36. Entre la numerosa bibliografía sobre María Magdalena, mucha de ella con finalidad apologética, una excepción se halla en el magnífico libro de MARJANEN, A.: *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*. Leiden: Brill, 1996.

Pero la desvergüenza de la mujer, que ya ha usurpado el derecho de enseñar ¿irá hasta arrogarse el de bautizar? No, a menos que no surja una nueva bestia semejante a la primera. ¡Aquella pretendía suprimir el bautismo y ahora otra querría administrarlo ella! Y si estas mujeres invocan las Actas que llevan por equívoco el nombre de Pablo (los Hechos Apócrifos de Pablo) y reivindicán el ejemplo de Tecla para defender su derecho a enseñar y a bautizar, que sepan bien esto: es un sacerdote de Asia quien ha forjado esta obra, enmascarando su propia autoridad bajo el nombre de Pablo⁶⁹.

La autoridad en las primeras comunidades dependía en gran medida del carisma profético y, como hemos visto, este criterio siguió imperando en muchos grupos cristianos durante los siglos II al IV. Los esfuerzos por excluir a las mujeres del ejercicio de un liderazgo de naturaleza carismática hundén sus raíces en un momento temprano de la Historia del Cristianismo y se traducén sobre todo en la prohibición de la palabra y la enseñanza pública. La sentencia de San Pablo en I Cor. 14, 34-35 ha pesado mucho en la historia de las mujeres dentro del cristianismo: «Como en todas las iglesias de los santos, las mujeres callén en las iglesias, pues no les está permitido hablar; antes bien, estén sometidas, como dice la Ley (cf. Gen. 3, 16). Y si quieren aprender algo, pregunten en casa a sus maridos, pues no es decoroso que la mujer hable en la asamblea». Esta sentencia une la sumisión religiosa a la sumisión doméstica⁷⁰, trasladando al plano eclesiológico las prácticas familiares y sociales comunes en el mundo greco-romano. Ya en la Antigüedad se reconocía que esta prohibición entraba en contradicción con I Cor. 11, 2-16, donde se admite que las mujeres oren y profeticén en las asambleas en alta voz. Muchos estudiosos modernos piensan que el texto de I Cor. 14 fue interpolado con el objeto de silenciar, no a las mujeres en general, sino a las profetisas en particular como reacción a la autoridad que el carisma profético confería a las mujeres en algunos grupos, como era el caso de los montanistas. Pero poco importa eso ahora. Los cristianos de la Antigüedad en su mayoría las consideraban auténticas de San Pablo y, por tanto, no sólo dignas de todo crédito sino palabras reveladas. Lo mismo ocurría con las llamadas *Cartas Pastorales a Timoteo y Tito*, en las que se les daban instrucciones para el gobierno de las iglesias a su cargo, universalmente atribuidas desde el siglo II a San Pablo. En I Tim. 11-15 se dice:

No tolero que la mujer enseñe, ni que dicte ley sobre el marido, sino que se mantenga en silencio. Pues Adán fue creado el primero y luego Eva. Y no fue Adán quien se dejó engañar, sino Eva, quien, seducida, incurrió en la transgresión. Se salvará, sin embargo, por la maternidad, si persevera con sabiduría en la fe, la caridad y la santidad.

69. Tertuliano, *Sobre el bautismo* 17, 4. Traducción de GARCÍA GUAL, C.: *Audacias femeninas*. Madrid, 1991, p. 65.

70. La sumisión de la mujer al marido se establece también en I Cor. 11; Ef. 5, 22; Col. 3, 18.

Los Padres de la Iglesia se hicieron eco de esta sentencia, que esgrimen una y otra vez para negar a todas las mujeres el magisterio:

Porque enseñó a Adán una vez para siempre y le enseñó mal... ejerció su autoridad una vez y la ejerció mal... así pues, que se baje de la cátedra del profesor. Los que no saben enseñar, que aprendan. Y si no quieren aprender, sino que quieren enseñar, se destruirán a sí mismos y a los que aprenden de ellos⁷¹.

El orden de la creación (primero el hombre, a semejanza de Dios, y luego la mujer, a semejanza del hombre) y el pecado de Eva se convirtieron no sólo en la base para la prohibición de las mujeres de enseñar, sino en uno de los mayores argumentos condenatorios contra todo el género femenino. Son famosas a este respecto las palabras de uno de los primeros autores cristianos en lengua latina, Tertuliano (ss. II-III), cuya influencia en la teología occidental ha sido notable:

Tú (mujer) eres la puerta del diablo, tú quien destapó el árbol prohibido, tú la primera transgresora de la Ley divina; tú fuiste quien persuadió a aquél a quien el diablo no tuvo suficiente coraje para acercarse, tú estropeaste la imagen de Dios: el hombre Adán; por tu castigo, la muerte, incluso el Hijo de Dios hubo de morir [...] ¿No sabes que cada una de vosotras es una Eva? La sentencia del Señor sobre tu sexo está vigente hoy; la culpa, necesariamente, sobrevive hoy también⁷².

Cada mujer es una nueva Eva, responsable de la introducción del mal en el mundo, como no se cansan de repetir los Padres de la Iglesia desde principios del siglo II hasta el final de la Antigüedad⁷³. Algunas voces dentro cristianismo heterodoxo (como el gnosticismo) y también, aunque de forma menos frecuente, dentro del cristianismo ortodoxo mantenían que Eva había sido más sabia y más fuerte que Adán: más sabia porque comió la primera del árbol de la Sabiduría, despertando a Adán a la consciencia de su naturaleza espiritual⁷⁴; más fuerte porque se resistió a la invitación de la serpiente, mientras que Adán no mostró rechazo alguno al fruto que le ofreció la mujer⁷⁵. Pero la opinión dominante era aquélla otra que convertía a la mujer en un ser culpable y seductor, haciendo pesar sobre el género femenino un estigma del que no ha podido liberarse ni aún en las sociedades modernas. El cristianismo heredó la visión negativa del género femenino que

71. CRISÓSTOMO, J.: *Homilía 4 sobre el Génesis* 1.

72. *De cultu feminarum* I, 1-2.

73. Vid. CLARK, E. A.: «Heresy, Asceticism, Adam and Eve: Interpretations of Genesis 1-3 in the Later Latin Fathers», en *Ídem: Ascetic Piety and Women's Faith*. Lewiston, N. Y., 1986, pp. 353-385.

74. Los cristianos de la secta gnóstica de los «ofitas» veneraban a la serpiente como una divinidad: Epifanio de Salamina, *Panarion* 37. Vid., en general, PAGELS, E.: «Exegesis and Expositio of the Genesis Creation Accounts in Selected Texts from Nag Hammadi», en HEDRICK, C. y HODGSON, R. (eds.): *Nag Hammadi Gnosticism and Early Christianity*. Peabody, Mass., 1986, pp. 257 y ss.

75. Ireneo de Lyon, *Contra los herejes* 3, 16.

compartían judíos, griegos y romanos y le dio una sanción teológica: «La naturaleza y la ley –sentencia Ireneo de Lyon a finales del siglo II– sitúan a la mujer en un lugar subordinado con respecto al hombre»⁷⁶. Los testimonios que hablan de la mujer tentadora, destructora de las mejores cualidades del hombre, son tan numerosos que merecería escribirse una tesis doctoral sólo sobre este tema. Dos citas de Juan Crisóstomo (siglos IV y V), uno de los autores más reputados de la Iglesia antigua tanto por su profundidad teológica como por sus dotes retóricas, bastarán para hacerse una idea del alcance de esta concepción profundamente misógina que, como herederos del mundo clásico, comparten los Padres de la Iglesia. En un tratado contra la práctica ascética de los matrimonios espirituales, una forma de ascetismo que consistía en la convivencia de una pareja bajo el mismo techo (y a veces en la misma cama) absteniéndose de todo contacto carnal, Crisóstomo escribe:

Igual que cuando alguien captura a un león orgulloso y de mirada altiva, le corta la melena, le rompe los dientes, le corta las uñas y le convierte en un espécimen desgraciado y ridículo [...] así esas mujeres convierten a los hombres que capturan en presas fáciles del mal. Los hacen débiles, airados, vergonzosos, despreocupados, irascibles, insolentes, inoportunos, innobles, rudos, serviles, tacaños, temerarios y tontos. En resumen, las mujeres toman todas sus corruptas costumbres femeninas y las imprimen en las almas de los hombres⁷⁷.

Aunque el cristianismo reconocía la igual dignidad de hombres y mujeres en el terreno espiritual, conforme a la sentencia de San Pablo en Gálatas 3, 28, esta idea no tuvo consecuencias sociales. A pesar de lo que muchas veces se dice, el cristianismo, con su nuevo código ético que dignifica a la mujer en el seno del matrimonio, no cambió el orden social ni elevó el *status* de las mujeres. La distinción entre los roles masculino y femenino permanece bien anclado en la mentalidad cristiana, del mismo modo que, aunque se aboga por la igual dignidad del esclavo y el hombre libre, la Iglesia antigua nunca pretendió abolir la esclavitud. Bien al contrario, condenó a aquellos grupos que animaban a los esclavos a abandonar a sus dueños así como vio un signo claro de heterodoxia en quienes rompían el orden establecido en la creación y daban a las mujeres la misma autonomía y autoridad que los hombres⁷⁸.

5. LA EXCLUSIÓN DE LAS MUJERES DEL SACERDOCIO

Las instrucciones contenidas en las *Cartas de San Pablo* acerca del silencio de las mujeres en la iglesia y la interpretación literal de los relatos de la creación y la

76. *Contra los herejes*, frag. 32.

77. CRISÓSTOMO, J.: *Contra los que habitan con vírgenes* 11.

78. *Vid.* MARCOS, M.: «Ortodossia ed eresia nel cristianesimo ispano del IV secolo: il caso delle donne», *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 46, 1994, pp. 417-435.

expulsión del paraíso en el *Génesis* sirvieron a la corriente mayoritaria de opinión en la Iglesia antigua (la que se conoce como Gran Iglesia) para dar una justificación autorizada a la prohibición de que las mujeres desempeñaran funciones ministeriales. Este es un fenómeno que se hace evidente a partir del siglo II, cuando decaen las expectativas escatológicas y el cristianismo comienza a constituirse como una Iglesia ecuménica, enraizada en la sociedad greco-romana. La libre profecía, fuente de la autoridad más valorada en los primeros tiempos, comenzó a ser sometida a control en beneficio de una Iglesia institucional, gobernada con criterios jerárquicos, a cuya cabeza se sitúa el obispo. Una Iglesia que quería presentarse como una institución socialmente respetable debía ser dirigida por miembros respetables y de acuerdo con criterios de autoridad igualmente respetables. ¿Podía ser respetable, según la mentalidad clásica, una comunidad religiosa regida por mujeres? Ya era motivo de desprecio y burla para los paganos el hecho de que el cristianismo fuera una «religión de mujeres, niños y esclavos»⁷⁹, individuos que eran social e intelectualmente inferiores.

A partir del siglo II comenzaron a alzarse voces autorizadas que negaban rotundamente a las mujeres el derecho a la palabra y a las funciones ministeriales y que veían en los grupos que los sustentaban una prueba de heterodoxia, cuando no simplemente de inmoralidad, como advierte Ireneo de Lyon en su tratado *Contra los Herejes*⁸⁰. Tertuliano se manifiesta en esto con rotundidad: «No está permitido a la mujer hablar en la iglesia, ni enseñar, ni bautizar, ni ofrecer la eucaristía, ni reivindicar la atribución de ninguna función masculina, y menos aún un cargo sacerdotal (*sacerdotalis officium vindicare*)»⁸¹. Tras la conversión de Constantino (a. 312), con la incorporación de la Iglesia a las estructuras políticas y sociales del Imperio, los intelectuales cristianos se mostraron más intransigentes en este punto y los concilios legislaron en contra de la ordenación de las mujeres. Epifanio de Salamina arremete en múltiples ocasiones en su tratado «Contra los herejes» (*Panarion*) contra aquellas sectas que a lo largo de la Historia del Cristianismo habían concedido a las mujeres un espacio semejante al de los hombres, incluyendo funciones sacerdotales. Epifanio niega esta prerrogativa, apoyándose en dos argumentos que son compartidos de forma general por la jerarquía eclesiástica de su tiempo. Primero, la inferioridad de la mujer con respecto al varón y sus escasas capacidades intelectuales (las mujeres son una raza débil, indigna de confianza y de mediocre inteligencia)⁸². Segundo, la tradición desautoriza el derecho de las mujeres al sacerdocio: en el *Antiguo Testamento* nunca, en ningún lugar, se dice que las mujeres hayan actuado como sacerdotes de Dios, ni siquiera Eva, quien, tras su caída, nunca fue tan osada como para intentarlo; tampoco en el *Nuevo Testamento* hay pruebas de que las mujeres actuaran como sacerdotes o que

79. Orígenes, *Contra Celso* 3, 44.

80. I, 6 y 13, a propósito del grupo gnóstico liderado por Marcos.

81. *Sobre el velo de las vírgenes* 9, 2.

82. Epifanio de Salamina, *Panarion* 79, 1.

hubieran realizado funciones litúrgicas en la Iglesia, ni siquiera María, la madre de Jesús, porque ella no lo consideró apropiado; finalmente, el ejercicio de los ministerios fue confiado a los apóstoles, quienes escogieron a sus discípulos entre los hombres; nunca ninguna mujer ha sido elegida obispo o sacerdote, ni las profetisas, ni el orden de las diaconisas; las diaconisas pertenecen al orden eclesiástico, sirven a los obispos y los presbíteros, cuidan a las mujeres enfermas y ayudan en el rito bautismal, pero ni ellas ni las viudas han sido jamás nombradas presbíteras (*presbyteridas*) ni sacerdotisas (*sacerdotissas*)⁸³. *Ambrosiaster*, un autor anónimo de finales del siglo IV cuyos escritos fueron considerados obra de Ambrosio de Milán, niega incluso a las mujeres el derecho a ejercer el diaconado, sobre la base de que entre los apóstoles no hubo ninguna mujer y aquéllos escogieron a sólo a hombres como diáconos⁸⁴.

Desde el siglo III la Gran Iglesia, que se rige por principios jerárquicos y es gobernada por el obispo, sólo autoriza a las mujeres una función eclesial, el diaconado, que, además, hasta el siglo V sólo está atestiguado en las iglesias de Oriente. Viudas y vírgenes habían constituido desde una etapa muy antigua un *ordo*, con funciones espirituales y caritativas, pero, aunque eran muy apreciadas en la Iglesia por sus cualidades ascéticas, estaban excluidas de la dispensa de los sacramentos y de la enseñanza. Las diaconisas, investidas con un ministerio y consagradas por el obispo en una ceremonia pública, tuvieron funciones limitadas, de carácter fundamentalmente espiritual: la unción bautismal a las mujeres, que en esta época se realizaba por inmersión, y funciones asistenciales, incluyendo el cuidado personal del obispo⁸⁵. Las *Constituciones apostólicas*, un texto normativo que establece reglas sobre la liturgia, las funciones y la ética de los distintos órdenes eclesiásticos, dicta qué actividades y comportamientos eran propios de las mujeres y cuáles les estaban prohibidos. Según este texto, las viudas y las diaconisas debían estar sometidas a la autoridad del obispo y comportarse con discreción. Su tarea era orar y escuchar, apartadas de la vista, y no les estaba permitido bautizar ni impartir doctrina. Si alguien les pregunta, dice el texto, que «le remitan a los que gobiernan»⁸⁶. Aunque las *Constituciones apostólicas* es un documento redactado a finales del siglo IV, sus autores se hacen pasar por los apóstoles con el fin de dar mayor autoridad al texto. La prohibición del sacerdocio femenino se justifica así:

Nuestro Señor Jesucristo, cuando nos envió a nosotros, los Doce, a hacer discípulos del pueblo y las naciones, no envió a las mujeres a predicar, aunque pudo hacerlo. Pues con nosotros estaban la madre de Nuestro Señor y sus hermanas;

83. Epifanio de Salamina, *Panarion* 79, 2-4.

84. *Ambrosiaster*, *Com. I Tim.* 3, 11.

85. Vid. THURSTON, B.: *Widows: A Women's Ministry in the Early Church*. Minneapolis, 1989; GRISON, R.: *Le ministère des Femmes dans l'Église ancienne*. Gembloux, 1972; MARTIMORT, A. G.: *Les Diaconesses. Essai Historique*. Roma, 1982.

86. *Constituciones Apostólicas* 2, 26 (que las diaconisas sean supervisadas por el obispo); 3, 3-5 (sobre el comportamiento de las viudas); 3, 9 (prohibición de bautizar). La cita es de 3, 5.

también María Magdalena, y María, la madre de Santiago, y Marta y María, las hermanas de Lázaro, Salomé y otras. Así pues, si hubiera sido necesario que las mujeres enseñaran, él las hubiera enviado a instruir al pueblo con nosotros⁸⁷.

Los concilios de los siglos iv y v debatieron también esta cuestión y tomaron algunas medidas disciplinares contra quienes persistían en ordenar a las mujeres. Así el canon 19 de Nicea (a. 325), los cánones 11 y 44 de Laodicea (c. 340-350), el canon 2 de Nimes (c. 394-396) y el canon 25 de Orange (a. 441) prohíben a las mujeres desempeñar funciones litúrgicas o ser ordenadas. Una prohibición que revela que aún en los siglos iv y v había iglesias, tanto en la parte oriental como occidental del Imperio, que seguían ordenando, o pretendiendo ordenar, a mujeres. El investigador italiano G. Otranto ha tratado de demostrar con testimonios literarios y epigráficos que aún a finales del siglo v algunas mujeres seguían siendo ordenadas, e incluso habían llegado al episcopado⁸⁸. Otranto estudia una carta del papa Gelasio I a varios obispos del sur de Italia, fechada en 494, que contiene un decreto (26) ocupándose directamente del problema del sacerdocio femenino:

Oímos con estupor que los asuntos divinos han llegado a tan bajo nivel que las mujeres son exhortadas a officiar en los sagrados altares y tomar parte en todos los asuntos propios de los oficios del sexo masculino, que no les pertenecen a ellas.

Por otra parte, inscripciones (generalmente epitafios) procedentes de varios lugares del Imperio hablan de mujeres que llevan el título de *episcopa*, *presbytera*, *presbyterissa*, *sacerdota* y *archidiaconisa*. Aunque en la mayoría de los casos estos títulos corresponden a la «esposa de» el obispo, el presbítero, etc., Otranto sostiene que en algunos se trata de verdaderas y auténticas sacerdotisas. Sea esto así o no, lo que permanece es que en algunas comunidades las mujeres eran ordenadas, o pretendían serlo, para escándalo de la Iglesia jerárquica.

6. CONCLUSIÓN

El debate de los últimos treinta años en la Iglesia católica acerca de si es lícito, o incluso si es posible, que las mujeres sean ordenadas sacerdotes hunde sus raíces en un pasado que es tan antiguo como la Iglesia misma. El Vaticano, en los dos documentos claves en los que expone las razones de su negativa a admitir a las mujeres en el sacerdocio (*Inter insigniores* y *Ordinatio sacerdotalis*), apela en primer lugar a argumentos de naturaleza histórica para justificar su postura. A lo largo de estas páginas he ofrecido testimonios que invalidan el argumento del carácter exclusivamente masculino del apostolado en el primer cristianismo y otros que

87. *Constitutiones Apostólicas* 3, 6.

88. OTRANTO, G.: «Note sul sacerdozio femminile nell'antichità in margine a una testimonianza di Gelasio I», *Vetera Christianorum*, 19, 1982, pp. 341-60.

prueban que en algunas comunidades, sobre todo durante los siglos I y II, la autoridad de las mujeres era reconocida y, junto a ella, también les era otorgado un margen de participación en las funciones litúrgicas y sacramentales. Pero la Iglesia reaccionó pronto ante esta situación. El fin de las expectativas escatológicas a partir del siglo II y, paralelamente, el proceso de institucionalización del cristianismo, hasta convertirse en una Iglesia jerarquizada en torno a la autoridad monárquica del obispo, supusieron un duro revés para las mujeres. La Iglesia pretende constituirse en una sociedad «respetable» y aceptable entre la élite de la sociedad greco-romana y ante las autoridades políticas ¿Quién creería «respetable» a una comunidad religiosa en la que las mujeres gozaran de la misma autoridad que los hombres?

La conversión de Constantino supuso un nuevo paso en el proceso de exclusión de las mujeres. El cristianismo era ahora una religión más del Imperio y en unas pocas décadas los privilegios concedidos a la Iglesia permitieron que ésta suplantara a las otras instituciones religiosas y anulara en su favor el compromiso entre el estado romano y las religiones tradicionales. La exclusión de las mujeres alcanzó entonces su plena articulación y madurez doctrinal, basándose en la tradición, en las enseñanzas de San Pablo, en el orden de la creación y en el pecado del Paraíso. En el fondo, en esta exclusión subyacen criterios de excelencia cultural y social y una profunda misoginia, que no es original del cristianismo sino común a todas las culturas y religiones antiguas, pero a la que el cristianismo dio una sanción divina. La mujer es inferior porque fue creada después del hombre, a partir de él y como una ayuda para el hombre; es una criatura malvada, porque ella introdujo el mal en el mundo y condenó a la humanidad a una vida terrenal de perenne insatisfacción.

El conocimiento de la gestación del proceso de exclusión de las mujeres en la Antigüedad y el análisis de los argumentos expuestos entonces para justificar esa exclusión ayudan a comprender la actitud de la vertiente más conservadora de la Iglesia católica en la actualidad, una actitud que no ha variado sustancialmente en sus veinte siglos de historia. Pero, ¿sirven estos argumentos para justificar la exclusión de las mujeres del sacerdocio en el siglo XXI? Si la Iglesia no es una sociedad como las civiles y si sus criterios de excelencia y promoción son ajenos a éstas, siendo instituidos por voluntad divina sin tener en cuenta lo que ocurre en el entorno social, ¿por qué buscar razones históricas para justificar una cuestión de fe? La historia debe servir para comprender el debate sobre el lugar de las mujeres en la Iglesia, pero no para resolverlo en el marco de una sociedad moderna⁸⁹.

89 Vid. HAYTER, M.: *The New Eve in Christ. The Use and Abuse of the Bible in the Debate About Women in the Church*. Grand Rapids, Mich., 1987.