

## **La ordenación sacerdotal de la mujer**

### **El debate anglicano-católico**

**Héctor Domínguez Pérez**

1. Es bueno empezar cobrando conciencia de que la ordenación de la mujer no es cuestión prioritaria ni del quehacer teológico en general ni del programa de los diálogos interconfesionales en curso. Hemos de aplicar pues a su tratamiento la obviedad que el Concilio nos recordaba hace 30 años: que cada verdad cristiana ha de colocarse en su escalón correspondiente. Tampoco se puede generalizar y decir que el problema, hoy, interesa por igual a toda la Cristiandad. Es una discusión circunscrita casi por entero al llamado Occidente industrializado: Canadá, Estados Unidos, la Europa Nórdica y del Oeste. Y aun en esos sitios, con grandes diferencias. Comenzamos, pues, desdramatizando.

Con todo, el debate ha hecho terciar al Vaticano, con un dossier ya abultado de cartas y discursos, y dos o tres textos de alcance más universal, y también a la Iglesia ortodoxa. El debate, así mismo, lleva a plantear de nuevo, desde un ángulo imprevisto, la naturaleza del ministerio ordenado. Y éste sí es un planteamiento central en teología.

Los hechos en cuestión son éstos: desde hace unos 70 años la mujer ha ido teniendo acceso al ministerio pastoral en distintas comunidades eclesiales no-católicas procedentes de la Reforma; y, lo que es más relevante aquí, entre 1958 y 1992 dos confesiones que vindican para sí la sucesión apostólica en su ministerio, la Iglesia Sueca (luterana) y la Iglesia de Inglaterra, madre de la Comunión anglicana, han tomado la decisión de conferir la ordenación sacerdotal

a mujeres. En el caso inglés, que es el que ha trascendido a la opinión mundial, falta aún la sanción del Parlamento y el plácet regio.

La iniciativa ha encontrado oposición bien conflictiva dentro de esas mismas Iglesias, además de la ya mencionada de Roma y de la Ortodoxia. Con ello el diálogo de la unidad tropieza con una dificultad más, a la que da profundidad el hecho de que todos afirman haber tomado partido tras seria reflexión. Es esta reflexión la que deseo abordar, sin insistir en la crónica de lo ocurrido y de lo que sigue ocurriendo.

2. Puede servir de introducción lo que el teólogo ortodoxo J. Zizioulas, en nombre del patriarcado ecuménico, dijo ante los obispos anglicanos en Londres, en la Conferencia de Lambeth (verano de 1988): «Cuando surgen conflictos particularmente agudos, la historia de la Iglesia primitiva nos enseña que ninguna decisión puede ser tomada sin un debate teológico a fondo. (...). Me parece que ni siquiera hemos comenzado a tratar de la ordenación de la mujer en cuanto problema teológico, en el plano ecuménico. Los que están en contra no han aportado hasta ahora sino argumentos basados en la práctica tradicional, los que están a favor dan a menudo la impresión a sus adversarios de utilizar sólo argumentos sociológicos (...). Sería más sensato y teológico preguntarse qué hay en la naturaleza del sacerdocio que impida que las mujeres accedan a él. Y qué hay, a excepción tal vez de razones sociales importantes, que exija la entrada de la mujer en el presbiterado.»<sup>1</sup>

Ese «debate teológico a fondo» lo han intentado Roma y Canterbury a dos niveles: entre los titulares de ambas sedes y en la correspondencia más detallada entre el cardenal Willebrands y el primado anglicano<sup>2</sup>. Al filo de este intercambio diremos lo que teólogos de ambas tendencias han añadido. El lector juzgará si los motivos pro y contra dan nueva luz o están tomados sólo de «la práctica tradicional» y de consideraciones «sociológicas».

Para evitar malentendidos, es bueno recordar de entrada lo que a otro propósito formulaba Tertuliano, aún católico (J. Quasten), a comienzos del s.III:

<sup>1</sup> *La Documentation Catholique* 86 (1989) 26s.

<sup>2</sup> Además de la correspondencia y de otros textos directamente relacionados con este debate, hemos de necesitar también los que tienen que ver en general con el diálogo comenzado el 9 de enero de 1967 entre la Comunión anglicana y la Iglesia católica (en orden a conseguir la plena comunión entre ambas comunidades) y que desde 1970 se canalizó en la Comisión anglicano/católico-romana (ARCIC I); sus resultados hasta ahora han sido la relación final (*The Final Report*), publicada en 1982, y la «respuesta católica» de 1991. Precisamente de la importancia que el diálogo de ARCIC encierra ha brotado el interés de Roma y Canterbury por discutir singularmente la cuestión de la ordenación de la mujer.

«La diferencia entre el Orden y el pueblo la establece la autoridad de la Iglesia»<sup>3</sup>. El creyente acepta esta autoridad, pero debe entenderla. Es consciente, además, del desafío profético que a él y a todo el Pueblo de Dios le supone el don recibido del Espíritu, que el Vaticano II llama «sentido sobrenatural de la fe». Desde esta doble responsabilidad se acerca al diálogo en cuestión.

## I. Los textos

### 1. Primer intercambio epistolar entre Roma y Canterbury

*Pablo VI y Donald Coggan.* El Sínodo general de la Iglesia de Inglaterra, reunido en julio de 1975, había votado una moción sobre que «no había objeción fundamental» a ordenar mujeres, aunque no llegó a autorizarla en el deseo de promover una reflexión multilateral con las Iglesias que no compartían este punto de vista. Era claro sin embargo que el éxito obtenido en la votación marcaba un punto de no-retorno. En aquel mismo mes (día 9) informaba el arzobispo Donald Coggan a Pablo VI de que en la Comunión anglicana crecía sin cesar «un *consensus* de opinión según el cual, en el plano de los principios, no hay objeciones fundamentales a la ordenación sacerdotal de la mujer. Somos conscientes al mismo tiempo de que cualquier iniciativa en este campo podría constituir un obstáculo para ulteriores avances en el camino de la unidad querida por Cristo. Por ello, las autoridades de la Comunión anglicana han creído deber convocar una asamblea general.»

El papa respondía (noviembre 1975) que la Iglesia católica consideraba que la ordenación de mujeres «no podría ser aceptada, por razones fundamentales». Que eran: «el testimonio mismo de la Escritura, donde leemos que Cristo escogió a sus apóstoles únicamente entre varones; la práctica constante de la Iglesia, que ha imitado a Cristo no eligiendo sino a hombres; en fin, el magisterio, que ha sostenido siempre que la exclusión de la mujer del sacerdocio concuerda con el plan de Dios sobre la Iglesia.»

Volvió a escribir Coggan (febrero 1976): «Creemos que la unidad se ha de llevar a cabo dentro de una diversidad de tradiciones legítimas, ya que el Espíritu Santo nunca ha dejado de actuar en las Iglesias locales por todo el mundo. A veces, lo que a una tradición le parece ser expresión auténtica de tal diversidad en la unidad, parecerá a la otra traspasar los límites de lo legítimo.»

---

<sup>3</sup> «Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas», *De exhortatione castitatis*, VII, 3: *Sources chrétiennes* 319, p. 92. Para B. Altaner, este escrito era montanista.

Pablo VI se limitaba a replicar mostrando «vivo afecto», «tristeza por ver surgir un nuevo obstáculo y una nueva amenaza tan graves en el camino de la reconciliación» y confianza en «que el Espíritu nos dará luz» (23 marzo 1976).

Estas cartas las publicaba el periódico vaticano a fines de agosto de 1976, justo cuando se ultimaba la declaración de la Congregación para la doctrina de la fe<sup>4</sup>.

La declaración «*Inter insigniores*». Se la puede considerar el punto final de este primer turno de razones y réplicas. Firmada el día de santa Teresa de 1976, se hacía pública a fines de enero siguiente. Aunque de rango secundario, el texto daba al planteamiento un alcance universal. La Congregación recogía, amplificándolas, las razones dadas por el papa a Coggan. La frase fundamental está dicha en la introducción: «la Iglesia... no se considera autorizada a admitir mujeres a la ordenación sacerdotal». Ante todo, por el ejemplo de Cristo, que no incorporó a ninguna mujer entre los Doce. Este primer motivo se repite dos veces en el apartado I del documento, se amplifica en el II y se reitera otras dos en el IV: por «fidelidad» al «modo de actuar de Cristo». La segunda razón es el comportamiento de los Apóstoles. Pese al papel tan insignie, dice la Congregación, que desempeñaron las mujeres el día de la Resurrección del Señor, y a «la considerable evolución, respecto de las costumbres del judaísmo», que se refleja en el libro de los Hechos y en las cartas a Romanos (c.16) y Filipenses (4,3), ni los Doce pensaron en «conferir la ordenación» a mujeres, ni Pablo llegó a extender la cooperación femenina «hasta el anuncio público y solemne» del mensaje, «propio de la sola misión apostólica» (III). La tercera razón, en fin, es la de «una continuada tradición, universal tanto en Oriente como en Occidente» que «se piensa (*putatur*) es conforme a la intención de Dios acerca de su Iglesia» (IV).

La última parte de la declaración (V y VI) desciende a otro nivel: ofrece una «consideración teológica» que ilustre «la conveniencia» que existe entre la naturaleza del Orden y el que sean varones los llamados, «sin intentar aducir argumento demostrativo» alguno. Volveremos a encontrarla.

## 2. Segunda ronda de «pros» y «contras»

*Las razones de Canterbury.* Poco después de *Inter insigniores*, y tras una nueva visita de Coggan al papa y a Dimitrios I en Estambul (abril-mayo 1977), volvía a declarar aquél con qué convicción abordaba este problema: «El Espíritu

---

<sup>4</sup> *La Documentation Catholique* 73 (1976) 771s; *Inter insigniores*: Acta Apostolicae Sedis 69 (1977) 98-116.

Santo ilumina constantemente nuevas zonas de verdad. La ordenación de la mujer puede ser una ilustración de este principio»<sup>5</sup>.

Pero las razones las daba en detalle su sucesor, el arzobispo Robert Runcie, en sendas cartas al papa Juan Pablo II y al cardenal Willebrands (22 nov. 1985), después de consultar a los primados de las provincias anglicanas autónomas. A las tres afirmaciones de Roma contraponía Runcie una: «ni en el Nuevo Testamento ni en la tradición existe objeción alguna a la ordenación de mujeres para el sacerdocio ministerial.» Esta era, decía, la persuasión que había ido creciendo cada vez más entre los anglicanos. «Las Provincias han procedido a la ordenación persuadidos sinceramente de que la tradición está abierta a esta evolución, por cuanto no se puede probar que la exclusión de mujeres sea de «ley divina». (Las Provincias) no han tenido en absoluto la intención de apartarse de la concepción tradicional del ministerio apostólico».

Esto, negativamente. Pero por tratarse, añade, de «una evolución teológica tan considerable», hay que mostrar también «las razones doctrinales apremiantes a favor.» Que vienen a reducirse a dos: 1) la fe en que la humanidad entera ha sido asumida por el Hijo de Dios en su Encarnación, y 2) la índole representativa del sacerdocio:

1) El haberse revestido el Verbo eterno de nuestra carne se traduce en que «a través de la Pasión, Resurrección y Ascensión, nuestra humanidad puede ser rescatada y asumida en la vida de Dios». Esta humanidad de la Encarnación, que el Señor de toda la creación ha resucitado y elevado al cielo, «ha de integrar a la mujer si se quiere que la mitad del género humano comparta la Redención». El arzobispo no se detiene a considerar el sexo masculino de Cristo, como hace Roma, sino que se hace fuerte en lo que es, dice, «el principio fundamental de la economía cristiana de la salvación, sobre el que no hay desacuerdo entre anglicanos y católicos». El Verbo toma nuestra carne, se hace hombre/ser humano, como afirman los símbolos de la fe – que no dicen «varón».

2) Y segundo, la misión de representar. El presbítero en su ordenación, piensa Runcie, «recibe de la Iglesia la misión de representar la naturaleza sacerdotal de todo el cuerpo y también, particularmente al presidir la Eucaristía, la de mantenerse en una relación sacramental especial con Cristo en cuanto Sumo Sacerdote, en el que ha sido rescatada la humanidad entera y que sigue intercediendo por nosotros ante el Padre». Ahora bien, «puesto que la humanidad de Cristo, nuestro Sumo Sacerdote, comprende al varón y a la mujer, se sigue que el sacerdocio ministerial debería estar también abierto a las mujeres – para representar más perfectamente el supremo sacerdocio completo de Cristo».

---

<sup>5</sup> *Informations Cath. Internat.* 515 (15 junio 1977 p. 17).

Sin intentar ningún juicio condenatorio del pasado, continúa, este argumento se ve reforzado en nuestros días, «justo cuando en muchas sociedades humanas ha sido ampliamente abandonada una responsabilidad de dirección exclusivamente masculina». «La índole representativa del sacerdocio se debilita si éste es únicamente para varones»<sup>6</sup>.

*La carta del cardenal Willebrands.* Al cardenal, a su vez, le parecen las razones de Runcie «poco satisfactorias»; no reflejan «una comprensión adecuada o pertinente de la «economía de salvación» tal como ha sido revelada en las Escrituras y meditada y predicada por la Iglesia»; «no pueden justificar la innovación radical de la ordenación de la mujer, no consideran los múltiples problemas teológicos que esta cuestión suscita.»

Intenta explicar su rechazo frontal con dos consideraciones. Primero, estima Jan Willebrands que el «acuerdo sustancial» logrado por la Comisión anglicano-católica acerca de «la naturaleza sacramental del ministerio»<sup>7</sup>, sirve para encuadrar en su «contexto de teología y eclesiología sacramentales» la pregunta de quiénes pueden o no pueden ser ordenados. Esta pregunta y aquel contexto, dice, son inseparables. Ahora bien, «la práctica de ordenar sólo a hombres para el sacerdocio es un aspecto integral y esencial de la realidad de la Iglesia.» «El sacrificio de Cristo, consumado una vez por todas, es una realidad presente – justo en y a través del ministerio de los sacerdotes». «Hay pues real continuidad entre la obra redentora de Cristo y el oficio sacerdotal» ejercido por obispos y presbíteros.

La segunda consideración arranca «del cuadro de la redención que nos proponen las Escrituras». «Un Dios que tiene poder de salvar y un pueblo que recibe la salvación como don gratuito.» Esta bipolaridad queda expresada con la doble imagen de varón y mujer. Estamos ante «el misterio de la Alianza» de que habla *Inter insigniores* en su apartado V. «En el Antiguo Testamento – prosigue el cardenal – el pueblo de Israel es descrito como la esposa de Yahvé; en el Nuevo, san Pablo habla de la esposa de Cristo.» En función de esta imagen y de este simbolismo femeninos, se ha comprendido la Iglesia en su tradición como «el Cuerpo que ha recibido la Palabra de Dios y queda fecundado por ella» (por eso es María, dice, «un tipo [= modelo] de la Iglesia»). Cristo, por otra parte, «es la Cabeza del Cuerpo; por la Cabeza es rescatado todo el Cuerpo. Desde esta perspectiva es como debe entenderse el papel representativo del sacerdocio ministerial.»

<sup>6</sup> *La Documentation Catholique* 83 (1986) 802s; la respuesta del cardenal, en 804–806.

<sup>7</sup> *The Final Report*, Londres 1981, pp.29–45.

Es verdad, añade, que Cristo se ha revestido de la naturaleza humana para redimirla toda entera, «pero no se puede soslayar el hecho de que Cristo es un varón. Su identidad masculina es un rasgo inherente al plan de salvación revelado en las Escrituras y meditado en la Iglesia». Conclusión, según Willebrands: «La ordenación de sólo hombres para el sacerdocio ha de entenderse en función de la estrecha relación entre Cristo redentor y los que, de manera única, cooperan en su obra redentora. El sacerdote representa a Cristo en su relación salvífica con su Cuerpo, la Iglesia; no representa ante todo el sacerdocio del Pueblo de Dios. Por indigno que pueda ser, el sacerdote actúa *in persona Christi*. El sacrificio de Cristo se hace presente en el mundo como una realidad sacramental en y por el ministerio de los sacerdotes. Y, en este contexto, la ordenación sacramental de los hombres saca su fuerza y sentido de la experiencia que la Iglesia tiene de su propia identidad, del poder y significación de la persona de Jesucristo, y del papel simbólico e icónico de los que lo representan en la Eucaristía».

La carta apostólica de Juan Pablo II *Mulieris dignitatem*, sobre la dignidad de la mujer (15 agosto 1988), aunque no va dirigida a la Comunión anglicana, puede incluirse con todo derecho en este dossier. Indirectamente, el capítulo III (análisis de antropología cristiana) y el V (sobre la actitud de Cristo ante la mujer) muestran al papa libre de prejuicios antes de abordar el problema de la ordenación femenina en el capítulo siguiente. Sin que al papa se le escape sin duda la obvia previsión de que lo dicho en esas páginas va a ser compartido por quienes, sin embargo, no ven razón para excluir a la mujer del sacerdocio.

En realidad, de este punto concreto trata poco la carta directamente. Sólo en el nº 26, en el contexto más amplio del «gran misterio», la Iglesia esposa de Cristo. En dicho número, el papa hace suyo el discurso seguido por *Inter insigniores*, que explica con dos retoques. Son éstos:

«Al no llamar sino a varones a ser sus apóstoles, Cristo actuó de una manera totalmente libre y soberana. Con la misma libertad con que defendió la dignidad y la vocación de la mujer en todo su modo de proceder, sin conformarse a los usos que dominaban ni a las tradiciones que sancionaba la legislación de su época. Por eso la hipótesis de que habría llamado sólo a hombres por ajustarse a la mentalidad reinante de su tiempo no corresponde en absoluto a la manera de actuar de Cristo».

Pocas líneas más abajo, después de decir que «sólo los Doce reciben el encargo sacramental «haced esto en memoria mía»», continúa:

«Si Cristo, al instituir la Eucaristía, la ha vinculado de modo tan explícito al servicio sacerdotal de los apóstoles, es lícito pensar (*aestimari simul licet*) que de este modo quería expresar la relación entre el varón y la mujer, entre lo que es «femenino» y lo que es «masculino», establecida por Dios tanto en

el misterio de la creación como en el de la redención. En la Eucaristía se expresa ante todo sacramentalmente el acto redentor de Cristo-Esposo para con la Iglesia-Esposa. Esto resulta transparente e inequívoco cuando el ministerio sacramental de la Eucaristía, donde el sacerdote actúa *in persona Christi*, es realizado por un varón. Esta explicación confirma la doctrina de la declaración *Inter insigniores*.»<sup>8</sup>

### 3. El encuentro solemne de Juan Pablo II y Robert Runcie

Ha sido el último intercambio de alto nivel, y punto final, de momento, del debate directo que durante catorce años han mantenido Roma y Canterbury. Me refiero a la ceremonia de Vísperas en la iglesia romana de los santos Andrés y Gregorio, el 30 de septiembre de 1989. Lo que ambos oficiantes se dijeron allí en sus homilias es un test de las posiciones de uno y otro. Los dos se referían a la ordenación de la mujer.

Runcie se remontó a los comienzos del cristianismo en Inglaterra y, antes, en Jerusalén. Citó la historia de Beda el Venerable, que cuenta que San Agustín de Canterbury, apóstol de los ingleses, perplejo al constatar que «siendo una la fe, eran diversas las costumbres en unas y otras Iglesias» (de la Cristiandad), pidió consejo al papa san Gregorio. Este le contestó que «escogiera con cuidado lo que hallase ser más grato a Dios, ya fuese de la Iglesia romana o de las de las Galias o de cualquiera otra, y que eso (...) lo enseñase en la Iglesia de Inglaterra». «Porque las cosas, decía el papa, no han de ser amadas por los sitios, sino los sitios por sus cosas buenas»<sup>9</sup>.

Y Runcie añadía lo que el papa había dicho en su reciente visita a Suecia: «La unidad no sólo abraza la diversidad, sino que se realiza en la diversidad».

Hizo el primado anglicano otra evocación, más sutil, que no amplificó. La del concilio de Jerusalén, de transformaciones decisivas: «Cuando hay discrepancia entre cristianos, que recientemente han descubierto cuánto tienen en común, es hora de intensificar consultas recíprocas. Esto ha sido siempre así desde el tiempo del concilio de Jerusalén, de que hablan los Hechos de los Apóstoles.»

El papa, que por las normas del protocolo conocía el discurso del arzobispo, capta el mensaje de ambas citas y cambia de registro; discernir, dice, pertenece a quienes están en comunión con la sede de Pedro:

<sup>8</sup> *Acta Apostolicae Sedis* 80 (1988) 1715.1716.

<sup>9</sup> «Non enim pro locis res, sed pro bonis rebus loca amanda sunt» (BEDA EL VENERABLE, *Historia eclesiástica*, I, 1<sup>a</sup>, c. 27, 2; PL 95, 58-59).



»La responsabilidad de discernir la doctrina y la práctica que forman parte de lo que san Pablo llama el depósito que nos ha sido confiado y que debemos guardar (cf 1 Tim 6,20) incumbe a la autoridad docente de la Iglesia. Con palabras del Vaticano II, «la tarea de dar interpretación auténtica de la Palabra de Dios, escrita o en forma de tradición, ha sido encomendada únicamente al magisterio viviente de la Iglesia» (*Dei Verbum* 10). El papel específico de los obispos, que ha de desempeñarse en comunión con la sede de Pedro, es vital para asegurar la unidad y continuidad de la fe – si hemos de transmitir la fe de Pedro, de Gregorio y de Agustín, si hemos de evangelizar una vez más los pueblos de Europa y predicar el Evangelio a los pueblos del mundo.»<sup>10</sup>

Las argumentaciones se han agotado: una Iglesia viva en evolución bajo la mirada del Espíritu Santo, dice un interlocutor; una continuidad de dos mil años que la Iglesia no se considera autorizada a interrumpir, dice el otro. Evolución y diversidad – continuidad y autoridad.

## II. El balance

### 1. Diálogo abierto a pesar de todo.

a) Quien considere en conjunto este intercambio de pareceres y actitudes puede sentir desánimo al comprobar que paradójicamente se aceptan por ambas partes las grandes constataciones de uno y otro, pero no sus conclusiones. Que hay evolución en la Iglesia y el Espíritu Santo la asiste, o que la práctica de ordenar sólo a varones es milenaria; que la humanidad entera (hombre y mujer) ha sido asumida y rescatada en el misterio de la Encarnación y Redención, o que existe una relación sacramental entre Cristo y el ministro de la Eucaristía, son truisms para todos los implicados en este diálogo.

b) Es en las «premisas menores» o en la consecuencia donde encuentran ambas partes la debilidad de la prueba contraria. De que Cristo eligiera a doce varones no fluye el que a sabiendas eliminara para siempre a las mujeres de las sociedades del futuro. Que el apóstol representa a Cristo (2 Cor 5,20) no equivale a que interpreta el papel de Cristo como el protagonista en la «Pasión de Oberammergau» (un embajador británico, dice un anglicano, representa a la reina pero no hace el papel de reina<sup>11</sup>). De que los sacramentos sean signos, como los define la teología, no se sigue necesariamente que el ministro de ellos es también signo o icono – fuera del caso específico de Ef 5,32 en el matrimonio. (Además,

---

<sup>10</sup> *L'Osservatore Romano* 2-3 oct. 1989, pp. 6 y 7.

<sup>11</sup> CH. HILL, *Points de vue anglicans sur l'ordination des femmes*: Etudes 375 (1991) 384.

la «desemejanza natural» que santo Tomás de Aquino imaginaba en la mujer respecto del varón se apoyaba sólo en el «estado de sujeción» que la Edad Media le atribuía<sup>12</sup>). En fin, que la Creación y la Encarnación abarquen por igual al hombre y a la mujer no basta, en principio, para que Dios no pueda haber establecido por ley positiva una distribución de papeles en la Iglesia.

c) Otras veces, simplemente, se obtiene la espontánea impresión de que los enunciados, por obvios a juicio de sus autores, no necesitan demostración. Así en este contraste de afirmaciones: la comisión mixta anglicano-católica explicó que no había tratado de la ordenación femenina porque sólo les preocupaba «el origen y la naturaleza del ministerio ordenado, no la cuestión de quién puede o no ser ordenado»; la respuesta de Roma, en cambio, afirma: «la cuestión del sujeto de la ordenación va unida a la naturaleza del sacramento de las órdenes sagradas»<sup>13</sup>. Palabra contra palabra, sin refrendo de pruebas: aunque la respuesta de Roma se remite a la carta del cardenal Willebrands al arzobispo de Canterbury, «en la que quedó clara la cosa» (asegura), también allí hay sólo muchas afirmaciones<sup>14</sup>.

d) Con todo ello, la comprensión teológica del ministerio ordenado ha avanzado poco, pese a que la «naturaleza del sacerdocio» es nombrada profusamente. Con distinta intensidad, ambas partes parecen mantenerse encerradas en la perspectiva sacerdocio/sacrificio<sup>15</sup>. La poco afortunada traducción de la Vulgata de 2 Cor 2,10 (*in persona Christi*)<sup>16</sup> ha dado pie a utilizaciones

<sup>12</sup> El santo afirma que la diversidad de sexo impide a la mujer recibir las órdenes porque «mulier staturum subjectionis habet»; más aún, tal sujeción o sumisión le viene de su misma naturaleza: «mulier ex natura habet subjectionem». Esto es lo que dice en su comentario al IV libro de las *Sentencias*, dist. 25, cuest. 1 y 2, y ésta es la razón de fondo de las notas 18 y 19 de *Inter insigniores*.

<sup>13</sup> *The Final Report*, p. 44; la «Respuesta católica» (sin firma), en *L'Osservatore Romano*, 6 dic. 1991, p. 10.

<sup>14</sup> Ver arriba, nº 4. El teólogo anglicano Henry Chadwick, que participó en los trabajos de la comisión mixta, «siente decepción» al llegar a este punto de la «respuesta católica», ya que la carta citada de Willebrands era «in some degree obscure». Y añade: «Esta hubiera sido buena oportunidad para hacer una declaración concisa y lúcida que explicase cuál es la diferencia» (H. CHADWICK, *Ecumenical stock-taking: The Tablet* 246 (1992) 166-167).

<sup>15</sup> Menos, en la exposición del *Final Report*, pero también allí: ver el nº 13 de la declaración *Ministerio y ordenación* (pp. 35-36) y el nº 2 de la correspondiente *Explicación* (pp. 40-41).

<sup>16</sup> Cf. E. LOHSE, *Theologisches Wörterbuch zum NT VI* 778: «Pablo pone a Cristo por testigo de su sinceridad en el perdón». Del empleo de la fórmula latina por santo Tomás, ver B.-D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesiae*, Paris 1978, especialmente, la conclusión en p. 138: «No se trata de una delegación para hacer algo en lugar de la Iglesia o de Cristo» (...) «En el [ministro] y por él, Cristo actúa en los sacramentos no por delegación sino como causa principal que se vale de un instrumento. (...) Lo mismo ocurre con la acción «in persona Ecclesiae». La Iglesia no delega en los sacerdotes para orar en lugar de

desorbitadas. Y las apelaciones a la eclesiología, lugar propio de la teología del ministerio, no pasan de recordar el principio de autoridad y el enfoque, incompleto, de «Cristo Cabeza».

2. Pero, visto positivamente, ese mismo balance indica en realidad que estamos sólo en los comienzos de un diálogo. Obispos y teólogos reconocen que, aun después del Vaticano II, carecemos de una síntesis del sacerdocio que dé coherencia a elementos yuxtapuestos, y que ésta es tarea pendiente del quehacer teológico<sup>17</sup>; que no es de extrañar por ello que tampoco el documento *El sacramento del Orden en la estructura sacramental de la Iglesia*, de otra Comisión mixta, la ortodoxo-católica (1988), haya brillado por la descripción del presbiterado<sup>18</sup>; que la perspectiva entreabierta por el Concilio, de que es *todo* el ministerio de Cristo el que ha de quedar reflejado en el sacerdote, esté aún sin contemplar plenamente – esto es lo que quiere decir un antiguo perito del Concilio al titular su reflexión: «anunciar a Jesucristo, pero ¿qué Jesucristo?»<sup>19</sup>. En suma, la actual teología del ministerio ordenado es una invitación apremiante a continuar trabajando, no a extraer conclusiones perentorias.

Desde el punto de vista del contencioso entre la Comunión anglicana y la Iglesia católica hay también signos de que, pese a la votación del 11 de noviembre último en Londres, el diálogo no puede interrumpirse ni quedar en diálogo de sordos. No me apoyo ante todo en el tacto exquisito que la jerarquía católica de Inglaterra y Gales está mostrando en este momento de turbación que vive *The Church of England*, sino en que el magisterio de la Iglesia no ha sacado los grandes registros. Pablo VI, a pesar de su oposición a la ordenación femenina,

---

la comunidad», ellos son «los órganos por los que la Iglesia, comunidad de los creyentes, Cuerpo místico de Cristo, ora y profesa su fe.»

<sup>17</sup> Ver, por ej. el *Schreiben* de los obispos alemanes sobre el ministerio sacerdotal (Tréveris 1969, n° 36, pp. 58s); hay trad. esp. presentada por el obispo A. SUQUÍA: *El ministerio sacerdotal*, Salamanca 1970; Cf. P.J. CORDES, *Sendung zum Dienst. (Estudios exegetico-históricos y sistemáticos del decreto conciliar sobre el ministerio y la vida de los presbíteros)*, Francfort 1972, pp. 122.307.

<sup>18</sup> Cf. A. DE HALLEUX, *Une nouvelle étape du dialogue catholique-orthodoxe: le texte de Valamo*: *Revue théologique de Louvain* 19 (1988) 469.

<sup>19</sup> G. THILS, *Annoncer Jésus-Christ: mais quel Jésus-Christ?*, en: *The Four Gospels*, homenaje a Frans Neirynck, Lovaina 1992, vol. 3º, pp. 2525-2535; cf. el artículo de J. RATZINGER, del que Thils toma pie, *Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes: Geist und Leben* 41 (1968) 347-376. Pero ver también, directamente sobre el sacerdocio femenino, del mismo G. THILS, *En dialogue avec l'«Entretien sur la foi». Féminité et masculinité dans l'Eglise*, Lovaina-la-Nueva 1986, pp. 78-82.

no quiso llegar con su negativa hasta la ruptura con la Comunión anglicana<sup>20</sup>. De hecho, la firmeza mesurada de *Inter insigniores* ha marcado un límite que los documentos posteriores no han traspasado<sup>21</sup>. Teólogos moderados desearían que no se quebrara esta línea serena de conducta.

3. *Los teólogos católicos*. Interesa ya saber cómo enfocan el debate que nos ocupa, tal como hoy está planteado. Pormenorizar aquí sus actitudes no es posible sin desequilibrar este artículo. Baste un muestreo por sectores. En un extremo del arco se sitúan teólogos como Janine Hourcade, que exalta para la mujer seglar, fuera de toda estructura religiosa, «la virginidad consagrada», «ministerio femenino por excelencia, el único perfecto»; o, en parte, G. Chantraine, que observa desigualdades sociales entre hombre y mujer pero no dentro de la Iglesia católica; el feminismo sería fruto de un protestantismo secularizado, anglosajón y escandinavo; y a quienes desean el sacerdocio hay que responderles que «es mayor honor servir al Señor sin ministerio»<sup>22</sup>.

En el otro extremo estarían Ch. Duquoc y P. Hünemann. Para el primero «no es tanto la negativa a conferirles el «sacerdocio» [a las mujeres] lo que es difícilmente tolerable, cuanto el apartarlas por este medio de toda verdadera participación social en las decisiones eclesiales». Duquoc critica los documentos que rechazan el sacerdocio femenino porque éstos, «arguyendo con el simbolismo masculino-femenino arraigado en la Biblia», «parecen justificaciones ideológicas del *statu quo*», es decir de «la organización actual de la Iglesia, en cuyo gobierno no se entra sin participar en un sacerdocio divinamente vetado [a la mujer] por razón de su sexo».- Peter Hünemann cree entrever «que se abre paso [en la Iglesia] desde hace unos años la tercera crisis del modernismo». «Esta vez, dice,

---

<sup>20</sup> Sobre la génesis de este documento, en relación con la decisión de la Iglesia Sueca (1958) y con las ordenaciones femeninas anglicanas, puede verse el informe de R. GOLDIE, *Attualità della dichiarazione «Inter insigniores»: Unitas 32 (1977) 164-187*. Rosemary Goldie fue secretaria de la comisión (creada por Pablo VI hasta el 31.1.1976) de estudio sobre la mujer en la sociedad y en la Iglesia. Acerca del tono mesurado que Pablo VI parece haber querido dar a *Inter insigniores*, teniendo ante los ojos el diálogo anglicano-católico, ver P. HEBBLETHWAITE, *Paul VI, the First Modern Pope*, Londres 1993; un extracto del correspondiente capítulo, en *The Tablet* 247 (1993) 398-399.

<sup>21</sup> Como se puede apreciar más arriba, números 3 y 4. Lo mismo se diga de la exhortación apostólica *Christifideles laici* (30 dic. 1988, números 50 y 51).

<sup>22</sup> J. HOURCADE, *La femme dans l'Eglise. Etude anthropologique et théologique des ministères féminins*, Paris 1986, p. 15.16.28ss; G. CHANTRAINE, *L'expérience synodale. L'exemple de 1987*, Paris-Namur 1988, p. 40.80ss; *Les laïcs, chrétiens dans le monde*, Paris 1987, 227-232; *Mistero e missione della donna*, Casale Monferrato 1989.

el punto de cristalización se halla en el campo tan sensible e íntimo de la moral sexual y de la cuestión del puesto de la mujer en la Iglesia <sup>23</sup>.

Y entre ambos extremos, dos grupos más: 1) el de quienes valoran más el peso de la tradición (G.Philips: «aquí la tradición tiene una palabra que decir»), o la representación masculina de Cristo-Cabeza (Y. Congar) o de Cristo-Esposo (O. Semmelroth), o «la práctica sacramental de la Iglesia» como expresión normativa (F. Frost), o la «fidelidad histórica» (Ph. Delhaye: las opciones tomadas por Cristo, aunque «en relación con su ambiente y su época», «no por eso dejan de ser norma y límite» para la Iglesia), o simplemente la «adhesión al texto [de *Inter insigniores*] y a su comentario oficial» (L. Ligier, consultor de la Congregación para la doctrina de la fe y redactor presunto del borrador de la declaración). Varios de ellos reconocen que no se puede apelar a «un imperativo bíblico absolutamente indiscutible», a una exclusión «por derecho divino»<sup>24</sup>.

2) Son reticentes, en cambio, frente a los modos de argumentar contra el sacerdocio de la mujer, o críticos frente a posturas definitivas, H. van der Meer, discípulo de K. Rahner, J.A. Komonchak, H. Legrand, A. de Halleux, P. Rémy. Los dos primeros desarticulan los argumentos clásicos pro sacerdocio masculino exclusivo; Legrand piensa, con Komonchak, que esas razones, «por separado y juntas han perdido en fuerza de persuasión»; A. de Halleux espera que el magisterio «no haya dicho su última palabra» y estima que la actitud de Jesús, de «adaptación a los prejuicios del ambiente en materia de «ministerio femenino»», no tiene por qué «ser calificada de voluntad fundadora para el futuro de su Iglesia»; P. Rémy, moralista, denuncia lo que cree «interpretación y utilización abusivas» de Ef 5,21-33: un simbolismo [aquí, el de cabeza-cuerpo] no es eficaz, piensa Rémy, si no es coherente con la sensibilidad ética; «la ética prima

<sup>23</sup> CH. DUQUOC, *Des Eglises provisoires. Essai d'ecclésiologie oecuménique*, Paris 1985, pp. 60-61; *La réforme des clercs*, en: *La réception de Vatican II*, Paris 1985, p. 398-399; *Théologie de l'Eglise et crise du ministère*: Etudes 350 (1979) 105; P. HÜNERMANN, *Droht eine dritte Modernismuskrisis?* Carta abierta al presidente de la Conferencia episcopal alemana: Herder-Korrespondenz 43 (1989) 133. No es de prever que la suerte corrida por la proyectada carta pastoral de los obispos americanos sobre la mujer haya hecho decrecer las aprensiones de Hünermann (cf. TH.J. REESE, *Women's Pastoral fails: America* 167 (1992) 443s; KL. NIENIEDT, *Von den ursprünglichen Ansätzen ist wenig geblieben*: Herder-Korrespondenz 47 (1993) 87-92.

<sup>24</sup> G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère au deuxième concile du Vatican*, Paris 1967, t. 1, p. 148s; O. SEMMELROTH: *Theologie und Philosophie* 46 (1971) 596; Y. CONGAR, prólogo al libro de E. GIBSON, *Femmes et ministères dans l'Eglise*, Tournai 1971, pp.7-15; *Revue des Sciences Phil. et Théol.* 56 (1972) 190s; PH. DELHAYE, *Rétrospective et prospective des ministères féminins dans l'Eglise*: *Revue théol. de Louvain* 3 1972 72-75; L. LIGIER, *La question du sacerdoce des femmes dans l'Eglise*: *La Documentation Catholique* 75 (1978) 478-488 (apareció primero en *L'Osservatore romano*); F. FROST, *Ministère*, en: *Catholicisme*, t. 9 (1982) col. 221-223.

sobre la simbólica»; por eso concluye que «el argumento de «simbolismo sacramental» que pretende que sólo el varón puede representar a Cristo en las funciones presbiterales y episcopales está desacreditado»<sup>25</sup>.

Por su parte, exegetas de confianza de la Santa sede, los miembros de la Comisión bíblica, respondieron a la consulta de la Congregación de la Fe, entre otras cosas: «El carácter masculino del orden jerárquico que ha estructurado la Iglesia desde su comienzo parece atestiguado por la Escritura de un modo innegable. ¿Tenemos que concluir que esta regla debe ser válida para siempre en la Iglesia?». «No parece que el Nuevo Testamento por sí solo nos permita zanjar claramente y de una vez por todas el problema del posible acceso de mujeres al presbiterado». En esta afirmación hubo unanimidad de los 17 miembros. El boletín de la Conferencia episcopal de Estados Unidos añade este dato: «doce contra cinco votaron que sólo los datos bíblicos no bastan para excluir la posibilidad de ordenar mujeres»<sup>26</sup>.

4. *La preocupación ecuménica.* En el espíritu de ambas partes queda punzante la inquietud por la unidad. El arzobispo Runcie reconocía «personalmente» en noviembre de 1985 que los anglicanos no deberían llevar a la práctica sus conclusiones, «por convincentes que puedan ser los argumentos positivos, mientras no se abriese paso un *consensus* más amplio entre nuestras Iglesias. Creo que «el argumento de la reserva ecuménica» es también de orden doctrinal, porque sólo en esa perspectiva más vasta pueden las Iglesias particulares discernir verdaderamente el espíritu de la Iglesia entera.»

Recordaba también, sin embargo, con «realismo y conocimiento de la historia de la Iglesia,... que antes de haber discernido los cristianos el espíritu de la Iglesia en materias controvertidas,... se han producido frecuentes debates y aun conflictos agudos. A través de ellos es como se descubre muchas veces la verdad»<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> H. VAN DER MEER, *Priestertum der Frau?* (QD 42), Freiburg 1969; J.A. KOMONCHAK, en: A.M. GARDINER (ed.), *Women and Catholic Priesthood: an expanded Vision*, N.York-Toronto 1976, presentado por H.-M. LEGRAND, *Un nouveau débat oecuménique: l'ordination des femmes*: *Revue des Sciences phil. et théol.* 60 (1976) 609; H.-M. LEGRAND, en: *Iniciación a la práctica de la teología* (dir. por B. LAURET Y F. REFOULÉ), III Dogmática 2 (Madrid 1985, en fr. 1983) pp. 246-250; del mismo, en diál. con J. VIKSTRÖM *Die Zulassung der Frau zum Amt*, en: *Das geistliche Amt* (de la comisión mixta luterano-católica), Paderborn-Frankfurt 1982, 3ª ed., pp. 102-106; A. DE HALLEUX: *Revue théol. de Louvain* 18 (1987) 509. 20 (1989) 368. 23 (1992) 261s y *Ephem. theol. lovan.* 65 (1989) 200; P. RÉMY, *Le rapport à l'Écriture en morale matrimoniale*: *Le Supplément* 40 (1987) 63-72.

<sup>26</sup> *Origins, NC Documentary Service*, 1 julio 1976, pp. 95,96,92. El texto original de la Comisión bíblica está en francés.

<sup>27</sup> Ver *supra*, nota 6. El texto está también en: *Irénikon* 59 (1986) 359.

Lo mismo había dicho el cardenal Hume ante el Sínodo general anglicano (1 feb 1978): «Ahora que nuestro diálogo hace progresos y vamos hacia una colaboración más estrecha... sería muy inquietante que la Comunión anglicana continuase ordenando a mujeres sin tener en cuenta, tratándose de un cambio tan importante, la posición de la Iglesia católica romana, de nuestros hermanos de las Iglesias ortodoxas y de la Iglesia vétero-católica.»

Pero tenía buen cuidado de añadir con lealtad: «Con todo derecho podríais devolverme el consejo: «los mismos principios de consulta mutua han de aplicarse también en lo que os concierne, católicos romanos»...»<sup>28</sup>.

Con el cardenal, lamentamos que esto no haya tenido lugar tantas veces. Sin embargo, la historia de estos últimos siglos de separación también contiene alentadores signos de que, aun desde la incomunicación, se han dado influencias mutuas. De parte católica, ahí está el caso reciente del Concilio Vaticano II, que sigue ejerciendo su influjo en las otras grandes tradiciones cristianas. Y a la inversa: el Concilio mostró con frecuencia sana receptividad frente a ellas.

Ya hemos visto que el planteamiento mismo acerca de los ministerios femeninos ha tomado cuerpo en la Iglesia católica por causa, en gran parte, de las iniciativas de otros cristianos. *Inter insigniores* reconoce en su introducción que «la tradición de las escuelas teológicas apenas si había rozado este tema de controversia, tal como hoy se plantea».

Al llegar aquí uno recuerda lo que personalidades indiscutibles de la teología reciente se han preguntado en otras ocasiones: «si en muchos aspectos no ha sido benéfico para la Iglesia católica (...) que junto a ella haya estado el Protestantismo con su liberalidad y su piedad, con sus desgarramientos y su alta exigencia espiritual»<sup>29</sup>.

La tantas veces citada *Inter insigniores* contiene esta invitación apremiante: «ante las controversias que han surgido en nuestro tiempo sobre si las mujeres pueden recibir o no la ordenación, han de sentirse los cristianos incitados a escrutar a fondo el misterio de la Iglesia, a investigar más intensamente la naturaleza y significación del episcopado y del presbiterado y a discernir el puesto auténtico y destacado que corresponde al sacerdote en la comunidad de los bautizados» (apartado V).

---

<sup>28</sup> *La Documentation Catholique* 75 (1978) 227.

<sup>29</sup> J. RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, p. 131; (tr. esp. *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid 1987, p. 157s). En el mismo sentido se expresó mucho antes H. U. v. Balthasar (*Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*, Einsiedeln 1952; extracto en franc. *Raser les bastions: Dieu Vivant* 25 (1953) 24.29-30).

La consigna la va secundando la Cristiandad, no sólo la Iglesia católica, con distinta intensidad y distintas conclusiones hasta ahora. No es éste el único, ni el más grande reto que tiene planteado la comunidad cristiana, pero al igual que los demás es apasionante. Por nuestra parte, al mismo tiempo que acogemos los católicos la dirección del magisterio de la Iglesia, seguimos estudiando y vivenciando la asistencia del Espíritu de Dios que nos conduce y nunca decepciona. Así es como «crece en la Iglesia la inteligencia de las realidades y palabras que nos han sido transmitidas» (*Dei Verbum* 8:2)<sup>30</sup>.

**Héctor Domínguez Pérez**

---

<sup>30</sup> Para mayor información y bibliografía, ver M. ALCALÁ, *La mujer y los ministerios en la Iglesia*, Salamanca 1982 (bibl. hasta 1980) y ST. THOTTATHIL, *Identity and relationship of women and men in the Church and Society: thinking within the World Council of Churches*, Roma 1990.