

PLIEGO

Vida Nueva
2.989. 21-27
MAYO DE 2016



Tres miradas sobre el diaconado femenino

FERNANDO RIVAS REBAQUE · CARMEN PEÑA GARCÍA · ISABEL GÓMEZ-ACEBO

¿Quiere abrir Francisco la puerta al diaconado femenino?, ¿qué precedentes encontramos en la Iglesia primitiva?, ¿por dónde pasa la institucionalización canónica de este ministerio?, ¿por qué ahora?, ¿cuál debe ser el siguiente paso?... Tres destacadas firmas comparten sus respectivos puntos de vista (histórico, canónico y eclesial) acerca de una cuestión compleja, cuyo debate despierta tantas expectativas como celos.

DIACONADO FEMENINO

DIACONADO DE LAS MUJERES EN LA IGLESIA. PERSPECTIVA HISTÓRICA

FERNANDO RIVAS REBAQUE

Profesor de Historia Antigua de la Iglesia y Patrología. Facultad de Teología Universidad Pontificia Comillas

A pesar de que el diaconado de las mujeres ha sido una de las formas más permanentes (más de mil años), transversales (ámbito litúrgico, caritativo, catequético) y ecuménicas (en Oriente y Occidente) del ser y participar de la mujer en la Iglesia, no dejan de ser sorprendentes los miedos y recelos, cuando no la condena, que produce cualquier intento de retomar esta cuestión en la Iglesia, como es el caso del reciente pronunciamiento del papa Francisco. Por ello, nada mejor que acudir a la historia de la Iglesia para que nos ilustre.

Así, la primera referencia que tenemos del diaconado de las mujeres se encuentra en Rom 16, 1-2, donde Pablo, hacia el año 58, describe a Febe como *diákonos*, “servidora”, de la Iglesia de Céncreas (puerto de Corinto) y “benefactora/patrona” de muchos, e incluso de él mismo. El papel que otorga Pablo a Febe es, sin duda, no menor al desempeñado por los diáconos de Flp 1, 1.

La segunda y más controvertida aparición es en 1 Tim 3, 8-11, en torno al año 100, donde el v. 11 ha sido interpretado como las esposas de los diáconos o bien las mujeres diáconos. No deja de ser curioso que, mientras la opinión mayoritaria entre los Padres de la Iglesia lo considera referido a las mujeres diácono¹, muchos biblistas (especialmente católicos) lo interpreten como esposas de los diáconos.

Más adelante, a inicios del s. II, Plinio el Joven, en un escrito dirigido al emperador Trajano, comenta la existencia de dos esclavas, “que son llamadas servidoras [ministræ]”², posible traducción latina del griego *diakonai* y muy cercano a lo visto en 1 Tim 3, 11.

A inicios del s. III, Clemente de Alejandría comenta que algunos apóstoles tomaron a ciertas mujeres como “conservas (*syndiakonoi*)” para que anunciaran el Evangelio a las mujeres en sus propias casas, algo que ya aparecía en las mujeres

diáconos de 1 Tim 3, 11³. Una opinión que viene a ser corroborada poco más adelante por otro autor alejandrino, Orígenes, el cual, comentando Rom 16, 1-2, afirma que las “mujeres también están constituidas en el ministerio de la Iglesia”⁴.

A inicios del s. III, pero en la zona siria, la *Didascalia de los apóstoles* (DA) habla de algunas de las funciones de las mujeres diácono, como encargarse del orden y el lugar de las mujeres en las asambleas (DA 12), la obediencia al obispo (DA 15), la visita domiciliaria a otras mujeres, sobre todo en caso de enfermedad (DA 16,1.5), así como la unción del óleo en el bautismo de las mujeres (DA 16,2.3) y su instrucción catequética posbautismal (DA 16,4), por lo que se debe “honrar a la mujer diácono como [figura] del Espíritu Santo” (DA 9,3).

A inicios del siglo IV, en Egipto, el apóstol san Pedro afirmará en los *Cánones eclesíasticos de los apóstoles* que la “buena diácono [*eudiákonos*] debe estar dedicada a las mujeres enfermas” (canon 21). El Concilio de Nicea (325) supone una novedad terminológica al hablar por primera vez en Oriente de las “diaconisas”, pues hasta ahora se utilizaba mujeres *diácono* (en el ámbito latino se empleaba *diaconissa* o *diacona*), ordenando que las diaconisas seguidoras de Pablo de Samosata mantuvieran su condición laical al no haber sido ordenadas (canon 19).

Sin embargo, hay que esperar a las *Constituciones apostólicas* (CA, hacia el 380 en zona siria) para encontrar por primera vez la ordenación explícita de las diaconisas, un calco prácticamente a la de los diáconos, cuando, dirigiéndose al obispo, se le dice: “Impondrás las manos sobre



ella en presencia de los presbíteros y de los diáconos y diaconisas, y dirás: ‘¡Oh Dios eterno, Padre de nuestro Señor Jesucristo, Creador de hombres y mujeres que llenaste con el Espíritu a Miriam y Débora y Ana y Julda, que no desdeñaste que tu Unigénito naciera de una mujer, que en la tienda del testimonio y en el templo has instituido [*projeirisámenos*, propiamente “imposición de manos”, término técnico para la ordenación] las guardianas de tus santas puertas (cf Ex 28, 8; 1 Sam 2, 22), mira ahora hacia tu sierva que va a ser instituida [*projeiritsomênên*] para el diaconado [*diakonían*] y concédele el Espíritu santo y ‘purificala de toda indecencia de la carne y del espíritu’ (2 Cor 7, 1) para que pueda llevar a cabo dignamente la labor que se le confía...” (CA VIII,19,2-20,2).

Además de lo dicho en la *Didascalia*, las *Constituciones* establecen que las diaconisas “sean vírgenes, y si no, una viuda casada una sola vez” (CA VI,17,4), que reciban “una parte de los restos de los santos ministerios” (CA VIII,31,2) y, junto con los diáconos, se encarguen de “la proclamación, los viajes, el ministerio y el servicio..., y no se avergüencen del servicio a los necesitados” (CA III,19,1.3). Expresiones muy parecidas encontramos en el *Testamento de*



nuestro Señor Jesucristo, ordenanza eclesiástica escrita en torno al 450, posiblemente en Asia Menor.

A finales del siglo IV, los testimonios sobre las diaconisas empiezan a ser cada vez más abundantes. Así, entre otros Padres de la Iglesia, san **Basilio** habla de un diaconisa en el canon 44 (Carta 199); san **Gregorio de Nisa** dice que **Lampadion** estaba encargada del coro de las vírgenes y pertenecía al estamento [*batmôî*] de las diaconisas⁵; san **Epifanio** comenta las funciones del orden [*tágma*] de las diaconisas⁶; san **Juan Crisóstomo** habla de la diaconisa **Sabiniana** en Carta 13 y de **Pentadia** en las Cartas 94; 104 y 184.

A ellos habría que añadir las numerosísimas menciones de otros autores eclesiásticos a las diaconisas, como **Evagrio Póntico**⁷, que se dirige a **Severa de Jerusalén**; **Sozomeno**, que habla de **Eugenia**⁸; **Teodoro de Ciro**, en referencia a **Publia**⁹; **Paladio** escribe sobre **Magna de Ancira**¹⁰... La lista completa llenaría muchas más páginas. Y eso sin poner la enorme multitud de inscripciones epigráficas que encontramos en todo el Imperio¹¹, muchas de ellas del s. III, aunque, lo mismo que los escritos, son sin duda predominantes en la parte oriental.

Mientras el Concilio de Calcedonia (451, canon 15) y el de Trullo (691, canon 14) se centran en la edad mínima de ordenación, que pasa de los 60 años iniciales a los 40, el *Código de Justiniano* (en torno al 535) va más allá, legislando sobre el número de

Bibliografía

- **Roger Gryson**, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne. Recherches et synthèses*, J. Duculot, Gembloux, 1972.
- **Cipriano Vagaggini**, "L'ordenazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina", en *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1974), pp. 145-189.
- **Aimé George Martimort**, *Les diaconesses. Essai historique*, Edizioni Liturgiche, Roma, 1982.
- **Corrado Marucci**, "Storia e valore del diaconato femminile nella Chiesa antica", en *Rassegna di Teologia* 28 (1997), pp. 771-795.
- **John Winjgaards**, *Women Deacons in the Early Church. Historical Texts and Contemporary Debates*, Crossroad Publishing Company, New York 2002.
- **Valerie A. Karras**, "Female Deacons in the Byzantine Church", en *Church History* 73/2 (2004), pp. 272-316.
- **Fernando Rivas Rebaque**, *¿Qué se sabe de... La vida cotidiana de los primeros cristianos?*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2011, pp. 46-49.
- **Elisa Estévez López**, *¿Qué se sabe de... Las mujeres en los orígenes cristianos?*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2012, pp. 217-226.

diaconisas¹², su estado de vida, sus relaciones o sus obligaciones¹³. En cambio, muchos concilios regionales occidentales, como el de Orange (441, canon 26) o el de Epaon (517, canon 21), estarán más empeñados en erradicar la existencia de las diaconisas. Ello no obsta a que, en el año 1017, encontremos una carta del papa **Benedicto VIII** al obispo de Oporto confirmándole en su concesión de ordenar diaconisas, práctica mantenida por sus sucesores **Juan XIX** y **León IX**¹⁴.

Será, sin embargo, la línea iniciada por las *Constituciones apostólicas* en relación con las oraciones por la ordenación de las diaconisas la que tendrá una mayor continuidad, como muestran, entre otros, los códigos Barberini (año 740), Grottaferrata (1020), Bodleian (E 5.13, 1132) o Jenofonte (gr.163: s. XIII).

Desde el siglo IX, la asociación entre mujeres e impureza, especialmente con motivo de la menstruación y el nacimiento de los hijos, la entrada de varones ordenados en los cantos y otros factores como el iconoclasmo contribuyeron a la progresiva desaparición de las funciones litúrgicas de las diaconisas en la Iglesia bizantina, manteniéndose en el espacio monástico hasta mediados del s. XIII.

A partir de esta fecha, sobreviven de manera marginal en algunas Iglesias orientales como la maronita, donde el sínodo de 1736 permite, al menos en teoría, la ordenación de diaconisas; o la Iglesia apostólica armenia, que ha recuperado el diaconado femenino del siglo XVII y, en 1982, ordenó en Constantinopla a **Kristin Arat** como diaconisa.

Conclusiones¹⁵

No puede invocarse la tradición eclesial para excluir o marginar a las mujeres del diaconado, sino más bien todo lo contrario. Hay datos más que suficientes para hablar del diaconado femenino en la Iglesia por lo menos hasta el siglo XI. Que el diaconado de las mujeres no haya tenido una especial incidencia en la Iglesia de Occidente no quiere decir que no tenga su base en la tradición y un derecho a su existencia eclesial.

No deja de ser significativo en este sentido que muchos pensadores católicos (no así en el

mundo protestante u ortodoxo), al no tener más remedio que admitir la existencia del diaconado femenino –los datos literarios y epigráficos son innegables–, intenten restringir su función eclesial por el tipo de ordenación que se llevaba cabo (según ellos, sería una mera bendición sacramental y no un sacramento propiamente dicho), negar su inserción en el orden clerical (y su consiguiente entrada en el espacio sagrado) y reducir su papel eclesial a una función subsidiaria sin importancia (por lo cual su reintroducción sería, en el mejor de los casos, un “divertido anacronismo”).

Para terminar, frente a las enormes dificultades que se pone al diaconado femenino, resulta cuanto menos sorprendente la facilidad con que ha sido admitido dentro de la práctica eclesial el diaconado permanente de varones casados (sin la posibilidad de continuar con la ordenación sacerdotal), a pesar de no tener una base tan firme en la tradición y su inextricable conexión con el presbiterado, separándolo incluso de la obligatoriedad del celibato. Algo que al menos da que pensar. ●

Notas

1. Cf. Kevin Madigan-Carolyn Osiek (eds.), *Mujeres ordenadas en la Iglesia primitiva. Una historia documentada*, Verbo Divino, Estella (Navarra), pp. 42-46.
2. Plinio el Joven, *Cartas* X,96,2.
3. Cf. Clemente de Alejandría, *Stromata* III,6,53,3-4.
4. Orígenes, *Comentario de la Carta a los Romanos* 16,2, *Patrología Graeca* [PG] 14,1278.
5. Cf. Gregorio de Nisa, *Vida de santa Macrina* 29,1.
6. Cf. Epifanio de Salamina, *Panarion* 75,1-4 (PG 42,744s).
7. Cf. Evagrió Póntico, *Cartas* 7; 8; 19 y 20.
8. Cf. Sozómeneo, *Historia eclesiástica* 9,2.
9. Cf. Teodoreto de Ciro, *Historia eclesiástica* 3,14.
10. Cf. Paladio, *Historia lausíaca* 67.
11. Cf. Madigan-Osiek, pp. 55-159 y 212-214, donde aparecen más de sesenta casos, y no son los únicos.
12. Cf. *Novella* 3,1.2.
13. Ib. 6,6,1-10.
14. Cf. *Patrología Latina* 139,1621; 132,1056 y 143,598.
15. Cf. Fernando Rivas Rebaque, *Desterradas hijas de Eva. Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo*, San Pablo, Madrid, 2008, pp. 255s.

¿DIACONISAS? APUNTES CANÓNICOS PARA LA REFLEXIÓN

CARMEN PEÑA GARCÍA

Facultad de Derecho Canónico.
Universidad Pontificia Comillas

La cuestión sobre las diaconisas se inserta en el marco de un debate teológico más amplio: el de la identidad y significación sacramental del diaconado mismo, tal como puso de manifiesto la Comisión Teológica Internacional en 2002, en su documento *El diaconado: evolución y perspectivas*.

Esta necesidad de repensar el diaconado surge a raíz de la restauración del *diaconado permanente* en el Concilio Vaticano II, que reconoce, junto a los llamados *diáconos transeúntes* –que reciben el diaconado como paso previo a su ordenación sacerdotal– un nuevo tipo de diaconado como grado definitivo, al que pueden acceder tanto varones célibes como también varones casados, los cuales, pese a su condición clerical, no quedan obligados al celibato.

También se ve afectada la comprensión del diaconado permanente por la revalorización conciliar del laicado, pues prácticamente todas las funciones que el Concilio presenta como características del diaconado puedan ser, con diversos requisitos, realizadas por fieles laicos. Esto exige una profundización en la configuración de este ministerio que puede arrojar luz a la cuestión del diaconado femenino.

1. Marco canónico general

Desde una dinámica de comunión, el Código de 1983 parte de la *radical igualdad de todos los bautizados*, proveniente de la participación de todos los fieles en la triple misión de Cristo, Sacerdote, Profeta y Rey, sin perjuicio de que dicha participación se concrete de diversos modos, distinguiendo el c.208 entre clérigos o ministros ordenados (obispos, sacerdotes y diáconos) y laicos. Los religiosos y consagrados, caracterizados por la profesión de los consejos evangélicos, serán clérigos o laicos en función de si han recibido el orden sagrado.

Respecto a los clérigos, en 2010 se produjo una modificación legislativa significativa, reflejo de las dificultades de la configuración del diaconado: mientras que el c.1008 del Código de 1983 resaltaba la unidad de los tres grados del orden sagrado, al atribuir indistintamente a todos los clérigos o ministros sagrados el estar “destinados a apacentar el pueblo de Dios según el grado de cada uno, desempeñando en la persona de Cristo Cabeza las funciones de enseñar, santificar y regir”, esta redacción fue modificada por el motu proprio *Omnium in mentem* de Benedicto XVI, que distinguía dos grupos: “Aquellos que han sido constituidos en el orden del episcopado o del presbiterado reciben la misión y la facultad de actuar en la persona de Cristo Cabeza; los diáconos, en cambio, son habilitados para servir al pueblo de Dios en la diaconía de la liturgia, de la palabra y de la caridad” (c.1009,3).

Se subraya de este modo fuertemente, en la nueva regulación, la diferencia entre los ministerios sacerdotales y el ministerio diaconal, conforme a la afirmación conciliar



de que los diáconos “reciben la imposición de las manos ‘no en orden al sacerdocio, sino en orden al ministerio’” (*Lumen Gentium*, 29).

2. ¿“Funciones” diaconales específicas?

El Concilio Vaticano II fijó como funciones propias del diácono servir al pueblo de Dios “en el ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad. Es oficio propio del diácono, según le fuere asignado por la autoridad competente, administrar solemnemente el bautismo, reservar y distribuir la Eucaristía, asistir al matrimonio y bendecirlo en nombre de la Iglesia, llevar el viático a los moribundos, leer la Sagrada Escritura a los fieles, instruir y exhortar al pueblo, presidir el culto y oración de los fieles, administrar los sacramentales, presidir el rito de los funerales y sepultura” (LG 29).

La paradoja radica en que prácticamente todas estas funciones que el Concilio conceptúa como *propias* del diácono pueden ser desempeñadas, con diversos requisitos, por fieles *laicos* –en el sentido de *no ordenados*– entre

los que se encontrarían todas las mujeres, incluidas las religiosas y las pertenecientes a la vida consagrada, así como también los varones religiosos no ordenados.

En efecto, la actual regulación canónica reconoce a laicos y mujeres, en materia litúrgico-sacramental, la capacidad para desempeñar *las mismas funciones* que un diácono, si bien estas facultades –que en el diácono aparecen como ordinarias– tendrán carácter extraordinario, viniendo frecuentemente subordinadas a la ausencia de ministros ordenados, o bien se establecen diversas trabas y requisitos restrictivos al ejercicio de esas funciones.

Así, en materia sacramental, ni los laicos ni los diáconos podrán, en ningún caso, ser ministros de aquellos sacramentos reservados al obispo y al presbítero: Confirmación –cuyo ministro ordinario es el obispo, si bien el sacerdote puede también administrarlo válidamente en algunos casos–, Eucaristía, Penitencia y Unción de enfermos.

Pero sí se permite, con diversos requisitos, a la mujer –o al varón



laico– desempeñar funciones que tiene atribuidas, con carácter ordinario, el diácono con relación a los otros sacramentos, entre otras, la posibilidad de ser designados **ministros extraordinarios del Bautismo** cuando se encuentre ausente o impedido el sacerdote o diácono (c.861,2); la posibilidad de ser **ministro extraordinario de la sagrada Comunión** “donde lo aconseje la necesidad de la Iglesia y no haya ministros” (c.910,2), así como administrar el **Viático**, en caso de necesidad o con licencia al menos presunta del párroco (c.911,2), siendo de hecho muy relevante la contribución de religiosas y laicos comprometidos a este servicio. Y podrá la mujer –al igual que los demás laicos– ser **ministro de la exposición del Sacramento**, “en circunstancias peculiares”, aunque, al igual que el acólito, solo para la exposición y reserva, sin bendición (c.943). Respecto al **matrimonio**, la mujer, además de ser ministro de su propio sacramento, podrá “celebrar bodas canónicas”, asistiendo como testigo cualificado, en nombre de la Iglesia, a otros matrimonios, si bien la regulación resulta ciertamente restrictiva (c.1112.1).

Respecto al **culto sagrado**, podrá un laico –incluida, por tanto, la mujer– presidir las **exequias** y **ritos funerarios**, si bien en ausencia de ministro ordenado.

También prevé el Código que puedan los laicos “ser llamados a cooperar con el Obispo en el ejercicio del ministerio de la palabra” (c.759). En este ámbito se encuentra la diferencia más significativa respecto a las funciones a desempeñar por diáconos y laicos, en cuanto que se establece la **reserva de la homilía** a los ministros ordenados (c.767,1). Sí podrían, no obstante, los laicos presidir la Liturgia de la Palabra, en caso de defecto de ministros ordenados.



DIACONADO FEMENINO

Por otro lado, aunque el diaconado no mira específicamente a la *función de regir*, viniendo identificado más por su dedicación al servicio de la caridad, la liturgia y la palabra, una cuestión siempre subyacente en este tema es la vinculación entre el orden sagrado y la *potestad de régimen o gobierno*. En este punto, el c.129,2 ha revalorizado el papel de la mujer y de los laicos, reconociendo con carácter general su capacidad para cooperar en el ejercicio de dicha potestad, así como para ejercer oficios eclesiásticos y para formar parte de consejos (c.228). Especial relevancia tiene, en este sentido, el reconocimiento de la posibilidad de nombrar a los laicos –varones o mujeres– jueces eclesiásticos, puesto que la jurisdicción ejercida por el juez laico es verdadera jurisdicción, igual a la de los jueces clérigos. Y aunque esta posibilidad venía regulada en el Código con matices algo restrictivos, la mayoría de las conferencias episcopales implantaron la figura del juez laico, que ha adquirido plena normalidad en la reciente reforma de los procesos de nulidad matrimonial del papa Francisco.

Por último, el obispo podrá, en caso de escasez de sacerdotes, encomendar el *ejercicio de la cura pastoral de la parroquia* tanto a un diácono como a un laico, quedando equiparado el diácono a cualquier “persona que no tenga carácter sacerdotal” (c.517,2).

En definitiva, la regulación canónica muestra cómo la práctica totalidad de

las funciones propias de los diáconos, tanto sacramentales como litúrgicas y caritativas, pueden ser ejercidas por mujeres, y así está ocurriendo ya de hecho en no pocas comunidades.

3. Diaconado y ministerios laicales

Muy relacionada con esta cuestión está la actual configuración de los ministerios laicales de lector y acólito, a quienes el derecho atribuye muchas de las funciones anteriormente citadas.

Estos ministerios, anteriormente configurados como órdenes menores, previas a la recepción del diaconado y del sacerdocio, se convierten en el posconcilio en ministerios laicales, si bien su regulación en el c.230 resulta decepcionante. En efecto, aunque el canon permite que la mujer desempeñe de hecho todas las funciones encomendadas a estos ministerios, por encargo temporal (c.230,2) o por suplencia del ministro ordenado (c.230,3), la institución eclesial del ministerio estable de lector y acólito queda reservada a los varones (c.230,1).

Se trata de la única discriminación en virtud del sexo que se encuentra en el Código con relación al estatuto jurídico de los laicos, y presenta un fundamento sumamente discutible, en cuanto que la razón aducida –“la venerable tradición de la Iglesia”– se basaba precisamente en el carácter clerical que poseían, en cuanto órdenes menores, antes del motu proprio *Ministeria Quaedam*, carácter que desaparece tras su conversión

en ministerios laicales. De hecho, el Sínodo de los Obispos de 2008 sobre la Palabra propuso –infructuosamente– la admisión de las mujeres al ministerio estable del lectorado.

En definitiva, esta regulación muestra la reticencia a reconocer a las mujeres como titulares de un ministerio –incluso de carácter laical– instituido o estable dentro de la Iglesia. Aun afirmándose la capacidad femenina para desempeñar idénticas funciones eclesiales que los varones laicos, en su caso se tratará de simples servicios, rechazándose su institucionalización.

4. Conclusión

Desde la perspectiva del servicio, a la que hace consustancial referencia el diaconado, la contribución femenina resulta, históricamente y en la actualidad, indudable. Quizás sea momento de discernir, a nivel eclesial, si cabe avanzar por la vía de un reconocimiento institucionalizado a estos modos de servicio de la mujer en el ámbito y misión eclesial, sea mediante la –a mi juicio, exigible– admisión de la mujer a los ministerios laicales estables en plano de igualdad con los varones, o mediante el replanteamiento de la cuestión, más compleja, del diaconado femenino. ●

LAS COSAS CAEN DEL LADO QUE SE INCLINAN

ISABEL GÓMEZ-ACEBO. Teóloga

La conversación que mantuvo el Papa, el pasado día 12 de mayo, con las superiores generales que participaban en la Asamblea General de la UISG en Roma, representantes de más de medio millón de monjas, ha salido en las portadas de los periódicos y en las redes sociales. Antes de revisar las preguntas que se le plantearon a Francisco, hay que rebobinar la cinta del tiempo.

No recuerdo que ningún papa haya recibido en audiencia. En mayo de 2010, Benedicto XVI canceló la que se había programado, con la excusa de la preparación de un viaje a Portugal; y ese mismo año, Franc Rodé, entonces prefecto de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, no acudió, alegando que tenía otro





evento. ¿Qué evento sería más importante que esta reunión con los mandos de un ejército femenino presente en todas las trincheras eclesiásticas? Nunca lo dijo.

La verdad es que se había creado un mal clima entre las religiosas y el Vaticano, y nadie quería enfrentarse a esa realidad. El malestar era por la investigación contra una asociación norteamericana, la LCWR, que representa a 57.000 monjas, el 85% de las religiosas de ese país, y que fue instigada por monseñor **Levada**. Se habían recibido en Roma cartas de superiores pidiendo un cambio sobre la ordenación femenina y el trato que la Iglesia daba a los homosexuales, lo “que las colocaba fuera del pensamiento eclesial y las convertía en un mal ejemplo para sus comunidades porque no se hacían eco de la carta de **Juan Pablo II**, *Ordinatio Sacerdotalis*, que prohibía el acceso de la mujer al sacerdocio”. Hecha la investigación, las conclusiones fueron muy negativas, pues se las acusaba de estar infectadas por el mundo moderno, por un feminismo radical, y se las obligaba a una reforma dirigida por tres obispos.

Fue **Gerhard Ludwig Müller**, responsable de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el encargado de transmitir esas decisiones. No asistió el cardenal **João Braz de Aviz**, actual prefecto de la Congregación de los religiosos, ¿porque no le avisaron? ¿No estaba de acuerdo? ¿No actúan unidos? Les dijo Müller que estaban obligadas a revisar sus estatutos, les imponía nuevos programas

para su organización, tenían que someter su liturgia, el contenido y los conferenciantes de sus asambleas, se les prohibía reflexionar temas de agenda feminista... Es decir, se las trataba como menores de edad, renegando de los carismas femeninos de los que tanto se habla en la Iglesia.

No es algo nuevo, pero sorprende en una época en la que una mujer tiene posibilidades de ser presidenta de Estados Unidos. Antiguamente, decía **Sófocles** que “la mayor virtud de las mujeres era el silencio”, pues la herramienta del lenguaje es un arma que tienen los débiles, una idea que adoptó **Pablo** llevándola a la práctica en las asambleas. Cuando Trento enclaustró obligatoriamente a las religiosas y prohibió la lengua vernácula para la Biblia y la Liturgia de las Horas, estas mujeres, que no sabían latín, vieron su reflexión bíblica cercenada y cerrada la posibilidad de argumentar contra esa subordinación femenina presuntamente querida por Dios y refrendada en la Biblia.

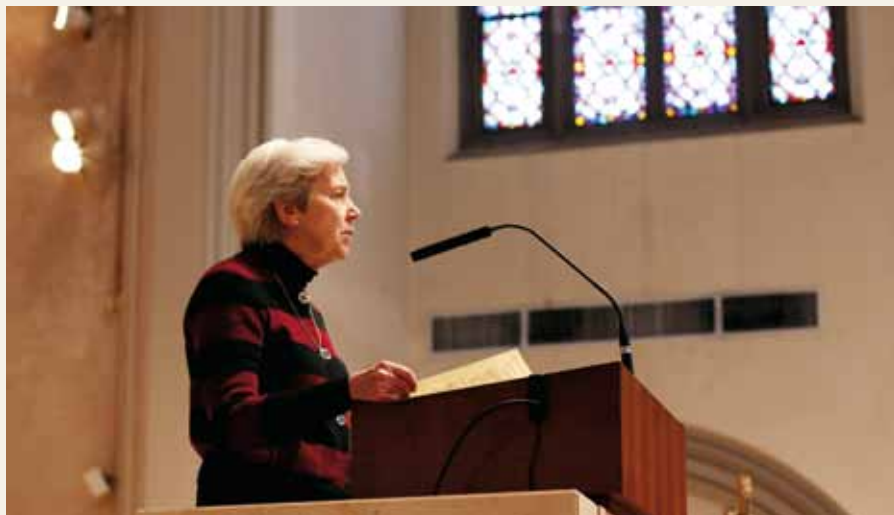
Muchas santas se acogieron a su ignorancia femenina, y las místicas se valieron de visiones para no ser descalificadas. ¿Se valió Dios de esas visiones para comunicar su pensamiento o se valieron las mujeres de Dios? De cualquier manera, ejercieron de profetas, porque la profecía es una posibilidad de todos los bautizados que invocan las religiosas de nuestro tiempo.

Las religiosas han sido la punta de lanza del malestar femenino en la Iglesia, porque creen en la

institución, desean que se amolde a los signos de los tiempos y cuentan con una asociación que incrementa la fuerza. Son mujeres que, a partir de la Revolución francesa, se han beneficiado de las palabras *libertad, igualdad y fraternidad* que insuflaron alas a los perdedores de la sociedad. Desde ese momento, vimos a cristianas abolicionistas liderando asambleas y a sufragistas pidiendo el voto para nuestro sexo, llevando en una mano el Código Civil y en la otra la Biblia, pues nuestro credo predica la igualdad: entre libres y esclavos, griegos y judíos, varones y mujeres.

Ni los gobiernos ni las distintas confesiones cristianas entendieron al principio estas exigencias, pero, poco a poco, fueron calando en la sociedad civil. Las Iglesias protestantes se abrieron al liderazgo eclesial femenino aceptando la ordenación, mientras que, en el lado católico, llegó al aula conciliar del Vaticano II un manifiesto –firmado, en primer lugar, por **Gertrude Heinzelmann**– con el título de *No podemos seguir callando*, en el que se pedía la igualdad de varones y mujeres en la Iglesia. En la visita que Juan Pablo II realizó en 1979 a Estados Unidos, **Theresa Kane**, presidenta de la LCWR, expuso al Papa las demandas de las mujeres, entre las que se encontraba la posibilidad de acceder a los ministerios eclesiales.

Con estos apuntes solo pretendo demostrar que la posibilidad de entrar en el *munus regendi* de la Iglesia ha estado en la agenda de muchas mujeres y religiosas en los



últimos tiempos, aunque fueran siempre reprimidas y descalificadas.

A instancias del Concilio, las religiosas emprendieron la renovación de sus órdenes. Se quitaron el hábito, abandonaron los grandes conventos y se fueron a vivir a los suburbios para estar más cerca de los necesitados. Muchas se prepararon académicamente y consiguieron doctorarse en numerosas materias, entre las que se encontraba la teología, por la que accedieron a una nueva manera de pensar que desmontaba la exégesis de pasajes bíblicos que nos descalificaba.

En el cambio vieron que la Iglesia no puede cerrar sus puertas a nadie, pues todos somos hijos de Dios. Se dieron cuenta de que la doctrina sexual de la Iglesia no satisfacía a muchas personas que se alejaban de la institución. Inmersas en el mundo, se mostraron dispuestas a recibir de su cultura. Fueron conscientes de la grave situación por la que atraviesa el planeta y se unieron a todas las fuerzas que luchaban por parar la deriva. Como religiosas, miraron su papel en la Iglesia y comprobaron que, cuando faltaban sacerdotes, se las llamaba para cubrir el puesto, siempre como suplentes y nunca como titulares. A muchas se les cortó la digestión cuando vieron en la televisión la visita de Benedicto XVI a Barcelona y la consagración de la Sagrada Familia, y a otras les dio que pensar que en las grandes ceremonias vaticanas no hubiera ninguna mujer. Con este caldo de cultivo, cocido a fuego lento durante años, acudieron a la reunión con Francisco llenas de esperanza en

que se abrieran puertas para un cambio que consideraban necesario.

No estaban equivocadas en sus esperanzas, pues Francisco estaba sacudiendo a la Iglesia. Primero, había arreglado las finanzas del Banco Vaticano, sospechoso de realizar actividades ilegales, implantó en el gobierno un espíritu colegial, realizó gestos de apertura a los separados y se acercó con gestos y palabras a los más necesitados de la sociedad. Un programa que coincidía con la manera de actuar de estas religiosas.

Quedaba por definir su papel dentro de la institución, y las palabras de Francisco alabando a las mujeres permitían concebir ilusiones. Escojo algunas como significativas: “La urgencia de ofrecer espacios a las mujeres en la vida de la Iglesia; la necesidad de que existan mujeres en la responsabilidad pastoral, en el acompañamiento espiritual y en la reflexión teológica; que las mujeres no se sientan invitadas, sino participantes a título pleno en la vida social y eclesial; estudiar criterios y modalidades nuevas para que eso sea posible...”.

Las religiosas pensaron que había llegado el momento de pasar de las palabras a los hechos y en la audiencia hicieron preguntas. Si se necesita el genio de las mujeres, ¿cómo es que se nos excluye en la toma de decisiones más altas y en la predicación de la Eucaristía? El Papa, pillado por sorpresa, contestó con evasivas: hay que avanzar, en la liturgia de la Palabra no hay problemas, no hay que seguir al feminismo... Siempre la sombra del feminismo, aunque nunca se concreta

el motivo de su negatividad. Fue la siguiente pregunta la que organizó el revuelo: ¿qué impide a la Iglesia incluir mujeres entre los diáconos permanentes, al igual que ocurría en la Iglesia primitiva? ¿Por qué no crear una comisión oficial que estudie el tema? Francisco respondió: “Me gustaría establecer una comisión oficial que estudiara el tema y creo que será bueno para la Iglesia aclarar este punto. Estoy de acuerdo, y voy a hablar para hacer algo de este tipo”.

Hubo otras preguntas menos mediáticas. En una de ellas, las religiosas preguntaban la razón de no estar representadas en la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, a lo que el Papa respondió que estarían.

Todas las campanas de la Iglesia conservadora han tocado a zafarrancho de combate sobre el tema de las diaconisas. Me resulta sorprendente que prefieran la situación actual, en la que las mujeres jóvenes van abandonando la nave, que la posibilidad de nuestra ordenación, que, al fin y al cabo, cambia muy poco la realidad eclesial, pues muchas religiosas en misiones bautizan y casan. Estoy convencida de que saldrá adelante, aunque depende de los miembros que se escojan. Me valgo de un consejo del Derecho Penal, *in dubio pro reo*, para defender que, *in dubio pro mulier*, porque, ante la duda, votar a favor es la única posibilidad de avanzar en la situación actual de malestar femenino.

Ya no sirve llamarnos “ángel del hogar” ni alabar la maternidad y el genio femenino, pues hay que plasmar las palabras en hechos. Y no se les puede pedir a las mujeres que no reivindicquen su plena responsabilidad en la Iglesia, como no se les puede pedir a los esclavos que no escojan la libertad. Los conservadores que claman contra la comisión saben que las cosas caen del lado que se inclinan y que de nada servirán descalificaciones, interdicciones y muros para sujetarlas, pues las fuerzas del cambio, como ha pasado en el resto de las confesiones cristianas, juegan a favor de una integración total de las mujeres. Las diaconisas serán un paso en el buen camino, pero luego vendrán otros. ●



NO
VE
DAD

ANUNCIAR HOY A DIOS COMO BUENA NOTICIA

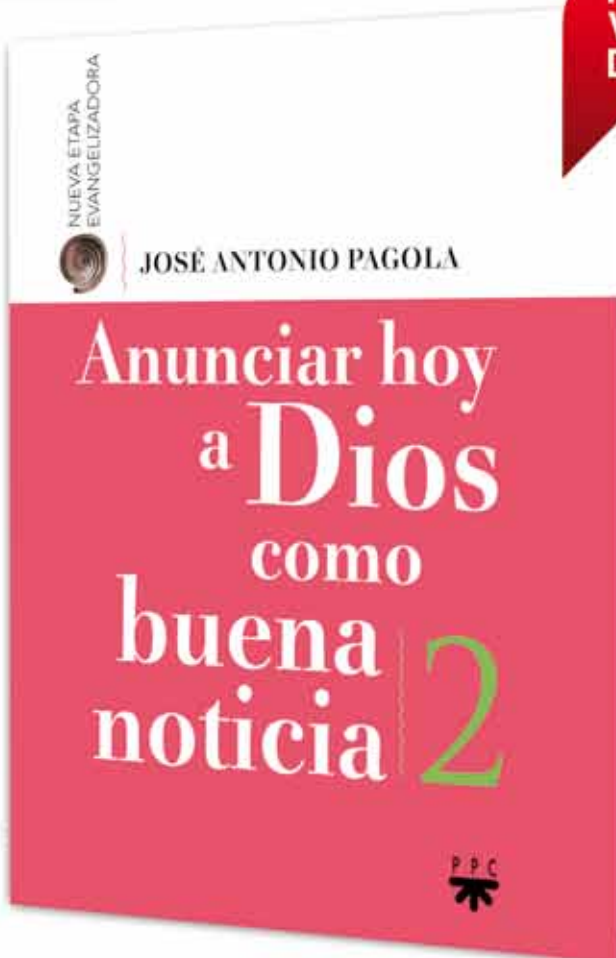
Este trabajo forma parte de un proyecto para la renovación de las comunidades cristianas. Después de un primer volumen dedicado a *Recuperar el proyecto de Jesús*, abordamos ahora un tema de importancia vital: «Anunciar hoy a Dios como buena noticia». El evangelista Marcos nos dice que Jesús recorría las aldeas de Galilea «proclamando la buena noticia de Dios». Sin duda, el relato evangélico recoge una experiencia real, pero, a los que vivimos en medio de una sociedad indiferente y descreída, el hecho no deja de sorprendernos. ¿Cómo pudo Jesús anunciar a Dios como buena noticia? ¿Qué tiene que suceder para que el misterio de Dios pueda ser experimentado como algo nuevo y bueno? Es, probablemente, la pregunta clave para imprimir la dirección adecuada al acto evangelizador en la sociedad actual.



NUEVA ETAPA EVANGELIZADORA

Esta serie de cuatro libros pretende contribuir a la dinamización de las parroquias y las comunidades cristianas, respondiendo a la llamada de renovación del papa Francisco.

218 pp., 16 €



240 pp., 16 € Disponible en eBook



PRÓXIMOS
VOLÚMENES



VOLÚMENES 1 Y 2 DISPONIBLES EN SU LIBRERÍA HABITUAL

www.ppc-editorial.es