

ESPACIOS RESTRINGIDOS: REFLEXIONES SOBRE LA NEGACIÓN DE LA ORDENACIÓN SACERDOTAL CATÓLICA A LAS MUJERES

Victoria Contreras Ortega
Universidad de La Laguna

RESUMEN

Los movimientos de igualdad, ya sean desde las filas del catolicismo como desde el feminismo, que abogan por la plena participación de las mujeres en la Iglesia (hecho que se producirá en el momento en el que el acceso al oficio sacerdotal y a las esferas de poder y de decisión no tome como fundamentales para su baremo elementos biológicos), forman parte de un fenómeno reciente de denuncia y posicionamiento crítico contra la Iglesia católica y sus fundamentos anacrónicos. El presente trabajo es una reflexión histórica sobre las razones que se esgrimen en contra y a favor de la ordenación sacerdotal femenina.

PALABRAS CLAVE: ordenación sacerdotal de mujeres, doctrina católica, igualdad de las mujeres.

ABSTRACT

The struggle for women's equality, essential in feminist tenets and equally present in some Catholic theories, implies the right for religious women to participate in the diverse administrative tasks of the Church, thus performing functions and roles so far carried out exclusively by men. This would include the right to priestly ordination for women, a crucial issue in current female denunciation of the anachronism that characterises Catholicism, which persists in stressing biological principles as fundamental for the distribution of roles within the Church. This work presents a historical survey of the reasons that have been offered for and against female ordination.

KEY WORDS: female priestly ordination, Catholic doctrine, women's equality.

0. POSIBILIDADES DE INCLUSIÓN: UN CONCILIO VATICANO III

Es cierto que no ha pasado tanto tiempo desde la celebración del Concilio Vaticano II (Roma, 1962-1965), pero también lo es que desde entonces hemos asistido a cambios tan significativos que la sociedad se ha transformado profundamente, por lo que se plantean cuestiones de cara al presente y al futuro. Para Küng, en sus consideraciones sobre la relación entre cristianismo y feminismo, estos argumentos girarían en torno a las siguientes preguntas:

¿Con qué derecho niegan a las mujeres la Iglesia católica romana y la ortodoxa una igualdad de trato en el acceso al ministerio eclesiástico? ¿No sería ya momento de que las Iglesias ortodoxa y católica admitieran que, en el tema «ministerio y mujer», las Iglesias evangélica, anglicana y veterocatólica están más cerca del evangelio que ellas? ¿No ha llegado el momento de acabar con la práctica de desacreditación, difamación y discriminación de las mujeres, y asegurarles también en la Iglesia la dignidad que les es propia y la posición jurídica y social debida?¹

Las críticas giran en torno a la exclusión y la evidente falta de equidad en el trato que se les da a las mujeres en la Iglesia católica, en clara oposición a los principios que definen, o intentan definir, a las sociedades actuales. Se trata de un desequilibrio en los temas referentes a la moralidad, la doctrina y las disciplinas, y, aunque no se trata de un rasgo exclusivo del pontificado de Juan Pablo II, sí es significativo el retroceso que, en comparación con el Concilio Vaticano II, ha experimentado esta institución. Recientemente ha sido la corriente *Somos Iglesia*, con el apoyo de decenas de colectivos católicos críticos, la que ha pedido la puesta en marcha de un proceso conciliar libre con la participación activa de todos los creyentes para abordar los grandes desafíos que se le plantean al catolicismo. Además son muchas las autoras y autores² que proponen una serie de cambios esenciales en la Iglesia católica, puesto que consideran que de esa transformación depende la supervivencia de la Iglesia y la adhesión de los fieles. Entre las ideas fundamentales que postulan, la que nos interesa resaltar es aquella que propone una Iglesia de Iguales:

Entre los temas de la agenda conciliar hay uno que me parece prioritario: la Reforma de la Iglesia Católica, que se quedó a medio camino en el Vaticano II; Reforma que ha de traducirse en una democratización en todos los niveles, desde la base hasta la cúpula. Ello exige un análisis crítico tanto de los fundamentos del papado, el episcopado y el sacerdocio, como de su ejercicio. Ahora bien, la democratización de la Iglesia se convertirá en una caricatura mientras se sigan manteniendo una concepción androcéntrica del ser humano, que no reconoce a las mujeres como sujetos morales y religiosos, y unas estructuras jerárquico-patriarcales que excluyen a aquéllas de los ministerios eclesiales y de las funciones directivas en la comunidad cristiana. Procede, en consecuencia, poner las bases para la creación de una «comunidad de iguales» (no clónicos), en sintonía con el movimiento de Jesús y con los movimientos de emancipación de la mujer³.

¹ H. KÜNG, *La mujer en el cristianismo*. Madrid, Trotta, 2002, p. 19.

² *Ibidem*; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología feminista crítica: Jesús, Hijo de Miriam, profeta de la sabiduría*. Madrid, Trotta, 2000; I. GEBARA, *El rostro oculto del mal: una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid, Trotta, 2000; J.C. BASSET, *El diálogo interreligioso: Religiones en diálogo* (trad. Miguel Montes), Bilbao, Desclée de Brower, 1999; I. GÓMEZ ACEBO, *¿Qué esperamos de la Iglesia? La respuesta de 30 mujeres*. Bilbao, Desclée de Brower, 2001; L. BYRNE, *Mujeres en el altar: la rebelión de las monjas para ejercer el sacerdocio*. Barcelona, Ediciones B, 2000.

³ M. MEDINA BARDALES, «¿Un concilio para el siglo XXI?», 2001 (citado 2003/03/04): <http://www.tiempo.hn/EDICANTE/2001/septiembre/12%20septiembre/Editor-1/editoria.htm>.

No cabe duda de que esto exige un análisis crítico tanto de los fundamentos del papado, el episcopado y el sacerdocio, como de su ejercicio, además de la asunción de los errores y de los logros. Este reconocimiento debe ir acompañado de un clima de diálogo que permita llegar a consensos básicos dentro del respeto al diseño.

La diferencia biológica culturizada ha derivado en una diferencia social y cultural, que en el transcurso de la historia se ha ido subsanando en otros ámbitos. Sin embargo, en el contexto que nos ocupa se advierte una obstinada oposición, y aun se erige como sostén de una jerarquía católica y sexual masculina. El ejemplo por excelencia es la negativa a la consagración de mujeres en el oficio sacerdotal.

Es en este punto donde el diálogo interreligioso adquiere su valor; el respeto a la alteridad no consiste en «absolver» educadamente la diferencia, sino en la convicción de que esa diferencia lucha contra el absentismo religioso, puesto que posibilita distintos puntos de vista, distintas formas de aproximación al hecho religioso, obligando a reformular conceptos o a examinar nuestras creencias en profundidad⁴.

De la historia de los concilios hay dos especialmente significativos como punto de referencia: el de Constanza (1414-1418) y el de Basilea (1431), llamados conciliaristas, porque defendieron la autoridad del concilio sobre el Papa. Así consta en la declaración del primero aprobada el 6 de abril de 1415:

En primer lugar declara que este, legítimamente reunido en el Espíritu Santo, siendo concilio general y expresión de la Iglesia católica militante, recibe el poder directamente de Dios y que cualquiera de cualquier condición y dignidad, comprendida también la papal, debe obedecer a aquello que concierne a la fe y a la eliminación del cisma y a la reforma en el jefe y en los miembros de la misma Iglesia de Dios. Además declara que cualquiera, de cualquier condición, estado y dignidad, incluida la papal, se negase a obedecer las disposiciones, decisiones, órdenes o preceptos presentes o futuros de este sacro sínodo y si no se atiende, le sea puesta una adecuada penitencia y sea debidamente amonestado, recurriendo también, si fuese necesario, a otros medios jurídicos⁵.

Para muchos teólogos el conciliarismo es una tendencia fundamental que ha de recuperarse en la Teología, la organización y la vida de la Iglesia católica, y constituye para ellos una de las principales claves para la democratización de la Iglesia. Para otros, es también el único instrumento capaz de contener o erradicar autoritarismos papales⁶.

⁴ J.C. BASSET, *op. cit.*

⁵ EDOCTUS. Escuela Diocesana católica de teología para seglares. *El Concilio de Constanza (1414-1418)*, (citado 2004/07/26): <http://www.edoctusdigital.net/firms.com/newpage165.htm#SEC19>.

⁶ H. KÜNG, «Cambios de modelo de la Iglesia en la marcha del pueblo de Dios». *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, RELaT, vol. 265, Madrid, 1986: <http://www.exodo.org/textos/13.htm>.



El favorable augurio del Concilio Vaticano II se vio truncado con la posterior aparición de la polémica encíclica *Humanae Vitae*⁷, que es para muchos un «trámite de divorcio» entre la Iglesia y la cultura contemporánea y actual. Juan Pablo II, pese a su papel histórico en la caída del Muro de Berlín y su espectacular presencia en los medios de comunicación (que le han otorgado cierta apariencia de modernidad), no ha hecho sino fortalecer dicha ruptura. En temas tan acuciantes como el progreso de las libertades, el desarrollo de los derechos humanos, la participación democrática, el feminismo, la sexualidad y el diálogo efectivo con los no creyentes u otras religiones y cristianos separados (léase asociaciones de sacerdotes casados, teólogas y teólogos disidentes, católicas y católicas pro Derecho a Decidir, etc.), la Iglesia jerárquica marca distancia con la propia sociedad que la acoge.

La desobediencia fáctica de los católicos es una realidad en cuestiones como la moral matrimonial, la fecundación *in vitro*, la píldora del día después, la legislación sobre el aborto, o las prohibiciones a los homosexuales, lesbianas y divorciados, por citar algunos casos concretos, aunque debemos puntualizar que el gran cambio que han dado las mujeres en su religiosidad radica en que ahora actúan como sujetos morales y, por tanto, toman sus propias decisiones. La fe de las mujeres no se ve afectada porque sus prácticas sean distintas de las ordenadas. Las mujeres creen en Dios, pero también creen en el divorcio, el aborto o la anticoncepción. Se puede decir que la mujer lleva adelante una desobediencia sin complejo de culpa porque, como ser moral, puede tomar sus propias decisiones.

La Iglesia católica, con sus censuras y condenas a teólogas y teólogos y su identidad centralista impuesta desde arriba, ha cimentado una «muralla dogmática» defensiva que la aísla del pueblo y de la nueva cultura. Se trata de una ruptura con los conceptos de proximidad y cercanía, lo cual dificulta, al menos a mi juicio, su objetivo protector y de salvación. Karl Rahner argumenta que al abordar los problemas concretos del momento, la Iglesia puede equivocarse en sus exigencias y normas, igual que cualquier otra organización, «pero se trata de un riesgo que hay que asumir si se quiere que la Iglesia no resulte pedante y no viva en un mundo de pura teoría, alejada de la vida, haciendo declaraciones desconectadas de la obstinada realidad»⁸.

⁷ PABLO VI, *Humanae vitae*. Carta Encíclica de S.S. Paulo VI sobre la regulación de la natalidad, 25 de Julio de 1968 a los Venerables Hermanos los Patriarcas, Arzobispos, Obispos y demás Ordinarios de lugar en paz y comunión con la Sede Apostólica al Clero y a los fieles del orbe católico. BIBLIOTECA ELECTRÓNICA CRISTIANA —BEC— VE MULTIMEDIOS (citado 2004/07/26): <http://www.multimedios.org/docs/d000209/p000001.htm>.

⁸ K. RAHNER, *Cambio estructural de la Iglesia*. Madrid, Cristiandad, 1974.

1. SOBRE LA ORDENACIÓN SACERDOTAL RESERVADA SÓLO A LOS HOMBRES

Todavía en la actualidad sigue apelándose a la doctrina de la «semejanza» como argumento contra la plena participación de las mujeres en el sacerdocio de la fe católica; por ello esbozaremos los argumentos (por parte de la Iglesia católica institucional y de aquellos autores y autoras adscritos a sus planteamientos) y los contraargumentos (del lado de las teólogas y teólogos feministas católicas y de otros autores comprometidos con el movimiento de la igualdad) que se esgrimen en este discurso que supera fronteras conceptuales para materializarse en la vida religiosa cotidiana, trascendiéndola, puesto que sus influencias alcanzan al ámbito de la psicología, la cultura y las interrelaciones humanas.

Es por ello que comenzaremos con el importante intercambio de cartas (remontándonos a los años 1975-1976) entre el Papa Pablo VI y el arzobispo Coogan, en las que el primero expresaba la posición de la Iglesia católica sobre la admisión de las mujeres a la ordenación sacerdotal, una decisión que, en ese momento, era tomada en consideración por diversas iglesias de la comunión anglicana. La posición de la Iglesia católica se argumentaba de la siguiente forma:

Ella sostiene que no es admisible ordenar mujeres para el sacerdocio, por razones verdaderamente fundamentales. Tales razones comprenden: el ejemplo, consignado en las Sagradas Escrituras, de Cristo que escogió sus Apóstoles sólo entre varones; la práctica constante de la Iglesia, que ha imitado a Cristo, escogiendo sólo varones; y su viviente Magisterio, que coherentemente ha establecido que la exclusión de las mujeres del sacerdocio está en armonía con el plan de Dios para su Iglesia⁹.

Sin embargo, la discusión se mantuvo, no sólo desde el frente anglicano, sino incluso entre teólogos y ambientes católicos, por lo cual Pablo VI encargó a la Congregación para la Doctrina de la Fe que expusiera e ilustrara la doctrina de la Iglesia sobre este tema. El fruto fue la Declaración *Inter insigniores*. En ella se exponen y se explican las razones fundamentales de esta postura, expuesta por Pablo VI, concluyendo que la Iglesia «no se considera autorizada a admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal»¹⁰. A tales razones fundamentales el mismo documento añade otras razones teológicas que ilustran la conveniencia de aquella disposición divina y declaran que el modo de actuar de Cristo cuando eligió como discípulos a varones no estaba condicionado por motivos sociológicos o culturales propios de su tiempo, llegando a precisar que «la razón verdadera es que Cristo, al dar a la Iglesia su constitución fundamental, su antropología teológica, seguida siempre por la Tra-

⁹ E. GARCÍA DÍAZ. *Diccionario de Juan Pablo II*. Madrid, Espasa Calpe, 1997, p. 51.

¹⁰ PABLO VI, Congregación para la Doctrina de la Fe. Declaración *Inter insigniores* sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial, 15 octubre de 1976, p. 100.



dición de la Iglesia misma, lo ha establecido así»¹¹. La Iglesia católica, frente a las preguntas y críticas que se le formulan, se remite y ampara en Jesús, cuando a quien se recrimina no es a Jesús sino a la Iglesia y a sus actuaciones en la actualidad.

Una duda golpea incesantemente a numerosas feministas católicas cuando se enfrentan a estos argumentos: «¿Cómo puede acceder una mujer a niveles superiores de experiencia espiritual cuando la aproximación a la comunión última con el Ser trascendente implica el progresivo rechazo de su propia imagen y naturaleza?»¹². Más aún, y es ésta una pregunta reiterativa e inspiradora en la mayoría de las teólogas cristianas feministas, ¿pueden salvarse las mujeres?

Johnson, antes de contestar a esta cuestión, nos pone sobre aviso: la regla de fe de Capadocia, «lo que no está asumido (en la humanidad de Cristo) no es salvado», definió la comprensión correcta sobre la persona humana en la controversia del siglo IV acerca de la humanidad de Cristo. Cualquier idea de la humanidad de Cristo que excluyera algo esencialmente humano de su existencia era juzgada como inapropiada según esta regla, puesto que la dimensión humana excluida no participaría de la unión hipostática y por ello no disfrutaría de los efectos salvíficos de esa unión.

Es por ello que «si la masculinidad es constitutiva para la encarnación y la redención», observa Johnson, «la humanidad femenina no está asumida y por tanto no es salvada»¹³. Este inciso sobre «la salvación de las mujeres» es simplemente un pretexto para poder esbozar cómo cada elemento nos lleva ineludiblemente a una situación de desventaja para las mujeres, lo que ha llevado a autoras como Kolbenschlag a plantear que la única alternativa que les queda es el ateísmo, como lugar desde el que crear sus propias imágenes y construir a Dios¹⁴.

La idea clave es que las religiones no están al margen de las reglas sociales y si las reglas sociales y culturales son patriarcales, influyen en lo que se considera pecado, lo aceptable o no aceptable en la moral. De ahí que la revisión de las religiones, en este caso la católica, nos permita desenmascarar una serie de explicaciones que son puramente sociales y culturales y que se transforman en reglas morales y religiosas. Por ello es muy importante denunciar el patriarcalismo y la misoginia, reglas que pertenecen al ámbito cultural y no al de la fe religiosa.

En la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* Juan Pablo II, a propósito de los apóstoles, centrará su atención en el comportamiento de Jesús. De esta forma, caracterizando las palabras de Jesús como atemporales, intenta zanjar la problemática

¹¹ PABLO VI, alocución sobre «El papel de la mujer en el designio de la salvación», 30 enero 1977: *Insegnamenti* XV, 1977.

¹² M. KOLBENSCHLAG, *Adiós, Bella Durmiente: Crítica de los mitos femeninos*. Barcelona, Kairós, 1993, p. 255.

¹³ E. JOHNSON, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. Nueva York, Crossroad, 1992, p. 153.

¹⁴ M. KOLBENSCHLAG, *op. cit.*

que suscita el acceso al sacerdocio de las mujeres argumentando que «Cristo, llamando como apóstoles suyos sólo a hombres, lo hizo de un modo totalmente libre y soberano. Y lo hizo con la misma libertad con que en todo su comportamiento puso en evidencia la dignidad y la vocación de la mujer, sin amoldarse al uso dominante y a la tradición avalada por la legislación de su tiempo»¹⁵. Más aún, expone que:

[...] el hecho de que María Santísima, Madre de Dios y Madre de la Iglesia, no recibiera la misión propia de los Apóstoles ni el sacerdocio ministerial, muestra claramente que la no admisión de las mujeres a la ordenación sacerdotal no puede significar una menor dignidad ni una discriminación hacia ellas, sino la observancia fiel de una disposición que hay que atribuir a la sabiduría del Señor del Universo¹⁶.

Caben aquí dos interpretaciones; la primera en torno a que el ministerio sacerdotal no confiere más dignidad a la persona que la propia del ser humano, es decir, que Dios no establece rangos, distinciones de calidad o supremacía, puesto que todos somos sus hijos, hechos a su imagen y semejanza. La segunda interpretación nos remite a que si María, Madre y Santa, no fue elegida discípula, si a ella no se le otorgó siendo de entre todas las mujeres una elegida, y para los hombres la madre entre las madres, cómo van a aspirar el resto de las mujeres a alcanzar el rango del ministerio sacerdotal, si ni siquiera ella fue digna para ello. Frente este tipo de cuestiones la Declaración *Inter insigniores* nos alerta, para evitar errores conceptuales (supongo que del estilo de mi segunda interpretación) que «el único carisma superior que debe ser apetecido es la caridad (cf. 1 Cor 12-13). Los más grandes en el Reino de los cielos no son los ministros, sino los santos»¹⁷.

Este tipo de declaraciones, que nos resultan contradictorias y confusas, nos reafirman en la extendida idea de que Juan Pablo II, y con él determinados sectores de la Iglesia católica, al intentar definir, explicar y asentar las bases de su discurso, han acabado con la incertidumbre de los silencios, con el leer entre líneas y a través de ellos, puesto que ahora no hay cabida para las dudas: se está diciendo, justamente, lo que siempre creímos que se decía. Los hombres son hijos de Dios; las mujeres sus hijas adoptivas, o si se prefiere sus hijastras, por lo que el reparto de la herencia divina nos deja en desventaja, casi con una pensión media y demasiadas deudas. Nuestra hipoteca empezó a materializarse desde que Eva tomó aquella manzana y María fue despojada de otros méritos más que de los de ser Virgen y Madre. Sin lugar a dudas, caminan cogidas de la mano en esta historia de la sospecha.

¹⁵ JUAN PABLO II, carta apostólica *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988), 26: AAS 80 (1988), 1715.

¹⁶ JUAN PABLO II, carta apostólica *Ordinatio Sacerdotalis. Sobre la ordenación Sacerdotal reservada sólo a los hombres*. Vaticano, 22 de mayo de 1994 (citado 2003/03/04, pp. 16-26): http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_22051994_ordinatio-sacerdotalis_sp.html

¹⁷ PABLO VI, alocución sobre «El papel de la mujer en el designio de la salvación», p. 115.

La indignación de Hoover queda claramente expuesta en el siguiente texto:

¿Está *Inter insigniores* diciendo que el que una mujer esté en el altar sería lo mismo que utilizar pizza en lugar de pan o coca-cola en lugar de vino? ¿Se nos está diciendo que el valor del signo sería defectuoso porque la mujer es fundamentalmente de una naturaleza diferente a la del hombre y por tanto a la de Cristo? ¿Tenemos que entender que una mujer no puede semejar a Cristo suficientemente para que los fieles vean en ella a Cristo, para que ella pueda ser sacramento de Cristo? Seguramente no es eso lo que se está sugiriendo. Digo seguramente, porque cualquier negación del poder de Cristo por su pasión, muerte y resurrección para transformar a un creyente en su imagen es irreconciliable con la Tradición. ¿Cuál sería la reacción si alguien dijera que una raza o nacionalidad concreta no podría ser adecuadamente imagen de Cristo? Y todavía en otra época y entre ciertos grupos, esto hubiera sido aceptable. La sacramentalidad del sacerdocio no puede pedir una presencia masculina del mismo modo que la celebración de la Eucaristía requiere los elementos del pan y el vino. Cristo es el destino y la identidad última de cada ser humano y todos somos llamados a renacer en su imagen. Por tanto, la mujer no está llamada a ser una imagen de Cristo inferior a la del hombre¹⁸.

Kolbenschlag plantea que las mujeres quedan limitadas a formas de autoexpresión piadosas y a roles auxiliares de apoyo, «adaptadas a la fórmula» y por ello, descartadas del sistema, se genera un doble efecto: el de la exclusión y el de la pasividad. Planteando que «excluidas del sacerdocio y el ministerio formal de las iglesias, se convirtieron en blanda cera sensible a la impronta de la conciencia patriarcal. Alejadas de la realización creativa, se transforman en consumidoras pasivas, a veces en sentido literal además de religioso. Las mujeres se dejan embriagar por la religión y se vuelven adictas a ella»¹⁹. Berdyaev es aún más tajante al afirmar que la vida religiosa «ha degenerado en una acción policial contra el desarrollo de la experiencia espiritual»²⁰.

Juan Pablo II cierra cualquier alternativa al diálogo al calificar de «definitiva» la postura de la Iglesia católica en relación al sacerdocio femenino, argumentando que ella, la Iglesia, carece de la facultad para modificar estas estructuras heredadas del pasado, porque al fin y al cabo está por encima del tiempo, de la historia y de la evolución cultural de cada sociedad. Éstas son sus palabras:

Si bien la doctrina sobre la ordenación sacerdotal, reservada sólo a los hombres, sea conservada por la Tradición constante y universal de la Iglesia, y sea enseñada firmemente por el Magisterio en los documentos más recientes, no obstante, en nuestro tiempo y en diversos lugares se la considera discutible, o incluso se atribuye

¹⁸ R. HOOVER, «Consider tradition. The case for women's ordination». *Commonweal*, vol. 126, núm. 2 (1999), pp. 17-20.

¹⁹ M. KOLBENSCHLAG, *op. cit.*, 1993, p. 250.

²⁰ N. BERDYAEV, *The Meaning of the Creative Act*. Londres, Victor Gollancz, 1995, p.18.

ye un valor meramente disciplinar a la decisión de la Iglesia de no admitir a las mujeres a tal ordenación. Por tanto, con el fin de alejar toda duda sobre una cuestión de gran importancia, que atañe a la misma constitución divina de la Iglesia, en virtud de mi ministerio de confirmar en la fe a los hermanos (cf. Lc 22,32), declaro que la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia²¹.

Como contestación, baste la decepción de Mowry y su petición de rectificación de los textos oficiales de la Iglesia católica, más lúcida que ingenua, puesto que utiliza ese argumento para reforzar que el no hacerlo es una ratificación de la exclusión de las mujeres:

Cuando el Papa escribe [en *Ordinatio Sacerdotalis*] que él también incluye los «otros argumentos teológicos» de *Inter insigniores*, no está claro si quiere decir que incluye la afirmación de *Inter insigniores* de que la mujer no actúa y no puede actuar «en la persona de Cristo»: puesto que ella no tiene un parecido natural (sexual) con Jesús, la mujer no puede ser signo sacramental de Cristo. He escrito en otra ocasión sobre la sospecha de que a los autores de *Inter insigniores* posiblemente les hubiera gustado más no haber tenido que hacer este argumento, puesto que es claramente contradictorio con la propia teología sacramental de la Iglesia y su antigua tradición. Es también el argumento que ha generado más dolor, frustración y divergencia de pensamiento entre muchos católicos. Dada la deliberada continuidad de la carta apostólica del Papa con *Inter insigniores*, ¿todavía el Vaticano intenta reclamar que la mujer no actúa en la persona de Cristo? Pues si no, esto sería una corrección muy significativa que habría que hacer a *Inter insigniores* y se debería explicitar. Pero si es así, entonces el Vaticano está todavía declarando que es voluntad de Dios para la mujer que ella nunca pueda sacramentalizar a Cristo, nunca le represente, nunca permanezca en su persona, en la Eucaristía²².

Éstos y otros son puntos en los que la Iglesia católica se juega su credibilidad ante el mundo, por cuanto a través de ellos se traza un modelo de fe que no parece dictado por «el Padre que está en los cielos» (cf. Mt 16, 17). Evidentemente, estas posturas biologicistas son la base en las que se asienta su discurso y la explicación que sustenta las distinciones entre sexos, lo cual les conduce a una crítica exacerbada de las teorías contrarias a lo «natural».

En este sentido, se puede afirmar que la diferencia biológica culturizada ha derivado en una diferencia social y cultural, que en el transcurso de la historia se ha ido subsanando. Sin embargo, en el contexto que nos ocupa aún se erige como sostén de una jerarquía católica y sexual masculina. A través de esta «diferencia» las mujeres deben asumir determinadas tareas y hacer suyos ciertos comportamientos

²¹ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*.

²² C. MOWRY LACUGNA, «Women's ordination». *Commonweal*, vol. 121 (1994), pp. 10-13.

como si sus vidas estuviesen determinadas, en primer lugar, por factores biológicos. Discursos que quedan avalados, confirmados, o ratificados por la «palabra de Dios», «el plan divino», etc.

2. CONCLUSIÓN

Hablar de feminismo en teología y hacerlo desde una hermenéutica de género ha supuesto introducir la necesidad de una teología más inclusiva y contextualizada del ser humano. Nos ha permitido acceder a una historia real por medio del discurso de las mujeres acerca de su lugar en la Iglesia o la ausencia en ella. Esto también ha supuesto la necesidad de tomar en serio nuestra historia pasada y presente, la recuperación de nuestra memoria. Desde el punto de vista teológico se anuncia la creación o la inclusión frente a la conservación de tradicionalismos. Desde el punto de vista de la historia de las religiones, se revitaliza la disciplina porque se abren nuevos campos de estudio, introduciendo nuevos enfoques y puntos de referencia, ya sea a partir de la crítica a las lecturas patriarcales de la Biblia o por el activismo ideológico, político, cultural y social que representan, relacionando lo que se ha vivido en el pasado con lo que se está viviendo en el presente. Porque tal y como plantea Tubert:

La definición de la feminidad, cualquiera que ella sea, sitúa a las mujeres como sujeto de un enunciado, lo que supone un cierre. En la medida en que no haya una construcción considerada como verdadera o definitiva (aquí coinciden psicoanálisis y postmodernismo) habrá que seguir hablando, y al hablar, las mujeres podrán situarse como sujeto de la enunciación, como sujeto en proceso, definido no por lo que es sino por lo que aspira a devenir²³.

Lo que reclamamos desde el Feminismo y desde la Historia de las Religiones es que las mujeres son sujetos históricos y su ausencia en los estudios históricos ofrece una Historia fragmentada e incompleta.

Aparece el «yo creo», posibilitando una separación entre las representaciones y las organizaciones religiosas, y una intención de fondo: la teología feminista busca establecer unos pilares sólidos desde los que las mujeres puedan sentirse sujetos religiosos de pleno derecho. Por otra parte, no podemos obviar que la esfera de la Religión forja, en el plano de las creencias, las características de autovaloración del propio creyente. A ésta debemos sumar los valores relativos a las mujeres como sujetos activos, independientes y creadores en el marco laboral, puesto que el sacerdocio es un oficio; y en el académico, porque los estudios de mujeres y sobre mujeres tienen el derecho de aportar sus conclusiones a la investigación.

²³ S. TUBERT, «Psicoanálisis, estudios feministas y género. Psicoanálisis, feminismo y postmodernismo», 2001 (citado 2004/07/26): <http://www.psiconet.com/foros/genero/posmo.htm>.

Las teólogas feministas cuestionan los textos, la expresión ritual, los leccionarios y las catequesis porque no hallan un equilibrio entre lo que sienten como sujetos y lo que les ofrece la Religión de origen. Como plantea Botella, «En su búsqueda de autodefinición y autodeterminación, las mujeres desenmascararán necesariamente la existencia del conflicto como proceso vital básico. [...] las mujeres no crean el conflicto; exponen el hecho de que existe»²⁴.

La crítica que fundamento se centra en la «doble moral», aquélla que nos anuncia un paraíso en otra vida a cambio de abandonar en ésta todo aquello que nos define como sujetos de pleno derecho, que alaba el insustituible papel de las mujeres... en la familia y en el hogar.



²⁴ L. BOTELLA, *Hacia una nueva psicología de la mujer*. Barcelona, Paidós, 1992, p. 152.