

LUX MUNDI

68

CASIANO FLORISTAN

# TEOLOGIA PRACTICA

TEORIA Y PRAXIS DE LA ACCION PASTORAL

Otras obras de Casiano Floristán  
publicadas por Ediciones Sígueme:

- *Vaticano II, un concilio pastoral* (Pedal, 208)
- *Pastoral litúrgica, en Celebración en la Iglesia I*, (LM, 57)

EDICIONES SIGUEME  
SALAMANCA  
1991

## CONTENIDO

<i>Prólogo</i> .....	9
<i>Siglas</i> .....	13
<i>Abreviaturas</i> .....	25

### TEOLOGIA PRACTICA GENERAL

I. HISTORIA .....	29
1. La praxis de Jesús .....	31
2. La acción pastoral de la Iglesia primitiva .....	53
3. La acción pastoral en la historia de la Iglesia .....	81
4. Historia de la teología pastoral .....	107
II. TEOLOGÍA .....	123
5. La teología, teoría práctica de la fe .....	125
6. Acción pastoral y reflexión teológica .....	139
7. Concepciones de la teología práctica .....	151
8. Teología de la praxis .....	173
9. Método de la teología práctica .....	193
III. PRÁCTICA .....	213
10. Las acciones pastorales .....	215
11. Pastoral de conjunto .....	229
12. Unidad y pluralidad en la acción pastoral .....	247
13. Modelos de Iglesia y de acción pastoral .....	259
IV. AGENTES .....	279
14. El ministerio eclesial .....	281
15. El ministerio ordenado .....	295

16. Los laicos cristianos .....	317
17. La mujer en la Iglesia .....	339

### TEOLOGIA PRACTICA ESPECIAL

I. MISIÓN (KERIGMA) .....	359
18. La evangelización .....	361
19. El testimonio .....	383
20. El diálogo .....	397
21. El compromiso .....	407
II. CATEQUESIS (DIDASKALIA) .....	421
22. La catequesis .....	423
23. La catequesis de adultos .....	445
24. El catecumenado .....	459
III. LITURGIA (LEITOURGÍA) .....	477
25. Pastoral litúrgica .....	479
26. La oración litúrgica .....	503
27. El catolicismo popular .....	521
28. La predicación .....	541
IV. COMUNIDAD (KOINONÍA) .....	563
29. La comunión eclesial .....	565
30. La Iglesia local .....	581
31. La parroquia .....	597
32. La comunidad cristiana .....	623
V. SERVICIO (DIAKONÍA) .....	651
33. La diaconía cristiana .....	653
34. Servicios pastorales especiales .....	665
35. Las instituciones en la acción pastoral .....	683
36. Misión de la Iglesia en la sociedad .....	707
<i>Indice de autores</i> .....	723
<i>Indice general</i> .....	739

## LA MUJER EN LA IGLESIA

La profunda mutación sociocultural de la condición femenina ocurrida en estas últimas décadas ha repercutido en la valoración del papel de la mujer en la Iglesia, ya que la comunidad de creyentes no es un sistema ajeno a las transformaciones del mundo. Como consecuencia, la liberación de la mujer ha operado un cambio en la reflexión teológica, especialmente por las aportaciones de algunas teólogas. Además, se han reinterpretado las fuentes del cristianismo con el nuevo paradigma de la mujer e incluso la jerarquía se ha visto obligada a intervenir para fijar posiciones sobre el acceso de la mujer a los ministerios. De ahí que en este cuarto de siglo posconciliar se haya planteado a fondo la revisión del papel de la mujer en la Iglesia. Antes del Concilio, el ministerio era tarea casi exclusiva del varón ordenado, por lo que se restringía su cometido a los laicos y apenas estaba abierto a la mujer. Lógicamente, al despertar la mujer cristiana de su pasividad y sometimiento, se plantea en la Iglesia con radicalidad la participación femenina.

### 1. *Condición de la mujer en la sociedad*

Uno de los cambios más sobresalientes del mundo occidental en el s. XX es el ocurrido en la condición femenina, que se traduce en una creciente y activa participación de la mujer en todos los ámbitos de la sociedad, fruto de su emancipación respecto de la tutela del varón<sup>1</sup>. Diversos han sido los factores que han influido en este cambio

1. Cf. E. Ander-Egg, *La mujer irrumpe en la historia*, Madrid 1980; A. de Pisa, *Historias del movimiento de la liberación de la mujer*, Madrid 1977; A. Moreno, *Mujeres*

de la mujer: trabajo fuera del hogar, acceso a la cultura escolar, incorporación a puestos de responsabilidad, reducción de su función maternal y aspiraciones a compartir con el varón el proyecto de edificar una nueva sociedad. Recordemos, asimismo, el amplio influjo que en esta cuestión han tenido las mutaciones de los comportamientos morales, el tránsito de una sociedad rural tradicional a una sociedad urbana abierta, el progreso de la técnica que relativiza la importancia de la fuerza muscular en todo tipo de trabajo, los avances de la ciencia en torno a la gestación humana y la consideración antropológica sobre la persona en su doble condición masculina y femenina, como seres humanos iguales aunque sexuada de distinta manera<sup>2</sup>.

Pero aunque la mujer es diferente al hombre, desea «realizarse —afirma Y. Pellé-Douel— en tanto que ser humano, sobrepasando de esta forma la maternidad, incluso la verdadera, que no es más que un medio provisional, incompleto y caduco»<sup>3</sup>. No desea definirse exclusivamente por su función sexual, amorosa y reproductora, sino que pretende identificarse también como persona de un modo enteramente libre. Por otra parte, como consecuencia de la disminución drástica de la mortalidad infantil y del control de la natalidad —afirma K. Borrensen—, «las fuerzas físicas y psíquicas de la mujer ya no se agotan en el ejercicio de su función reproductora. De ello resulta un excedente de energía disponible para aplicarlo a las actividades extra-familiares. La función maternal no afecta ya sino a una parte de la vida de las mujeres al lado de su actividad profesional»<sup>4</sup>.

A lo largo de la historia, la mujer ha sido discriminada por los condicionamientos religiosos, culturales y económicos que se han dado en la sociedad patriarcal<sup>5</sup>. Hasta nuestros días es obvio el predominio del varón y la subordinación de la mujer, en razón de múltiples privilegios que ha creado para su disfrute el mismo varón. Como consecuencia se ha originado una especie de *sexismo* que fomenta sentimientos de superioridad y de inferioridad, harto perjudiciales en el desarrollo humano, tanto del hombre como de la mujer. De ahí que

en lucha: el movimiento feminista en España, Barcelona 1977; A. González, *El feminismo en España hoy: bibliografía completa y documentos*, Bilbao 1979; Varios, *Mujer y sociedad en España (1700-1975)*, Madrid 1982.

2. Cf. E. Sullerot (ed.), *Le fait féminin*, Paris 1978.

3. Y. Pellé-Douel, *Ser mujer*, en J. M. Jaubert - Y. Pellé-Douel - Y. Delaporte, *La iglesia y la promoción de la mujer*, Bilbao 1970, 80-81.

4. K. E. Borrensen, *Mujeres y hombres en la creación y en la Iglesia: Conc 166* (1981) 418.

5. C. Amorós define lo patriarcal como «una estructuración jerárquica de la sociedad en lo que concierne a las relaciones entre los sexos, en la que el varón tiene el papel hegemónico en la familia y es el sujeto titular del contrato social», en *Cristianismo y cultura patriarcal*: IgVi 126 (1986) 496.

se intente superar el dominio masculino con una valoración más adecuada de la identidad humana y con la equiparación jurídica, a todos los efectos, entre hombre y mujer o con una adecuada *equivalencia*. Teóricamente al menos —la práctica es mucho más lenta— la mujer tiene hoy acceso a cualquier puesto en los dominios políticos, sociales y culturales, reservados durante siglos de historia al varón. A este logro han contribuido notablemente los movimientos feministas que han reivindicado y reivindican para la mujer derechos ignorados por las leyes o inculcados por las costumbres.

Pero pesan siglos de historia. Recordemos la primacía de la razón o del *logos* masculino en el quehacer social durante milenios, el desprecio maniqueo de la mujer entendida como mero cuerpo («*tota mulier in utero*»), la deficiente antropología medieval que sólo conocía el esperma masculino como único elemento fecundante en la generación y los recelos de casi todas las religiones, típicamente androcéntricas, frente a lo femenino.

A partir de la revolución francesa se suscita la denominada *cuestión femenina*, que toma consistencia con la reivindicación de los derechos de la mujer, la crítica de la familia burguesa y la protesta del trabajo intolerable a que era sometida en su condición de trabajadora. La ideología liberal pretendió contribuir al ensanchamiento de las libertades civiles de la mujer y la ideología socialista intentó transformar los núcleos de dominación a los que estaba tradicionalmente sometida. Como consecuencia del cambio de ideas y estructuras, la mujer se emancipa de sus tareas exclusivamente domésticas y se inserta en la división social del trabajo, con igualdad o equivalencia de derechos y deberes que el varón.

Recordemos, además, que la mujer había sido considerada tradicionalmente desde Aristóteles varón deficiente («*mas occasionatus*»), indispensable sólo para la reproducción o para el goce sexual del varón. Por eso se había reducido su función a la maternidad y al hogar, al ser propiedad del varón como objeto de valor y de intercambio. Su vocación en la civilización occidental era el matrimonio como esposa sometida y madre sirviente, el claustro bajo reglas dependientes del hombre o la prostitución al servicio de las exigencias masculinas. La mujer ha estado más cerca de la naturaleza que de la historia; en todo caso, su historia se ha tejido de lo cotidiano. Según M. T. Bellenzier, «hasta que no da comienzo la antropología cultural, que trata de poner de manifiesto la interrelación existente entre los valores explícitos y los implícitos de una sociedad, no se tienen en cuenta la mujer y su actividad»<sup>6</sup>. De ahí la importancia del análisis de la familia, dada la

6. M. T. Bellenzier, *Mujer*, en F. Demarchi - A. Ellena (eds.), *Diccionario de sociología*, Madrid 1986, 1126.

transcendencia de la maternidad femenina. En resumen, al no identificarse la mujer con su dedicación maternal, papel doméstico y función sexual como objeto de placer, se encuentra en un proceso de nueva identificación.

La historia se puede considerar, es cierto, bajo la otra cara, al mostrar el influjo decisivo de mujeres excepcionales, hasta llegar a la afirmación de que el hombre es un «varón domado». Es estéril la discusión de quiénes han influido más en la historia, si los varones o las mujeres. Lo cierto es que la fusta o el látigo, la razón y la técnica, el poder y la gloria han sido prevalentemente masculinos, aún en manos de mujeres<sup>7</sup>.

## 2. Condición de la mujer en la Iglesia

En todo el proceso emancipador de la mujer, la institución eclesial ha sido juzgada con severidad por su sexismo en la interpretación patriarcal de las fuentes religiosas<sup>8</sup>. Son muchos los textos eclesiásticos a lo largo de la historia de la Iglesia tachados por algunas teólogas de antifeministas. Es conocido el influjo de la antropología teológica de san Agustín y de santo Tomás a lo largo de la historia, basada en dos principios: 1) el hombre es *teomorfo* por razones de creación, en tanto que la mujer le está subordinada; 2) Como consecuencia, Dios se describe como superior en términos masculinos (padre, señor, esposo, rey, juez), en tanto que la humanidad y la Iglesia son representadas en términos femeninos y de inferioridad, al recibir todo del primer principio<sup>9</sup>. Según la exégesis rabínica, la mujer es creada *a partir* del varón y *para* el varón. Aquí se advierte el contexto cultural patriarcal de la tradición judía y posteriormente cristiana.

La subordinación de la mujer ha sido evidente en las Iglesias cristianas, por no hablar de las religiones en general<sup>10</sup>. Así como no hay una religión sin que tenga su contestación feminista, no hay un encuentro importante feminista que no dé lugar a un grupo de trabajo

7. Cf. C. Alzon, *La mujer dominada y la mujer explotada*, Buenos Aires 1974; S. de Beauvoir, *La opresión de las mujeres*, Madrid 1977; E. Figes, *Actitudes patriarcales: las mujeres en sociedad*, Madrid 1972; S. Glodberg, *La inevitabilidad del patriarcado*, Madrid 1976.

8. Cf. R. R. Ruether, *Religion and sexism*, New York 1974; J. Coriden (ed.), *Sexism and Church Law*, New York 1977.

9. Cf. K. E. Borrensen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo - París 1968; id., *Fundamentos antropológicos de la relación entre el hombre y la mujer en la teología clásica*: Conc 111 (1976) 25-40.

10. Cf. I. Ramiing, *Origen del dominio masculino en la Iglesia*: Conc 154 (1980) 7-20.

sobre *la mujer y la religión*<sup>11</sup>. Las investigaciones actuales intentan aclarar el desarrollo del antifeminismo eclesiástico como consecuencia, por una parte, de un androcentrismo de la Iglesia o de una plasmación teológica y pastoral masculina, y por otra, de un residuo no cristiano introducido subrepticia o descaradamente en el seno del cristianismo más genuinamente evangélico<sup>12</sup>. Recordemos, por ejemplo, la influencia de las estructuras dualistas griegas en la teología y espiritualidad cristianas, al oponer el cuerpo al alma, la inmanencia a la trascendencia, lo femenino a lo masculino y lo pasivo a lo activo. De hecho, la ausencia de las mujeres en la teología se explica por el carácter masculino de la jerarquía y por el privilegio clerical del estudio teológico. A su vez, el clericalismo se origina por la simbólica de que lo masculino es un principio activo, en tanto que lo femenino es pasivo y receptivo.

El feminismo en la Iglesia ha sido consecuencia fundamental de la promoción y liberación de la mujer, fuera y dentro de la institución eclesial. Se ha desarrollado por la presencia de la mujer en los ámbitos académicos y por su deseo de acceder a responsabilidades ministeriales mayores, es decir, al sacerdocio. Comprometidas muchas mujeres en el servicio de la Iglesia, han adquirido conciencia de una necesidad en la profundización de su propia fe, en el desarrollo de su formación teológica y en el adiestramiento de su cometido pastoral. En cualquier caso —como afirma Y. Pellé-Douel—, «el problema de la mujer en la Iglesia está ligado al problema de la mujer sin más; si los derechos de la mujer no son reconocidos de derecho y de hecho, ésta es negada en su ser espiritual»<sup>13</sup>.

El rol de la mujer en la Iglesia católica ha comenzado a cambiar lentamente en la praxis. Es evidente el papel de la mujer en comunidades de base, parroquias renovadas y ciertos movimientos apostólicos. La mujer puede graduarse en teología, hecho hace poco imposible; formar parte de consejos pastorales y ser responsable de algunos ministerios. Al acabar el Vaticano II se nombraron en Brasil por primera vez equipos de religiosas responsables de parroquias, experiencia que se extendió a América Latina, África y Asia. También se han dado estos casos en algunas parroquias de Europa. Junto a mujeres que trabajan en ministerios no ordenados, otras asumen ministerios mayores aunque no reciban la ordenación.

11. M. Th. van Lunen - M. D. Chenu, *Mujeres, feminismo y teología*, en InicPrTeol, V, 424-425.

12. Cf. J. M. Aubert - Y. Pellé-Douel - Y. Delaporte, *La Iglesia y la promoción de la mujer*, Bilbao 1970.

13. Cf. la cita en M. Th. van Lunen - M. D. Chenu, *Mujeres, feminismo y teología*, o. c., 419.

El problema de fondo es el acceso de la mujer a los ministerios ordenados. La ordenación de la mujer haría cambiar el funcionamiento de la Iglesia. El recurso al escándalo del pueblo sencillo no maduro para aceptar mujeres ordenadas es tan insostenible como el de argumentar que las mismas mujeres se oponen. Se oponen, con razón, a ser introducidas en el clericalismo masculino o a recibir lo que no desean los varones. Las razones deben buscarse en la *subordinación* de la mujer. Lo expresó con nitidez santo Tomás de Aquino: «El sexo femenino no puede significar ninguna superioridad de rango porque la mujer está en estado de sujeción. Por consiguiente, no puede recibir el sacramento del orden»<sup>14</sup>. La argumentación de los discursos oficiales — señala M.-J. Bérère — se desarrolla de este modo: Dios, en su alianza con la humanidad, se presenta en la Biblia como el Esposo del pueblo elegido, que es la esposa. Jesús, en quien Dios revela y cumple su obra de salvación, es hombre, Hijo del Padre, Esposo de la Iglesia. Por consiguiente no cabe que una mujer represente a la persona de Cristo en una función ministerial<sup>15</sup>.

Sin embargo, un sacramento subordinado como el *orden sacerdotal* es en el catolicismo exclusivamente masculino. Quien lo posee tiene la presidencia sacramental, la dirección del gobierno y el ejercicio del magisterio. Al identificarse el ministerio presbiteral con la función jerárquica masculina, la mujer es simple subordinada. Dicho de otro modo, la ley del celibato masculino — afirma Ch. Duquoc — «organiza el ministerio presbiteral en estado de vida»<sup>16</sup>. En realidad, se define el ministerio por el estado sacerdotal masculino. Por eso el poder de la Iglesia sigue en manos de un cuerpo sacerdotal jerarquizado. En resumen, la mujer es excluida del sacerdocio por razones de tradición, no por incapacidad de vivir el evangelio ni por incompetencia en el servicio ministerial, a no ser que subrepticamente se la considere esencia servidora.

Las organizaciones de mujeres católicas han comenzado a ser activas. Así, en 1985 la UMOFC (Federación Mundial de Organizaciones de Mujeres Católicas) criticó en una larga nota la postura antifeminista de la Congregación para la doctrina de la fe. Han intentado dialogar con Juan Pablo II en muchos lugares de sus desplazamientos. Protestan enérgicamente por su situación discriminada en la Iglesia.

14. Sto. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, q. 39, art. 1.

15. Cf. M. J. Bérère, *L'ordination des femmes*: LumVie 30 (1981) 90-102; I. Raming, *Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt: Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung?*, Köln 1973.

16. Ch. Duquoc, *Teología de la Iglesia y crisis del ministerio*: SelTeol 19 (1980) 235.

### 3. La mujer en la Iglesia a la luz del magisterio

A pesar de que Juan XXIII afirmó en 1963 que «la entrada de la mujer en la vida pública» era uno de los «signos de los tiempos»<sup>17</sup>, el papel de la mujer en el ministerio de la Iglesia apenas ha variado en profundidad. Del Vaticano II se desprende la afirmación de «la paridad de derecho y de hecho de la mujer con el varón» (GS 9), al reconocer *Gaudium et spes* que «toda forma de discriminación... por motivos de sexo... debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino» (GS 29). Sin embargo, el tema del acceso de la mujer a los ministerios no se discutió en las sesiones del Vaticano II. Con todo, el cardenal J. Danelou opinaba en 1965 que no había «ninguna objeción teológica fundamental a la eventual ordenación de las mujeres»<sup>18</sup>. En el III Congreso Mundial del apostolado Seglar de 1967 se solicitó una mayor apertura de la participación femenina en las tareas de la Iglesia.

El concilio pastoral de la Iglesia holandesa de 1970 y la declaración del episcopado canadiense de 1971 expresaron el deseo de que las mujeres accedieran al ministerio, sin especificar su grado. El episcopado suizo, al expresar en 1971 su opinión sobre el sufragio femenino, afirmó que «no es conveniente que el Estado y la Iglesia se priven en el futuro de la colaboración efectiva y activa de las mujeres»<sup>19</sup>. Precisamente por una petición del sínodo de obispos de 1971 se constituyó en Roma el 3 de mayo de 1973 una *comisión especial* para el estudio de la función de la mujer en la Iglesia y en la sociedad. En un primer escrito de esta comisión se menciona «la diversidad de las funciones y de cargos de los dos sexos», dado el «carácter específico de las mujeres»<sup>20</sup>. Según este documento — escribe O. d'Ursel con sentido crítico —, «el hombre y la mujer son dos seres diferentes que tienen, por naturaleza, misiones inmutables»<sup>21</sup>. De hecho, con ocasión de que se proclamase doctora de la Iglesia santa Teresa de Avila en septiembre de 1970, Pablo VI afirmó categóricamente que «la mujer no está destinada a tener en la Iglesia funciones jerárquicas, de magisterio y de ministerio»<sup>22</sup>.

17. Encíclica de 11.4.1963 *Pacem in terris*, 41-43.

18. Cf. *Le Monde*, 19-20 de diciembre de 1965, 45.

19. *L'Épiscopat suisse et la possibilité du vote des femmes*, en *La liberté* (Freiburg) 3.2.1971.

20. Cf. *Femmes et hommes dans l'Église*, Boletín PMV, 5, 2.

21. O. d'Ursel, *Las mujeres en el ministerio*, en *Las nuevas formas de ministerio en la Iglesia*, Boletín PMV 50 (1974) 21.

22. Cf. M. Martinell, *Papel de la mujer en la Iglesia de hoy y de mañana*: IgVi 126 (1986) 589-602.

En 1974 se suscitó un debate teológico dentro de la comunidad católica, en el que se manifestaron posiciones de gran apertura<sup>23</sup>. H. Van der Meer, por ejemplo, sostuvo que la mujer no había accedido al ministerio ordenado por razones socioculturales<sup>24</sup>. J. M. Aubert era partidario de permitir el ministerio a la mujer por tres razones: igualdad de los seres humanos en Cristo, exigencias de liberación humana insertas en el proceso de salvación cristiana y aportación múltiple de los diferentes dones del Espíritu<sup>25</sup>.

La exhortación de Pablo VI en ese mismo año de 1974 sobre el culto mariano ayudó a cambiar la imagen que tradicionalmente se tenía de María, negativamente femenina, ya que acentuó en la Virgen virtudes activas (responsabilidad y participación en el proyecto de Dios, presencia junto a Cristo y en la comunidad apostólica, etc.), frente a la consideración de virtudes marianas de tipo pasivo (humildad, obediencia, silencio, etc.).

De forma tajante mostró la jerarquía su criterio por medio del documento oficial *Inter insigniores* del 28 de enero de 1977: la mujer no tiene acceso al sacerdocio ordenado por ser función específicamente masculina<sup>26</sup>. «La Iglesia —dice este documento— no se considera autorizada a otorgar la ordenación a las mujeres»<sup>27</sup>. Las razones se basan en que Jesús no llamó a ninguna mujer al grupo de los *doce*, la práctica apostólica fue fiel a Jesús y la tradición ha seguido durante dos milenios caminos semejantes. Por otra parte el sacerdote ordenado actúa *in persona Christi* y al ser signo de Cristo debe ser hombre y no mujer, argumento denominado simbólico-sexual que se deriva de la tipología patrística, según la cual la función de Cristo es masculina, en tanto que la de la Iglesia es femenina. S. Dianich opina que este documento «no plantea el problema de la mujer en relación con el ministerio ordenado entendido globalmente, sino en relación con el sacerdocio»<sup>28</sup>, puesto que la autoridad eclesial reserva a los varones solamente la función de representar en la eucaristía a Cristo, esposo de su Iglesia, en virtud de lo que algunos llaman *simbolismo eucarístico*. Ahora bien, no

23. S. Dianich, *Mujer en la Iglesia*, en NDT, 1126-1127.

24. Cf. H. Van der Meer, *Sacerdozio della donna?*, Brescia 1971.

25. Cf. J. M. Aubert, *La mujer, antifeminismo y cristianismo*, Barcelona 1976.

26. Cf. «*Declaratio*» circa *questionem admissionis mulierum ad sacerdotium ministeriale*: AAS 69 (1977) 98-116.

27. Ver el texto latino en L'Osservatore Romano del 28.1.1977 y la versión castellana en Eccl 1824 (1977) 182-187 y en el Boletín Oficial del Arzobispado de Barcelona del 15.5.1977, 222-223.

28. S. Dianich, *Teología del ministerio ordenado. Una interpretación eclesiológica*, Paulinas, Madrid 1988, 321. Cf. J. Piquer, *La decisión de no admitir la mujer al presbiterado, ¿carcaísmo o fidelidad?*: Phase 17 (1977) 515-534.

todo el ministerio se reduce a la representación eucarística. El documento de Pablo VI no habla, por ejemplo, del diaconado, que es ministerio ordenado.

Este documento, que apenas tuvo eco en la Iglesia española y en nuestros movimientos críticos cristianos —quizá porque en ese momento nos encontrábamos en plena transición a la democracia y porque el movimiento feminista cristiano no se había desarrollado suficientemente entre nosotros, salvo en Cataluña—, levantó en otras partes, como E.E.U.U., Alemania, Bélgica, Francia, etc., una gran polvareda<sup>29</sup>. Según H. Legrand, *Inter insigniores* «es un documento menor de la autoridad docente. Emanado de una congregación y no del papa, que lo aprobó *in forma communi* cuando podía hacerlo *in forma specialis*. Por los mismos criterios, es un documento revisable»<sup>30</sup>.

Hubo teólogos, como R. Spiazzi, A. L. Descamps, H. Urs von Balthasar, L. Bouyer y J. Galot, que justificaron las razones de la negativa de la Congregación para la doctrina de la fe, basadas en una consideración discutible del hecho femenino: 1) La mujer es más apta para los ministerios de *intercesión* que para los de *representación*, que son masculinos. 2) Por *simbolismo nupcial* Cristo-hombre es esposo y la Iglesia-mujer esposa<sup>31</sup>. Por el contrario, otros teólogos notables partidarios del acceso de la mujer al sacerdocio esgrimieron otro argumento difícilmente irrefutable: la mujer ha sido excluida de los *Doce* y no ha tenido la posibilidad de ser ordenada por razones socioculturales<sup>32</sup>. Hubo finalmente teólogos, como Y. Congar, que oscilan entre ambas posiciones<sup>33</sup>. Afirman categóricamente que la exclusión sacerdotal de la mujer no es de derecho divino, pero esto no es explicable —dicen— por razones sociales o de cultura. En todo

29. La crítica más radical se halla en L. Swidler - A. Swidler (eds.), *Women Priest. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, New York 1977. También elevaron voces críticas algunos colectivos feministas como *Femmes et hommes dans l'Église y Women's Ordination Conference*, sin olvidar la nítida postura de los secretarios diocesanos *Justicia y paz* de Barcelona, Gerona y Tarragona, titulada *La discriminación de la mujer en la Iglesia*.

30. H. Legrand, *Ministerios de la Iglesia local*, en *InicPrTeol*, III/2, 247.

31. Cf. L'Osservatore Romano del 29.1.77, 2.2.1977 y 5.2.1977; L. Bouyer, *Mystère et ministères de la femme. Notes de lecture*, Paris 1976; J. Galot, *Mission et ministères de la femme*, Paris 1973.

32. K. Rahner, *Priestertum der Frau?*: StZ 195 (1977) 291-301; H. Küng, *Thesen zur Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft*: Theologische Quartalschrift 156 (1976) 129-132, resumido en *Tesis sobre el puesto de la mujer en la Iglesia y en la sociedad*: SelTeol 17 (1978) 70-72. Incluso el cardenal J. Danielou, conservador en muchas cuestiones, se manifestó durante el concilio abierto a una eventual ordenación de la mujer.

33. Cf. Y. Congar, prólogo al libro de E. Gibson, *Femmes et ministères dans l'Église*, Paris 1971.



caso, la disciplina vigente que prohíbe ordenar mujeres no pertenece a la «sustancia de la fe»<sup>34</sup>.

En el campo litúrgico, las posibilidades que hoy tiene la mujer en la Iglesia corresponden a ministerios menores. Según la instrucción *Inaestimabile donum* del 3 de abril de 1980, «las funciones que la mujer puede ejercer en la asamblea litúrgica» son la lectura de la palabra de Dios previa al evangelio y la proclamación de las intenciones de la oración de los fieles. También puede ayudar a dar la comunión como «ministro extraordinario». No puede ejercer funciones de servicio en el altar, norma dada ya por el concilio de Laodicea del s. IV a causa de razones de «impureza». Queda excluida de los ministerios *instituidos* de acólito y lector, en nombre —dice el *motu proprio Ministeria quaedam* del 15 de agosto de 1972— de la «venerable tradición de la Iglesia». En cualquier caso, la mujer actúa en la liturgia «fuera del presbiterio» y «cuando falta un hombre idóneo»<sup>35</sup>. El código de derecho canónico de 1983 equipara a la mujer con el varón bajo la rúbrica de *los fieles cristianos*, salvo en su presencia en el altar, lugar privilegiado del varón. La mujer no tiene acceso a las filas de los *ministri sacri*. «Hablando objetivamente —escribe E. McDonough—, el nuevo derecho canónico sitúa a las mujeres en mejor posición que el Código anterior. El análisis del Código de 1917 demuestra que éste consideraba a las mujeres: 1) funcionalmente subordinadas; 2) moralmente pecadoras y seductoras; 3) intelectualmente inferiores, y 4) emocionalmente inestables»<sup>36</sup>.

El Sínodo de los Obispos de 1987 sobre la misión y vocación de los laicos en la Iglesia y en el mundo se ocupó de la dignidad y vocación de la mujer. Ahí se pidió una profundización del tema en sus fundamentos antropológicos y teológicos. El 1 de abril de 1988 el episcopado norteamericano publicó la primera redacción de una carta pastoral sobre la mujer, después de un dilatado tiempo de consultas entre los obispos y más de 75.000 mujeres. Este primer texto mantiene un equilibrio difícil entre las decisiones romanas y las exigencias feministas.

Como resultado del estudio solicitado por el Sínodo de obispos de 1987, Juan Pablo II publicó la carta apostólica *Mulieris dignitatem* (15.9.1988), que posee —dice el Papa— «el estilo y el carácter de una meditación» (n. 2)<sup>37</sup>. «No es tanto una expresión autoritativa del

34. Cf. J. Vinatier, *La femme, parole de Dieu et avenir de l'homme*, Paris 1972.

35. Cf. R. Goldie, *Mujer*, en NDLit, 1388-1404.

36. E. McDonough, *La mujer en el nuevo derecho canónico*: Conc 205 (1986) 399. Cf. M. Zimmermann, «Ni clérigo ni laica». *La mujer en la Iglesia*: Conc 202 (1985) 335-344.

37. Cf. F. Elizondo, *La dignidad de la mujer. Una reflexión teológico-existencial*

magisterio —escribe G. Baum— cuanto una respuesta pontificia a una cuestión planteada en la Iglesia»<sup>38</sup>. En todo caso, Juan Pablo II desarrolla el magisterio oficial sobre la dignidad de la mujer a partir de los pronunciamientos de Juan XXIII y del Vaticano II y de los que después hizo Pablo VI. La carta apostólica aporta una lectura bíblica sobre la mujer no siempre coincidente con la exégesis tradicional, ya que se basa en un renovado «paradigma bíblico de la mujer» (n. 22). Reconoce el papa que entre el hombre y la mujer hay una «esencial igualdad» (n. 16), pero señala «dos dimensiones particulares de la realización de la personalidad de la mujer» o de la «vocación femenina»: la maternidad y la virginidad. El misterio de la mujer es, pues, el de ser virgen, madre y esposa (n. 22).

Para justificar la exclusión de la mujer del sacerdocio ministerial utiliza Juan Pablo II los mismos argumentos que la declaración de Pablo VI *Inter insigniores*: 1) «la relación esponsal entre Cristo (esposo) y la Iglesia (esposa)» como principio de «unidad de los dos» entre el hombre y la mujer; 2) el servicio sacramental de la eucaristía, en el que el sacerdote actúa *in persona Christi*, «es realizado por el hombre»; 3) Cristo llama «como apóstoles suyos sólo a hombres» (n. 26). El acceso de la mujer al ministerio ordenado queda cerrado pero no resuelto. Así piensan muchas teólogas feministas. G. Baum critica que *Mulieris dignitatem* no responde a la experiencia real de la mujer de hoy, particularmente a su presencia en la vida pública como «signo de los tiempos», aunque afirma laudatoriamente el sociólogo canadiense que la carta de Juan Pablo II «reconoce claramente que Dios es padre y madre, que la generatividad no tiene género y que, de acuerdo con la creación de Dios, la relación hombre-mujer no es patriarcal» sino igual<sup>39</sup>.

#### 4. El ministerio de la mujer en las Iglesias protestantes

A comienzos de este siglo algunas mujeres evangélicas tuvieron acceso a estudios universitarios en facultades protestantes de teología. Superadas las pruebas, consiguieron funciones pastorales en catequesis, religión escolar, asistencia comunitaria e incluso como *vicarias* o encargadas de parroquias. De hecho, en la segunda mitad del siglo XIX se planteó en las Iglesias protestantes el acceso de la mujer al ministerio de la predicación y del diaconado.

sobre «*Mulieris dignitatem*»: Mor 11 (1989) 205-220. El texto de la carta apostólica en *Dignidad de la mujer*, Madrid 1988.

38. G. Baum, *La carta apostólica «Mulieris dignitatem»*: Conc 226 (1989) 487.

39. *Ibid.*, 493.

Hacia 1950 se discutió en los países escandinavos la admisión de la mujer al ministerio sacerdotal. Un sínodo de la Iglesia luterana sueca designó una comisión de 14 miembros para examinar esta cuestión, de los cuales 10 se mostraron favorables al proyecto. Pero la mayor parte de los profesores de exégesis del NT de Lund y de Upsala declararon que el acceso de la mujer al sacerdocio era incompatible con los datos de la Escritura. En 1957 un nuevo sínodo retomó la cuestión. Se aprobó la ordenación de la mujer el 27 de septiembre de 1958. Las primeras ordenaciones datan de 1971, hechas por el obispo anglicano de Hongkong. En 1974 los episcopalianos de Filadelfia ordenaron a 11 mujeres, lo que provocó una gran polémica. Un año más tarde los sínodos generales de las Iglesias anglicanas de Canadá y de Inglaterra aceptaron el acceso de la mujer al sacerdocio, razón por la cual D. Coggan, arzobispo de Cantorbery, comunicó al papa Pablo VI esa decisión. En 1975, año internacional de la mujer, el Consejo Euménico de las Iglesias examinó esta cuestión en la asamblea de Nairobi. La escasez de pastores varones ayudó a extenderse la ordenación femenina. Hubo resistencias y protestas, sobre todo en la Iglesia luterana. Según recientes estadísticas, el número de mujeres protestantes que estudian teología tiende a aumentar, así como crecen las ordenaciones femeninas. Prácticamente la mitad de las aproximadamente 300 Iglesias federadas en el Consejo euménico admiten hoy la ordenación de la mujer. No lo reconocen las Iglesias ortodoxas, la mayoría de las Iglesias anglicanas y la Iglesia católica<sup>40</sup>.

En la conferencia de la *Comunión anglicana* de Lambeth en 1988 se ha planteado, por iniciativa de las Iglesias episcopalianas de Australia y EE.UU., la admisión de la mujer al presbiterado y episcopado<sup>41</sup>. La propuesta fue aprobada con la condición de que ninguna Iglesia, sacerdote o fiel serían obligados a reconocer la validez de estas ordenaciones<sup>42</sup>.

La ordenación de la mujer ha suscitado agudos problemas entre los protestantes ya que entraña, según R. Runcie arzobispo de Cantorbery, «una transformación radical» de la Iglesia. Junto a factores socioculturales de toda especie se han esgrimido argumentos teológicos. No olvidemos, empero, que el centro del protestantismo es la palabra, no el sacramento. Los pastores son predicadores más que litúrgicos. Por otra parte, al no tener algunas Iglesias protestantes un

40. Cf. M. Bührig, *Papel de la mujer en el diálogo euménico*: Conc 202 (1985) 410-416.

41. Cf. *La Conférence de Lambeth 1988*: Ist 34 (1989) 194-233.

42. Esta reserva está pensada también en relación a las Iglesias católica y ortodoxa, que excluyen el acceso de la mujer a la ordenación sacerdotal y que, sin embargo, reconocen la validez del ministerio prebiteral anglicano.

concepto sacramental del sacerdocio ministerial, la ordenación es en algunos casos asunto disciplinar más que teológico. Por eso es entre ellos más fácil la ordenación de la mujer<sup>43</sup>.

Debido a la decisión de algunas Iglesias anglicanas de permitir el acceso de la mujer a la ordenación sacerdotal, Juan Pablo II dirigió una carta a R. Runcie el 20 de diciembre de 1984, para manifestarle su preocupación por la búsqueda de la unidad entre los anglicanos y las Iglesias católica y ortodoxa<sup>44</sup>. Le recordaba el cruce de correspondencia entre Pablo VI y el arzobispo D. Coggan hacia 1975-1976 sobre la admisión de la mujer a la ordenación sacerdotal y la oposición mostrada por la Iglesia católica en el documento *Inter insigniores* de 1976 a dar este paso<sup>45</sup>. Le respondió R. Runcie el 22 de noviembre de 1985, en carta dirigida al cardenal J. G. M. Willebrands, reconociendo que la ordenación de la mujer al sacerdocio ministerial era, efectivamente, una dificultad en el proceso hacia la unidad eclesial<sup>46</sup>. Sin embargo, «en el lado anglicano —afirma R. Runcie— va tomando cuerpo cada vez más la convicción de que no existe ni en la Escritura ni en la tradición objeción fundamental a la ordenación de mujeres al sacerdocio ministerial»<sup>47</sup>. El cardenal Willebrands, en su respuesta al arzobispo R. Runcie del 17 de junio de 1986<sup>48</sup>, afirma categóricamente que «la ordenación de sólo hombres para el presbiterado y episcopado constituye una tradición invariable de las Iglesias católica y ortodoxa». Nuevamente cita el documento de Pablo VI *Inter insigniores* de 1976 en donde se dice que «la Iglesia católica no se considera autorizada para admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal». La razón principal se basa en la tradición. Por otra parte, se añade en esta carta que «la ordenación de las mujeres no contribuye nada a profundizar la comunión entre nosotros y debilita la comunión que actualmente existe».

##### 5. *El ministerio de la mujer en la Iglesia primitiva*

Recientemente se han hecho estudios sobre la situación de la mujer en el cristianismo primitivo, a partir de una nueva hermenéutica feminista de la historia cristiana, historia escrita de un modo androcén-

43. Cf. *L'ordination des femmes, pierre d'achoppement de l'anglicanisme*: Ist 34 (1989) 115-118; J. Bosch, *El ministerio de la mujer en las Iglesias cristianas. Para la formulación de un dossier euménico*: Escritos del Vedat 4 (1974) 199-283.

44. Cf. el texto de esta carta en Ist 34 (1989/2) 168-170.

45. *Ibid.*, 147-151.

46. Cf. el texto de esta carta en la documentación *Sobre la ordenación de la mujer. Intercambio de correspondencia*: SaIT 76 (1988) 805-810.

47. *Ibid.*, 806.

48. *Ibid.*, 811-815.

trico, dado el predominio patriarcal con el que se ha desarrollado<sup>49</sup>. «La hermenéutica feminista —afirma R. Aguirre— se interesa por recuperar el pasado de las mujeres, ignorado por la historia hegemónica, con el deseo de enriquecer las posibilidades de las mujeres en el presente y en el futuro»<sup>50</sup>.

Para entender hoy el papel que tuvo la mujer en la Iglesia primitiva, es necesario tener presente el mensaje evangélico relativo al anuncio y edificación del reino de Dios, en el que todos los miembros de la comunidad —hombres y mujeres— son iguales en cuanto creyentes y bautizados. Esto contrastaba con la situación humillante de la mujer judía en tiempos de Jesús<sup>51</sup>. «Los evangelios —escribe R. Laurentin— atestiguan la novedad de la actitud de Jesús ante las mujeres. Acoge a los hombres y a las mujeres sin discriminaciones y establece entre ellos una igualdad personal, una identidad de estatuto que se refleja en la práctica de bautizar sin distinción de sexos»<sup>52</sup>. La comunidad nueva es fraternal, sin estructuras patriarcales, puesto que no hay otro padre que el celestial (Mt 23,8-12). Muchos exegetas opinan actualmente que entre los «discípulos» de Jesús hubo mujeres, como se puso de relieve en la actividad misionera de la Iglesia apostólica (Rom 16,7; 1 Cor 9,5). Especialmente significativo es el hecho de la presencia de mujeres como testigos al pie de la cruz de Jesús (Mc 15,40-41), en su sepultura (Mc 15,47) y en su resurrección (Mc 16,1-8; Mt 28,1-8; Lc 24,1-12; Jn 20,1-10). De hecho, en los tiempos apostólicos hubo mujeres que participaron activamente en algunos servicios de la Iglesia, tanto en la *profecía* o instrucción de fieles e intervenciones públicas, como en la *diacónía* y hospitalidad de las reuniones comunitarias<sup>53</sup>.

Respecto del pensamiento paulino sobre el ministerio de la mujer se suelen aducir dos tipos de textos<sup>54</sup>. Los primeros corresponden al cristianismo anterior a san Pablo, que reflejan las denominadas cartas auténticas del apóstol (1 Tes, Gál, Flp, 1 y 2 Cor, Rom, Flm). Ahí

49. Cf. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, Bilbao 1989; R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux 1972; G. Tavard, *Woman in Christian Tradition*, London 1973.

50. R. Aguirre, *La mujer en el cristianismo primitivo*, en id., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Bilbao 1987, 168; este trabajo fue publicado en IgVi 126 (1986) 513-545.

51. Cf. Th. Maertens, *La promoción de la mujer en la Biblia*, Bilbao 1975; J. Alonso, *Proceso de dignificación de la mujer a través de la Biblia*, Madrid 1975; A. Jaubert, *Les femmes dans l'Écriture*, París 1979, 31-39.

52. R. Laurentin, *Jesús y las mujeres: una revolución ignorada*: Conc 154 (1980) 102.

53. P. Grelot, *Y aura-t-il des «femmes-prêtres» dans l'Église?*: NRT 111 (1989) 857.

54. Cf. A. M. Dubarle, *Paul et l'antifeminisme*: RSPTh 60 (1976) 261-279, condensado con el título *Pablo y el antifeminismo*: SelTeol 17 (1978) 87-96.

se afirma resueltamente que «ya no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón o hembra» (Gál 3, 28), puesto que la fe y el bautismo hacen a todos los cristianos iguales. El hecho de que los sacramentos de la iniciación (bautismo, confirmación y eucaristía) fuesen los mismos para el hombre y la mujer desde su comienzo, supuso un avance considerable e incluso una revolución en la primitiva comunidad cristiana, si se la compara con la sociedad religiosa de su tiempo, tanto judía como pagana. Este dato contribuyó, sin duda, a que la mujer encontrase en la Iglesia un lugar de acogida en el que pudiese expresarse libremente e incluso con abundancia de palabras. Lo cierto es que la mujer tuvo en los comienzos del cristianismo un papel activo en la evangelización, proceso catecumenal y edificación de las comunidades. En los textos paulinos aparecen muchos nombres de mujeres que fundaron Iglesias domésticas o que contribuyeron a su desarrollo: Priscila, Lidia, Apfia, Evodia, Síntique, Junia, Julia, Febe, etc. «En el movimiento cristiano misionero —escribe R. Aguirre— encontramos muchas mujeres y muy activas. Aparecen, a veces, colaborando en pie de igualdad con Pablo, enseñando, como misioneras itinerantes; se las designa apóstol, diácono, protectora o dirigente»<sup>55</sup>.

También hay otros textos paulinos en los que se recomienda que la mujer cubra su cabeza, teniendo en cuenta —aspecto a veces olvidado— que el velo en la mujer no es «signo de sumisión» sino «signo de autonomía» cuando se dirige a Dios en la oración<sup>56</sup>. El mandato de que «las mujeres guarden silencio en la asamblea» es probablemente, según el parecer de muchos exegetas, una interpolación, ya que en un texto anterior reconoce Pablo que la mujer puede hablar en la asamblea (1 Cor 11,5)<sup>57</sup>. Finalmente, en la tradición postpaulina (Cartas de la Cautividad: Col, Ef y 2 Tes) o deuteropaulina (Cartas Pastorales: 1 y 2 Tim y Tit) se acepta una estructura patriarcal, en la que la mujer está sometida al varón. Puede que este cambio se debiese a estrategia paulina de cara a la misión o a la presión de la corriente antifeminista sobre el feminismo primitivo. En cualquier caso, la mujer fue tema de discusión y de polémica en la Iglesia antigua.

De hecho, según la tradición de los dos primeros siglos, la mujer fue excluida de la presidencia en las asambleas y en la «cena del Señor», aunque no de un cierto diaconado, de una actividad profética y de un quehacer comunitario. Pero el ministerio femenino

55. R. Aguirre, *La mujer en el cristianismo primitivo*, o. c., 184.

56. Cf. A. Feuillet, *Le signe de puissance sur la tête de la femme*: NRT 95 (1973) 945-954.

57. J. Alonso Díaz, *¿Está san Pablo en contra de la actividad docente de la mujer en la Iglesia?*, en A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid 1975, 613-628.

nunca quedó petrificado sino que dio lugar a varias instituciones vitales como las «viudas» (1 Tim 5,3-16), que desaparecen como institución en el s. IV, o las «diaconisas» de la tradición oriental, que llegaron a recibir en algunas Iglesias la imposición de manos del obispo (cheirotónia) en una especie de consagración u ordenación. Recordemos que en la Iglesia oriental antigua se llegó a plasmar un *ordo ad diaconam faciendam* o ritual para ordenar a una mujer de diaconisa. La institución de las diaconisas decayó hacia los s. XI-XII<sup>58</sup>. Con todo, en la tradición que sigue a la época neotestamentaria la mujer no es mencionada ni en la Didajé, ni en las cartas de Ignacio de Antioquía y Policarpo. A lo sumo se habla de la mujer —como buena esposa o madre de familia— en la carta de Clemente o en las Apologías de Justino. Del ministerio de la mujer no se dice nada en la Tradición Apostólica. Según E. Schillebeeckx, a las asociaciones libres e igualitarias primeras sucede, por influencia del hogar greco-romano, una dirección institucional jerarquizada, en donde la mujer ocupa una posición subordinada y en la que se le excluye de cualquier función ministerial<sup>59</sup>.

Con la clericalización masculina de la Iglesia a partir del s. IV, la mujer perdió sus funciones diaconales, precisamente cuando la comunidad cristiana se hizo gran institución por decaimiento de sus estructuras de base. Lógicamente, en los grupos contestatarios o marginales cristianos que se han sucedido a lo largo de la historia, desde la gnosis y el montanismo hasta nuestras comunidades, el rol de la mujer ha sido siempre activo. Con todo, durante siglos, los responsables de la Iglesia han sido siempre varones; puede decirse que la Iglesia hasta hoy en su dirección y mando es fundamentalmente masculina.

Ante esta situación surge una reacción de protesta, que proviene sobre todo de la teología feminista<sup>60</sup>. «Nuestra fuerza transformadora —escribe M. Pintos— pasa por ser personas adultas en la fe y por compartir con el varón, en igualdad de condiciones, todas las respon-

58. Cf. C. Vagaggini, *L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina*: «Orientalia Christiana Periodica» 40 (1974) 145-189. Con una orientación distinta, cf. A. G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique*, Roma 1982 y R. Goldie, *Diaconato femminile?*, en Varios, *Il diaconato permanente*, Napoli 1983, 305-313.

59. E. Schillebeeckx, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, Paris 1987, 76-79, obra que refunde *El ministerio eclesial*, Madrid 1983.

60. Cf. C. Halkes, *Teología feminista. Balance provisional*: Conc 154 (1980) 122-137; R. Gibellini, *Feminismo y teología*: IgVi 121 (1986) 49-75; M. Pintos, *Mujer y teología feminista*: Mor 11 (1989) 221-232. Para conocer lo que en Estados Unidos se denomina *Womens' Studies* y en Alemania *Frauenforschung* en el campo litúrgico cf. T. Berger, *Liturgiewissenschaft und Frauenforschung: getrennte Schwestern?*: ThRv 85 (1989) 354-362.

sabilidades eclesiales, incluso la del *poder* para transformar, desde dentro, lo que nos separa de la fraternidad evangélica»<sup>61</sup>. En definitiva «la mujer —dice M. P. Aquino— reivindica su derecho de ser Iglesia, es Iglesia, hace Iglesia, construye Iglesia creando participación, servicio, compromiso, celebración. Es decir, siendo signo, señal de la liberación ya vivida por los pobres. La mujer despliega el amor como dinamismo de vida y para la vida»<sup>62</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

M. Alcalá, *El problema de la ordenación ministerial de la mujer, a partir del Vaticano II*, en A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo* (Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños), Madrid 1975, 577-612; id., *La mujer y los ministerios en la Iglesia. Del Vaticano II a Pablo VI*, Salamanca 1982; M. P. Aquino (ed.), *Aportes para una teología desde la mujer*, Madrid 1988; J. M. Aubert, *La mujer, antifeminismo y cristianismo*, Barcelona 1976; A. Carrillo, *El diaconado femenino. La tradición eclesial y las perspectivas ante el problema del clero latinoamericano*, Bilbao 1971; S. Cita-Malard, *Mujeres en la Iglesia a la luz del Vaticano II*, Bilbao 1969; R. Fossati, *...Y Dios creó la mujer. La Iglesia, religión y condición femenina*, Barcelona 1979; E. Gössmann, *La mujer en la Iglesia y en la sociedad*, Madrid 1976; J. L. Idígoras, *La misión directiva de la mujer en la historia de salvación*, Lima 1965; Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem*, carta apostólica de 15.9.1988; J. Lang, *Ministros de la gracia. Las mujeres en la Iglesia primitiva*, Madrid 1991; M. Th. van Lunen-M. D. Chenu - R. Gibellini, *Donna e teologia*, Brescia 1988; C. F. Parvey, *Ordination of Women in Ecumenical Perspective. Workbook for the Church's Future*, Genève 1980; M. Pintos, *La mujer en la Iglesia*, Madrid 1990; J. Pixley, *La mujer en la construcción de la Iglesia*, San José de Costa Rica 1986; H. Rollet, *La condition de la femme dans l'Église*, Paris 1975; L. M. Rusell, *Human Liberation in a Feminist Perspective. A Theology*, Philadelphia 1974; E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao 1989; S. Silva (ed.), *La mujer*, Salamanca 1990; E. Támez, *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*, San José de Costa Rica 1986; Varias, *El rostro femenino de la teología*, San José de Costa Rica 1986.

Números especiales de revistas: *La mujer en la Iglesia*: Conc 111 (1976); *La situación de la mujer en la Iglesia*: SelTeol 65 (1978); *Mujeres del siglo XX*: RevEsp 148 (1978); *Die liturgischen Dienste der Frau*: LJ 28 (1978/3); *Les femmes d'aujourd'hui et l'Église*: VSS 127 (1978); *¿Mujeres en una Iglesia*

61. M. Pintos, *Mujer y sacerdocio. Anotaciones, evaluación, perspectivas*: BiFe 16 (1990) 637.

62. M. P. Aquino, *Mujer e Iglesia. Participación de la mujer en la presencia de la Iglesia*, en id. (ed.), *Aportes para una teología desde la mujer*, Madrid 1988, 101; id., *Mujer y praxis ministerial, hoy. La respuesta del tercer Mundo*: BiFe 16 (1990) 603-626.

*de hombres?*: Conc 154 (1980); *La situación de las mujeres en la Iglesia católica*: PMV 83 (1980); *La mujer en la Iglesia*: ThXav 30 (1980) n 57; *La mujer*: PastMis 17 (1981/1); *Les femmes: l'église en cause*, LumVie 151 (1981); *La mujer, ausente en la teología y en la Iglesia*: Conc 202 (1984); *Mujeres en un mundo masculino*: IgVi 121 (1986); *Mujer y cristianismo*: IgVi 126 (1986); *La mujer, realidad y promesa*: Mor 11 (1989) 43; *Le débat sur l'ordination des femmes au presbytérat et à l'épiscopat*: Ist 34 (1989/2) 144-180; *Mujer y ministerio*: BiFe 16 (1990) 46.