

LA ORDENACIÓN DE LAS MUJERES: TRADICIÓN Y SIGNIFICADO

The Ordination of Women: Tradition and Meaning. Theological Studies 55 (1994) 706-719.

Recientemente, Juan Pablo II hizo pública su tajante reafirmación de la proscripción tradicional de las mujeres-sacerdotes y añadió que la afirmación de que "la Iglesia no tiene autoridad alguna para conferir el presbiterado a las mujeres (...) han de mantenerla como definitiva todos los fieles". No está del todo claro hasta qué punto obliga esta declaración, pero Ratzinger ha insistido en que el Papa no quiere impedir que los investigadores discutan los argumentos en que se basa.

Este artículo pretende contribuir al debate actual, haciendo hincapié en la distinción entre el hecho histórico y externo del rechazo de la Iglesia a la ordenación de la mujer y el sentido teológico interno de esa tradición. El magisterio contemporáneo se ha basado, sobre todo, en la tradición constante y universal de la Iglesia que reserva a los hombres el ministerio apostólico. Esto -arguye- no se explica por razones socio-históricas, como los prejuicios seculares contra la mujer, sino por la voluntad institucional de Cristo. Así que la Iglesia no puede cambiarlo. En *Inter insigniores* (15.10.76), la Congregación para la Doctrina de la Fe declaraba: "La Iglesia, fiel al ejemplo del Señor, no se considera autorizada a ordenar mujeres". Hoy, el Papa dice: "La Iglesia no tiene autoridad alguna para conferir la ordenación sacerdotal a la mujer" (*Ordinatio sacerdotalis*, 4).

El magisterio emplea como argumento complementario el del sentido teológico intrínseco. *Inter insigniores* habla de la consonancia del sacerdocio masculino con el plan salvífico de Dios y de cómo esta doctrina ilumina el misterio de Cristo y de la Iglesia, dentro de la analogía de la fe. La *Ordinatio sacerdotales* manifiesta "lo apropiada que es esa disposición divina", menciona repetidamente el "plan" divino, atribuye la elección de sólo hombres a "la sabiduría del Señor del universo", y cita, aprobándola, la afirmación de Pablo VI de que Cristo, al elegir sólo varones, dio a la Iglesia una "teología antropológica", que en adelante ella siempre ha seguido. *Mulieris dignitatem* presenta este argumento antropológico haciendo referencia al misterio nupcial de Cristo y la Iglesia, insistiendo en el argumento central de la sección 5 de *Inter insigniores*, o sea, que el sacerdote, al celebrar la Eucaristía, representa a Cristo esposo y actúa *in persona Christi*.

A pesar de que, en principio, afirma que hay argumentos intrínsecos, *Ordinatio sacerdotalis* no especifica cuáles. Deja de lado el concepto de "representación de Cristo", tan central en *Inter insigniores* y en *Mulieris dignitatem*, y se contenta con una referencia general a los sacerdotes como "continuadores de la misión apostólica de representar a Cristo, Señor y Redentor", sacada de la *Lumen gentium*. En cambio, apela con fuerza, a la voluntad de Cristo que escoge doce varones como Apóstoles. El presente estudio se centra en los dos puntos que consideramos los más importantes en este enfoque nuevo y casi voluntarista del magisterio sobre la ordenación de la mujer: 1) la lógica interna de la cuestión en sí misma; y 2) la forma actual de entenderla en la tradición concreta de la Iglesia.

Lógica interna de la cuestión

Según Sto. Tomás, por más que se realice bajo el "imperio" de la voluntad, el acto de fe formalmente radica en el entendimiento, ya que su objeto es lo *verdadero*. Por eso, la teología, como *fides in statu scientiae*, (fe en estado de ciencia) tiene como fin propio entender la verdad revelada. Esta concepción, típicamente católica, de la fe y de la teología, implica la inteligibilidad de la verdad revelada en sí misma, sin contradecir el aspecto siempre misterioso y sobrenatural de las verdades que constituyen los objetos formales y normativos de la fe: la Trinidad, la Encarnación y nuestra divinización mediante la gracia. Por más opaca que sea nuestra inteligencia al esplendor de la luz divina, como los ojos del murciélago ante el sol - dice Sto. Tomás-, y por pobres y vacilantes que sean las intuiciones conseguidas en nuestras incursiones en el espacio infinito de la divinidad, es siempre cierto que Dios es la verdad y que nuestra búsqueda tiene como fin comprender esta verdad y dar sentido a lo que creemos.

Si nuestra limitada capacidad alcanza la inteligibilidad de lo más estrictamente sobrenatural de los misterios, mucho más ha de llegar a la ordenación de la mujer. Esto atañe directa y formalmente a un elemento del orden natural, como es la división de sexos, en cuanto que "se presupone y se perfecciona" en el orden de la gracia. Pertenece - dice el Papa en su *Ordinatio sacerdotalis* - a la sabiduría divina, aquélla que, según Sto. Tomás, constituye el "primer principio" del orden natural, basado en la "división de las cosas". De forma más precisa, el sacerdocio, como sacramento que es - y en ello insiste la *Inter insigniores*-, incluye un signo natural, al igual que el agua en el bautismo o la comida en la eucaristía. En nuestro caso, el signo pertenece directamente a la naturaleza pública y social de la Iglesia; es decir, a su carácter de "cuerpo diferenciado" y "sociedad sobrenatural", con sus estructuras propias y permanentes. La doctrina de la masculinidad del sacerdocio liga expresamente este signo sacramental a algo tan natural como la diferenciación de los sexos y, por lo mismo, plantea la existencia de una relación inteligible entre los dos en términos que Pablo VI llama adecuadamente "antropología teológica".

Admitir que la cuestión del sacerdocio de la mujer pertenece directamente al *intelecto* divino implica que no atañe directamente a su *voluntad*, y que, por tanto, no cabe recurrir a ella para resolverla. Dios puede hacer cosas que nos dejan totalmente desconcertados. El puesto de la mujer en la Iglesia y en el mundo no es una de ellas. No se trata aquí de que Dios elija a personas determinadas (Abrahán, María), o a un pueblo (Israel), para una misión concreta. Tampoco de que Dios permita actuar al diablo sobre inocentes (Job). Tales decisiones son inescrutables. Su "significado" se pierde en el misterio del designio divino, como hace ver Job (38-41) con dolor. Ante ellas, sólo cabe repetir con S. Pablo: "¡Qué abismo de riqueza, sabiduría y conocimiento, el de Dios! ¡Qué insondables sus decisiones, qué irastreables sus caminos!" (Rm 11,33). La relación entre el sacerdocio y la diferencia natural de sexos no puede pertenecer a la voluntad divina en este sentido, a no ser que pretendamos que arbitrariamente y sólo en este caso, el axioma católico tradicional de la relación entre naturaleza y gracia haya sido abolido por la Verdad Primera.

Si Dios hubiera querido excluir a la mujer del sacerdocio debería existir alguna razón que lo haga comprensible a la mente cristiana. Esto supuesto, se impone limitar el valor del recurso del magisterio a la voluntad y al ejemplo de Cristo. *Inter insigniores*, p. Ej., resalta la actitud lúcida y sin prejuicios de Cristo, para argüir que, si reservó a los

varones el ministerio apostólico, no lo hizo a causa de "condicionamientos socioculturales", sino a ciencia y conciencia. Juan Pablo II va más allá cuando enfatiza la libertad soberana de Cristo al elegir a los Doce en unión con el Padre y de acuerdo con su plan eterno. Sin embargo, esta línea de argumentación que acentúa la independencia de Jesús respecto de los condicionamientos culturales, presupone lo que quiere probar. Pues, si Jesús lo hizo a ciencia y conciencia es que tuvo *razones* para hacerlo. Pero ¿cuáles fueron esas razones? No basta con apelar a la libertad soberana de Jesús. Una cosa es la libertad subjetiva de un acto y otra su contenido objetivo. Reivindicar la libertad de Cristo para escoger sólo hombres, no nos dice nada de por qué lo hizo así. Tampoco la noción de vocación divina, aducida por el magisterio citando textos como "fue llamando a los que él quiso" (Mc 3,13), es pertinente en este contexto: la llamada divina, como intervención en el orden histórico de la gracia, se dirige a personas históricas singulares, y no a toda una clase natural.

La cuestión no atañe a la *voluntad* del Señor, sino tanto a su *mente* como a los medios de que disponemos para discernirla. Los católicos tradicionales han de encontrar inseguros los argumentos de Juan Pablo II basados en la vocación de los Doce: primero, porque la relación entre los textos escriturísticos y la cuestión de la ordenación de la mujer no pasa de ser remota, y segundo, porque según la tradición católica, la vía privilegiada para discernir el sentido de la Escritura no es la interpretación privada (ni que sea de un Papa), sino la interpretación de la tradición viva de la Iglesia.

La tradición concreta de la Iglesia

El argumento primario del magisterio contemporáneo en contra de la ordenación de la mujer, es la tradición constante y universal de la Iglesia. Por sí misma, la mera tradición fáctica no puede ser argumento decisivo; si no, se vendría abajo la distinción entre la tradición autoritativamente vinculante y aquellas otras tradiciones puramente históricas y cambiantes. El mismo magisterio lo reconoce al afirmar que la tradición histórica tiene su fundamento y autoridad en la voluntad institucional de Cristo. Se omite, sin embargo, la lógica teológica que hay detrás de la tradición fáctica. Es decir, ¿de qué modo ha explicado la tradición teológica esta exclusión fáctica de las mujeres del sacerdocio, y, por tanto, la voluntad institucional del mismo Cristo? Me limitaré al testimonio de la escolástica medieval.

Dos rasgos de la escolástica manifiestan el valor de nuestro enfoque. El primero es el carácter de compendio de la investigación del *corpus* escolástico, evidente en las *Sentencias* de Pedro Lombardo y en los numerosos comentarios a ellas. Esto da pie a pensar que en el corpus escolástico encontraremos, resumido, todo lo importante que hayan podido decir sobre el tema los santos Padres. El segundo va al meollo de la cuestión, ya que lo característico de la escolástica y de su duradera contribución a la Iglesia es su insistencia en la unidad entre fe y razón y su búsqueda de la inteligibilidad intrínseca de aquello que se cree, y éstos son justamente los pilares sobre los que se monta la concepción católica de la fe.

El testimonio de la escolástica. En sus dos declaraciones Juan Pablo II no aduce testimonios históricos. Sí lo hace *Inter insigniores* respecto a la escolástica, de la que afirma: aunque "los doctores escolásticos, en su afán de aclarar con la razón los datos de la fe, esgrimen a menudo argumentos que el pensamiento moderno difícilmente

aceptaría o incluso rechazaría de plano" su negativa a admitir la ordenación de la mujer se inspiraba en la "misma convicción" de fidelidad de los Apóstoles a Cristo. Una tal interpretación del testimonio escolástico plantea cuestiones - como dirían los escolásticos - de hecho y de significado.

Cuanto al *hecho*, la *primera* cuestión se refiere a la frecuencia con que los escolásticos proponen argumentos intrínsecos "deficientes" o rechazables para la mentalidad moderna. *Inter insigniores* dice "a menudo", sin citar textos que apoyen este supuesto. La *segunda* cuestión consiste en si - y en qué medida - los escolásticos, pese a ese "menudeo" de los argumentos intrínsecos deficientes, basaban su negativa al sacerdocio de la mujer en el argumento extrínseco de la fidelidad a la mente y voluntad de Cristo. En favor de esta hipótesis se cita a S. Buenaventura, Duns Scoto, Ricardo de Middleton y Durando Porciano. Santo Tomás no está en la lista.

La ausencia de Sto. Tomás resulta significativa cuando se advierte que los cuatro autores citados como defensores del argumento extrínseco explican su plausibilidad mediante lo que la *Inter insigniores* denomina argumentos intrínsecos "deficientes", en velada referencia a la tradicional inferioridad de la mujer, presentada como opuesta al papel jerárquico del sacerdote (no a su función sacramental).

Así, para S. Buenaventura la exclusión se debe no tanto a una decisión de la Iglesia como a que el sacramento del orden no es para la mujer. En este sacramento, la persona ordenada es signo del mediador, Cristo. El que dirige es tipo de Cristo Cabeza. Por tanto, como la mujer no puede ser cabeza del hombre, tampoco puede ser ordenada. (...). La perfección propia de la gracia santificante puede llegar igual al hombre que a la mujer, pero la propia del "estado" con miras al carisma, por ser externa, dependerá del caso. La propia del orden otorga un poder que, evidentemente, no le cuadra a la mujer.

Apurando el argumento, sostiene Duns Scoto que la exclusión de la mujer no es "decisión de la Iglesia ni de S. Pablo", sino que "deriva de Cristo", quien -añade - no quiso conferir a su Madre ningún grado del orden. Arguye que la razón intrínseca de esta decisión de Cristo está en que el orden implica una eminencia sobre los demás en la Iglesia, contraria a la condición de la mujer, pues ella, por razón de su naturaleza, estado y nobleza, está por debajo de cualquier hombre. De modo que la ordenación de una mujer sería ilícita e inválida.

Ricardo de Middleton sostiene también que "Cristo instituyó este sacramento para conferirlo al varón, no a la mujer". Lo justifica, primero porque la enseñanza en público no es propia de la mujer, dada la debilidad de su entendimiento y la mutabilidad de sus afectos, y segundo, porque el estado de sujeción e inferioridad de la mujer la hace incapaz de la preeminencia que implica el orden.

Igualmente Durando atribuye la exclusión de la mujer a Cristo, quien, en la última Cena y al conferir el poder de perdonar pecados, ordenó a solos hombres, excluida su Madre, la más santa de todas las mujeres. Razón: las mujeres están en estado de sujeción, debido a su debilidad corporal e imperfección intelectual.

Estos son , en definitiva, los argumentos. La *Inter insigniores* los considera todos "deficientes". Y no aduce ninguno "no-deficiente". Si - según la *Inter insigniores* - los "deficientes" se proponen sólo "a menudo", debería haber alguno "no deficiente". Y si la

Inter insigniores no lo aduce es que no existe. El examen de la postura de Sto. Tomás nos confirmará en esta suposición.

Como Duns Scoto, Sto. Tomás sostiene que la masculinidad es tan necesaria, que, aun en el caso de una mujer plenamente cualificada, su ordenación sería inválida. La razón está en que el sacramento es un signo y, como tal, exige no sólo la realidad significada (*res*), sino también la significación de tal realidad (*significatio rei*). Ejemplo: si la extremaunción significa la curación del enfermo, sólo puede ser recibida válidamente por una persona enferma. Igualmente, como el estado de sujeción de la mujer impide al sexo femenino significar un rango eminente, la mujer no puede recibir el sacramento del orden. Es de notar que Sto. Tomás se apoya sólo en el argumento intrínseco, el de la lógica teológica. Aun admitiendo explícitamente que es esencial la institución de los sacramentos por Cristo, no recurre a ella como los escolásticos posteriores citados por la *Inter insigniores*. Y lo mismo debe decirse de S. Buenaventura en el texto antes citado.

Esto nos lleva al segundo interrogante cuanto al hecho: en qué medida los escolásticos basan su rechazo a la ordenación de la mujer en la fidelidad a la mente y voluntad de Cristo. A decir de la *Inter insigniores*, el recurso a la institución de Cristo es normativo para *todo* el período escolástico: "Una misma convicción (...) anima la teología medieval". Los textos aducidos permiten, sin embargo, distinguir dos grupos: el primero, representado por Sto. Tomás y S. Buenaventura, se apoya en el argumento intrínseco exclusivamente; el segundo, con Scoto, Ricardo y Durando, usa ambos. La explicación puede hallarse en la cesura que se produjo en el pensamiento escolástico a raíz de las condenaciones de 1277.

La rápida introducción de Aristóteles en la vida intelectual cristiana del siglo XIII provocó una aguda crítica, no del todo injustificada, de los sectores tradicionalistas. Este criticismo cobró fuerza hacia 1265 a causa de la teoría de la "doble verdad", surgida en la Universidad de París con la interpretación averroísta de Sigerio de Brabante. El clímax se alcanzó en 1277, cuando los obispos de París y Canterbury, que tenían jurisdicción sobre las universidades de París y Oxford - máximos exponentes de la intelectualidad cristiana-condenaron de manera prácticamente simultánea, y, al parecer, previamente consensuada un abanico de proposiciones (muchas, tomistas), como derivadas de la filosofía pagana y contrarias a la fe. Es importante notar que en muchas de ellas (al menos tal como fueron condenadas) subyacía la sujeción de la fe a la razón, en el sentido de que la actividad divina quedaba restringida a lo que es racionalmente posible y hasta necesario. La condenación enfrió tanto la vida intelectual cristiana que la Universidad de París quedó paralizada medio siglo. Según Gilson, basta examinar una doctrina para ver si es anterior o posterior a 1277. El clima creado, en el que la razón caía bajo sospecha, puede explicar el peso dado al argumento extrínseco contra el sacerdocio de la mujer por Ricardo Middleton (llegado a París en 1278), Scoto y Durando, en contraste con el razonamiento intrínseco de Tomás y Buenaventura. No obstante, el énfasis dado al argumento extrínseco a partir de 1277 es sólo relativo: los cinco escolásticos mencionados defienden lo razonable del rechazo eclesiástico a ordenar mujeres con el "deficiente" argumento intrínseco de la "inferioridad natural" de la mujer.

Resumiendo, la valoración de los escolásticos en la *Inter insigniores* desorienta, si no induce a error, en los dos temas en cuestión. Primero: del estudio de los testimonios aportados se saca que los escolásticos no usan argumentos inaceptables "a menudo",

sino *siempre*. Segundo: el recurso a la institución por parte de Cristo no es constante y sí es tardío: no lo emplean los dos mayores y más típicos exponentes de la escolástica. Se explica por el antiintelectualismo que reinó a partir de 1277.

El efecto inmediato de esta interpretación sesgada es subrayar la importancia del argumento extrínseco mucho más allá de lo que acredita la historia. Pero la consecuencia última es *separar* los argumentos extrínsecos de tal manera que los primeros aparecen aislados intelectual e históricamente. Esto queda patente en los textos escolásticos que cita la *Inter insigniores* referentes al argumento extrínseco, omitiendo los argumentos intrínsecos que los acompañan, a menudo, en el mismo texto.

La manera de tratar a Sto. Tomás, refuerza esta separación. Ante lo embarazoso del hecho de que el Aquinate no aporte más que argumentos intrínsecos inaceptables, *Inter insigniores* adopta una doble postura: primero, lo excluye del listado de testimonios escolásticos de su sección I; segundo, en la sección V, en el pasaje sobre la "semejanza natural", mutila de tal manera el argumento intrínseco de Sto. Tomás que lo reduce al simbólico de S. Buenaventura, basado en que la persona ordenada es "signo de Cristo Mediador". En esta sección se apoya en la frase de Sto. Tomás "los sacramentos representan lo que significan por semejanza natural" para concluir que el sacerdote debe ser varón, "ya que de lo contrario, no se daría la "semejanza natural" que debe existir entre Cristo y su ministro". Lo que entiende Sto. Tomás por "semejanza natural" es bien distinto, como se ve en su respuesta a la objeción de que los esclavos, por estar en estado de sujeción como las mujeres, deben quedar también excluidos del orden: "Los signos sacramentales son representativos por razón de semejanza natural. Pero la mujer está en estado de sujeción por naturaleza, que no es el caso del esclavo. Se trata de casos distintos". Por tanto, así como una persona sana no puede recibir el sacramento de los enfermos, tampoco una mujer el del orden, ya que por estar en estado de sujeción respecto del hombre, no puede recibir un sacramento que significa un puesto preeminente en la comunidad eclesial. Este argumento vale tanto para la mujer como para el esclavo, pero con una diferencia: la sujeción de los esclavos es sólo fáctica, mientras que la de la mujer, es por naturaleza. La primera es corregible; la segunda, irreparable. Se ve que todo esto no tiene nada que ver con una "semejanza natural" respecto de Cristo.

Conclusión. Elmagisterio de nuestros tiempos rechaza la posibilidad de ordenar mujeres partiendo de dos bases: tradición y teología, realidad externa y razonamiento intrínseco. El recurso a la tradición es primario y normativo, pero sólo en cuanto dicha tradición es interpretada como reflejo de la voluntad institucional de Cristo. Los argumentos basados en la lógica pasan a un segundo término. Esta concepción alcanza su apogeo en la carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* de Juan Pablo II. He argüido que este enfoque no está en la Inea ni con la naturaleza de la doctrina en cuestión, ni con la praxis tradicional de la teología católica, ni con los mismos hechos históricos.

Este artículo ha limitado su argumentación al período escolástico. Pero un análisis de los textos patrísticos citados por *Inter insigniores* revelará que el argumento es válido más universalmente. Antes del Vaticano II no se conocían intentos, como los de *Inter insigniores* y *Mulieris dignitatem*, para justificar la masculinidad del sacerdocio mediante la noción de "representación" de Cristo, ya sea usando imágenes nupciales o invocando el axioma *in persona Christi*. Otro tanto hay que decir de los intentos basados en la fuerza normativa de la vocación de los Doce. Resulta irónico que tales

argumentos sean de los que el magisterio podría calificar de novedosos: lejos de reformular la tradición teológica más antigua, introducen algo así como una nueva tradición.

Desde el punto de vista crítico, la conclusión de todo esto no es que el magisterio esté equivocado respecto a la ordenación de la mujer, sino que, a no ser que quiera fomentar una forma de fideísmo en esta materia, lo que debe hacer es explicar su postura y la manera de pensar del mismo Cristo con razones distintas de las que se han ido dando hasta ahora en la tradición eclesial. Tales explicaciones deben referirse al problema teológico central: la supuesta relación entre la diversidad sexual y la naturaleza del sacerdocio, una relación que debe hacerse patente en las funciones y acciones esenciales del sacerdocio, que tradicionalmente se sintetizan en "la misión confiada por Cristo a sus apóstoles de enseñar, santificar y gobernar a los fieles". Por más fieles que quieran ser al magisterio, los teólogos tienen el deber de seguirse preguntando: ¿qué hay en estas funciones sacerdotales que exija que sean ejercidas por varones? ¿qué impide que las ejerzan mujeres?

Tradujo y extractó: JOSEP MESSA