

Mujer y ministerio en el cristianismo primitivo

Elisabeth Schüssler Fiorenza

El pasado mes de marzo se produjo la primera ordenación de mujeres en la Iglesia de Inglaterra. Unos dos meses más tarde, el 22 de mayo Juan Pablo II firmaba en la Vaticano la Carta apostólica sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a hombres. Estos dos hechos marcan la postura oficial de estas dos Iglesias cristianas sobre el sacerdocio de la mujer. Poco después de la publicación del documento vaticano (Vida Nueva, 18.6.94), el profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, Philip J. Rosato, escribía: «Todos en la Iglesia, los dubitativos y los seguros deben practicar ahora más que nunca las virtudes cardinales: la justicia, la templanza, la prudencia y la fortaleza. Todos deben esperar que la auténtica justicia, en lo tocante a la ordenación sacerdotal, se manifieste en los próximos años, evitando el juicio intemperado «no habrá más razones» (...) Aquellos que persisten en la duda no deben estar desanimados, ya que en el pasado el magisterio de la Iglesia ha tenido que reconocer que se había equivocado aceptando como verdad indudable que los esclavos tenían menos derechos que los demás o afirmando que las tesis de Galileo eran heréticas. Aquellos que persisten en su seguridad tampoco deben estar desilusionados, porque el Espíritu Santo conducirá a la Iglesia del mañana a mantener o que la ordenación de las mujeres no podía ser comparada de ningún modo con la libertad de los esclavos y con la reivindicación de las tesis de Galileo o que el Verbo encarnado, habiendo sido condicionado por su tiempo y su cultura en la elección de sólo doce hombres, ha establecido, una vez alcanzada la libertad no-condicionada de la gloria, que la verdadera constitución divina de la Iglesia se desarrolla maravillosamente en la historia también mediante la causa justa e indomable del feminismo cristiano». El artículo siguiente, publicado antes del documento vaticano, es una muestra del rigor intelectual y de la libertad cristiana con que, en adelante, habrá que abordar esta temática, si queremos mantenernos fieles al principio paulino: «Ya no hay hombre ni mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Ga 3,28).

Discusión hermenéutica

La pregunta por el ministerio de la mujer en el cristianismo primitivo está hipotecada doblemente en su planteamiento. La mayor parte de las veces esta

cuestión no se plantea por razones históricas, sino porque las mujeres están excluidas de él dogmática y canónicamente en la Iglesia católica. Por una parte, la admisión de mujeres al ministerio en otras Iglesias ha ido revelando que la exclusión de las mujeres del ministerio eclesial y su legitimación teológica tiene funciones ideológicas. Esta exclusión no viene exigida por la Escritura, la tradición y la teología, sino que está condicionada por las estructuras patriarcales de la Iglesia.

Por otra parte, las teólogas feministas y las mujeres ordenadas en los últimos años han comprobado que la ordenación tiene como consecuencia la integración de las mujeres en determinados ministerios patriarcales. Por ello la ordenación de mujeres puede ser un medio para la transformación de estructuras patriarcal-clericales, pero también para la perpetuación de las mismas. La cuestión es fundamentalmente eclesiológica. No es un «problema de la mujer», sino una interpelación a la autocomprensión de la Iglesia supuestamente depende de la misma imagen que está en la base de las reconstrucciones de la historia del cristianismo primitivo.

Al mismo tiempo sugiere esta cuestión que sólo el sacerdocio de la mujer es un problema, pero que el de los varones está bien fundamentado. Se suele recurrir apologeticamente a pasajes de la Escritura. Y así la discusión se enmarca en un horizonte patriarcalista. Se argumenta que ni Jesús ni los apóstoles ordenaron mujeres. Silencian con ello que el NT no conoce ni sacerdocio ministerial ni clero. Tras estos argumentos se esconde la imagen de la Iglesia de los Hechos de los Apóstoles, enriquecida por el constructor teológico de la sucesión apostólica, que es del siglo II.

Según este modelo histórico-teológico, Jesús fundó la Iglesia, eligió a Pedro como su cabeza, instituyó los Doce como apóstoles y subordinó a ellos otros discípulos. Los Doce y sus continuadores serían todos varones. Su predicación apostólica fue codificada en el NT y la sucesión apostólica asegurada mediante la cadena sucesoria. Puesto que las mujeres no fueron apóstoles así se argumenta, tampoco hoy pueden ser ellas continuadoras de los apóstoles.

De acuerdo con esta reconstrucción histórica, la Iglesia patriarcal se ha mantenido fiel a sus orígenes, mientras que las herejías se han separado de ella y han caído en el error bajo el influjo de mujeres. Pero la exégesis bíblica ha demostrado claramente que esta imagen «ortodoxa» de la historia del cristianismo primitivo ya no se puede mantener por más tiempo. Debe ser sustituida por otros esquemas de comprensión que tomen conciencia de la pluralidad de imágenes de la Iglesia en la antigüedad y en la actualidad, y presente en su historia conflictiva de modo positivo.

Si bien los exegetas, en general, coinciden en afirmar que Jesús no dejó ningún plan o modelo para la organización de la Iglesia y que el cristianismo primitivo estaba lejos de ser «un solo corazón y una sola alma», divergen en sus reconstruc-

ciones de la historia del cristianismo primitivo. Los estudios científicos sobre el desarrollo del ministerio eclesial son múltiples pero no concluyentes. Sus resultados dependen de los diferentes planteamientos hermenéuticos y concepciones dogmáticas de la Iglesia. Pero se suele considerar unánimemente que las funciones de gobierno en el cristianismo primitivo estaban determinadas de modo pluralista y funcional, no monárquico y sacerdotal. Eran funciones de servicio y no de *status*. El desarrollo de la Iglesia del cristianismo primitivo hacia una institución jerárquica y monárquica se realizó de modo lento y diverso según los lugares.

Mi planteamiento depende de una teología crítico-feminista de la liberación y no voy a sospechar aquí las citas a favor y en contra del ministerio de las mujeres. Más bien intento aclarar la cuestión de si y en qué medida la autocomprensión del cristianismo primitivo que todavía nos es accesible en los escritos neotestamentarios está determinada de forma patriarcal. En mi estudio «Los comienzos de la Iglesia, el ministerio y el sacerdocio en perspectiva feminista-teológica» me he esforzado por demostrar que las estructuras patriarcales grecorromanas fueron el modelo del cristianismo primitivo y mediante él fueron transmitidas a la cultura y la sociedad occidental. Doy por supuestos para mi planteamiento los argumentos teológicos y aportaciones bibliográficas, los análisis exegéticos, la reconstrucción histórica y la reflexión teológica, pero intentaré explicitar aquí el sentido de la cuestión «mujer y ministerio».

La Iglesia de los iguales

De acuerdo con las cartas paulinas, en el movimiento misionero del cristianismo primitivo las instituciones principales eran las comunidades locales, que se reunían en las iglesias domésticas, los misioneros/as, los apóstoles ellos y ellas y los profetas y profetisas, como Pablo o Prisca, que no estaban ligados a una comunidad determinada y que legitimaban su autoridad apelando directamente al Resucitado.

La iglesia doméstica era el lugar en el que los cristianos de un barrio se encontraban, rezaban juntos, interpretaban la Escritura y celebraban la eucaristía. Los estudios de sociología sobre el cristianismo primitivo han señalado la existencia de reuniones privadas y cultos domésticos, cuyas estructuras eran determinadas democráticamente, como modelos de organización para las iglesias que se reunían en las casas. La dirección y organización de estas reuniones privadas era funcional. Las mujeres eran muy importantes para el mantenimiento financiero de las mismas y por ello ejercían un influjo considerable.

A la luz del concepto sociológico del intercambio de roles, la misión puede entenderse en el cristianismo primitivo como un movimiento de iguales. Las estructuras institucionales igualitarias no excluyen la autoridad y las funciones de dirección, pero no las entienden en el sentido de *status* y poder sobre otros. La

igualdad institucional se caracteriza por la alternancia en los cargos directivos y en la autoridad. Esto sucedía en las comunidades primitivas: los miembros de la comunidad desempeñaban distintos servicios para su desarrollo, pero en principio *todos* tenían acceso a la autoridad espiritual y a las funciones directivas. La elección de Dios y la habilitación para una función no estaban reservadas teológicamente a determinadas personas por razón de su *status* social, su raza o su sexo.

Los bautizados en Cristo son seres humanos llenos con la fuerza y la energía del Espíritu (Ga 5,25; 5,1). Hombres y mujeres, ricos y pobres, esclavos y libres, judíos y paganos tienen carismas para la edificación de las comunidades y ejercen funciones de dirección. Igual que hombres, hubo mujeres apóstoles (María Magdalena, Junia), profetisas (cf 1 Co), responsables de iglesias domésticas (Ninfa), misioneras (Tecla), catequistas (Prisca). En el siglo II Justino puede aún afirmar que, entre los cristianos, tanto las mujeres como los hombres, han recibido los carismas del Espíritu Santo. La prueba más temprana del movimiento misionero del cristianismo primitivo es la fórmula prepaolina del bautismo (Ga 3,28).

Este credo bautismal no habla del futuro escatológico o del estado celeste, sino del bautismo como inserción en el cuerpo de Cristo, la Iglesia. Aquí radica la autocomprensión de la praxis de la Iglesia primitiva. Esta fórmula bautismal invalida por principio todos los privilegios por razón de la religión, raza, nacionalidad, clase y sexo. La unidad de la Iglesia se expresa en la igualdad de todos los bautizados.

A la vez, esta fórmula bautismal rechaza privilegios masculinos, legitimados religiosamente, que en la antigüedad eran generalmente aceptados. Griegos, judíos, persas o romanos agradecían a los dioses el haber sido engendrados hombres y no bestias, libres y no esclavos, griegos y no bárbaros, varones y no mujeres. La conversión al cristianismo exigía, pues, a los hombres privilegiados una ruptura con su antiguo *status* social y su autocomprensión religiosa, mientras que para las esclavas, los pobres y las mujeres nacidas libres se abrían nuevas posibilidades, que antes les estaban socialmente vedadas.

Una parecida autocomprensión igualitaria a la de Ga 3,28 encontramos todavía en la tradición evangélica, pese a que los Evangelios sólo quedaron concluidos en el último cuarto del siglo I, una época en la que los escritos post-paulinos reclaman con insistencia la subordinación patriarcal. Puesto que Jesús y sus primeros discípulos eran judíos/as no se puede concebir el movimiento de Jesús como un movimiento antijudío, sino que ha de entenderse como un movimiento de instauración del reino de Dios en Israel. Como otros movimientos judíos de reforma, el de Jesús trabaja por la realización del reino de Dios. A todos sin excepción se les anuncia: a los pobres, a los mendigos, a los enfermos, a las prostitutas y a los pecadores, a todos aquellos que eran excluidos por la ley patriarcal de santidad. Según las tradiciones más antiguas de los Evangelios, Jesús se entiende a sí mismo como el mensajero y enviado de la sabiduría divina. Los milagros y las parábolas

hacen que la realidad del señorío de Dios se experimente no como santidad, sino como salvación y felicidad.

El futuro del reino de Dios se realiza ya al compartir la mesa con los mendigos, los pecadores, los publicanos y las prostitutas, con todos aquellos a los que no les corresponde. La salvación de cada persona es la visión central del movimiento de Jesús, visión anclada en la tradición judía. Como Jesús, también los discípulos/as son llamados y enviados a alimentar a los hambrientos, curar los enfermos, liberar a los poseídos o sometidos y hacer accesible y experimentable la futura felicidad del reino de Dios. Tanto hombres como mujeres están llamados al discipulado y al apostolado.

Mientras que Mateo concibe a los Doce como símbolos de la restitución escatológica de las tribus de Israel, Marcos los introduce para advertir a las comunidades y sus líderes que no han de esquivar persecuciones y sufrimientos. Se convierten en figuras centrales que representan la incompreensión y la traición a Jesús y a su misión. No es Pedro sino María Magdalena la primera que anuncia la resurrección. Esto es ya conocido por los padres de la Iglesia y por los teólogos medievales, que le dan el título de «Apóstol de los Apóstoles».

Respecto a los conflictos y persecuciones, los Evangelios acentúan que la comunidad cristiana y sus responsables no se han de acomodar a las estructuras de dominio patriarcal propias de la sociedad de su tiempo. Todos los que quieren ser los primeros en la comunidad tienen que tomar como ejemplo al niño o la esclava. Esto no es una exhortación moralizante a la autohumillación, sino una exigencia de rechazar todos los privilegios por razón del *status* y las estructuras de dominio en una comunidad de hermanos y hermanas.

Por eso Marcos y Mateo prometen a aquellos que han abandonado sus familias patriarcales, casas y posesiones, una nueva familia en la que hay hermanas, hermanos y madres, pero no padres. También el cuarto Evangelio concibe la comunidad cristiana como una comunidad de iguales y amigos. Es una comunidad que ha recibido el espíritu del Resucitado y no adora a Dios en el templo, sino en espíritu y en verdad. Mientras que los textos de la tradición paulina, que predicán la subordinación patriarcal, derivan su legitimidad teológica de Pablo o de Pedro y escriben en su nombre, los autores de los Evangelios se remiten a Jesús mismo para su teología del amor inclusivo, la igualdad desde abajo y el servicio, como fundamentales para dirigir la comunidad.

Patriarcalización eclesiástica y exclusión del ministerio

Si las estructuras patriarcales de dominio del movimiento cristiano no fueron dadas de antemano, es importante indicar cómo históricamente se impusieron. Las mujeres libres, las esclavas y los pobres fueron las víctimas de esta tendencia

a la patriarcalización, que se incrementó del siglo II al IV por la monopolización del ministerio episcopal, el desarrollo de la Iglesia como comunidad de culto y su reconocimiento como religión romana oficial, y mediante la gradual exclusión de las mujeres del ministerio eclesiástico-patriarcal.

1. La parénesis de la tradición acerca de la estructura doméstica y las cartas de la estructura doméstica y las cartas pastorales intentan desarmar los conflictos del movimiento cristiano primitivo apelando al modelo de sociedad de entonces, estructurada patriarcalmente, y entendiendo la Iglesia no ya como «asamblea» sino como la casa de Dios ordenada patriarcalmente (1 Tm 3,15), la gran casa (2 Tm 2,20). El dueño de la casa es Dios. Su administrador es el inspector/obispo (varón), el cual debe poseer todas las virtudes del amo de la casa. Lo mismo vale para los diáconos y los presbíteros. Así como las mujeres casadas (Ti 2,5), las personas jóvenes (Ti 2,6) y las esclavas (Ti 2,9) deben someterse al servicio de la casa, del mismo modo han de aceptar tales roles subordinados en la comunidad cristiana.

La combinación de las estructuras eclesiásticas con las de la familia patriarcal en la autocomprensión de la Iglesia, que aparece en las cartas pastorales, es el intento de usurpar las estructuras de dirección eclesial establecidas democráticamente y aceptadas por los colegios, las asociaciones privadas y las escuelas filosóficas de entonces. Mientras que la élite masculina local es incorporada a las estructuras patriarcales ya institucionalizadas, las funciones administrativas del obispo y del diácono son patriarcalizadas. El dueño de casa acomodado y padre de familia greco-romano ha de convertirse en modelo de los responsables eclesiales. La influencia y los ministerios de las mujeres libres y las esclavas han de ser determinados de modo que no sea piedra de escándalo para la sociedad patriarcal.

Por eso las cartas pastorales intentan no sólo recortar las funciones directivas de las mujeres libres, sino también legitimar la explotación socio-política de las esclavas cristianas en la casa y en la Iglesia. La protesta de las esclavas cristianas, que bien pudieron apelar a la carta a Filemón, todavía resuena y es contestada en la exhortación a no honrar menos a los señores cristianos por el hecho de «ser hermanos» (véase 1 Tm 6,2).

Es probable que las mujeres libres, las patronas y líderes de las iglesias domésticas hayan sido también miembros del presbiterado y que pudiesen acceder al ministerio de los presbíteros y obispos. Por eso es importante remarcar que la exhortación a la subordinación y al comportamiento decoroso no se dirige a todas, sino sólo a las mujeres pudientes (1 Tm 2,8-12). La prohibición de que las mujeres enseñen a los hombres y ejerzan autoridad sobre ellos podría dirigirse a presbíteras que ejercían esta función en Asia menor. Según las cartas pastorales, las mujeres que ejercían una función directiva en las iglesias podían enseñar, pero sólo a otras mujeres. Esta exhortación a un «silencio decoroso», que sale por primera vez en el NT, se basa en un argumento teológico misógino: Adán fue

creado primero y después la mujer; no fué Adán sino la mujer que fue seducida. Por desgracia este método misógino ha hecho escuela en la historia de la teología. Siempre que las mujeres son excluidas de funciones y puestos importantes en la Iglesia y la sociedad, se desarrolla una teología misógina para legitimar tal injusticia.

Tt 2,3-5 recuerda al obispo, que preside, y al presbítero que las mujeres que sean presbíteros han de comportarse como sacerdotes y ser de constitución sacerdotal (en kastémanti hieroprepís), no ser causantes de disturbios, no dadas al vino y que enseñen todo lo bueno. Pero no se debe olvidar que su labor educativa está limitada a las mujeres jóvenes, que han de socializarse en el modo de vida patriarcal.

A ello ha de añadirse que las cartas pastorales pretenden concentrar todas las funciones directivas de la mujer en la condición de viuda. Las cualidades que exigen para este ministerio son semejantes a las exigidas a los obispos, diáconos y presbíteros. Así como el que dirige la comunidad ha de haber demostrado que es un excelente dueño de casa y padre de familia, igualmente la viuda como buena ama de casa y de madre de familia. Pero, a diferencia de la viuda, los hombres que dirigen la comunidad deben ser casados y entrados en años. Con la intención de unificar el ministerio de las mujeres con el de las viudas, las cartas pastorales pretenden excluir de los ministerios directivos no sólo a mujeres casadas, sino también a jóvenes activas. Al mismo tiempo socavan la base económica de las viudas, por cuanto ellas sólo pueden percibir la mitad del sueldo que se paga al anciano que la preside.

Que una tal tendencia a la patriarcalización encontrara resistencia y se separara del orden comunitario tradicional se muestra en que las cartas pastorales desarrollan una dura polémica contra las viudas jóvenes, que en realidad quizá ni eran viudas. La carta de Ignacio intenta asimismo someter al control del obispo el ministerio de las viudas en Asia menor. En una palabra, las pastorales intentan no sólo asignar todos los ministerios eclesiales de dirección a hombres en el más puro estilo patriarcal, sino también crear un único ministerio femenino, cuyo campo de acción se limita a mujeres y se somete al control episcopal.

Esta tendencia a la patriarcalización se suele denominar en exégesis «burguesía cristiana» o «catolicismo temprano». Pero estas caracterizaciones son anacrónicas, pues están concebidas más a la luz de la reforma protestante y la revolución francesa que mirando a las estructuras patriarcales de dominio de la antigüedad. Nunca se insistirá lo bastante en que los autores pseudónimos de las cartas pastorales no describen la situación objetiva de la comunidad ni se proponen en absoluto codificar un ordenamiento universal de la Iglesia en Asia menor. Más bien pretenden fijar en una línea patriarcal la estructura todavía abierta de los ministerios en Asia menor.

2. La primera carta de Clemente, seguramente escrita antes que las pastorales, testimonia que la comunidad cristiana puede elegir a mujeres para puestos directivos como puede también apartarlas de ellos. El autor acentúa que el espíritu ha sido derramado sobre todos los miembros de la comunidad y que es ésta la que decide (2,2). En el marco de las sociedades privadas greco-romanas se concedía a las patronas el derecho a ser encargadas de la administración. El proceder de las mujeres de Corinto no iba, pues, descaminado.

La primera carta de Clemente pretende cambiar esta organización y transformar las funciones administrativas de dirección en otras de status. Que este ordenamiento no está todavía establecido en la comunidad de Corinto, sino que es introducido por el autor, queda de manifiesto no sólo en que apela a toda la comunidad, sino también en que no puede dirigirse a determinados grupos o personas que tendrían autoridad para implantar el orden patriarcal pretendido por él.

Mientras que las cartas pastorales y la primera de Clemente llaman «padre» y «señor» sólo a Dios, pero no a los presbíteros y obispos, Ignacio de Antioquía entiende que el obispo es el representante de Dios, Padre y Señor. Mientras que la primera de Clemente fundamenta la autoridad de los presbíteros/obispos en una sucesión apostólica ficticia, en Ignacio el obispo, el presbítero y el diácono son la transposición terrenal del modelo celestial. El obispo está en el lugar de Dios, el presbítero en el del gremio apostólico y los diáconos representan el servicio de Cristo. La autoridad del obispo no es derivada de una conexión histórico-sociológica con los apóstoles, sino de una relación arquetípica entre Dios en el cielo y el representante de Dios en la tierra.

Erik Peterson ha señalado que el monoteísmo a menudo sirvió para justificar formas de dominio monárquicas: ¡un Dios, un emperador, un imperio! Del mismo modo Ignacio recalca: un Dios, un obispo, una Iglesia. Así como Júpiter era padre de los dioses y el emperador romano padre de la patria, así Ignacio ve al obispo único como imagen originaria de Dios, del Padre. Con otras palabras, en Ignacio el orden patriarcal es elevado a modelo para la ordenación del ministerio eclesial.

Igual que las exhortaciones de las pastorales y de la primera de Clemente, también las cartas de Ignacio son prescriptivas y no describen la situación eclesial objetiva y el ministerio en Antioquía y en Asia menor. Su teología patriarcal refleja, no relaciones existentes, sino una proyección que intenta crear una unidad ideal de la Iglesia mediante la subordinación al ministerio episcopal, cada vez entendido de modo más patriarcal. Estos textos nos permiten reconstruir la realidad del ministerio y de la Iglesia, si sabemos leer entre líneas.

3. Todavía la primera carta de Clemente sabía que todos los cristianos han recibido el Espíritu. En la mitad del siglo II Justino confirma que las mujeres y hombres cristianos reciben carismas del Espíritu de Dios. Contra los que cuestio-

naban la validez de la profecía, aduce Ireneo que Pablo había reconocido la existencia de profetas y profetisas en la comunidad.

Los siglos II y III se caracterizan porque se reservan al obispo monárquico la profecía, la doctrina y la penitencia, en orden a la dirección de la comunidad. Esta reserva de la profecía y del poder espiritual al obispo se produjo sobre todo a raíz de la controversia con los montanistas y otros grupos carismáticos. Todo lo que sabemos del movimiento montanista procede de fuentes secundarias que estaban negativamente prevenidos contra él. Maximila y Priscila o Prisca era profetisas montanistas que pretendían que el Espíritu Santo les hablaba y hablaba por ellas de modo inmediato. La predicación y el testimonio de las profetisas y las mártires montanistas fueron recogidos como Escrituras sagradas igual que las palabras de los profetas del AT, las de Jesús y las cartas de los apóstoles. Estos escritos proféticos fueron quemados por un edicto imperial del 398.

La tensión entre la naciente jerarquía patriarcal y la autoridad tradicional de profetisas inspiradas y de la comunidad espiritual se desarrolló hasta convertirse en lucha abierta no sólo contra el movimiento montanista, sino también contra otros grupos ascéticos, extáticos y gnósticos. El proceso contra el montanismo muestra que en esta lucha no se trataba principalmente de la ortodoxia y de conjurar herejías, sino de las estructuras y de la autocomprensión de la Iglesia. Como otros grupos cristianos, los montanistas acentúan el poder del espíritu frente a la autoridad patriarcal del ministerio episcopal.

4. Sólo los escritos tardíos del NT utilizan el término cultural de *sacerdote* para designar a Cristo o a los cristianos y cristianas, pero no lo aplican todavía a los/las que presiden la comunidad. La actitud reservada del cristianismo en sus comienzos respecto al culto y sus instituciones cambia en el siglo II. Ante la queja pagana de que los cristianos/as son ateos, porque no tienen templo, sacrificios y sacerdotes, responden los apologetas que el cristianismo es una religión con culto, sacerdocio y sacrificio. Así, según Justino, también la comunidad cristiana tiene sacerdotes y sacerdotisas, pero unos y otras no son los que presiden y dirigen, sino todos los cristianos/as. Ellos y ellas constituyen un linaje sacerdotal porque Dios sólo acepta sacrificios de manos sacerdotales y la eucaristía es el sacrificio que se celebra en todas partes.

Tal como H. Von Campenhausen ha mostrado, sólo en el tránsito del siglo IV al V se aflojó la estrecha unión entre ministerio sacerdotal y comunidad, para hacer sitio a otro concepto más individualista y estatutario de sacerdote. Esto tuvo lugar primero en la Iglesia oriental, para subrayar la santidad del sacerdote, que ha de ser el cristiano más santo. En cambio, en la Iglesia occidental, frente a los donatistas, para los cuales un obispo que apostate de la Iglesia no puede ya administrar sacramentos válidamente, se afirma que el sacramento sigue siendo sacramento, aun cuando el que lo administre ya no posea el espíritu.

Finalmente el desarrollo político hacia la Iglesia contribuyó decisivamente a que el sacerdocio del episcopado patriarcal se entendiese como sacerdocio en sentido auténtico y todas las funciones eclesiales se unificasen en él. En el año 313 se reconoció el cristianismo como una religión que, entre otras, gozaba del favor imperial. Todos los bienes confiscados fueron devueltos a la Iglesia y el obispo estuvo en condiciones de ayudar a los pobres de la ciudad. En el año 380 el emperador Teodosio hizo del cristianismo trinitario la religión del Estado y el título de *ecclesia* ya no pudo ser aplicado a los cristianos que se separaban del cristianismo trinitario. Este paso de religión permitida a religión del Estado trajo como consecuencia que el cristianismo adoptara la antigua concepción de religión. Puesto que el culto a Dios y la prosperidad del imperio están estrechamente unidos, desde ahora el servicio divino se convierte en deber civil.

El reconocimiento del cristianismo como religión del Estado trajo también consigo que los clérigos cristianos fueron equiparados a los colegios sacerdotales paganos y liberados de todo deber estatal. En cuanto religión de culto, el cristianismo garantizaba el bienestar del pueblo. Sus representantes fueron elevados a la condición de sacerdotes y sus iglesias costeadas por el Estado. La consolidación del poder -directivo, sacerdotal, docente- y del patrimonio eclesiástico en manos del obispo, preparada por la gradual patriarcalización de las estructuras eclesiales, pudo desarrollarse totalmente cuando el cristianismo se convirtió en la religión nacional de Roma.

A finales del siglo IV se reconoció que este desarrollo no fue tal al comienzo del cristianismo. El *Ambrosiaster*, una obra latina pseudónima, confirma, p. ej., que en los comienzos todos los cristianos enseñaban y bautizaban, pero que surgió otra ordenación para la dirección de la Iglesia, pues sería irracional, vulgar y contraproducente que todos pudieran hacerlo todo. Aquí habla la conciencia de un jurista romano que poco tiene que ver con la visión neotestamentaria de una comunidad de iguales que siguen a Cristo.

5. En el contexto de este desarrollo del cristianismo como religión cúlctico-patriarcal del imperio romano se comprende por qué las mujeres fueron eliminadas lentamente de las funciones directivas de la Iglesia y no fueron admitidas al ministerio sacerdotal y episcopal. La polémica de los «padres de la Iglesia» contra el ministerio de las mujeres muestra que la progresiva patriarcalización del ministerio eclesial no resultó incontrovertida, sino que tuvo que habérselas con otras tradiciones cristianas primitivas, que reconocían las reivindicaciones de las mujeres.

Detractores/as y defensores/as de la función directiva de las mujeres apelan a la tradición y la sucesión apostólica. Los defensores/as aluden a María Magdalena, Salomé o Marta como discípulas originarias, recalcan la sucesión de profetas y profetisas o se remiten a las mujeres de la época apostólica, que se mencionan

en Rm 16. La oposición patriarcal hace hincapié en el ejemplo de Jesús, que nunca envió mujeres a predicar ni las admitió en la última cena. Cita textos como Gn 2-3, 1 Co 11 y 14, los textos sobre la estructura familiar o 1 Tm 2,9-15. Intenta también dejar fuera de juego los textos en los que se habla positivamente de las mujeres.

Orígenes, p.ej., sabe todavía que las mujeres en la época apostólica actuaron como profetisas. Pero observa que no hablaban públicamente en la comunidad. Crisóstomo reafirma que las mujeres en la época apostólica actuaron en servicio del Evangelio como misioneras. Explica, sin embargo, que esto sólo fue posible en los comienzos del cristianismo, porque entonces dominaban estados «angélicos». Mientras que los y las montanistas defendieron el ministerio profético de las mujeres remitiéndose a las profetisas israelitas y del cristianismo primitivo, con esta misma referencia el ordenamiento eclesiástico legitima la institución del diaconado, ejercido exclusivamente por y para mujeres. Mientras que las mujeres predicaban y bautizaban se remitían al ejemplo de la apóstol Tecla, Tertuliano intentó desacreditar las actas de Tecla como una falsificación.

Esta polémica de los «padres» contra el ministerio eclesial de las mujeres no sólo lleva a la infravaloración teológica de la mujer, sino también a la equiparación de mujer y herejía. El hecho de que en la época post-apostólica se acusase cada vez más a mujeres de herejía tuvo como consecuencia la difamación teológica de la mujeres. Los ataques de Tertuliano demuestran que, al final del siglo II, las mujeres todavía ejercían funciones eclesiales de dirección. Tertuliano defiende la exclusión de las mujeres de todas las funciones eclesiales en un tono francamente misógino. La mujer es la puerta de entrada del pecado y del diablo. Para Jerónimo, las mujeres son no sólo ocasión de pecado, sino también el origen de toda las herejías.

Conclusión

He intentado describir los rasgos fundamentales del proceso de patriarcalización y de exclusión de la mujer de las funciones directivas en determinadas partes de la Iglesia antigua. El ministerio eclesial de las mujeres y su radical igualdad con los varones van de la mano. La estructura patriarcal del ministerio eclesial no ha sido establecida ni por Dios ni por Cristo. Es comprensible históricamente, pero no se puede legitimar teológicamente para perpetuar estructuras de poder que han producido y producen mucho sufrimiento y opresión, tanto en la Iglesia como en la sociedad occidental.

No hay que olvidar que, si las tendencias a la patriarcalización se encuentran en los escritos canónicos del NT, es justamente para adaptar la Iglesia -*ekklesia*- a las antiguas estructuras de dominio. Ambas cosas -radical igualdad de todos y exclusión de la mujer de las funciones directivas- pueden ser fundamentadas bíblico-teológicamente. Pero la prohibición de ordenar mujeres no puede salir

adelante sin recurrir a ideologías de dominio. Mientras las mujeres no sean admitidas a todos los ministerios eclesiales, persistirá la misoginia. El problema «mujer y ministerio» se muestra no sólo como un reto a la eclesiología, sino también como un problema central de la ética político-teológica.

[Tomado de «Selecciones de Teología»
132 (octubre-diciembre 1994) 327-337, Barcelona.]

La Universidad Centroamericana, UCA, de Mangua

*anuncia que está en funcionamiento su
servicio de gopher*

*accesible, por Internet,
desde cualquier parte del mundo
y a cualquier hora del día o de la noche.*

En él podrá encontrar, «en línea», listas para leer, copiar o enviar:

- varias revistas,*
 - de teología, «RELaT»,*
 - de análisis político y de coyuntura, «Envío»,*
 - de psicología, «Pisque y Sociedad»,*
 - un «servicio bíblico» para domingos y días laborables...*
- una biblioteca electrónica de artículos y de libros,*
- una sección filosófica con*
 - las actividades y noticias del seminario Zubiri-Ellacuría*
 - las obras de los filósofos más importantes*
- conexión a todos los gophers de mundo...*
- y muchas cosas más. Véalas Vd. mismo...*