


¿Ministerios para mujeres en la Iglesia? Debates en el camino sinodal de la Iglesia alemana

MARGIT ECKHOLT

Institut für katholische Theologie

Universität Osnabrück

Margit.Eckholt@uni-osnabrueck.de

 <https://orcid.org/0000-0003-1813-718X>

Resumen: A fines de enero 2020, la primera reunión del camino sinodal de la Iglesia alemana organizó cuatro foros para tratar los siguientes temas: poder y separación de poderes, forma de vida sacerdotal, mujeres en servicios y ministerios de la Iglesia y moralidad sexual. Estos grupos de discusión surgen a partir de un estudio, elaborado por universidades alemanas, que analiza detalladamente el abuso perpetrado por clérigos a jóvenes y mujeres. El artículo expone las líneas de trabajo del tercer foro en específico, sobre “Mujeres en servicios y ministerios de la Iglesia”, esbozando las líneas teológicas de discusión sobre la cuestión del acceso de éstas a los servicios y ministerios, enlazando allí con el proceso de reforma impulsado por el Concilio Vaticano II en la Iglesia alemana.

Palabras claves: mujeres y ministerios, eclesiología, Concilio Vaticano II, ecumenismo, camino sinodal en Alemania

Abstract: At the end of January 2020, the first meeting of the Synodal Path of the Catholic Church in Germany established four Forums concerning the topics: power and separation of powers, priestly way of life, women in the offices and ministries of the Church and sexual morality. These topics were prompted by the investigations of abuse within the clergy toward young people and women. This essay addresses how the third Synodal Forum, “Women in the Offices and Ministries of the Church”, outlines the theological lines of discussion regarding women's access to ministries and resumes the reform initiated by the Second Vatican Council in the Catholic Church in Germany.

Keywords: women and ministries, ecclesiology, Vatican II, ecumenism; Synodal Path in Germany.

INTRODUCCIÓN: MUJERES EN SERVICIOS Y MINISTERIOS, EN EL CONTEXTO DEL CAMINO SINODAL DE LA IGLESIA ALEMANA.

En la asamblea plenaria de la primavera de 2019, la Conferencia Episcopal Alemana aprobó por unanimidad un Camino sinodal de la Iglesia alemana, en el que, junto con asociaciones laicales (representadas en el Comité central de católicos alemanes, ZdK) y con expertos/as convocados, se trabajará, en cuatro foros, sobre los temas analizados en el estudio MHG¹, encargado por obispos alemanes para el esclarecimiento del abuso masivo de niños, jóvenes y mujeres por parte de clérigos. Para la Iglesia alemana no es un proyecto nuevo: ya hace 10 años se inició un proceso de diálogo de similares características. El pontificado de Francisco y su repetida llamada a la conversión pastoral y a procesos sinodales en las iglesias locales, por un lado, y la crisis de la Iglesia alemana que continúa agravándose, por el otro, reforzaron la voluntad de emprender amplias reformas, teniendo en cuenta los desafíos y exigencias pastorales desde una fundamentada discusión teológica². Y es que los datos son categóricos al respecto: el número de abandono formal en la Iglesia alemana alcanzó en 2019 un triste “vértice” con la cifra de 272.771 católicos/as (frente a 216.000 de 2018); el número de ordenaciones sacerdotales continúa en retroceso; la fusión de parroquias encuentra una fuerte resistencia (debido a la vida comunitaria local consolidada durante años); y cada vez menos estudiantes asumen carreras profesionales en teología –aunque en las 40 facultades e institutos de teología católica se mantiene firme el interés por un estudio teológico de laicos para la enseñanza escolar religiosa–.

Con el Camino sinodal de la Iglesia alemana aparecen las temáticas ya presentes en la fuerza explosiva del resurgimiento, a nivel universal, traído por el Concilio Vaticano II: el análisis de los “signos de los tiempos” desde la perspectiva de una Iglesia local que lucha por la transmisión del Evangelio y por las estructuras adecuadas para esta tarea, pero que también combate con los complejos, frágiles e inabarcables mundos vitales de una modernidad que, de manera creciente, se hace consciente de sus límites. Es la perspectiva de una Iglesia local que se siente interpelada de manera masiva por el descubrimiento del abuso sexual y espiritual a niños, jóvenes y mujeres; no sólo desde el exterior, sino también por creyentes que han colaborado por décadas a dar forma a la vida eclesial en Alemania, y que ahora reclaman una reforma y un consecuente cambio de estructura.

En su análisis sobre los abusos, el estudio MHG menciona el clericalismo, el poder, los discursos del cuerpo y la sexualidad, así como también la falta de

¹ En alemán: *MHG-Studie*, realizado por las universidades de Mannheim, Heidelberg y Gießen (N.T.).

² Sobre el camino sinodal, más información en <https://www.synodalerweg.de>.

presencia de mujeres en lugares de decisión y de conducción de la Iglesia. Precisamente esas cuestiones se tematizan en los cuatro foros que han sido oficialmente instituidos en el marco de la asamblea sinodal que se reunió, por primera vez, desde el 30 de enero al 1 de febrero de 2020 en Fráncfort.

El trabajo temático del tercer foro, que fue erigido teniendo en cuenta el compromiso, ante todo, de las asociaciones católicas de mujeres –la Liga católica alemana de mujeres (KDFB) y el Movimiento católico de mujeres de Alemania (kfd)–, está integrado en el camino de la Iglesia alemana a continuación del Concilio Vaticano II. En esta vía –también impulsada por el Sínodo de Würzburg (1971-1975)– la pregunta por el trabajo conjunto de hombres y mujeres y la igualdad de derechos de éstas ha sido un tema recurrente desde los años 70³. Éstas han alcanzado una cualificación teológica y pastoral equiparable a la de los varones y han podido trabajar en ámbitos profesionales en la Iglesia. Ello se logró por medio de la creación de una pastoral cualificada de mujeres (a nivel diocesano y de la Conferencia Episcopal Alemana) y debido también al compromiso a favor de la igualdad de derechos en la Iglesia, destacando la labor del obispo auxiliar Ernst Gutting (1919-2013) de la diócesis de Speyer. Cabe recalcar también la cualificación teológico-científica que las mujeres alcanzaron gracias a estudios universitarios o a doctorados en teología, que les abrió nuevos campos profesionales –como la tarea de referente pastoral o el trabajo en áreas especializadas de las diócesis y Conferencia Episcopal– y la convocatoria que les permitió laborar, como profesoras, en facultades e institutos teológicos al servicio de la formación de futuros sacerdotes, teólogos/as laicos y docentes de religión.

En la Iglesia alemana, el “signo de los tiempos” de la así llamada “cuestión de la mujer” (ya mencionada por el Papa Juan XXIII en la encíclica *Pacem in terris*, 1963, y retomada luego por el Concilio Vaticano II, 1962-1965), no estuvo relacionada sólo con el “exterior” de la Iglesia –muchos documentos universales y locales reclaman la atención a la dignidad de la mujer y se comprometen en favor de la igualdad de sus derechos en la sociedad, la economía y la política–, sino también con el “interior” de ésta. El Sínodo de Würzburg discutió sobre su acceso al diaconado, y en 1975 envió un voto correspondiente a Roma solicitando la integración de éstas y la homogenización de las condiciones de acceso para varones y mujeres. Hasta el día de hoy se espera la respuesta⁴.

³ Cf. la posición de los obispos alemanes ya en el año 1981: *Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft* (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1981).

⁴ El desarrollo está presentado en MARGIT ECKHOLT, *Frauen in der Kirche. Zwischen Entmächtigung und Ermächtigung* (Echter, Würzburg 2020), 26-28, 67-71.

Es ciertamente un mérito especial de las asociaciones alemanas católicas de mujeres y de AGENDA (Foro de teólogas católicas alemanas) el que una gran parte haya desarrollado en la Iglesia, desde hace muchos años, una consciencia de la “cuestión de la mujer”, y que la discusión científica cualificada no tenga importancia sólo para un pequeño círculo de teólogas de orientación “feminista”. Aquello que a menudo, desde una perspectiva conservadora, es y ha sido despreciado como “feminismo” –el compromiso por un trabajo conjunto de varones y mujeres en la Iglesia, con los mismos derechos y capaz de reconocer todos los carismas de la misma manera–, se encuentra representado en una amplia base eclesial, y los desafíos aquí tratados han llegado a ser cuestiones que incumben a ambos sexos, laicos, sacerdotes y obispos. En este camino, el debate sobre el diaconado femenino ha cristalizado en un tema que anualmente recuerdan las asociaciones católicas de mujeres el 29 de abril en la fiesta de Catalina de Siena y, desde el 2013, también de manera conjunta con el Comité central de los católicos alemanes, por medio de eventos teológico-pastorales en las diversas diócesis, de gran repercusión pública.

En el marco del camino sinodal, el tema de los servicios y ministerios con participación femenina en la Iglesia se aborda sobre una amplia base. Se trata de una mirada a los servicios y ministerios ya asumidos por mujeres cualificadas teológica y pastoralmente (a nivel parroquial o diocesano); de una mayor presencia en lugares de dirección en las diócesis o en el ámbito de la Conferencia Episcopal; y de un aprovechamiento más amplio de su servicio laical como referentes pastorales, al servicio del anuncio del Evangelio o en la administración de sacramentos (como el bautismo), así como también de una profunda inclusión en el manejo de parroquias, actividad para la cual, en los últimos años, en diversas diócesis alemanas, por ejemplo la de Osnabrück, ya han sido acreditadas e incorporadas en conformidad con el can. 517 § 2 del CIC.

Pero junto con ello se discute también sobre el acceso de mujeres a los ministerios que hasta ahora no les son posibles, como el diaconado y otros ministerios sacramentales, tal como se presenta detalladamente en el punto siguiente de estas reflexiones. La teóloga y medievalista Elisabeth Gössmann (fallecida el 1 de mayo de 2019 a la edad de 90 años) se doctoró en 1954 con el profesor múnichés de historia del dogma Michael Schmaus, trabajó muchos años en la Universidad Seishin para Mujeres en Tokio y fue fundadora de la investigación teológica sobre la mujer en el contexto de habla alemana⁵. Sobre la ordenación femenina, en el tiempo del Concilio Vaticano II se escribió que se plantearía cuando las mujeres, con una adecuada cualificación teológica y

⁵ Cf. M. ECKHOLT, “Inquieta estabilidad, creadora de lazos entre diversas épocas y continentes. La biografía teológica de Elisabeth Gössmann”, *Teología y Vida* 55 (2014) 301-327.

espiritual en diversos campos eclesiales (ante todo en la pastoral), se hubiesen hecho visibles. Tema que la jurista suiza Gertrud Heinzemann, la teóloga Josefa Theresia Münch y las entonces estudiantes de teología de Münster Ida Raming e Iris Müller, ya habían solicitado al Concilio⁶. Teniendo en cuenta la base de una fundada discusión científica versus las argumentaciones escolásticas contrarias a una ordenación de mujeres, Elisabeth Gössmann desde los años 80 publicó una serie de artículos sobre el tema, poniendo en evidencia estructuras argumentativas explícitamente misóginas en Tomás de Aquino y en la tradición tomista, y dejando en claro cuánto de ese modelo de pensamiento marca las posturas eclesiales sobre la así llamada “cuestión de la mujer”⁶. Es interesante que el pensamiento de esta teóloga decante en una actitud crítico-feminista, al percibir que la presencia de la mujer en la pastoral no significa necesariamente igualdad de derechos ni el fin de tendencias jerárquicas entre varones y mujeres o de un clericalismo que bloquea los comportamientos y estructuras participativas. Ella unió aquí la valoración de esta situación con una fundada reflexión científica. Así, el debate sobre los servicios y ministerios con presencia femenina en la Iglesia, en relación con el Camino sinodal de la Iglesia alemana, continúa la senda transitada por Gössmann y sus contemporáneas.

1. MUJERES EN SERVICIOS Y MINISTERIOS DE LA IGLESIA – PERSPECTIVAS SISTEMÁTICO-TEOLÓGICAS

1.1. *La cuestión de la obligatoriedad de la exclusión de mujeres de la ordenación*

En el tercer foro sinodal sobre “mujeres en servicios y ministerios en la Iglesia”, trabajan miembros de la asamblea sinodal junto con integrantes convocados de asociaciones, del movimiento católico de mujeres y del ámbito de la ciencia. La temática se aborda bajo tres aspectos: la participación de mujeres en servicios de dirección bajo las condiciones actuales del derecho canónico, la cuestión de la antropología de los sexos y de géneros y, por último, de la argumentación teológica sobre la participación de éstas en el ordo sacramental. La discusión sobre estos aspectos puede vincularse con el Congreso científico ecuménico sobre la mujer en los ministerios eclesiales, llevado a cabo en la Universidad de Osnabrück del 6 al 9 de diciembre de 2017, y que tuvo una gran participación y difusión en la prensa eclesial. En su

⁶ E. GÖSSMANN, “«Naturaliter femina est subiecta viro». Die Frau – ein verminderter Mann? Thomas von Aquin”, en R. JOST y otros (dir.), *Wie Theologen Frauen sehen – von der Macht der Bilder* (Herder, Freiburg y otros 1993), 37-56; “Äußerungen zum Frauenpriestertum in der christlichen Tradition”, en D. BADER (dir.), *Freiburger Akademiarbeiten 1979-1989* (Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg, München – Zürich 1989), 304-321.

preparación coparticiparon, entre otros, el foro AGENDA de teólogas católicas, las asociaciones católicas alemanas y la Red diaconado de la mujer sociedad registrada⁷. En la clausura del congreso se aprobaron siete tesis que dan nombre a la tensión que caracteriza al foro del camino sinodal:

En todas las iglesias en los últimos decenios las mujeres han asumido fuertemente puestos de dirección, a nivel local y suprarregional. No obstante, se necesita una superación de la historia de la discriminación de mujeres en relación con prácticas excluyentes (Tesis 2)⁸.

En este contexto se discute la tesis central, según la cual “el acceso de mujeres a los servicios y ministerios eclesiales [...] no es el punto que tiene la obligación de fundamentación, sino su exclusión” (Tesis 3)⁹. Una “decisión definitiva sobre el acceso de mujeres a todos los ministerios eclesiales” –así se formula– no ha sido tomada aún (Tesis 4), y precisamente por ello han de llevarse a cabo debates sobre la vocación femenina al apostolado oficial, “a causa de la credibilidad del anuncio del Evangelio Pascual”¹⁰. Esta discusión tiene lugar, por una parte, conociendo el alto valor a nivel dogmático y canónico de la Carta apostólica de Juan Pablo II sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los varones, *Ordinatio sacerdotalis* (22 de mayo de 1994) y la determinación canónica según la cual solamente “el varón bautizado recibe válidamente la sagrada ordenación” (can. 1024):

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 Iglesia (OS 4)¹¹.

⁷ Cf. M. ECKHOLT y otras (dir.), *Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene* (Herder-V&R, Freiburg-Göttingen 2018).

⁸ “OSNABRÜCKER THESEN”, en ECKHOLT y otras (dir.), *Frauen in kirchlichen Ämtern*, 465-476, 465-466.

⁹ “OSNABRÜCKER THESEN”, 465.

¹⁰ *Vorbereitendes Forum Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche. Abschlussbericht der Arbeitsgruppe zur Vorbereitung des Synodalförums*, 23.10.2019, en línea: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Beitraege/SW-Vorlage-Forum-III.pdf, (consulta: 20.8.2020)

¹¹ Cf. sobre el debate: E.-M. FABER, “Tradition, Traditionskritik und Innovation. Auf dem Weg zu geschlechtergerechten Amtsstrukturen in der römisch-katholischen Kirche”, en ECKHOLT y otras (dir.), *Frauen in kirchlichen Ämtern*, 39-54; P. HÜNERMANN, “Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Schreibens «Ordinatio sacerdotalis»”, en W. GROß (dir.), *Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche* (Wewel, München 1996), 120-127.

El Papa Juan Pablo II recurre aquí a la autoridad de la Iglesia que, como “norma perenne”, ha reconocido “el modo de actuar de su Señor en la elección de los doce hombres que Él puso como fundamento de su Iglesia (cf. Ap 21,14)” (OS 2), y ellos no recibieron “solamente una función que habría podido ser ejercida después por cualquier miembro de la Iglesia, sino que fueron asociados especial e íntimamente a la misión del mismo Verbo encarnado” (OS 2). En comparación con la declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio (*Inter insigniores*, 15 de octubre de 1976), aquí no se desarrollan fundamentaciones bíblicas, como tampoco se entra en el actuar de los sacerdotes “*in persona Christi*” y, consecuentemente, en la imposibilidad de una representación de Cristo por parte de las mujeres¹². El significado de *Ordinatio sacerdotalis* fue reforzado en otras declaraciones del entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal Joseph Ratzinger, en sentido dogmático y canónico. La exclusión de mujeres de la ordenación pertenecería al “depósito de la fe” y, quien se opone a ella, tendría que contar con sanciones¹³. También el Papa Francisco se refiere a la decisión vinculante de *Ordinatio sacerdotalis* en sus declaraciones expresadas a menudo en conferencias de prensa. Las tesis de Osnabrück, en tanto, están formuladas desde la convicción teológica de que la pregunta acerca de “si es posible para los hombres reconocer la voluntad de Dios en relación con su conducción del curso del mundo” es una “cuestión abierta” (comentario a la tesis 4)¹⁴ y por ello, puede ser posible seguir trabajando en la ordenación y acceso de mujeres al sacramento del orden desde una perspectiva teológica y canónica, aún cuando existe una decisión “definitiva” con *Ordinatio sacerdotalis*.

Fundamento para este trabajo lo constituyen, por una parte, los textos bíblicos, especialmente porque también la Comisión Bíblica Internacional en 1976 ha señalado, en un documento, que las mujeres no pueden ser excluidas del ministerio apostólico, y la idea previamente expresada de ninguna manera puede ser referida exclusivamente a los varones¹⁵. A ello se vincula también el

¹² *Inter insigniores*, nro. 5: “No es necesario recordar que en los seres humanos la diferencia sexual juega un papel importante, más profundo que, por ejemplo, el de las diferencias étnicas; en efecto, estas no afectan a la persona humana de manera tan íntima como la diferencia de sexo, que se ordena directamente a la comunión entre las personas y a la generación; y que es, según la Revelación, el efecto de una voluntad primordial de Dios”.

¹³ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Respuesta a la duda propuesta sobre la doctrina de la Carta Apostólica «Ordinatio sacerdotalis»*, en línea:

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19951028_dubium-ordinatio-sac_sp.html, (consulta: 20.8.2020).

¹⁴ “Osnabrücker Thesen”, 472.

¹⁵ Cf. W. GROSS, “Bericht der Päpstlichen Bibelkommission, 1976”, en Gross (dir.), *Frauenordination*, 25-31.

Papa Francisco cuando en 2016 eleva por decreto la memoria de María Magdalena del 22 de julio a la categoría de “fiesta” y pone en relieve su significado como “*apostola apostolorum*”. Por otra parte, la referencia central para la discusión sobre el carácter vinculante de *Ordinatio sacerdotalis* lo constituye el Concilio Vaticano II, que con el pontificado de Francisco entra en una nueva fase de recepción. Esto, por el nuevo impulso en la dimensión espiritual del proceso de renovación que ha significado el Concilio para la Iglesia, y por la interpretación universal, intercultural e internacional de los textos conciliares que ha sido puesta en marcha en los últimos años¹⁶. El Concilio Vaticano II ha significado un proceso de renovación –hasta hoy no alcanzado– en relación con los fundamentos eclesiológicos, sacramentales y de la teología del orden, y ha impulsado una eclesiología del Pueblo de Dios y una Iglesia participativa, que toma en serio los carismas de todos los bautizados y abre nuevos espacios para la libertad de los individuos. Todos, hombres y mujeres, laicos y ministros ordenados responden al llamado de Dios de la misma manera; ante Él son todos hijos de Dios, convocados en el bautismo a dar testimonio del Evangelio de la vida. Éste es el punto de partida para las reflexiones sobre la teología del orden: “El Pueblo santo de Dios –así la constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium*– participa también de la función profética de Cristo, difundiendo su testimonio vivo sobre todo con la vida de fe y caridad, y ofreciendo a Dios el sacrificio de alabanza que es fruto de los labios que confiesan su nombre (cf. *Hb* 13,15)” (LG 12). Que este sea un testimonio de todo el Pueblo de Dios, lo expresa *Lumen gentium* con la referencia al “*sensus fidelium*” –el “sentido de fe que suscita y mantiene el Espíritu de verdad” (LG 12)– que corresponde a todo el Pueblo de Dios (LG 12). Aquí vale la cita de Gal 3,28: “ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer”. Según Peter Hünemann, en su interpretación de la constitución sobre la Iglesia, es “una afirmación fundamental de la Iglesia en el Vaticano II¹⁷”.

La misión central de la Iglesia es la evangelización y el ministerio ordenado está al servicio de esa evangelización, entendiéndose desde el envío apostólico¹⁸. Según la perspectiva conductora de *Lumen gentium* en el capítulo

¹⁶ Cf. M. ECKHOLT, “Eine interkontinentale Kommentierung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hermeneutische Fragen und ekklesiologische Herausforderungen”, *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 104 (2020) 68-83.

¹⁷ P. HÜNNERMANN, “Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*”, en Peter Hünemann – Bernd Jochen Hilberath (dir.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, t. 2 (Herder, Freiburg-Basel-Wien 2004), 263-582, 467.

¹⁸ Cf. aquí también los resultados de la exégesis neotestamentaria: M. THEOBALD, “Die Zukunft des kirchlichen Amtes. Neutestamentliche Perspektiven angesichts gegenwärtiger Blockaden”, *Stimmen der Zeit* 216 (1998) 195-208: se mencionan Rm 10,14s y Ef 4,11: “Si en

sobre el ministerio episcopal, está al servicio de ella y, en este sentido, al servicio de “presentar”, “representar” a Jesucristo de tal manera que el Pueblo de Dios pueda satisfacer la exigencia de anunciar el Evangelio, y hacer crecer la comunión con Dios y los hombres entre sí (cf. LG 18). Con ello se supera una comprensión sacerdotal-cúltica del ministerio. El Concilio parte de una multiplicidad de “*ministeria*” –ministerios– para que la Iglesia pueda cumplir su tarea de evangelizar. Jesucristo ha instituido “diversos servicios” (LG 18) y todos se fundamentan en la función salvífica a la que está obligada la Iglesia en el seguimiento de Jesucristo. La unidad se muestra, según Peter Hünemann,

en la plenitud del ministerio episcopal, en su correspondiente potestad, en la orientación fundamental de todos los servicios a la salvación del Pueblo de Dios y en el hecho fundamental de que todos los servicios hacen presente a Cristo de manera sacramental (cf. LG 28)¹⁹.

La institución por Cristo legitima la autoridad de los “*ministeria*” y “cualifica la potestad y con ello el servicio de manera sacramental (*sacra potestas*)”²⁰, explica Guido Bausenhardt en su análisis de la teología conciliar del ministerio. Allí él habla de “sacramentalidad pastoral” del ministerio, y de su “relatividad” al Pueblo de Dios al servicio de la evangelización. Es siempre un ministerio “*pro aliis*”²¹, y de esta manera “la relación al *populus Dei* pertenece esencialmente a la definición del ministerio”²². “Los *ministri* están en la Iglesia [...] y actúan en relación con ella. Esta relación es con hermanas y hermanos [...], mejor calificada por la *vera dignitas christiana*, común a todos (*omnes*) en la Iglesia, es decir, por el hecho de que los *ministri* mismos pertenecen al *populus Dei*”²³. Ante diversos pronunciamientos eclesiales recientes que resaltan nuevamente el “frente a” del ministerio en relación con la Iglesia, y se refieren al modelo cristológico-ontológico de la representación de Cristo tal como se expresaba en *Inter insigniores*, se ha de profundizar en perspectiva teológica el carácter del orden como “*ministerium*” y su “relatividad” al Pueblo de Dios y, de la misma manera, la renovación de la teología del ministerio, teniendo como referencia la teología y praxis de la Iglesia del primer milenio. La teología del “*ordo*” ha de

algun lugar debe comenzar la teología del ministerio eclesial, entonces es aquí, o bien, en el modelo de envío de individuos con la finalidad de anunciar el evangelio” (198).

¹⁹ P. HÜNEMANN, “Die Kirche braucht auch... Frauen im kirchlichen Amt”, en M. HEIMBACH-STEINS y otros (dir.), *Kirche 2011. Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum* (Herder, Freiburg y otros 2011), 189-197, 194.

²⁰ G. BAUSENHART, “Im Dienst der Evangelisierung”, en P. HÜNEMANN – B. J. HILBERATH (dir.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, t. 5 (Herder, Freiburg y otros 2006), 287-295, 288.

²¹ G. BAUSENHART, “Im Dienst der Evangelisierung”, 288.

²² G. BAUSENHART, “Im Dienst der Evangelisierung”, 290. Con ello se supera la concentración en la definición tridentina de la *potestas conficiendi corpus eucharisticum* (cf. también 288).

²³ G. BAUSENHART, “Im Dienst der Evangelisierung”, 287.

desarrollarse en continuidad con el modelo de “unidad en la diversidad” que señala Peter Hünermann. En cuanto que el Concilio ha impulsado la institución del diaconado permanente (cf. LG 29) se vincula con este modelo y abre nuevos accesos al ministerio. De cierta manera el Papa Benedicto tiene en vista esta “unidad en la diversidad” en *Omnium in mentem*²⁴, cuando distingue entre el obrar “*in persona Christi capitis*” de obispos y presbíteros y el “ministerio” de los diáconos en el sentido de una representación del “Cristo diácono”. De este modo se han dado nuevos impulsos a la teología del diaconado. Ciertamente, este documento suscita interrogantes cuando la “*repraesentatio Christi capitis*” se basa en un modelo cristológico-ontológico de la representación de Jesucristo y promueve una comprensión sacerdotal del ministerio que el Concilio Vaticano II quiso superar, pero da ciertamente impulsos para una amplia reflexión sobre el significado de la representación diaconal de Jesucristo y abre un nuevo espacio de acción para la teología del *ordo*.

En este sentido, los textos conciliares han de entenderse como partituras, que deben leerse nuevamente desde el trasfondo del proceso espiritual de renovación de la Iglesia impulsado por el Papa Francisco, de cara a los nuevos “signos de los tiempos” y de los “espacios en blanco” que han dejado cuando se piensa en aquellas peticiones de las mujeres en relación con una participación en el ministerio ordenado y que no han sido retomadas. Aquí debe recordarse la dinámica de la fe que significa siempre una nueva conversión al Evangelio, y que pone al Pueblo de Dios en camino a través del tiempo, marcha que está integrada dentro de aquella que mueve al hombre y al mundo y que por tanto no puede pasar de largo por los “signos de los tiempos”. Un tal acercamiento al Vaticano II –fundado en la profundidad espiritual del Concilio– significa hacer realidad el proceso de conversión radical impulsado por éste y por Juan XXIII, corrigiendo las decisiones equivocadas y promoviendo un examen de la culpa. Precisamente, esta dinámica espiritual está fundada en los textos conciliares. También la Iglesia, siguiendo las huellas de Jesús pobre (cf. LG 8) está siempre llamada a la conversión. Esta dinámica ha acompañado el proceso de recepción del Concilio en la Iglesia universal, afecta precisamente la cuestión de la mujer y es la fuerza liberadora que permite interpelar el carácter vinculante de su exclusión del ministerio.

²⁴ PAPA BENEDICTO XVI, Carta Apostólica en forma de “*Motu Proprio*” *Omnium in Mentem*, con la cual se modifican algunas normas del Código de Derecho Canónico, en línea: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici.html, (consulta: 20.8.2020). Artículo 2: “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”.

1.2. Las mujeres y la representación de Jesucristo

El Papa Francisco ha hecho referencia a María en su breve declaración en la entrevista efectuada el 1 de noviembre de 2016 en el vuelo de regreso de Lund; ella no habría recibido ni la misión de los apóstoles ni el sacerdocio (cf. también *Ordinatio sacerdotalis*, nro. 3), ella representaría a la Iglesia, que es femenina mientras que Jesucristo, que es varón, estaría frente a esta Iglesia, su “esposa”.

¿Quién es más importante en la teología y en la mística de la Iglesia: los apóstoles o María en Pentecostés? ¡Es María! [...] es “la Chiesa” y la Iglesia es la esposa de Cristo. Es un misterio esponsal. Y a la luz de este misterio entiendes el fundamento de estas dos dimensiones. La dimensión petrina, es decir, episcopal, y la dimensión mariana, que es la maternidad de la Iglesia, pero en sentido más profundo. La Iglesia no existe sin esta dimensión femenina, porque ella misma es femenina²⁵.

Con ello el Papa Francisco quiere seguramente expresar su alta valoración de las mujeres, pero con su vinculación entre María y la Iglesia él las coloca frente a Cristo, que sólo puede ser representado por el sacerdote, varón. Es interesante que en los últimos años en los debates sobre la misión de las mujeres en la Iglesia se retoma y se refuerza la argumentación de *Inter insigniores*. Obrar en “*in persona Christi*” supone que Cristo ha entregado el sacramento de la eucaristía a los apóstoles –varones– y entiende esta “*repraesentatio Christi*” en el ministerio sacramental como un frente a la Iglesia, sin tener en cuenta la relación fundamental al Pueblo de Dios. “El sacerdote obra en la persona de Cristo, el esposo de la Iglesia, y su ser-varón es un aspecto imprescindible de esta representación sacramental”²⁶. Así lo ha expresado el cardenal Luis Ladaria, el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en un artículo publicado en el *Osservatore Romano* el 29 de mayo de 2018, también frente a la resonancia que han encontrado el trabajo teológico y las discusiones en el congreso de la Universidad de Osnabrück.

En este artículo vuelven al centro de la escena figuras de argumentación que vinculan las cuestiones sacramentales –y las referidas a la teología del ministerio– con figuras de argumentación antropológicas sobre las que canonistas y teólogas como Ida Raming, Elisabeth Gössmann o Kari Børresen

²⁵ http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/november/documents/papa-francesco_20161101_svezia-conferenza-stampa.html (consulta: 20.8.2020).

²⁶ LUIS LADARIA im *L'Osservatore Romano*, en ECKHOLT y otras (dir.), *Frauen in kirchlichen Ämtern*, 479-483, 481 (con referencia a *Inter insigniores* nro. 5); cf. LUIS LADARIA, “Il carattere definitivo della dottrina di «*Ordinatio sacerdotalis*». A proposito di alcuni dubbi”, *L'Osservatore Romano*, May 29, 2018, en línea: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ladaria-ferrer/documents/rc_con_cfaith_doc_20180529_caratteredefinitivo-ordinatisacerdotalis_it.html, (consulta: 20.8.2020).

ya habían llamado la atención durante el periodo conciliar y postconciliar, y que habían invalidado a través de un trabajo teológico preciso: la reducida semejanza divina que se encuentra en algunas tradiciones patrísticas y en la antropología teológica de Tomás de Aquino, que ven a la mujer como un “*mas occasionatus*”, un “varón inferior”, a la que *qua* ser-mujer no puede ser otorgada la representación de Cristo. Se trata de una línea de argumentación que ha hecho y hace historia a lo largo de los siglos en documentos magisteriales²⁷. El magisterio subraya hoy la misma dignidad común de hombres y mujeres; ciertamente el cardenal Ladaria no habla en su artículo de una “subordinación”²⁸ de las mujeres, pero subraya —y aquí se encuentra en la tradición de documentos eclesiales como *Mulieris dignitatem* (15 de agosto de 1988) de Juan Pablo II— la “diferencia” de varón y mujer, fundado en el orden de la creación: “Así se hace visible que el lenguaje original de ser-varón y ser-mujer que el Creador inscribió en el cuerpo humano también fue asumido en la obra de nuestra salvación”²⁹. La figura de argumentación en relación con la exclusión de las mujeres del ministerio sacramental se reduce cada vez más al ser-varón de Jesucristo: Cristo como varón no podría ser representado de manera adecuada por una mujer, pues, según lo formula el Papa Francisco en *Querida Amazonia*, “Jesucristo se muestra como el esposo de la comunidad que celebra la eucaristía a través de la figura de un varón, que la preside como signo del único Sacerdote” (QA 101). ¿No es precisamente esta una “sexualización” equivocada de la argumentación teológica, como Peter Hünemann ha dejado en claro en su agudo análisis de la Exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonia* (2020)?³⁰

Esta figura de argumentación, que considera la sexualidad como criterio de inclusión o de exclusión de la ordenación sacramental (torcida desde la base y ya no más susceptible de ser transmitida en el Pueblo de Dios), debe ser desarticulada desde el trasfondo de la renovación teológico-sacramental y teológico-ministerial que ha significado el Concilio Vaticano II, tal como ha sido mencionado en el punto anterior. Asumir un oficio sacramental es asumir un “*ministerium*” que ha de verse, por una parte, “en” la Iglesia, y por otra, a través de la llamada de Jesucristo en “relatividad” al Pueblo de Dios. El “*ministerium*” es un servicio que no se puede determinar primariamente a partir

²⁷ Cf. al respecto E. GÖSSMANN, “«Naturaliter femina est subiecta viro». Die Frau – ein verminderter Mann? Thomas von Aquin”, en R. JOST – U. (dir.), *Wie Theologen Frauen sehen – von der Macht der Bilder* (Herder, Freiburg y otros 1993), 37-56.

²⁸ LUIS LADARIA, *L'Osservatore Romano*, 481.

²⁹ LUIS LADARIA, *L'Osservatore Romano*, 481.

³⁰ P. HÜNNEMANN, “Zur Lage der Katholischen Kirche seit dem Nachapostolischen Schreiben *Querida Amazonia* vom 12. Februar 2020: Ein nochmaliger und zwar vertiefter, wesentlicher Vertrauensverlust”, *Theologische Quartalschrift* 200 (2020) 160-170, 169-170.

de la “*potestas conficiend?*” (el ofrecimiento del sacrificio de Jesucristo en la celebración de la eucaristía) sino que se trata de abrir el espacio, a partir de una nueva conversión a Jesucristo y en la relación con la comunidad, para que pueda acontecer de nuevo el misterio de la salvación que Dios ha manifestado en Jesucristo. El obrar “*in persona Christi?*” está siempre referido a la comunidad de los creyentes, y significa para todos crecer en el misterio de Dios que representa Jesucristo y que se ha hecho presente en todos sus relatos. El misterio de la salvación ha acontecido en Jesucristo en medio de sus numerosos encuentros por los caminos en Galilea y en Jerusalén. Estos acercamientos (como aquel con la mujer cananea, Mt 15,21-28) lo han abierto al misterio siempre más grande de Dios, y ha significado llegar a ser salvado, a ser completo, vida. Jesucristo mismo ha “crecido” en este misterio y este “crecimiento” ha alcanzado su mayor densidad en el acontecimiento de la muerte y resurrección. Se tratará de entender el obrar “*in persona Christi?*” y la representación de Cristo a partir de esta profundidad del misterio de fe, sobre el trasfondo de la dinámica de fe que aparece en los textos bíblicos. No es más una imagen de Cristo limitada a una mirada ontológica abstracta y “sexualizada”, sino que la representación de Cristo “acontece” en los caminos del seguimiento de Jesucristo, donde se actualiza de manera sacramental el Jesús pobre (LG 8), análogamente al camino de kénosis del Logos divino. Y aquí vale entonces lo mencionado en Ga 3,28: “ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer: pues todos ustedes son uno en Cristo Jesús”.

1.3. *El criterio de la vocación*

En las tesis de Osnabrück se introdujo un aspecto, de cabal importancia, para una amplia discusión sobre la cuestión de las mujeres en los ministerios eclesiales, que juega un papel significativo en los ulteriores debates en el camino sinodal y también más allá de él: la discusión de la vocación y de los criterios para reconocer o no la llamada. Cuando las mujeres formulan “preguntas críticas a la doctrina eclesial en relación con su exclusión de los servicios y ministerios eclesiales” (según la sexta tesis de Osnabrück), éstas han de entenderse ante todo como “prueba de la disponibilidad a asumir su vocación al servicio del anuncio del Evangelio con palabras y obras”³¹. Aquí se apoya en una fundamentada argumentación bíblico-teológica y en la fuerza del testimonio de la resurrección, que no ha sido negado a mujeres como María de Magdala (Jn 20,11-18):

El desarrollo de los ministerios eclesiales, que se reflejan en los escritos bíblicos, deja abierta la posibilidad de la participación de mujeres en los ministerios

³¹ “Osnabrücker Thesen”, 466.

eclesiales [...]. En la historia de la tradición cristiana bíblica y postbíblica hubo extensos períodos de tiempo en los que era obvio que éstas desempeñaran ministerios eclesiales: en las comunidades paulinas mujeres y varones tenían tareas misioneras y ellas practicaban un rol de conducción, a nivel local, de las asambleas inicialmente pequeñas. Se desempeñaban como colaboradoras llamadas al servicio que va más allá de la comunidad, y se les atribuía incluso el ministerio apostólico (cf. Rm 16,7). En los primeros siglos de la formación de las comunidades cristianas las mujeres ejercían un ministerio diaconal en el bautismo de mujeres (comentario a la tesis 3)³².

La vocación fue también una figura de argumentación durante los tiempos del Concilio Vaticano II. La docente de religión Josefa Theresia Münch se desempeñaba en las cercanías de Ravensburg, en Oberschwaben, y viajaba a Roma durante sus vacaciones escolares para poder estar cerca del acontecimiento del Concilio. Presentó diversas solicitudes a los padres conciliares de lengua alemana, al obispo auxiliar Augustin Frotz y al Papa Pablo VI, en las que mencionaba también la experiencia personal de mujeres con vocación para un seguimiento especial de Cristo en la forma de un ministerio sacramental³³.

En junio de 2016, el Papa Francisco ha revalorizado la memoria de María de Magdala estableciéndola litúrgicamente como “fiesta”³⁴. María es testigo del acontecimiento Pascual, como Pedro o Juan, y al regresar a la tumba recibe la misión de anunciar el Evangelio a sus “hermanos” (Jn 20,16-17). Ella es llamada por su nombre por parte de Jesús, al que confunde al principio con el jardinero, le responde “*rabbuni*” y escucha la palabra de envío. De este “regreso” a la vida (el acontecimiento de la resurrección) surge la Iglesia; ello está testimoniado en los evangelios, en las cartas y en los Hechos de los Apóstoles de diversas maneras y su recuerdo tiene siempre fuerza transformadora, como también lo subraya el Papa Francisco en *Evangelii gaudium* (cf. EG 275/6). Esta experiencia de la “vocación”, que también hoy las mujeres mencionan, no puede ser dejada de lado con una mera argumentación “doctrinal”. De allí que sea necesaria un razonamiento teológico, y precisamente por ello vale aquello que está formulado como un motivo central en las tesis de Osnabrück: “No es el acceso de las mujeres a los

³² “Osnabrücker Thesen”, 471.

³³ Los escritos de Josefa Theresia Münch están reunidos en HEYDER – MUSCHIOL (dir.), *Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil. Petitionen, Berichte, Fotografien* (Aschendorff, Münster 2018), 236-299.

³⁴ El nuevo texto del prefacio de la fiesta del 22 de julio formula que Cristo habría “honrado a María Magdalena ante los apóstoles con el ministerio apostólico”. Cf. en línea: [http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2016/06/10/liturgia_maria_magdalena_wird_den_aposteln_gleichgestellt/de-1236162_\(consulta: 20.8.2020\)](http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2016/06/10/liturgia_maria_magdalena_wird_den_aposteln_gleichgestellt/de-1236162_(consulta: 20.8.2020)).

servicios y ministerios eclesiales el punto que tiene obligación de fundamentación, sino su exclusión” (Tesis 3).

1.4. El debate especial sobre el diaconado femenino

El tema de los servicios y ministerios para la mujer está inserto en el camino más amplio de la Iglesia alemana y, en este contexto, el debate puntual sobre el diaconado femenino tiene un significado especial. El voto aprobado por el Sínodo de Würzburg de abrir el diaconado para la mujer y de equiparar las condiciones de acceso al diaconado para varones y mujeres tanto como fuese posible, quedó sin respuesta –como ya se mencionó brevemente en el primer punto de las presentes reflexiones–, pero el asunto continuó estando presente y se retomó con fuerza desde los años 90. En abril de 1997 tuvo lugar en la Academia de la diócesis de Rottenburg-Stuttgart, en Hohenheim un congreso científico sobre el diaconado femenino que condujo a la fundación de la Red diaconado de la mujer sociedad registrada, que lleva a cabo cursos de formación teológico-pastoral para mujeres que aspiran a tal ministerio. Desde el comienzo del nuevo milenio, las asociaciones de mujeres KDFB y kfd han retomado el tema y han ofrecido importantes impulsos para el debate eclesial y teológico sobre el diaconado femenino por medio del “día de la diaconisa”, realizado anualmente a nivel federal en la fiesta de santa Catalina de Siena (29 de abril) (y desde 2013, también en unión con el Comité central de los católicos alemanes, ZdK), de manera que ha llegado a ser un tema central del proceso eclesial de renovación y cambio de estructuras en la Iglesia alemana, más allá del movimiento eclesial de mujeres.

Motivado por una solicitud durante la audiencia con las superiores generales de las congregaciones femeninas del 12 de mayo de 2016, el Papa Francisco creó en agosto de 2016 una comisión de trabajo sobre los fundamentos bíblicos e históricos del diaconado femenino que se reunió varias veces hasta diciembre de 2018, pero no llegó a terminar su trabajo. Una nueva comisión fue instituida en abril de 2020. Ello es seguramente un signo del complejo trabajo sobre un tema teológico central que no puede explicarse al margen de consideraciones fundamentales sobre el acceso de mujeres al ministerio sacramental, y que ha de analizarse también desde una perspectiva ecuménica, haciendo hincapié en las ordenaciones de diaconisas en iglesias cuyos ministerios son reconocidos por Roma. Los patriarcados ortodoxos de Alejandría y Jerusalén han reintroducido en el año 2017 la ordenación de diaconisas, y en la catedral apostólica armenia en Teherán fue ordenada diaconisa el 25 de septiembre de 2017 la anestesista Ani-Kristi Manvelian, de 24 años³⁵. Como también lo ha

³⁵ Cf. en línea: <https://ostkirchen.info/teheran-weihe-einer-diakonin-fuer-die-armenisch-apostolische-kirche/>, (consulta: 20.8.2020).

dejado en claro la ordenación de tres sub-diaconisas realizada el 10 de septiembre de 2012 en Stuttgart-Bottanang por el arzobispo Wanda (diócesis de Erbil/Irak), en una comunidad de migrantes cristianos caldeos. Se trata de ordenaciones con imposición de manos, que ponen de relieve la sucesión apostólica y, con ello, la representación de Cristo de este ministerio³⁶. Estos desarrollos tienen significado para el trabajo de la comisión romana sobre el diaconado femenino.

En el contexto de la Iglesia alemana, la discusión del diaconado femenino está presente desde comienzos del siglo 20. El cardenal muniqués Michael Faulhaber publicó estudios históricos sobre el diaconado femenino y en 1919 bendijo a mujeres como diaconisas. Surgió la Unión de diaconisas católicas³⁷, a la cual perteneció Ellen Ammann, fundadora de la misión de la estación de tren y la escuela social-caritativa para mujeres en Múnich y cofundadora de la Unión católica de mujeres en Baviera. Edith Stein, que entonces se desempeñaba en el Instituto Alemán de Pedagogía Científica en Münster, en 1932 publicó reflexiones sobre la ordenación diaconal de mujeres³⁸. Y dentro del Movimiento Litúrgico el diaconado femenino fue tema en Odo Casel, Ildefons Herwegen y Pius Parsch³⁹. En la Unión católica alemana de mujeres el punto continuó transmitiéndose y en la antesala del Concilio Vaticano II formó parte de los deseos que formularon las católicas alemanas con vistas a la reunión⁴⁰. Este amplio movimiento surgió en el contexto del proceso de deliberación del Sínodo de Würzburg, realizado de 1971 a 1975, con el objetivo de implementar los impulsos del Concilio Vaticano II en el marco de la Iglesia alemana. En su decisión sobre los servicios pastorales en la comunidad, el Sínodo había tomado cartas en el asunto del diaconado femenino de la siguiente forma:

³⁶ Cf. al respecto: P. HÜNERMANN, “Zum Streit über den Diakonat der Frau im gegenwärtigen Dialogprozess – Argumente und Argumentationen”, *Theologische Quartalschrift* 192 (2012) 342-378.

³⁷ D. REININGER, *Diakonat der Frau in der Einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion* (Grünewald, Ostfildern 1999), 44.

³⁸ Cf. E. STEIN, “Beruf des Mannes und der Frau nach Natur- und Gnadenordnung”, *Die christliche Frau* 30 (1932) 5-20, 20: “El último tiempo muestra un cambio por la fuerte exigencia de fuerzas femeninas para el trabajo eclesial-caritativo y la ayuda pastoral. Desde el sector femenino surgen deseos de dar nuevamente a esta actividad el carácter de un ministerio eclesial ordenado, y puede ser que esta exigencia sea un día escuchada. La pregunta es si ello será el primer paso en un camino que finalmente conducirá al sacerdocio de la mujer. Me parece que a nivel dogmático no hay ningún obstáculo que pudiese impedir a la Iglesia realizar una tal innovación hasta ahora no escuchada...”.

³⁹ REININGER, *Diakonat der Frau*, 45.

⁴⁰ V. SCHURR y otros (dir.), *Konkrete Wünsche an das Konzil* (Butzon&Bercker, Kevelaer 1961), 86-88.

Muchas mujeres ejercen en provincias eclesiales (no sólo en regiones de misión) una gran cantidad de tareas que en sí corresponden al ministerio diaconal. La exclusión de estas mujeres de la ordenación significa una separación teológica y pastoral no justificable entre función y potestad salvífica transmitida sacramentalmente⁴¹.

Aquí se presenta una argumentación que toca también hoy (45 años después) el núcleo del debate sobre el diaconado de la mujer: una separación entre función, es decir, la tarea diaconal de mujeres en la pastoral, y la potestad salvífica sacramental, que no es posible. Hace años que una gran parte de las tareas en la diaconía de la comunidad y a nivel profesional en Caritas ha sido asumido por mujeres que han alcanzado importantes capacitaciones a nivel teológico, sociopedagógico y en otras áreas para el ejercicio de estas actividades. El ministerio de una diaconisa –en el sentido de un ministerio de dirección asumido por una mujer– podría hacer visible precisamente esta diaconía en la celebración de la liturgia. Con su instauración, se podría reforzar la realización diaconal fundamental de la Iglesia, que el Concilio Vaticano II ha puesto en relieve junto con la tarea de evangelización. La Iglesia se realiza entonces como Iglesia de Jesucristo, si concreta la misericordia de Dios siguiendo las huellas del “Jesús pobre” (LG 8).

En relación con el diaconado femenino –entendido como ministerio sacramental– no se trata aquí meramente de una dispensa del can. 1024 del Código de Derecho Canónico, sino de un proceso de reflexión teológica sobre el ministerio ordenado en y con todo el Pueblo de Dios. Las mujeres no pretenden integrarse en las actuales estructuras clericales y *kyriarcales* –para retomar una descripción de la teóloga estadounidense Rosemary Ruether-Radford⁴²–, sino más bien, junto con aquellos que tienen responsabilidad en la Iglesia, dar nueva forma a las estructuras institucionales eclesiales en el sentido de la Iglesia “diaconal” del Concilio Vaticano II, es decir, unida con las necesidades y alegrías del hombre y del mundo. Es de esperar que la nueva comisión romana sobre el diaconado femenino retome en su trabajo esta perspectiva de una Iglesia diaconal. Su discusión ofrece la posibilidad de preparar una “desclericalización” del ministerio, de la que ha hablado varias veces el Papa Francisco. Ciertamente, solo una mirada a los fundamentos bíblicos e históricos no alcanza para esclarecer en sentido teológico el acceso de las mujeres al diaconado. Es cierto que Pablo llama “nuestra hermana, diaconisa de la comunidad de Cencreas” (Rm 16,1) a Febe, y menciona que

⁴¹ “Die pastoralen Dienste in der Gemeinde (Beschuß)”, en L. BERTSCH y otros (dir.), *Gemeinsame Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Offizielle Gesamtausgabe I (Herder, Freiburg 1976), 597-636, 617 (Capítulo 4.2.2.).

⁴² R. R. RUETHER, “Frau und kirchliches Amt in historischer und gesellschaftlicher Sicht”, *Concilium* 12 (1976) 17-23.

“ella ha sido protectora de muchos, incluso de mí mismo” (Rm 16,2) y los trabajos a nivel histórico mencionan a muchas mujeres que se desempeñaban como diaconisas, especialmente a Olimpia que trabajó en la catedral de Constantinopla⁴³. Los datos disponibles a nivel histórico –entre los que se cuentan especialmente los formularios de ordenación de diaconisas descubiertos en los últimos años⁴⁴–, son inequívocos: la ordenación de mujeres en la tradición occidental y oriental no puede negarse. Pero, las interpretaciones de estos datos difieren notablemente: se argumenta tanto a favor de un diaconado femenino sacramental en la Iglesia del primer milenio como también se subraya la “diversa naturaleza” de éste, lo que hablaría a favor de un servicio no sacramental para la mujer. Esta tensión ya era clara en los debates de los años 70 entre los liturgistas Cipriano Vagaggini y Aimé-Georges⁴⁵. Y es interesante que en las discusiones actuales vuelvan, precisamente, estas argumentaciones, representadas ahora por las posiciones de la teóloga estadounidense Phyllis Zagano, por una parte, y de Sara Butler, por otra⁴⁶. La “diversa naturaleza” del diaconado femenino, sostenida por Aimé-Georges Martimort y Sara Butler, se fundamenta en la figura de la representación de Cristo, lo que imposibilita una ordenación diaconal de mujeres. ¿Pero puede una mera delegación a las mujeres como diaconisas de la comunidad, un ministerio no sacramental –una propuesta hecha por el cardenal Walter Kasper en una conferencia pronunciada en la asamblea plenaria de primavera, en 2013, de la Conferencia Episcopal Alemana en Tréveris–, hacer justicia a las tareas de conducción de las mujeres que de facto han asumido desde hace años en la Iglesia alemana? Con ello se demostraría una jerarquía entre el diaconado ejercido por varones y el ejercido por mujeres, y se infringiría el principio de justicia de género que los obispos alemanes han mencionado varias veces en sus pronunciamientos de los últimos años⁴⁷.

⁴³ Cf. TH. HAINTHALER, “Diakonat der Frau”, en ECKHOLT y otras (dir.), *Frauen in kirchlichen Ämtern*, 223-246.

⁴⁴ Cf. G. MACY y otros, *Women Deacons: Past, Present, Futures* (Paulist Press, Mahwah/NJ. 2010); G. MACY, *The hidden history of women's ordination. Female clergy in the Medieval West* (Oxford University Press, Oxford-New York 2008).

⁴⁵ PH. ZAGANO (dir.), *Ordination of Women to the Diaconate in the Eastern Churches. Essays by Cipriano Vagaggini* (Liturgical Press, Collegeville/Minnesota 2013); PH. ZAGANO, *Holy Saturday: An Argument for the Restoration of the Female Diaconate in the Catholic Church* (Crossroad; New York 2000); cf. al respecto: M. ECKHOLT, “«Frauendiakonab» – neue Bewegung?”, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 165 (2017) 266-275.

⁴⁶ Cf. sobre la discusión con Sara Butler: PH. ZAGANO, “Women as Deacons: a Response to Sara Butler”, *New Diaconal Review* Nr. 11 (November 2013) 33-45.

⁴⁷ Vortrag von Kardinal Kasper zum Studientag “Das Zusammenwirken von Frauen und Männern im Dienst und Leben der Kirche” in der Frühjahrs-Vollversammlung der DBK am 20.02.2013 in Trier, en línea:

Los debates sobre el diaconado femenino están abiertos; ello también lo deja claro la ausencia de la cuestión –a pesar de las intensas discusiones en el Sínodo para la Amazonía en octubre de 2019– en la Exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonia*. Aquí quizás pueda ayudar, como se discutirá en el siguiente punto, la mirada ecuménica y el camino lleno de tensiones que tuvo la institución de ministerios para mujeres en las Iglesias de la Reforma. Será importante tener en cuenta la praxis pastoral y eclesial de éstas en la pluralidad de las tareas asumidas en Caritas y en la diaconía y, en este sentido, está justificada la pregunta por un “ministerio *sui generis*”, es decir, un ministerio específico para mujeres, eventualmente también como desarrollo de *Omnium in mentem* y de la representación específica del “Cristo diácono”. Pero ello no es posible sin tomar en serio la vocación de la mujer al diaconado y sin adoptar la perspectiva de justicia de sexos. Por ende, han de unirse perspectivas pastorales, diaconales y espirituales con la cuestión teológica de la consagración sacramental de mujeres al diaconado, tomando como punto de partida investigaciones históricas y reflexiones teológicas sobre el ministerio desde el trasfondo del Concilio Vaticano II. Es de desear que se den sinergias entre el trabajo de la comisión romana y las consideraciones teológicas y pastorales surgidas en el contexto de la Iglesia alemana. La institución de un diaconado para mujeres, en el sentido de una representación sacramental del Cristo diácono –sobre la base de las tareas diaconales concretas ejercidas por mujeres y en relación con las funciones litúrgicas que las diaconisas han realizado en la historia de la Iglesia, y que hoy deben seguir desarrollándose en relación con la predicación, la administración de los sacramentos del bautismo o la unción de los enfermos y la asistencia a los matrimonios– puede implicar la esperanza de continuar manteniendo en movimiento la teología del ministerio en el espíritu de las reformas del Concilio Vaticano II, en el seguimiento del Jesús pobre, y con ello, la esperanza de poder considerar nuevas perspectivas teológicas en relación con el *ordo*.

2. LA INTEGRACIÓN DEL DEBATE SOBRE EL ACCESO DE LA MUJER A LOS MINISTERIOS ECLESIALES EN EL CONTEXTO ECUMÉNICO DE LA IGLESIA ALEMANA

En el contexto de la Iglesia alemana, también tienen relevancia para los debates teológicos –sobre el acceso de la mujer a los ministerios eclesiales– aquellos desarrollos que comenzaron hace aproximadamente un siglo en las Iglesias de la Reforma. Un proceso de admisión y equiparación de la mujer en el ministerio espiritual que, según la teóloga evangélica Cornelia Schlarb, “hasta

hoy no está terminado, incluso en las Iglesias evangélicas”⁴⁸. Debido a la necesidad propia del período de guerra y el posterior a ella, se encomendó a las mujeres –que ya en las primeras décadas del siglo 20 habían realizado un estudio universitario de teología evangélica– la labor de administrar el bautismo en las comunidades y asumir la formación de los catecúmenos y confirmandos. Así se desarrolló un ministerio femenino particular, “con tareas especiales en relación a mujeres y niños, bendición en lugar de ordenación, titulación subordinada y obligación de celibato”⁴⁹. En 1958 se llegó a la equiparación de las mujeres en el oficio parroquial en la Iglesia evangélica del Palatinado, en la Iglesia luterana en Lübeck y en la Iglesia evangélica del estado de Anhalts; y en 1978 se acordó una ley de párrocos en la Iglesia evangélico-luterana unida de Alemania (VELKD) que contenía la equiparación de mujeres. Esta igualdad existe en la Iglesia reformada en Alemania desde 1969 y la primera ordenación de una mujer fue realizada en 1970⁵⁰. También en la Iglesia veterocatólica en Alemania se puede constatar un proceso semejante: discusiones teológicamente fundamentadas condujeron a un cambio de posición y en 1987 se realizaron las primeras ordenaciones de diaconisas, seguidas en 1996 con las primeras ordenaciones de presbíteras⁵¹.

Este horizonte ecuménico fue de vital importancia para la organización del Congreso científico ecuménico sobre la mujer en los ministerios eclesiales en la Universidad de Osnabrück, que tuvo lugar a fines de 2017, año de la conmemoración de la Reforma (1517-2017). En los documentos publicados, tanto en la antesala de este año de la celebración a nivel internacional (*Del Conflicto a la Comunión*, 2013) como en el contexto alemán (*Sanar la memoria-Testimoniar a Jesucristo*, 2016), se hizo referencia al horizonte ecuménico y universal de la conmemoración y, a la vez, se dejó en claro que “en todos los acercamientos ecuménicos hasta ahora no han sido respondidas, de manera conjunta, cuestiones fundamentales sobre la comprensión de la Iglesia y del ministerio”⁵². A estas cuestiones pertenecen –desde la perspectiva católico-

⁴⁸ C. SCHLARB, “Von der Pfarrhilfin zur Bischöfin. Geschlechterrollenwandel und die Ordination von Frauen in den evangelischen Kirchen”, en E. LABOUIE (dir.), *Glaube und Geschlecht – Gender Reformation* (Vandenhoeck-Ruprecht, Wien y otros 2019), 267-281, 281.

⁴⁹ SCHLARB, “Von der Pfarrhilfin”, 278.

⁵⁰ Cf. la contribución de A. STRÜBIND, “«Ich habe euch kein Frauengeschwätz geschrieben, sondern das Wort Gottes als ein Glied der Christlichen Kirche». Frauen in kirchlichen Ämtern – eine kirchenhistorische Spurensuche”, en ECKHOLT y otras (dir.), *Frauen in kirchlichen Ämtern*, 160-185, 176.

⁵¹ A. BERLIS, “Die Tradition weiter denken. Die Einbeziehung von Frauen in das Amt der Kirche in den Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union”, en ECKHOLT y otras (dir.), *Frauen in kirchlichen Ämtern*, 192-204, 203.

⁵² *Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017*, 16.09.2016 (Evangelische Kirche in Deutschland – Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz,

romana— la visión del ministerio que comienza en el episcopado, el ordo en tres grados, la sucesión apostólica fundamentada desde la teología del ministerio y la “identidad sacramental del presbítero”, como así también “la relación del sacerdocio sacramental con el sacerdocio de Cristo”⁵³. Precisamente en este contexto se encuentra el tema de las mujeres en los ministerios eclesiales; posee una relevancia fundamental para ulteriores desarrollos en el ecumenismo y, tal como se comenta en la primera tesis de Osnabrück, tiene “un significado central en la búsqueda de la unidad visible de las Iglesias”⁵⁴. Además —así fue mencionado varias veces en el congreso y redactado en el comentario a la cuarta tesis— esta enseñanza “ofende a las Iglesias de la Reforma en las cuales las mujeres trabajan en todos los ámbitos ministeriales y actúan con la bendición”⁵⁵. Y precisamente desde este trasfondo se formula, en la quinta tesis de Osnabrück, la perspectiva teológica que se basa en la orientación pneumatológica de la teología ecuménica: “La diferenciación de servicios específicos dentro del ministerio sacramental único (episcopado, presbiterado y diaconado) se ha desarrollado históricamente y puede ser construido ulteriormente desde una perspectiva ecuménica. Todas las formas de servicio deben abrirse para las mujeres. En ello debe considerarse que no hay una determinación específica dada por el sexo”⁵⁶. El teólogo dogmático Otto Hermann Pesch, muy importante para la teología ecuménica en el contexto alemán, ha señalado que las reglamentaciones de los ministerios en la historia de la Iglesia han sido siempre una nueva “interpretación y aplicación”⁵⁷ de la norma bíblica y, de este modo, las Iglesias tienen la libertad de:

dar forma y, llegado el caso, modificar los ministerios y servicios, tal como corresponde a los desafíos actuales y — siempre sobre todo — como corresponde a la exigencia de la unidad en la fe apostólica, salvaguardando la norma neotestamentaria, es decir, la obligación del servicio a la enseñanza del evangelio apostólico y a la fe apostólica⁵⁸.

Hannover – Bonn 2016), 63; cf. también *Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017* (Bericht der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit; Evangelische Verlagsanstalt – Herder, Leipzig – Paderborn 2013).

⁵³ *Vom Konflikt zur Gemeinschaft*, Nr. 190, 77.

⁵⁴ “Osnabrücker Thesen”, 468.

⁵⁵ “Osnabrücker Thesen”, 473.

⁵⁶ “Osnabrücker Thesen”, 466.

⁵⁷ PESCH, “Auf dem Weg zu einer «Gemeinsamen Erklärung zum kirchlichen Amt in apostolischer Nachfolge». Ein Plädoyer”, en *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge III, Verständigungen und Differenzen*. Für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen hg. VON DOROTHEA Sattler und Gunther Wenz (Herder, Freiburg i.Br. 2008), 155-166, 160.

⁵⁸ PESCH, “Auf dem Weg”, 161.

Obviamente, ello no significa relativizar en un falso sentido las diferencias existentes en la comprensión de los sacramentos o del ministerio, pero el reconocimiento de éstas posibilita considerar un ulterior desarrollo de la teología del ministerio, desde la perspectiva de la obra del Espíritu de Dios en la historia —y en relación con la Iglesia católica romana, una admisión de mujeres en el ministerio— como teológicamente fundamentado. Así se expresa en la séptima tesis: “El Espíritu de Jesucristo nos obliga a ocuparnos de las diversas convicciones teológicas en la cuestión de los ministerios eclesiales de manera argumentativa, siempre con aprecio y dispuestos a la reconciliación de unos con otros”⁵⁹. Y el comentario a esta tesis afirma:

La historia de los diálogos sobre la cuestión del acceso de las mujeres a los ministerios y servicios eclesiales está muy sobrecargada en el ámbito ecuménico cristiano. En todas las tradiciones se han provocado heridas que duelen hasta hoy. Incluso, hasta nuestros días, la tematización de este asunto abierto está acompañado por el miedo a sanciones amenazantes. Considerado desde una perspectiva científica, es indispensable presentar en público las argumentaciones de manera sobria y no ocultar los intereses personales que siempre conducen la comprensión. No existe una opinión imparcial sobre la cosa. Toda comprensión es limitada. En el diálogo científico los condicionamientos de las argumentaciones se reflexionan de manera crítica⁶⁰.

Colocar el tema del acceso de las mujeres a los ministerios eclesiales en una perspectiva ecuménica une la cuestión teológica con el contexto pastoral y socio-cultural. Mujeres como Argula von Grumbach, Katharina Zell o Margareta von Treskow —que en la primera fase de la Reforma habían redactado volantes basándose en la tradición bíblica del sacerdocio común y los carismas de todos los creyentes a los que Martín Lutero y otros reformadores habían hecho referencia y que, seguramente en un marco muy limitado habían predicado— no accedieron a ningún ministerio eclesial. Recién en el Pietismo y en los movimientos misioneros pentecostales del siglo XIX se abrieron caminos para mujeres, especialmente a fines del siglo XIX y comienzos del XX, sobre la base de las transformaciones sociales y de la cualificación teológica que pudieron alcanzar⁶¹.

En relación con desarrollos en la Iglesia católica romana, es interesante ver que el camino de mujeres al oficio parroquial (en el contexto alemán) estuvo unido con la formación de “ministerios *sui generis*”. También este asunto está presente en el debate del camino sinodal en Alemania y quizás está implícita también en “la teología de la mujer”, muchas veces mencionada por el Papa

⁵⁹ “Osnabrücker Thesen”, 467.

⁶⁰ “Osnabrücker Thesen”, 477-478.

⁶¹ STRÜBIND, “«Ich habe euch kein Frauengeschwätz geschrieben»”, 160-161, 168-173.

Francisco. En el contexto protestante estos eran ministerios femeninos específicos como vicaria, diaconisa, colaboradora teológica y asistente pastoral. Habían alcanzado por cierto la misma cualificación teológica que los varones, pero no estaban equiparadas a ellos. Cornelia Scharb habla de un “ministerio femenino especial subordinado al oficio parroquial masculino”⁶² y señala que en las Iglesias de la Reforma hasta el día de hoy cuesta “no sólo a los varones y a los párrocos superar la comprensión patriarcal de roles de los sexos fundamentada a nivel religioso y aceptar a mujeres en el púlpito y en la función de conducción”⁶³. Así, por ejemplo, en junio de 2016 se revocó en la Iglesia evangélico-luterana de Letonia la praxis corriente, desde 1975, de la ordenación de mujeres, y se mantuvo que “sólo varones bautizados son admitidos al oficio parroquial”⁶⁴.

También hasta hoy las mujeres luchan en este sentido en las Iglesias de la Reforma por su reconocimiento, y las Iglesias protestantes “que se habían puesto en camino hacia la igualdad de derechos de las mujeres en los ministerios eclesiales –así lo constata la historiadora de la Iglesia Andrea Strübind– transitaron largas fases de discusiones conflictivas en torno a esta cuestión”⁶⁵. Aquí Strübind llama la atención sobre tres aspectos que son significativos en relación con eventuales desarrollos en la Iglesia católica romana: las mujeres fueron instituidas primeramente a nivel de iglesias locales como pastoras o sacerdotisas, y esto se fundó en las diversas tareas que ellas ejercieron en los “ministerios *sui generis*”. En este sentido, en la ordenación “se legitimó posteriormente una praxis creada por mujeres, que había dado buenos resultados en diversas Iglesias”⁶⁶. Y el “reconocimiento de éstas en los ministerios eclesiales se impuso a menudo, precisamente, en las Iglesias en las que se tomó en serio la misión del anuncio por parte de mujeres, o bien en aquellas en las que se destacó una equiparación orientada en los talentos”⁶⁷. Si en el foro del camino sinodal sobre los servicios y ministerios de participación femenina en la Iglesia, en relación con el aprovechamiento de los espacios que son posibles para un ministerio laical, se abre el servicio de la predicación para mujeres cualificadas teológica y espiritualmente, ello puede significar un paso en dirección del camino que han transitado las Iglesias de la Reforma. Y en la constatación de que éste es un proceso pneumatológico que tiene que ver con la conversión misionera y pastoral, la perspectiva de la Reforma no está para

⁶² SCHLARB, “Von der Pfarrgehilfin”, 281.

⁶³ SCHLARB, “Von der Pfarrgehilfin”, 281

⁶⁴ SCHLARB, “Von der Pfarrgehilfin”, 281.

⁶⁵ STRÜBIND, “«Ich habe euch kein Frauengeschwätz geschrieben»”, 183.

⁶⁶ STRÜBIND, “«Ich habe euch kein Frauengeschwätz geschrieben»”, 183.

⁶⁷ STRÜBIND, “Ich habe euch kein Frauengeschwätz geschrieben””, 184.

nada lejos del afán de transformación del Papa Francisco. De esta manera, como plantea Andrea Strübind:

En todas las consideraciones sistemáticas se debe sostener y valorar que fueron sobre todo las mujeres mismas quienes vivieron, en las diversas Iglesias, su vocación contra todas las resistencias. Obraron con la bendición, y por medio de ello provocaron un cambio de pensamiento en la cuestión de su ordenación⁶⁸.

3. TRANSITAR EN PARALELO CAMINOS DE CONVERSIÓN ESPIRITUAL Y PASTORAL

“El resultado de los textos del concilio para la mujer es, pues, la igualdad de derechos con el varón en el estado laical, si se lo puede llamar así”⁶⁹. Con su perspicacia propia, la teóloga de Osnabrück Elisabeth Gössmann ha sintetizado así el resultado de la cuestión de la mujer tratada en el Concilio. Leído desde una perspectiva actual surge aquí el deseo de clarificar el tema del acceso igualitario de mujeres a los servicios y ministerios en la Iglesia. Aquí se manifiesta la disparidad que ha aparecido después del Concilio entre lo “interno” y lo “externo” en la Iglesia, y que se ha agudizado en los últimos años. Precisamente las mujeres jóvenes comprenden mejor esta desigualdad – conscientes del clericalismo y las estructuras eclesiales limitantes– y perciben, ante todo, que la exclusión de un ministerio sacramental tiene que ver con ellas en cuanto género femenino, y que por lo mismo las afecta en lo profundo de su persona. El estrechamiento de la argumentación a la condición sexual del ser humano, como criterio de exclusión en relación con el sacramento del orden, encuentra cada vez menos aceptación en el Pueblo de Dios. Es necesario un profundo proceso espiritual conjunto de conversión pastoral y, particularmente, generar una red de contactos más allá de las iglesias locales. Serán necesarios muchos diálogos para que quede claro que es la exclusión de las mujeres lo que necesita fundamentación, y no su acceso a los servicios y ministerios eclesiales como se afirma en las tesis de Osnabrück⁷⁰. La reflexión teológica que acompaña el camino sinodal en Alemania no puede ser, en este sentido, una “teología de la mujer”, de la que habla el Papa Francisco, sino una teología liberadora que no esté unida al sexo, que más bien señale la problemática de las relaciones entre ellos, que plantee la cuestión del poder y tematice las situaciones en las que se hiere la dignidad de la mujer. Pero también hoy existe el peligro de marginar los temas que ha aportado, desde los años 70, la teología feminista orientada según la teoría de género. Por ello es importante

⁶⁸ STRÜBIND, “Ich habe euch kein Frauengeschwätz geschrieben”, 184.

⁶⁹ E. GÖSSMANN, *Das Bild der Frau heute* (Haus der kath. Frauen, Düsseldorf²1967), 43.

⁷⁰ “Osnabrücker Thesen”, 465/466.

impulsar una red de contactos a nivel mundial que vaya más allá del contexto de la Iglesia alemana. Este fue el deseo de la Pontificia Comisión para América Latina que, a continuación de un simposio realizado en abril de 2018 en Roma, sugiere realizar un sínodo sobre la mujer en la misión y en la pastoral de la Iglesia. Ciertamente no puede ser el sínodo de obispos en el sentido clásico en el cual se habla *sobre* las mujeres. En cambio, impulsar un “proceso sinodal” a nivel mundial sobre el tema es una idea digna de consideración. Sólo juntos pueden crecer la confianza y la comprensión. Las mujeres tienen un profundo sentido espiritual de la trascendencia de lo que se trata hoy en la Iglesia. En este sentido se requiere la prudencia y el valor para dar lugar al obrar del Espíritu de Dios y con ello abrir la puerta a nuevos caminos. Se trata nada menos que de si las mujeres son reconocidas como testigos del mensaje de la resurrección, enviadas a anunciar el Evangelio (en la sucesión apostólica) y, en relación con el debate sobre *Ordinatio sacerdotalis*, si se da espacio a los discursos científicos en la teología y en el derecho canónico sobre las cuestiones de la ordenación de la mujer, sobre la antropología, la doctrina sobre Dios y la eclesiología, tal como han sido presentadas desde el período postconciliar por mujeres y varones. Una Iglesia “en movimiento” y “en camino” dejará puertas abiertas, también desde el conocimiento de Aquel, que siempre viene de manera inesperada y que quiere entrar.

(Traducción del alemán: Dr. Adrián Taranzano, Argentina)