

**LA MUJER
EN EL CRISTIANISMO**

**HANS
KÜNG**

Pese a que la igualdad de derechos de las mujeres haya alcanzado un reconocimiento —al menos teórico— amplio en la esfera civil, sigue siendo un tema de especial actualidad dentro del cristianismo. Mediante el recurso a la «tradicición», la iglesia católica ha venido justificando que se perpetuara la posición subordinada de las mujeres en la estructura eclesial, marginándolas de los puestos de responsabilidad, los ministerios ordenados, y manteniendo una actitud rigurosamente negativa respecto de cuestiones como los métodos anticonceptivos, el aborto y el divorcio, lo que en la práctica redundaba casi siempre en perjuicio de las mujeres.

En esta obra, y desde el esquema de la sucesión de paradigmas ya expuesto en su anterior trabajo, *El cristianismo*, Hans Küng indaga cómo se ha llegado a la situación actual partiendo de unas estructuras comunitarias en origen tan diferentes, en las que las mujeres también eran sujetos de su propia historia. Paralelamente a este análisis, propone reformas concretas encaminadas a revisar una serie de patrones de comportamiento impuestos por la tradición y dirigidas a promover el estudio de la teología por parte de las mujeres, a la reforma del lenguaje de la liturgia para que sea incluyente, o a la promoción de las órdenes religiosas femeninas y el sacerdocio de las mujeres.

Hans Küng

Nacido en Sursee (Suiza) en 1928, ha sido sucesivamente catedrático de teología fundamental, de teología dogmática y de teología ecuménica en la Universidad de Tubinga, de cuyo Instituto de Investigación Ecuménica es director desde 1980. A partir de 1996, fecha de su jubilación y libre de las obligaciones de la enseñanza, ha continuado intensamente su ya extensa labor teológica. En la actualidad es director de la Fundación Ética Mundial, entidad dedicada a la investigación intercultural e interreligiosa en favor de una ética mundial.

Entre sus numerosas obras se encuentran títulos tan conocidos como *Reivindicación de una ética mundial* (2002), *Credo. El símbolo de los apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo* (2002), *El judaísmo* (2001), *El cristianismo* (2001), *Vida eterna* (2001), *Proyecto de una ética mundial* (2000), *Ser cristiano* (1996), o *Grandes pensadores cristianos* (1995), todas ellas publicadas en Trotta.

La mujer en el cristianismo

Hans Küng

Traducción de Daniel Romero

E D I T O R I A L T R O T T A

La presente obra ha sido editada con la ayuda del Instituto de la Mujer
(Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales)

CONTENIDO

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

Título original: Die Frau im Christentum

© Editorial Trotta, S.A., 2002
Ferroz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@informet.es
<http://www.trotta.es>

© Hans Küng, 2002

© Daniel Romero, 2002

ISBN: 84-8164-556-7
Depósito Legal: M-45.348-2002

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

<i>Introducción</i>	9
Capítulo 1: LA MUJER EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO	13
Historia también de mujeres	15
Jesús, amigo de las mujeres	16
Mujeres en el movimiento judeo-cristiano de Jesús	18
Nada de jerarquía patriarcal	20
Estructuras provisionales	20
¿Mujeres apóstoles y profetas?	21
Capítulo 2: LA MUJER EN LA IGLESIA PRIMITIVA	23
Mujeres apóstoles y profetisas en Pablo	25
Conflictos sobre el lugar de la mujer	28
La gnosis: una oportunidad para las mujeres	29
Las perdedoras de la historia: las mujeres	31
Redescubrir a las mujeres mártires, profetisas y doctoras	35
Formas de vida alternativa para las mujeres	37
Algunas sombras	39
¿Emancipación de la mujer por medio del cristianismo?	40
La tradición como argumento hoy	42
Capítulo 3: LA MUJER EN LA IGLESIA DE LA EDAD MEDIA	45
San Agustín: el pecado original corrompe la sexualidad	47
Rigorismo en moral sexual	49
Un problema interreligioso	51

Iglesia de hombres célibes y prohibición de casarse	52
Tomás de Aquino: la mujer, algo defectuoso	56
La mujer en la familia, la política y la economía	59
Arrinconamiento de la mujer en la Iglesia	64
La mística bajo sospecha	68
Auge del culto a María	70
¿Una imagen ecuménica de María?	74
 Capítulo 4: LA MUJER EN LA ÉPOCA DE LA REFORMA	 79
El impulso reformador básico de Lutero	81
La nueva situación de la mujer	82
Comunidad de hombres y mujeres	84
Persistencia de la estructura patriarcal	85
La mujer en el calvinismo y el anglicanismo	87
¿Emancipación en las «sectas»?	89
Las mujeres como brujas	90
Los responsables de la manía de las brujas	92
¿Por qué la manía de las brujas?	94
 Capítulo 5: LA MUJER EN LA MODERNIDAD Y EN LA POSTMODERNIDAD	 99
La revolución filosófica y la mujer	102
La revolución política y la mujer	104
La revolución industrial y la mujer	105
¿Frenaron o alentaron las Iglesias la emancipación de la mujer?	108
La situación en el catolicismo moderno	109
La situación en el protestantismo moderno	111
El paso a una constelación mundial postmoderna	115
El movimiento feminista	117
Preguntas críticas a la Iglesia	119
La Iglesia del futuro: una comunidad de libertad, igualdad y hermandad	120
Reformas concretas	121
¡No cejar!	125
 <i>Paradigmas en la historia del cristianismo</i>	 128
<i>Notas</i>	131

INTRODUCCIÓN

Para la mayor parte de las religiones mundiales la «mujer» es un «problema»: desde los tiempos más remotos subordinada siempre al hombre, en segundos lugares dentro de la familia, de la política y de la economía, limitada en sus derechos, incluidos los referentes a su participación en el culto. La igualdad de derechos de la mujer es una magna tarea por cumplir no sólo dentro del cristianismo.

Pero no hay duda de que la igualdad de la mujer en sus derechos y en su dignidad es un tema de especial actualidad dentro del cristianismo. Ciertamente que en época reciente la emancipación de la mujer ha conocido progresos felices en las Iglesias protestante, anglicana y católica; pero la realidad es que la mujer, en las Iglesias orientales ortodoxas, a pesar de que aceptan sacerdotes casados (aunque no obispos), y sobre todo en la Iglesia católica romana, sigue manteniéndose en una posición inferior, aunque en las comunidades locales, en contra de los impedimentos oficiales, se han dado avances. En cualquier caso, sigue estando vigente la prohibición de ordenar mujeres para el diaconado y el sacerdocio y, en el mismo sentido, sigue imperando una actitud rigurosamente negativa respecto de los métodos anticonceptivos, el aborto y el divorcio, lo que en la práctica redundará casi siempre en perjuicio de la mujer. El mismo derecho de la Iglesia católica romana, de nuevo concebido con un espíritu pre-

conciliar después del concilio Vaticano II (1962-1965), es de cuño ampliamente androcéntrico, masculino. De las cátedras de Teología se sigue excluyendo a las mujeres en lo posible.

Para todo ello, por parte de Roma se sigue acudiendo a «la tradición». Y por eso en este libro queremos, justamente, estudiar la historia bimilenaria de la mujer dentro del cristianismo, en la medida en que nos lo permita su propio espacio. Efectivamente, vamos a indagar cómo de unas estructuras comunitarias originariamente tan diferentes se llegó a los resultados que conocemos de más tarde.

Confieso que yo empecé a plantearme el problema de la situación de la mujer en la Iglesia en el concilio Vaticano II, en el que participé como teólogo. El movimiento del 68 también favoreció el movimiento dentro de la Iglesia en favor de la mujer. En mi caso particular, la encíclica *Humanae vitae* (1968) del papa Pablo VI en contra de la anticoncepción fue la ocasión directa para un «cuestionamiento» amplio con el título de *¿Infalible?»* (1970)¹. Mi cuestionamiento no fue contestado por el Vaticano, sino castigado (sin atenerse a derecho) en un procedimiento inquisitorial que, el 18 de diciembre de 1979, terminó retirándome la *licentia docendi* [autorización para enseñar] eclesiástica.

Mi nueva situación de enseñante independiente en la Universidad de Tubinga, a partir de 1980, me ha proporcionado, de todos modos, la gran oportunidad de poder cultivar ahora intensamente temas de estudio durante mucho tiempo acariciados: las religiones mundiales, la paz mundial, la ética mundial, la literatura mundial y, no en último lugar, el de la mujer en el cristianismo. Ya en el semestre de verano de 1981, en colaboración con mi entonces ayudante la doctora Anne Jensen, realicé un seminario sobre mujer y cristianismo, en el que intervinieron también las doctoras Elisabeth Moltmann-Wendel (Tubinga) y Bernadette Brooten (hoy en la Brandeis University, Estados Unidos). A ellas debo también el que me decidiera a hacerme cargo, en la fundación Volkswagenwerk, de un proyecto de investigación sobre «mujer y cristianismo», dividido en dos partes, que entre los años 1982 y 1987 se llevó a cabo —el primero de este tipo—

en el seno del Institut für ökumenische Forschung [Instituto de Investigación ecuménica], de mi dirección, en la Universidad de Tubinga.

Característica de dicho proyecto fue la polaridad cronológica: por un lado los inicios del cristianismo y, por otro, especialmente el siglo xx.

Como hasta el momento, dentro del proceso de transmisión de la historia, la historia femenina no había merecido la atención de la tradición, en ambos proyectos parciales se procuró, antes que nada, reconstruir con considerable esfuerzo la historia de mujeres a ser posible por obra de mujeres también. A pesar de dificultades no despreciables, en las que siempre conté con la asistencia leal de la doctora Elisabeth Moltmann-Wendel, ambos proyectos parciales pudieron llegar a feliz término gracias a las doctoras Anne Jensen y Doris Kaufmann. El informe final del proyecto de investigación «mujer y cristianismo», de 1993, y el del Institut für Ökumenische Forschung, de 1964-1996, recogieron numerosas conferencias, seminarios, cursos y jornadas sobre la problemática «mujer y cristianismo» y también los trabajos del Gesprächskreis Feministische Theologie (Círculo de teología feminista) (ambos disponibles, inéditos, en el Instituto de Estudios Ecuménicos de la Universidad de Tubinga).

En mi segundo volumen sobre la «situación religiosa de nuestra época», dedicado a *El cristianismo. Esencia e historia* (Trotta, 1996), hago yo mi propia investigación sobre el papel de la mujer en el cristianismo. En concreto, en el marco de las diferentes constelaciones globales o paradigmas del cristianismo en cada época, que permiten analizar el presente desde el pasado (véase el esquema en las pp. 128-129):

- el paradigma judeo-apocalíptico del cristianismo primitivo (Paradigma [P] I),
- el paradigma ecuménico-helenístico de la Antigüedad cristiana (P II),
- el paradigma romano-católico de la Edad Media (P III),
- el paradigma protestante-evangélico de la Reforma (P IV),

— el paradigma de la razón y el progreso de la Modernidad (P V),

— todo mirando a un paradigma ecuménico, perceptible en ciernes, de la Postmodernidad (P VI).

En cada uno de esos diferentes paradigmas he analizado expresamente el papel de la mujer. Pero como en esa obra de más de mil páginas las secciones dedicadas al tema es probable que queden en un segundo plano dentro de otros procesos históricos y, sobre todo, podría no ser siempre fácilmente reconocible la conexión entre ellos, en este nuevo libro he querido reunir lo que en esa obra aparece desperdigado y presentarlo ligeramente reelaborado y con conexión expresa en el texto, de forma que se vea más claramente la historia de la mujer dentro del cristianismo como un todo de cara al presente.

El relato del nacimiento de esta obra explica también por qué he tenido que ceñirme en la exposición a la perspectiva de la Iglesias del Occidente europeo. El papel de la mujer tanto en las Iglesias ortodoxas orientales como en las Iglesias del hemisferio sur tal vez lo trate en otro contexto; aquí he de dejarlo fuera.

Por lo demás, debido a las múltiples ocupaciones del proyecto «ética mundial», en el centro de mis actividades, me ha sido imposible incorporar la literatura aparecida en los últimos años. Remito, para ella, al *Journal of Feminist Studies in Religion*, al *Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die Theologische Forschung der Frauen* y a los números especiales de «teología feminista» de la revista internacional de teología *Concilium*, especialmente el de junio de 1999, dedicado al tema de «la negativa a ordenar mujeres».

Espero, pues, que mis análisis, precisamente por el trabajo de disección de las diferencias paradigmáticas, puedan ser de utilidad para dar solución a los actuales problemas de época existentes en las Iglesias.

Tubinga, 8 de marzo,
Día Mundial de la Mujer de 2001.

HANS KÜNG

Capítulo 1

LA MUJER EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

A la hora de argumentar por qué en la Iglesia católica romana las mujeres no tienen función alguna directiva y no pueden ordenarse como «sacerdotes» ni, mucho menos, como «obispos», la principal razón aducida es que Jesús, que para los cristianos es el Cristo, no eligió, él, para «apóstol» a ninguna mujer. Ahora bien, es verdaderamente difícil, después de casi dos mil años, saber algo sobre la vida de cada día de las primeras generaciones de cristianos. Efectivamente, apenas si sabemos de su vida normal y corriente, de sus preocupaciones, miedos y alegrías diarios. ¿Cuál era el sujeto de aquella historia?, ¿qué, aquella primera comunidad?

Historia también de mujeres

En cualquier caso, para entender la historia de la primera comunidad¹ hay que saber tres cosas:

— En primer lugar, no era una historia de griegos y romanos, sino de *judíos de nacimiento*. Aunque dentro del ámbito cultural palestino-helenístico pudieran hablar en algunos casos arameo o griego, transmitieron a toda la Iglesia naciente la lengua, la idiosincrasia y la teología judías, y ése es el cuño que de modo inevitable imprimieron a toda la cristiandad posterior —incluidos los cristianos de proceden-

cia pagana— hasta nuestro días. La *primera constelación global* (Paradigma I) del cristianismo fue la *judeo-cristiana*.

— Pero además, en segundo lugar, no se trataba de la historia de una élite, por la que suele orientarse la historiografía, sino de la historia de *capas sociales bajas*: pescadores, labriegos, artesanos, gente corriente que normalmente no tiene cronistas. Las primeras generaciones de cristianos no dispusieron del menor poder político ni tampoco buscaron puestos en el *establishment* religioso-político. Constituían un grupo marginal, débil, combatido y desacreditado de la sociedad de entonces.

— Pero sobre todo es importante lo tercero: desde el comienzo mismo no fue sólo un movimiento de varones, sino una historia también de *mujeres*, que siguieron a Jesús. La praxis de Jesús, de llamar también a seguidoras, era poco convencional y contradecía las estructuras patriarcales imperantes.

Jesús, amigo de las mujeres

En la época de Jesús de Nazaret las mujeres contaban poco en la sociedad. Como en muchas culturas incluso hoy, en público tenían que evitar la compañía de varones. Las fuentes judías coetáneas rezuman animosidad contra la mujer, la cual, según el historiador judío Josefo, es inferior al hombre en cualquier aspecto². Incluso con la mujer propia —así se aconseja— debe hablarse poco, y nada en absoluto con cualquiera otra. Las mujeres vivían alejadas de la vida pública en todo lo posible. En el templo sólo podían acceder hasta el «atrio de las mujeres». Y en lo referente a las obligaciones de oración estaban equiparadas a los esclavos.

Los evangelios, en cambio, independientemente de lo históricos que puedan ser los detalles biográficos, no tienen inconveniente alguno para hablar de relaciones de Jesús con mujeres. A juzgar por ellos, Jesús se había liberado de la praxis de marginar a la mujer. Jesús no sólo no muestra desprecio a las mujeres, sino que se comporta con rara natu-

ralidad con ellas. Él y sus discípulos van en compañía de mujeres desde Galilea hasta Jerusalén. Se menciona por sus nombres a Juana, Susana, María la madre de Santiago y Jozet, Salomé y «muchas otras mujeres», sobre todo María de Magdala³. A Jesús no le es ajeno un interés personal por las mujeres⁴. El grupo de los discípulos, que anda de un lado para otro sin bienes ni residencia fija, cuenta con el apoyo decidido de mujeres y familias simpatizantes, como la de Marta y María.

Es verdad, ciertamente, que para el estrecho círculo de los Doce, que había de representar al pueblo de las doce tribus del final de los tiempos, Jesús sólo escogió a varones. Pero, originariamente, los Doce no fueron llamados «apóstoles»⁵. Numéricamente los «apóstoles», los «enviados» con la fe en la resurrección de Jesús, forman un círculo mucho mayor⁶ que puede incluir mujeres; es el evangelista Lucas, más de una generación después de Jesús, el primero que identifica a «los Doce» y «los apóstoles». Y en el círculo más amplio de seguidores de Jesús es evidente que las mujeres tienen un papel importante. Estas discípulas, además, guardaron fidelidad al Maestro hasta la muerte, se mantuvieron al pie de la cruz y cuidaron su sepulcro. Mientras que los Doce, de los que uno había traicionado a Jesús, huyeron antes⁷.

Las expresiones de Jesús aparentemente contrarias a la familia⁸ hay que interpretarlas desde la lógica siguiente: para quienes él considera hermanos dentro de la «familia de Dios» de cuantos hacen la voluntad del Padre, el parentesco de sangre es secundario y la relación entre sexos pierde importancia. Pero, en todo caso, el Nazareno, aunque él mismo fuera soltero, *no hizo del celibato* una condición para seguirle. No es posible legitimar una ley del celibato desde Jesús, como tampoco la biblia hebrea dedica, en ningún sitio, alabanza alguna al celibato. Los Apóstoles fueron casados y siguieron siéndolo (Pablo se presenta a sí mismo como una excepción⁹). En cambio, la débil posición jurídica y social de la mujer en la sociedad de entonces queda claramente al descubierto con la prohibición del divorcio (ípor parte del

varón, que entre los judíos era el único que podía plantear acta de repudio!) que Jesús predica¹⁰. Este precepto —que en Mateo conoce la excepción del «caso de fornicación»— es, como otros, ideal, que no excluye caída y perdón.

Jesús llama a Dios cariñosamente «padre», «padre mío», «papaíto». Pero con ello no pretendía resaltar el papel masculino. La aplicación del sustantivo «padre» a Dios no significa hacer diferencias sexistas en Dios mismo: Dios no puede ser tomado en exclusiva por el sexo masculino. Dios no es igual a varón; ya en la biblia hebrea Dios presenta también rasgos femeninos, maternales. El título de padre no es más que un símbolo patriarcal, una analogía, de la realidad transhumana, transexual, de Dios, origen también de todo lo femenino y maternal. De ningún modo podría utilizarse para encontrar justificación religiosa a un patriarcado social.

Mujeres en el movimiento judeo-cristiano de Jesús

Con el estado actual de los estudios no puede ya albergarse duda alguna de que en el discipulado de Jesús y también en la cristiandad primera las mujeres desempeñaron un papel más importante de lo que directamente se pone de manifiesto en las fuentes neotestamentarias. Y hay que agradecer sobre todo a la especialista en el Nuevo Testamento germano-americana *Elisabeth Schüssler Fiorenza* haber estudiado el material neotestamentario desde el punto de vista de «una teología feminista». Sus investigaciones vienen a confirmar que en el primitivo movimiento judeo-cristiano de Jesús existió «una praxis de igualdad de todos y de contar con todos», discípulos y discípulas: «La mayoría de ellos no eran ricos como los filósofos y las filósofas cínicos; habían elegido prescindir de la riqueza y de una alta posición cultural o social para «ser libres frente a la propiedad».

Fueron llamados, más bien, de entre la población de cuna pobre, que conocía el hambre y lo que era pasarlo mal. Eran recaudadores/as de impuestos, pecadores/as, mujeres, niños, pescadores/as, amas de casa, personas que habían sido cura-

das de sus enfermedades y liberadas de la esclavitud de espíritus malos. Los/as discípulos/as de Jesús no ofrecían un estilo de vida alternativo, sino un *ethos* alternativo: eran los que, sin tener futuro alguno, se encontraron con una nueva esperanza. Eran los que, descartados y marginados, recibieron el regalo de una nueva comunidad»¹¹.

De todos modos, de en qué medida dentro de la primera comunidad judeo-cristiana las mujeres actuaran también como predicadoras ambulantes carismáticas sólo cabe hacer suposiciones. Históricamente la respuesta positiva es tan poco verificable como la tesis de que «en la expansión del movimiento de Jesús entre los no judíos/as las mujeres fueron determinantes»¹². Se debería, pues, ser prudente al deducir, de textos aislados (por ejemplo el de la sirofenicia de Mc 7, 24-30) un «papel histórico de liderazgo»¹³ o incluso «puestos directivos de las mujeres»¹⁴. Lo mismo vale para el papel de María Magdalena, que, sin duda, debió ser la figura femenina más importante del círculo inmediato de Jesús.

Pero nada de esto puede hacer perder de vista la idea importante de que la obra de Jesús hizo nacer una comunidad de seguidores en plano de igualdad, que todavía para la situación eclesial de hoy tiene algo crítico que decir. Y aunque tampoco la crítica expresa al patriarcado fuera un elemento esencial del movimiento de Jesús, Elisabeth Schüssler tiene razón cuando afirma: «Ninguna ni ninguno queda excluido; todos y todas son invitados. La parábola del gran banquete inculca en los/as oyentes la idea de que el reino de Dios abarca a todos y todas. Y advierte que quienes fueron invitados «los primeros» y no aceptaron la invitación quedan excluidos. No es la santidad de los elegidos, sino la salvación *de todos*, la visión central de Jesús. Por eso, las imágenes de sus parábolas las toma también del mundo de las mujeres. Y sus curaciones y exorcismos recaen en mujeres. Su anuncio de la «conversión escatológica» —muchos primeros serán últimos y muchos últimos serán primeros— se refiere también a las mujeres y a las estructuras patriarcales que soportan»¹⁵.

Nada de jerarquía patriarcal

El que el mismo Jesús relativizara a los «padres» y sus tradiciones, llamara al círculo de sus discípulos también a mujeres y mostrara su aprecio por los niños incluso, demuestra que las jerarquías patriarcales no pueden apelar a Jesús para justificarse. A la Iglesia primitiva del paradigma judeo-cristiano (P I) reunida por la fe en Jesucristo podríamos llamarla *democrática* en el mejor sentido del término (en cualquier caso, ni aristocrática ni monárquica): *una comunidad de libertad, igualdad y fraternidad*; ya que, efectivamente, aquella Iglesia

— no era una institución de poder, ni mucho menos una Gran Inquisición, sino una comunidad de personas básicamente libres;

— no era una Iglesia de clases, razas, castas u órdenes, sino una comunidad de personas básicamente iguales;

— no era un imperio de culto a personas rígido patriarcalmente, sino una comunidad de hermanos y hermanas.

De todos modos, debe advertirse que, a pesar de que todos los miembros tenían en aquella primera Iglesia derechos básicamente iguales, que sus deberes y obligaciones eran básicamente iguales, eso no equivalía a *igualitarismo uniforme*, nivelador de toda una variedad de carismas y servicios. Al contrario: ya en la comunidad primitiva de Jerusalén, en la que, según Lucas¹⁶, se era «un solo corazón y una sola alma», había personalidades contrapuestas, diferentes posiciones, funciones distintas y estructuras provisionales.

Estructuras provisionales

Por los textos no es posible ignorar que desde el principio existieron en la comunidad —a pesar del final apocalíptico que se esperaba para pronto— unas *estructuras provisionales*: sobre todo, el círculo de *los Doce*, pero también el de *los Siete*, que en los Hechos de los Apóstoles es llamado «helenistas». Ello permite concluir que en Jerusalén, después de la muerte de Jesús, la comunidad de sus seguidores no debió de

estar formada sólo por judíos arameoparlantes, sino también, en buena parte, por *judíos helenistas grecoparlantes*.

En cualquier caso, el *conflicto en torno a la asistencia cotidiana de las viudas* del que se da cuenta en Hechos de los Apóstoles 6,1 parece reflejar, ya en la comunidad primitiva, una clara división entre «helenistas» por una parte y «hebreos» por otra. División tanto más marcada cuanto que, por todo lo que parece, ambos grupos judeo-cristianos disponían de su propia sinagoga y de sus propias comunidades domésticas donde, durante las liturgias, la Escritura se leía en la propia lengua, hebreo o griego. Estos judeo-cristianos de lengua griega —provenientes, socioculturalmente, de ambientes urbanos de la diáspora judía helénica y, por su formación, también más activos espiritualmente— debieron de estar encabezados por el círculo de Esteban («los Siete», todos ellos con nombres netamente griegos); y se mostraban relativamente independientes del círculo de los apóstoles que representaba a los «hebreos» («los Doce», representación de las doce tribus de Israel). Lo que al mismo tiempo quiere decir que «los Siete» no debieron de ser unos simples asistentes de «los Doce», según nos ilustran una generación más tarde los Hechos de los Apóstoles de Lucas. Habría que ver en ellos, más bien, «al grupo directivo de una comunidad autónoma» que ya entonces actuaba misioneramente en Jerusalén.

¿Mujeres apóstoles y profetas?

Apóstoles no fueron sólo los Doce o los Siete, sino todos los que hicieron de *primeros testigos y predicadores*: cuantos, como primeros testigos, anunciaban el mensaje de Cristo y fundaban y dirigían comunidades. Si también a alguna mujer se le dio el título de apóstol, no puede demostrarse por lo que se refiere al judeo-cristianismo; pero en el ámbito del pagano-cristianismo la cosa cambiará. Lo que sí es seguro es que, ya en el judeo-cristianismo, desde el comienzo —y esto se olvida de buen grado— hubo *profetisas* además de *profetas*: aparte de Ágabo, Judas y Silas se habla expresamente en

los Hechos de los Apóstoles de las cuatro hijas de Felipe¹⁷; además, existían evangelistas y ayudantes de todo tipo, hombres y mujeres también.

¿Estamos, pues, ante unos *ministerios* eclesiales? Estos diferentes servicios y vocaciones dentro de la Iglesia entonces nadie los habría llamado así. Efectivamente, en el Nuevo Testamento, para referirse a las funciones dentro de la Iglesia, se evitan, no sin razón, términos con que en la vida mundana se designa la realidad de un «cargo». ¿Por qué? ¡Porque expresan unas relaciones de poder que la comunidad cristiana no quería incorporar a su vida! En su lugar se acude a un término general diferente, un vocablo de la vida corriente, no religioso, y que suena a cosa de poco valor, incapaz de suscitar ninguna clase de asociación con autoridad, superior, poder o dignidad: el de *diaconía*, el de *servicio*, que originariamente se refiere a servir la mesa. Es evidente que el mismo Jesús, que sirvió a sus discípulos en la mesa, había marcado una pauta irreversible. Sólo de esta manera puede explicarse la frecuencia de una frase que nos ha llegado en seis variantes: «Si uno quiere ser el primero, sea el último de todos y el servidor (de la mesa) de todos»¹⁸.

Capítulo 2

LA MUJER EN LA IGLESIA PRIMITIVA

En las comunidades suele haber personas que cumplen tareas, servicios, siendo posible distinguir, ya en el Nuevo Testamento, toda una serie de funciones dentro de las comunidades cristianas: de predicación, apóstol, profeta, doctor, evangelista y consejero; y luego, como auxiliares, las de diácono y diaconisa, limosnero, enfermero, viudas al servicio de la comunidad; finalmente, en la dirección de la comunidad encontramos las funciones de primeros conversos, episcopos, presidentes, pastores...

Mujeres apóstoles y profetisas en Pablo

Todas esas funciones dentro de la comunidad (y no sólo determinados «cargos») son interpretadas por el apóstol Pablo, de cuyas comunidades tenemos el mejor conocimiento, como dones del Espíritu divino y de Cristo resucitado. Quien realiza tales funciones *puede considerarse llamado por Dios para un determinado servicio dentro de la comunidad*. Este don del Espíritu se denomina en Pablo, en griego, *charisma* sin más. El exégeta evangélico Ernst Käsemann¹ ha estudiado en profundidad la dimensión carismática de la Iglesia en Pablo: carismas, dones del Espíritu, son, según san Pablo, no sólo ciertos fenómenos extraordinarios (como el don de len-

guas o la curación de enfermos) tan estimados en las comunidades carismáticas actuales, sino también dones y servicios del todo ordinarios y digamos que «privados», como los de consuelo, consejo, ciencia, sabiduría y discernimiento de espíritus. Y no se circunscriben a un determinado número de personas. En Pablo no cabe hablar ni de clericalismo ni de estados entusiásticos; al contrario: *todo* servicio que de hecho (de forma permanente o no, privado o público) se presta para la construcción de la comunidad es, según Pablo, carisma, servicio *eclesial*, y como servicio concreto merece reconocimiento y obediencia; todo servicio, pues, oficial o no, está investido, a su manera, de autoridad siempre que, en beneficio de la comunidad, esté basado en el amor.

Estamos en lo mismo: si ya la Iglesia del paradigma judeo-cristiano (P I) puede decirse democrática en el sentido mejor del término, como comunidad de libertad, igualdad y fraternidad, lo mismo cabe decir, acentuado, de las *comunidades paulinas* que inician el paradigma helenístico (P II). En ninguna parte se ve esto con más claridad que en la frase que Pablo dirige a la comunidad de los gálatas: «Efectivamente, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois “uno” en Cristo Jesús»². Sí, no puede haber duda alguna: en sus cartas Pablo se dirige expresamente a las mujeres como a sus *synergoi*, lo que literalmente significa «colaboradoras» o «colegas».

Basta con leer solamente la *despedida de la carta a los Romanos* para advertir cuántas mujeres participaban activamente en el anuncio del evangelio: diez de las veintinueve personas relevantes que ahí se mencionan son del género femenino³. Aparece en primer lugar *Febe*, en camino para una misión oficial en la iglesia de Cencreas; se la llama *diakonos*, lo que permite deducir que había dirigido una comunidad doméstica⁴. De especial relevancia es *Junia*, de la que Pablo dice incluso que junto con Andrónico era «ilustre entre los apóstoles» y «había llegado a Cristo» antes que él⁵. Apóstol (en griego no existe el femenino del término) es para Pablo el predicado más elevado. Junia, por tanto, debía

de formar parte —como ha señalado acertadamente Ulrich Wilkens— «del círculo numéricamente limitado de los misioneros destacados a los que como “apóstoles” se reconocía una autoridad extraordinaria y en el que entró más tarde el mismo Pablo. Se trata de un grupo que abarca más que el grupo de los Doce»⁶.

Pero el dato general es inequívoco: muchas de las mujeres mencionadas por Pablo se consideran «operarias» del evangelio (término preferido por Pablo para referirse al compromiso evangélico⁷). Según la carta a los Filipenses mujeres como Evodia y Síntique —exactamente igual valoradas que Pablo y los demás colaboradores masculinos— «han trabajado por el evangelio»⁸. Su afán, al que hace referencia Pablo, le resultaba, según se advierte, tan importante que se sentía en armonía con ambas mujeres. Un lugar especial ocupa también una mujer como *Prisca*, que aparece citada varias veces en la correspondencia paulina junto con su esposo Áquila⁹. Debían de tener una casa en Éfeso en la que se reunía una comunidad doméstica¹⁰, y también cabe suponer que más tarde, en Roma, dirigieron en su casa un grupo comunitario. El hecho de que normalmente Prisca sea citada por delante de su marido Áquila apunta a la singular posición de esta mujer como misionera y fundadora de iglesias.

También sabemos que se hablaba sin problemas de la actividad de *profetisas*, aunque el Nuevo Testamento no nos mencione ya ningún nombre concreto para el ámbito pagano-cristiano. Pablo también sabe de estas mujeres profetas. Es verdad que en Corinto él quiere imponer a las mujeres que hablan proféticamente la obligación de llevar velo durante el culto, pero al mismo tiempo afirma el derecho que tienen a hablar libremente en las reuniones de la comunidad: «Y toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta afrenta a su cabeza»¹¹. No cabe duda, pues: la comunidad, tal como Pablo la ve, «edificada —según la carta a los Efesios— sobre el cimiento de los apóstolos y los profetas»¹², debió ser *una Iglesia también de mujeres apóstoles y profetisas*. Por eso cabría decir, resumiendo, con Elisabeth Schüssler Fiorenza: «Los textos paulinos y los Hechos de los Apóstoles nos hacen

ver que hubo mujeres entre los misioneros y dirigentes más considerados del movimiento protocristiano. Fueron apóstoles y dirigentes como Pablo, y algunas fueron colaboradoras, predicadoras y competidoras en la lucha por el evangelio. Fundaron iglesias domésticas y, como patronas respetadas, emplearon su influjo para apoyar a otros/as misioneros/as y cristianos/as»¹³.

Conflictos sobre el lugar de la mujer

De todos modos, ya en Corinto afloraron los primeros conflictos sobre la predicación pública por parte de mujeres, y el propio Pablo se muestra contradictorio al respecto: por una parte defiende el derecho de las mujeres a hablar, pero, por otra, hace suyos, para imponer el *velo*, argumentos sacados de una polémica antifeminista del judaísmo antiguo¹⁴, que él refuerza cristológicamente: el hombre es la cabeza de la mujer, y Cristo la del hombre¹⁵. Unos decenios más tarde, en algunos textos ya se rechaza del todo que la mujer *hable* en la comunidad: la célebre frase «las mujeres cállense en las asambleas» es introducida en el texto mismo de la carta a los Corintios¹⁶, a pesar de que el propio Pablo había confirmado expresamente tres capítulos antes el derecho de la mujer a hablar proféticamente. Luego, la prohibición de hablar las mujeres encuentra su expresión más clara en las llamadas epístolas pastorales que, aunque se amparan en la autoridad del Apóstol de los Gentiles, son de una época más tardía: «La mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre»¹⁷.

Todo ello viene a demostrar que el principio del cristianismo primitivo predicado por Pablo en la carta a los Gálatas y que hemos citado, según el cual hombre y mujer son uno «en Cristo» por el bautismo, no siempre ni en todas partes se hizo verdaderamente realidad. Existieron de siempre *fuerzas que querían limitar la igualdad* de judíos y griegos, de libres y esclavos, *de hombres y mujeres*. Esta tendencia acabó imponiéndose, de forma que poco a poco las mismas mujeres nom-

bradas en el Nuevo Testamento cayeron en el olvido o quedaron rebajadas en su importancia. Y así, en el Occidente latinoparlante, la *Junia* a la que se da el título de apóstol en la carta a los Romanos se convirtió, con el paso de los siglos, en un varón de nombre «Junias»¹⁸. Y de la misma manera, más tarde, una discípula de un apóstol dedicada a predicar y bautizar, Tecla de Iconio (a la que ciertamente no se menciona en el Nuevo Testamento), es rebajada a la función de asceta¹⁹. Algo parecido sucede también con María Magdalena, que, mientras que en los Sinópticos se representa como una figura destacada entre las mujeres de Galilea, en el Evangelio de Juan ya no se menciona como la primera mujer al pie de la cruz de Jesús, sino que es desplazada por María la madre de Jesús²⁰, quien, si nos atenemos a los Sinópticos, curiosamente no estuvo al pie de la cruz. Ciertamente en el Evangelio de Juan, María Magdalena es ensalzada luego entre «los primeros testigos de la resurrección»²¹, y más tarde, justo por eso, incluso con el título de «apóstol entre los apóstoles»²². Pero, en cualquier caso, no quisieron de ahí sacarse consecuencias —y mientras más tiempo fue pasando, menos— respecto del derecho de las mujeres a predicar el evangelio igual que los hombres. Porque, efectivamente, la cuestión del lugar de la mujer corre pareja con un creciente retraimiento de las estructuras originalmente «democráticas» y «carismáticas» del comienzo del cristianismo, y pone de manifiesto un proceso de institucionalización que en adelante benefició cada vez más a los hombres (con la excepción, quizás, del movimiento gnóstico del siglo II).

La gnosis: una oportunidad para las mujeres

El sincretismo traducía las tendencias de la época y los intereses del Imperio romano, y un lema de aquel tiempo —ya en el Corinto que conoció Pablo— fue *gnosis: iconocimiento, ciencia!* Pero *gnosis* era algo más que una palabra. La *gnosis* (o también el gnosticismo) fue uno de los grandes movimientos religiosos de la Antigüedad tardía, que prome-

tía a una élite un conocimiento salvífico sobre los misterios del hombre, del mundo y de Dios.

Ahora bien, ni siquiera los intérpretes más bondadosos de la gnosis pueden obviar el *peligro de la misma para el cristianismo*: desentendiéndose ampliamente del origen, sin duda, amitológico e histórico del cristianismo, e incluso despreciando la sencilla fe eclesial de los «crédulos» sin más, de los entregados a la *pistis*, los cristianos «gnósticos», «sabios» —todos los valentinianos, basilidianos, ofitas (adoradores de la serpiente) y demás grupos y subgrupos— intentaron transformar en una *teología mítica*, valiéndose de toda clase posible de mitos, metáforas, imágenes, símbolos y ritos, el mensaje de Cristo anclado en la historia. Ellos prometían una espiritualización radical y una liberación de las cadenas terrenales, y representaron una tendencia frecuentemente ascética y alejada del mundo (en ocasiones, aunque no hay testimonios de ello, también una tendencia libertina, en el caso de Nag Hammadi, en Egipto, el hallazgo más importante de textos gnósticos!). ¿No suponía esto el peligro de que, tras la huella del sincretismo helenista que todo lo mezclaba, desapareciera la fe judeo-cristiana original?

El *peligro del sincretismo* era real: ¿Debería admitir la joven cristiandad más de un dios y salvador? ¿Verdaderos dioses y salvadores también de otras religiones? ¿Junto al Dios padre también un *Dios madre*? ¿Y, en lugar de la fe en el Padre, el Hijo y el Espíritu, una trinidad de padre, madre (o mujer) e hijo? ¿Una mitificación de la pareja, en definitiva, de forma que, junto al Cristo celestial, se hallara también asociada la Sabiduría celestial como «Pantomadre»? Por ejemplo, en contra de lo que se dice en los evangelios (que se leen en el culto de la comunidad), ¿puede admitirse que Cristo (en muchos textos gnósticos añadido en un segundo momento), en cuanto hombre espiritual, ni pudo sufrir ni tan siquiera fue crucificado?

Con tales premisas la existencia de los gnósticos dentro de las comunidades resultó cada vez más difícil. No es de extrañar que quienes se consideraban a sí mismos «elegidos», «hijos de la luz», «espirituales», «libres» e incluso «familia

inmutable de Dios», «simiente» del mundo de la luz y, por tanto, «descendientes de Set», formaran sus propias *comunidades*, sobre cuya composición, a base de ilustrados de élite (los «doctores» y dirigentes) por una parte y de un sociedad relativamente inculta por otra, sólo podemos hacer suposiciones: es evidente, en todo caso, que se trataba de «asociaciones culturales» (hermandades) con una disciplina de arcano más que de «iglesias» organizadas jerárquicamente.

Es seguro que entre los gnósticos las *mujeres*²³ pudieron asumir funciones que les estaban vedadas en la Iglesia oficial: no sólo como profetisas, doctoras y misioneras, sino también como liturgas en las oraciones, los himnos y la predicación, e igualmente en el bautismo y en la eucaristía, en la medida en que tales ritos tuvieran lugar dada la radical aversión de los gnósticos al rito en general. De todos modos, en un fragmento de Nag Hammadi se habla de bautismo y de eucaristía, así como de abluciones, unciones con óleo, ágapes y ritos mortuorios... La base ética de convivencia debía constituir la idea de hermandad entre los redimidos: hermandad con vistas no a organizar la convivencia en el mundo sino a liberarse de la existencia en él mismo.

De todos modos, hemos de advertir, justo en este contexto, contra una posible *idealización de la gnosis* a costa de la Iglesia comunitaria. Junto a la igualdad cultural de hecho de la mujer, en algunos textos encontramos un expreso desprecio de la misma, e incluso una demonización de lo femenino y un rechazo del matrimonio. Dado el ideal de bisexualidad que en parte se predica también del ser supremo, la culpa de la separación en sexos se atribuye frecuentemente a la mujer (Eva). Es más, según algunos textos la mujer tiene que convertirse en hombre para llegar al *pleroma*, a la «plenitud» de vida.

Las perdedoras de la historia: la mujeres

Pero sin problemas: la Iglesia pagano-cristiana se afirmó frente a la primera gran amenaza que le vino de fuera, las perse-

cuciones por parte de Roma, igual que frente a la primera gran crisis interna, la gnosis. Mas desde el estudio fundamental de *Walter Bauer* sobre ortodoxia y herejía en el cristianismo más antiguo²⁴ es sabido que a los autores cristianos de aquellos tiempos no es tan fácil dividirlos en vencedores y vencidos, en «ortodoxos» y «herejes», si se analizan las cosas con perspectiva estrictamente histórica. Pues hoy sabemos que también la historia de la teología y de la Iglesia se escribió sobre todo por los vencedores a costa de los perdedores (desde el punto de vista dogmático o de política eclesial). Perdedores en esta clase de historia eclesiástica tradicional son no sólo los «herejes» concretos, que han sido rehabilitados por una historiografía más reciente²⁵. Son perdedores partes enteras de la cristiandad, como, por ejemplo, los judeo-cristianos, que ya en los siglos II y III eran considerados herejes por la mayoría. Y perdedora fue, como vamos a ver enseguida con más detalle, la «otra mitad» entera de la cristiandad: *las mujeres*.

Francamente, la historiografía tradicional ha menospreciado demasiado tiempo la cuestión de las mujeres como sujetos de la historia. Sin duda, si en lo que hace a la situación de la mujer ya en el cristianismo primitivo la *fuerza es escasa*, para el caso de la primera Iglesia es casi desesperada. Es verdad que son numerosas las manifestaciones de muchos Padres de la Iglesia «sobre» las mujeres, pero son sólo unos pocos los testimonios de mujeres mismas: en total cuatro escritos, extraordinariamente dispares por lo demás, que tenemos seguridad que son de mujeres²⁶. O existen, también, referencias dispersas y fragmentarias dentro de textos de hombres, que la mayoría de las veces tratan de otras cuestiones.

Con frecuencia se ha hecho referencia a la cantidad de manifestaciones que hay en los Padres de la Iglesia griegos sobre la *igualdad del hombre y la mujer ante Dios*: los dos han sido creados a imagen de Dios; ambos tienen iguales capacidades y obligaciones éticas y espirituales; mujeres fueron los primeros testigos de la resurrección de Jesús. Pero, por otra parte, no es posible negar que ya desde muy pronto

—y no sólo dentro del monacato, aunque aquí de una manera especial— existieron en el cristianismo tendencias de aversión al cuerpo y de *desprecio de la mujer*. Incluso un teólogo tan abierto como Clemente de Alejandría, que defiende la igualdad entre hombre y mujer en el espíritu de la Estoa, que muestra sus reservas frente a la abstinencia sexual de por vida y no ensalza el celibato como ideal superior para el cristiano, aboga sin más por la subordinación de la mujer al hombre. Y con él son incontables los obispos y teólogos que constantemente defienden la inferioridad de lo femenino y la exclusión de la mujer del ministerio eclesiástico.

La historia de la exégesis neotestamentaria y la de los escritos protocristianos tienen, en este caso, su propio lenguaje. Y precisamente en la «cuestión de la mujer» se ve claro hasta qué punto la interpretación de los hechos depende de los intereses ideológicos de un momento determinado. Durante mucho tiempo se consideró, como algo natural, que la subordinación de las mujeres deseada por la Iglesia estaba legitimada como revelación divina y tradición sagrada, y todavía siguen pensando así algunos clérigos trasnochados de Roma, Inglaterra y otros sitios. Pero actualmente existe más bien la tendencia a resaltar las manifestaciones positivas de los Padres de la Iglesia «sobre la mujer» y atribuir al cristianismo especial mérito en relación con la emancipación de la mujer. ¿Cuál es la verdad?

En este tema, ya muy pronto el historiador *Klaus Thraede* clasificó el material recogido en un inventario comprimido y llamó la atención sobre el punto decisivo: si la participación de las mujeres parece que fue grande en las comunidades de los siglos II y III, el tratamiento eclesiástico de la igualdad de la mujer no estuvo a la misma altura; los teólogos ortodoxos procuraron, más bien, limitar la emancipación de la mujer: «En este tema el cristianismo ortodoxo implanta en su seno cada vez más ideales ascéticos [...], expresamente anticuados, incluida la crítica, ya anquilosada, a la coméstica, la higiene, la moda [...] Y en lo referente a la actitud ética básica, en contra de la idea hoy tan extendida de que el cristianismo favoreció la emancipación de la mujer, la realidad es que la

Iglesia se mantuvo muy por detrás de la época del Imperio (y, en parte, por detrás de las doctrinas filosóficas; lo que predominó fue la herencia de la predicación moral precristiana contraria a la emancipación femenina)»²⁷.

De todos modos, para comprender de alguna manera no sólo los testimonios de los Padres de la Iglesia «sobre» la mujer, sino el mundo de las mujeres de la época y la idea que éstas tenían de sí mismas, habría que releer toda la *literatura «patrística»*, y a veces a contralínea: idifícil tarea! Porque, aun cuando uno se limitara a los cánones y preceptos eclesiásticos más tempranos, y a los tratados ascéticos y escritos hagiográficos y narrativos de entonces, sería necesario, en un esfuerzo penoso y minucioso, un *trabajo de rastreo que permitiera reconstruir la vida y la autopercepción de las mujeres*. En este tema, dentro del proyecto de investigación «mujer y cristianismo», de Tübinga, la teóloga e historiadora católica *Anne Jensen* ha realizado un trabajo pionero, en cuyas conclusiones principales puedo ahora basarme²⁸. Ella ha acertado al esforzarse en superar la forma tradicional de historiografía de la Iglesia, en la que predomina el «punto de vista del vencedor» o, en otras palabras, que hace suyas, con talante nada crítico, las fronteras que los siglos posteriores trazaron entre la Iglesia y los «herejes»²⁹.

Anne Jensen ha realizado el primer estudio comparativo de las cuatro *historias de la Iglesia* primitiva consideradas decisivas, las de Eusebio, Sócrates, Sozomenos y Teodoreto³⁰, y llega a una conclusión clara: en el relato de los tres primeros siglos hecho por Eusebio, obispo de Cesarea, hacia el 325, tenemos muchas más noticias sobre la participación activa de mujeres en la vida de la Iglesia que en la obra de los otros tres autores, que hacen historia de los siglos IV y V; en éstos se da una clara tendencia a *la marginación y el anonimato de las mujeres*. Curiosamente, en estas historias de la Iglesia faltan referencias a mujeres ascetas de cuya gran autoridad espiritual nos dan noticias otros relatos; en cambio, en Eusebio y en los testimonios que él refiere no aparecen las diaconisas o sus predecesoras, las «viudas» al servicio de la comunidad reconocidas dentro de la Iglesia. Pero tampoco

el hecho de que en los siglos posteriores encontremos con más frecuencia a estas mujeres ordenadas es muestra, en manera alguna, de una valoración positiva del trabajo comunitario de la mujer. La comparación crítica de otras fuentes nos enseña, más bien, que la institución del diaconado ha de interpretarse como una tendencia a medidas restrictivas, aun cuando abriera a las mujeres ciertos espacios de actuación dentro de la Iglesia. Lo mismo hay que decir de las comunidades de «vírgenes», cada vez más sometidas a la vigilancia episcopal, que desplazan decididamente a las ascetas de vida autónoma.

Redescubrir a las mujeres mártires, profetisas y doctoras

Tras este panorama general, construido con datos de las antiguas historias de la Iglesia, Anne Jensen ha estudiado también algunos grupos de mujeres especialmente importantes de los primeros tiempos del cristianismo. El análisis de los relatos sobre *mujeres mártires*³¹ lleva a concluir que, aunque también entre los mártires preponderan numéricamente los hombres, las mujeres, cuando aparecen, se presentan en un plano de total igualdad. Especial atención merecen las actas martiriales del proceso de Lyon, del año 177, en las que la esclava Blandina ocupa el lugar central, y las del proceso de Cartago (del 203) contra Perpetua y Felicidad, sobre el que la propia Perpetua tomó notas durante su prisión (uno de los pocos autotestimonios de una mujer de aquella época). El análisis teológico de estos documentos puede demostrar que las confesoras, que arriesgaban su vida por dar testimonio de Cristo, eran consideradas testigos de la resurrección fortalecidos por el Espíritu de la misma manera que los confesores varones. Por parte de muchos miembros de las comunidades, en tiempos de las persecuciones, se les reconoció el derecho de readmitir en la Iglesia a cristianos que se habían apartado de ella. De todos modos, hay que tener cuidado, en este tema, con las generalizaciones: la praxis de igualdad de de-

terminados grupos de esta «Iglesia confesora» sólo parcialmente era representativa de la cristiandad de entonces.

Mujeres testigos sustentadas por el Espíritu eran consideradas en los primeros tiempos del cristianismo, sobre todo las *profetisas*³². En este caso nos encontramos con el tan discutido montanismo, un movimiento profético aparecido en Frigia en el siglo II, que va unido a los nombres de las profetisas Prisca y Maximina y de Montano. Ninguna corriente del cristianismo primitivo ha sido tan combatida y anatematizada por la lectura acrítica de textos polémicos posteriores como esta «nueva profecía» (como se autodenominó ese movimiento, que llegó a convertirse en una Iglesia independiente). Pero, analizando las fuentes primitivas y también los hechos que se esconden tras la polémica y estudiando las pocas profecías que nos han llegado, ha podido demostrarse que la denominación moderna de «montanismo» es equivocada en un doble sentido: primero porque se coloca en el centro no a las dos dirigentes espirituales del movimiento, sino a Montano, el «abogado» de las profetisas, quien les dio sostén organizativo; y luego, y sobre todo, porque sugiere una «cabeza suprema» que no existió, ya que este movimiento defendía precisamente un *ethos* de orientación igualitaria y carismática. Según las fuentes existentes, debió de ser Prisca el personaje más importante de la Nueva Profecía. Por tanto, también en este caso volvemos a descubrir rastros de una efectiva praxis de igualdad de hombres y mujeres en las comunidades del siglo II. Lo que llama especialmente la atención, ahora, es que sólo en la polémica de tiempos posteriores es cuando se convierte en objeto de crítica la actividad de las mujeres en cuanto tal.

Hasta qué punto resulta fructífero superar la «visión de los vencedores» en la historiografía nos lo demuestra, precisamente, el conocimiento de las mujeres que actuaron públicamente como *doctoras* en las comunidades³³. Así sucede en el caso de los movimientos relacionados, sobre todo, con la gnosis. Puede entonces redescubrirse y valorarse a Filomena, una importante, pero hoy casi olvidada, teóloga que en la Roma del siglo II encabezó una escuela e hizo competencia

nada menos que a Marción. Adoptando una posición intermedia entre la gnosis y la Iglesia, esta doctora y profetisa defendía una interpretación absolutamente espiritual (no corporal) de la resurrección, pero sin caer en el docetismo (según el cual Cristo sólo tendría una apariencia de cuerpo). La idea de que la creación fue obra de un demiurgo sitúa al Dios creador a distancia del mal que hay en el mundo, sin llevar a un dualismo radical en el que el mundo y la materia se rechazan como malos. Filomena, pues, fue para su tiempo una significada pionera de la nueva síntesis del pensamiento judeo-bíblico y helenístico-filosófico de la Antigüedad tardía. De todos modos, ya en el siglo IV, pero mucho más en la historiografía eclesiástica moderna, la iniciadora de esta escuela quedó cubierta por la sombra de su alumno Apeles, que puso por escrito sus enseñanzas y extendió su doctrina.

Si analizamos los resultados de la investigación sobre mujeres llevada a cabo hasta ahora, el cuadro resultante es más complejo de lo que seguramente uno esperaba. Al igual que los trabajos de Elisabeth Schüssler Fiorenza para la época neotestamentaria, las investigaciones de Anne Jensen ponen de manifiesto ciertas contradicciones:

- En la expansión del cristianismo las mujeres participaron de forma mucho más intensa de lo que de entrada hacen suponer unas fuentes de corte androcéntrico.
- Al mismo tiempo, operan por doquier también fuerzas que pretenden impedir la igualdad de los sexos. La resistencia a la implantación coherente de un *ethos* igualitario va en aumento.

Formas de vida alternativas para las mujeres

Anne Jensen ha podido demostrar cómo, en un primer momento, tuvieron escaso éxito las muchas medidas adoptadas para dificultar a la mujer la actividad eclesial, dado que las romanas helenistas convertidas en cristianas no se dejaban disciplinar así como así. Aunque no les estaba permitido acceder a los puestos políticos, estaban «e-mancipadas» en el

sentido literal del término: no se hallaban ya sometidas a la *manus* («mano», con el significado de poder y protección) de un marido, sino que eran compañeras libres y económicamente independientes si disponían de bienes. Por eso, a las mujeres de las clases altas les era absolutamente posible autoafirmarse incluso dentro del matrimonio. Y esto explica que en las fuentes no haya indicios de que, al entrar en el cristianismo, las mujeres esperaran una mejora de su condición femenina.

Muchas mujeres, de todos modos, todavía o de nuevo solteras, optaron por una vida opuesta a la de familia tradicional. Por eso en las comunidades tienen un papel importante las *viudas* y, pronto, también las *vírgenes*, es decir, muchachas jóvenes que decidían no contraer matrimonio. Es verdad que la opción del celibato era un fenómeno general de la época, no específico, pues, ni de las mujeres ni de los cristianos. Pero estas cristianas libremente célibes crearon dentro de la Iglesia organizaciones que en el mundo helénico de entonces son únicas por su expansión. Fuera del cristianismo se dieron casi siempre sólo individuos aislados que renunciaban al papel tradicional de esposa o esposo. En el caso del cristianismo, en cambio, aparecen ahora como posibles, para un gran grupo de mujeres, *formas de vida alternativas*, no determinadas por lo biológico. Con la institucionalización de las mismas se garantizaba tanto la asistencia material como un mayor reconocimiento social. Y con ello, además, queda roto y trascendido el destino de la mujer para un papel social determinado. Sin duda fueron las cristianas mismas las que pusieron los fundamentos de estas nuevas formas de vida femeninas, y hasta nuestros días optan por la alternativa al matrimonio en conventos, comunidades y asociaciones de tipos diferentes muchas más mujeres que hombres. Esta nueva interpretación de la feminidad, que libera a la mujer de lo exclusivamente biológico, representó *una aportación esencial a la historia de la emancipación*.

Algunas sombras

Naturalmente, esta relativización de los antiguos papeles sexuales también tenía sus problemas. Porque sólo gracias a una *renuncia radical al sexo* era posible zafarse de lo biológicamente determinado. Y la mujer no madre ni esposa sólo lograría reconocimiento social dentro del cristianismo si su renuncia sexual tenía una *base ascético-religiosa*. Justo en este punto es donde se desencadenan los conflictos. ¿Por qué? Evidentemente, las motivaciones de las mujeres que tomaban una opción en contra de la vida en familia normal eran de naturaleza diferente, pues, para unas, la renuncia sexual significaba a la vez renuncia a la vida del mundo, y entonces encontraban comprensión e incluso alabanza en la Iglesia; para otras se trataba de poder entregarse a otra tarea, *una vez liberadas de los constreñimientos biológicos*, y esto fue interpretado por muchos como un ataque al papel «masculino» y las funciones anejas de dirección. Como caso excepcional podía tolerarse, pero como fenómeno de masas la Iglesia lo consideró cada vez más una amenaza. Y, así, se dieron reacciones ambiguas:

— *La respuesta «positiva»* fue la invención teológica de *un/una virgen «asexuado/a»*; es decir, la trascendencia absoluta del sexo, que en la teoría llevaría a una igualdad absoluta de hombres y mujeres y, en la práctica, a un trato entre ambos natural y como de hermanos. En este modelo no era imaginable una jerarquía de sexos. En fin, la pretendida superación de lo sexual no podía confundirse en este caso, de entrada, con aversión al sexo, pero podía devenir en ella.

— *La respuesta «negativa»* consistió en una forma peculiar de infravaloración de la mujer, que pronto llegaría a predominar en una parte del movimiento ascético. El miedo a un instinto que es posible que resulte indomable hace surgir la imagen de la tentadora. Y esta tendencia comienza a afianzarse cada vez más en la Iglesia de la Antigüedad, y desemboca en el principio de la separación entre sexos.

Se produce así un cambio fatal: en la Iglesia del Imperio la mentalidad jerárquica se impone cada vez más claramente

a los esfuerzos cristianos de igualdad de los primeros momentos y todo lo reviste de ascetismo; siguiendo un camino inverso, el pesimismo sexual creciente se impone también fuera de los conventos, en la Iglesia y en la sociedad. Y al final acaban siendo excluidas casi por completo del estado clerical incluso las mujeres solteras que quieren participar activamente en la vida de la Iglesia. En la definición de las relaciones entre sexos termina venciendo, en definitiva, la mentalidad jerárquica, y habrá que esperar hasta los movimientos en pro de una Iglesia libre de la Edad Moderna para ver de nuevo al *ethos* igualitario recuperando terreno dentro del cristianismo. ¿Es correcto, entonces, hablar de que en la Iglesia primitiva el cristianismo favoreció la emancipación de la mujer?

¿Emancipación de la mujer por medio del cristianismo?

Según Anne Jensen son erróneas dos tesis mantenidas con frecuencia, que, en el fondo, no son más que la variante apologética-feminista o la conservadora-antifeminista de una misma y falsa conclusión: 1) que las herejías han sido más defensoras de la mujer que la Iglesia oficial; 2) dado que las mujeres eran más dadas a corrientes heréticas, la Iglesia tuvo que prohibir a las mujeres enseñar. Pero un estudio más detallado de las fuentes lleva a la siguiente conclusión: tampoco en las Iglesias «heréticas», contra las que se combatió, se mantuvo por mucho tiempo un *ethos* igualitario. O sea que, en la Antigüedad tardía, *la línea divisoria entre aversión a la mujer y defensa de la mujer no coincidía ni con límites religiosos ni con límites confesionales.*

También es importante lo siguiente: en la apologética cristiana tradicional se trasladó a los paganos la acusación de aversión a la sexualidad, y además aludiendo a la herencia bíblica. Pero también así se actúa a la ligera. Porque el cristianismo primitivo no tomó, simplemente, del helenismo la tendencia a alejarse del mundo; su originaria creencia en que

el final del mundo y el juicio definitivo estaban cerca acentuó esa tendencia. La cosa se ve especialmente clara en el *ideal de la abstinencia*: mientras que en los medios no cristianos de la Antigüedad tardía la opción de una vida ascética podía quedarse, en definitiva, en una cuestión de preferencia individual, *en la doctrina de la Iglesia*, con el tiempo, *el celibato* obtiene una *primacía* de carácter salvífico. Ello conduce a una infravaloración, directamente, de lo sexual e, indirectamente, de la mujer, a la que, si no llevaba una vida continente, se definía, con una visión exclusivamente biológica, como un ser sexual.

Ciertamente, es indiscutible que el ideal de humanidad de la Antigüedad resaltaba la igual dignidad humana de todos los hombres, la igual dignidad de hombres y mujeres, esclavos y amos, pobres y ricos. Era esperable, por tanto, una alianza entre los *ethos* de igualdad cristiano y de la Antigüedad. Y, sin embargo, ¿por qué la evolución histórica fue por otros derroteros? Tuvieron que intervenir otros factores. Porque por la expansión del cristianismo *solamente* no puede explicarse la creciente discriminación del sexo femenino en la historia de la cristiandad occidental.

Parece, por eso, prudente plantearse primero, con neutralidad, la siguiente cuestión: *¿Qué impidió la verdadera emancipación de la mujer en la Iglesia primitiva?* Entre los diferentes factores que intervienen, tres parecen de especial importancia, que, además, desgraciadamente, fueron ganando en importancia en la definición del paradigma helenístico de la Iglesia primitiva (P II):

- La implantación de *estructuras jerárquicas*: tanto en el Imperio romano como en la Iglesia se da un conflicto entre el *ethos* igualitario y los intereses políticos de poder; el principio de igualdad se hace valer sobre todo en el ámbito privado, mientras que, especialmente en el de lo sacramental, se impone el de androcracia.

- *La aversión a la sexualidad* no nace del cristianismo, sino que es un fenómeno general de la Antigüedad tardía, aunque entre la cristiandad encuentra una traducción especialmente marcada.

• *El desprecio a la cultura*: la formación era un ideal griego que, de entrada, no se abandonó en la cristiandad, pero que más tarde, en parte —precisamente en lo que concernía a la mujer—, se despreció abiertamente. Ello contribuyó grandemente a que a la mujer se la viera exclusivamente como «cuerpo».

La tradición como argumento hoy

¿Qué juicio merece, pues, esta tradición de animadversión a la mujer al compararla con la actitud básica de Jesús, de las comunidades cristianas de Palestina y de las comunidades pagano-cristianas de influjo paulino? El dato es claro: las jerarquías verticales comenzaron a imponerse cada vez más sobre la convivencia fraternal acuñada por Jesús y los primeros cristianos. Se adopta de una tradición de la Antigüedad la desconfianza hacia lo sexual y se propaga a costa de las mujeres, a pesar de que en la predicación de Jesús no puede fundamentarse nada parecido; si acaso, una clara relativización del matrimonio y de la familia en pro del reino de Dios. Es verdad que en la predicación de Jesús no hay referencias, como valor positivo, a la educación; también los no bien formados pueden entrar en el reino de Dios. Pero ya Pablo se nos presenta como un judeo-cristiano ilustrado, lo mismo que los autores (anónimos) de piezas, como las epístolas a los Efesios y a los Hebreos, de alta teología y de buena formación. Pero tampoco puede argumentarse con palabras de Jesús un menosprecio por la formación, por no hablar de Pablo y otros autores. Y, desde luego, no, si lo que se busca es un menosprecio por la formación que desemboque en una «prohibición de que las mujeres enseñen» o que sirva como excusa para definir a la mujer exclusivamente por su papel sexual.

¿Qué significó, entonces, el cristianismo para la emancipación de la mujer dentro de la Iglesia primitiva? Respuesta: el cristianismo no llevó a cabo la liberación de la mujer, mas pudo fomentarla y debió fomentarla no sólo mediante fór-

mulas de vida alternativas. Pero la realidad es que, en lugar de eso, en los siglos II y III se pusieron las bases para la creciente desconfianza hacia la mujer en la vida y la doctrina de la Iglesia de los siglos posteriores. Cuando en la sociedad de la Antigüedad tardía la mujer alcanza ya su emancipación en gran medida, «numerosas prohibiciones encuentran la confirmación de la autoridad eclesiástica, tanto más repetida cuanto más claras son las prácticas en sentido contrario»: «así, la acentuación dogmática y política de la ortodoxia va unida a la lucha en contra de la emancipación de la mujer, tanto en la Iglesia como en la sociedad» (K. Thraede)³⁴.

Todo pudo haber sido, por tanto, de otra manera, porque tanto el ideal de humanidad heredado de la Antigüedad como el mensaje del evangelio habían mostrado un camino distinto. Pero, mirando al hoy, hay que decir que, por lo que nos sigue resultando «inteligible» del cristianismo del paradigma helenístico de la Iglesia de la Antigüedad, es absolutamente incomprensible que todavía hoy, en las Iglesias cristianas, se dé y se mantenga una discriminación de la mujer basándose en la «tradición eclesial».

Una cosa no deberían olvidar nunca las mujeres: la androcracia que, sin lugar a dudas, acabó instalándose en la Iglesia de los paradigmas helenístico (propio de la Iglesia de la Antigüedad) y católico-romano (propio de la de la Edad Media), no hubiera sido imaginable en la forma en que se dio de no existir una prohibición que no se encuentra en ningún sitio del Nuevo Testamento: *la prohibición de casarse los clérigos* (la ley del celibato), en las Iglesias orientales, como es sabido, sólo los obispos, y en la católico-romana, todos los sacerdotes y (hasta época recentísima) incluso los diáconos. «En este punto —dice con razón el historiador británico Peter Brown— la cristiandad optó por la «gran renuncia». Precisamente en los siglos en que el rabinato alcanza una posición sobresaliente porque acepta el matrimonio como criterio casi obligatorio de sabiduría, los dirigentes de la comunidad cristiana se orientan en una dirección diametralmente opuesta. El acceso a puestos directivos en la comunidad cristiana se identifica con el celibato casi obliga-

torio. Rara vez se ha construido una estructura de poder con tanta velocidad y con una definición tan clara sobre la base de un acto tan íntimo como la renuncia sexual»³⁵.

Capítulo 3

LA MUJER EN LA IGLESIA DE LA EDAD MEDIA

En Occidente, a partir del siglo v, se forma una nueva constelación global medieval y latina (un tercer paradigma —P III—, después del primitivo judeo-cristiano y del helénístico propio de la Iglesia de la Antigüedad). Tres elementos operan aquí de forma constitutiva y los tres son más bien negativos en cuanto a la posición de la mujer:

- *la teología, latina, de Agustín*, distinta de la teología de los Padres de la Iglesia griegos;
- la formación del *Papado romano* como central institución eclesiástica de poder;
- la piedad de los *pueblos germánicos*, de carácter novedoso.

*San Agustín: el pecado original
corrompe la sexualidad*

Las grandes aportaciones teológicas de san Agustín (354-430) han sido ensalzadas frecuentemente y no requieren ser subrayadas otra vez. Aquí no podemos más que señalar esta gran obra de toda una época, todo lo que Agustín escribió de original y profundo, de brillante y atractivo sobre las ansias de felicidad del hombre en el mundo, bajo el dominio del pecado y de la gracia, todas sus penetrantes ideas sobre el

tiempo y la eternidad, sobre la espiritualidad y la piedad, sobre la entrega a Dios y el alma humana. Pero tampoco hay duda de lo que sigue: Agustín, que, frente a la primacía del entendimiento propia de los griegos, de forma tan impresionante defendió la primacía de la voluntad, del amor, que acuñó una frase tan atractiva como *Dilige, et quod vis fac*, «Ama, y haz lo que quieras»¹, y que de forma tan grandiosa supo escribir sobre la gracia de Dios, ese mismo Agustín es también responsable de tendencias altamente problemáticas desarrolladas en la Iglesia latina, y no sólo en el ámbito de la teología de la gracia, de los sacramentos y de la Trinidad, sino también en el de la moral sexual.

El hombre, según Agustín, quedó corrompido desde el inicio por el pecado de Adán. «*En él* todos pecamos» (Rom 5, 12). *In quo* es lo que encuentra san Agustín en la traducción latina de la Biblia de entonces. Y ese «en él» lo refiere a Adán. El texto griego, en cambio, dice sencillamente *efho*, que significa *porque* (o «por él»), todos pecamos. ¿Qué es, pues, lo que deduce Agustín de esta frase de la carta a los Romanos? ¡No sólo un protopecado de Adán, sino un *pecado original*! Un pecado que todo hombre lleva consigo, hereda, cuando nace. Ésta es, para él, la razón por la que todo hombre, desde la infancia, está emponzoñado en su cuerpo y su alma. Si no se bautizara, su destino sería la muerte eterna.

Pero aún peor: por su experiencia personal del poder de la sexualidad y su pasado maniqueo, san Agustín —a diferencia de Pablo, que nada escribe sobre ello— relaciona la transmisión *del pecado original con el acto sexual* y con la concupiscencia, el deseo «carnal», egoísta, que lo acompaña². Efectivamente, Agustín sitúa la sexualidad en general en el centro de la naturaleza humana.

Y, así, es él, principalmente, el responsable de la *represión de la sexualidad* dentro de la teología y la Iglesia occidentales. Aunque hizo hincapié más que otros teólogos latinos (por ejemplo san Jerónimo) en la igualdad del hombre y la mujer al menos en el plano espiritual (refiriéndose a la inteligencia racional), porque ambos están hechos a imagen y semejanza de Dios, sin embargo defendió al mismo tiempo

de forma persistente la idea entonces generalizada de la inferioridad de la mujer (creada, según Génesis 2, del hombre y para el hombre) en el aspecto corporal³. Problemática sigue siendo en todo esto la teoría agustiniana de lo sexual y del pecado original⁴.

Agustín lo tenía claro: como ideal, la relación sexual sólo debería darse para la procreación. El acto sexual por puro placer es pecaminoso y debe reprimirse; le resultaba impensable que dicho placer pudiera enriquecer y hacer más profunda la relación entre marido y mujer. ¡Qué lastre enorme supuso para los hombres y mujeres del Medievo, de la Reforma, y más tarde, esta herencia agustiniana de la demonización de la libido! Aún en nuestros días, un papa, todo serio, ha hecho pública la idea de que incluso dentro del matrimonio un hombre puede «fornicar» si mira a su mujer por puro placer...

Rigorismo en moral sexual

En la consumación del matrimonio, por el placer sexual se transmite el pecado original. «El efecto destructor de la relación agustiniana entre pecado original y placer sexual —afirma el moralista católico Josef Georg Ziegler— es lo que hizo imposible durante siglos una consideración neutral del acto matrimonial y, con él, del matrimonio mismo. Siguiendo al doctor de la Iglesia africano, la primera teología escolástica defendió la tesis de que el pecado original se transmitía por el placer sexual de la consumación del matrimonio»⁵.

No debe olvidarse, además, que ya en la época merovingia, precisamente durante el período carolingio, a la vista de una clara depravación moral, se abre paso en un amplio frente un *rigorismo en moral sexual*, en el que se hacen presentes numerosos tabúes sexuales primitivos unidos a la angustia sexual⁶. Este rigorismo marca no tanto la doctrina oficial como la oficiosa y la práctica de la confesión de la Iglesia medieval:

— En lo que se refiere al *clero*, al que ya desde la reforma eclesiástica de Bonifacio se exigía continencia sexual con la amenaza de graves penas, eso significaba que quien hubiera de tocar lo sagrado debía tener manos «limpias», «sin mancha» (de ahí la unción de las manos en la actual consagración del sacerdote). Lo sexual, aunque sea involuntario (eyaculación no procurada) o permitido (en el matrimonio), excluye del trato con lo sagrado.

— Por lo que respecta a los *laicos*, significa esto que quedan excluidos de la preparación y roce con las cosas santas (de ahí que no se diera la comunión en las manos) y, por supuesto, que a las mujeres incluso se las mantiene alejadas del entorno del altar. El semen masculino y la sangre menstrual o del parto ensucian moralmente e impiden recibir los sacramentos.

Es necesario imaginar la represión sexual que producían aquellos innumerables libros de penitencia y confesión con sus frecuentemente contradictorios catálogos de pecados y penitencias: todo en nombre de Dios y de la Iglesia. La «castidad», ideal de ciertas élites de la Antigüedad tardía, se impone ahora como ideal en lo posible al conjunto de la población. Según esta *moral antihedonista*, con una casuística inmisericorde:

— en los días de la menstruación las mujeres no deben entrar en la iglesia ni recibir la comunión, y después del parto han de someterse a una bendición especial;

— la eyaculación masculina hace impuros a los hombres, sobre todo si es querida;

— los matrimonios deben evitar el acto sexual no sólo durante la menstruación y antes y después del parto, sino también los domingos y los días de fiesta, así como en sus vigiliás y octavas, en ciertos días de la semana (los viernes) y en adviento y cuaresma. Es evidente que se busca con ello *una rigurosa limitación del acto sexual en el matrimonio* y que lo que ahí subyace es el desprecio por el placer incluso dentro del matrimonio. Porque, efectivamente, la excitación sexual en sí misma, aunque sea involuntaria, es mala. Sólo en el transcurso del siglo XIII quedará superada al menos la idea

de que todo sentimiento de placer es pecaminoso. Pero seguirán quedando bastantes restos de ese rigorista pesimismo sexual y matrimonial: el placer sexual sólo se legitima por otros motivos, especialmente por la procreación⁷.

Un problema interreligioso

También en este caso —quién lo iba a decir— se plantea un *problema de más de una religión*, que no sólo afecta al cristianismo, sino también al judaísmo y al islam, y sobre el que vamos a reflexionar brevemente. No en último término en referencia a la moral sexual cristiana del Medievo se ha hablado —ora haciendo historia, ora polemizando— de un *cristianismo judaizado*. ¿Es verdad?

Cierto: no puede discutirse que justamente el cristianismo de los carolingios, en cuya corte Carlomagno era cantado como el nuevo David, Moisés y Josué y los doctores llevaban frecuentemente nombres bíblicos, presenta rasgos veterotestamentarios. Tampoco hay duda de que el precepto de los diezmos, el descanso sabático (o dominical) y la norma del pan ázimo se encuentran en la Biblia hebrea, pero no en el Nuevo Testamento, ni puede negarse que en la Biblia hebrea hay normas expresas sobre *contaminación sexual e impureza cultural*.

Pero es *equivocado* hablar, en este caso, simplemente de *judaización*. Porque tanto en la Biblia hebrea como en el Nuevo Testamento y en el Corán hay una doble línea de ideas y actitudes:

— De por sí, tanto la Biblia hebrea como el Nuevo Testamento y el Corán afirman la sexualidad y el amor humano como un don del Creador; hombre y mujer han sido creados el uno para el otro también en su corporeidad, y deben convertirse en una misma «carne».

— Pero, por otra parte, no sólo la Biblia hebrea sino también el Nuevo Testamento y el Corán conocen ciertas limitaciones de la relación sexual. El Corán, por ejemplo, también la prohíbe durante la menstruación de la mujer,

durante las horas diurnas del mes de Ramadán y durante la peregrinación a La Meca. Y, aunque es verdad que en el Nuevo Testamento no se dan tales prohibiciones (algunas, sencillamente, se daban por supuestas a partir del judaísmo), sí aparece precisamente en él (a diferencia de lo que sucede en la Biblia hebrea y en el Corán) el celibato como forma de vida, no preceptuado en parte alguna pero sí ensalzado justamente por Pablo.

La antropología cultural de hoy puede explicar hasta qué punto los usos y manifestaciones sexuales son normas y modelos culturalmente acuñados e impuestos; en qué medida ideas como que la eyaculación y la sangre menstrual son de por sí contaminantes no son específicamente judías, sino concepciones arcaicas y preéticas ampliamente extendidas, deudoras también en parte de una medicina naturalista anticuada, que no son específicamente judías ni tampoco específicamente cristianas o islámicas.

Seguramente estamos de acuerdo en que, en nuestros días, en relación con las tradiciones religiosas, a las tres religiones nacidas en el Medio Oriente se les plantea una misma cuestión: la de si su visión de la sexualidad debe seguir basándose en conceptos y actitudes nacidos de una idea arcaica del hombre y de Dios, o en una medicina naturalista ya pasada que, por ejemplo, piensa que la sangre menstrual o la del parto son flujos maléficos o que las relaciones sexuales durante el embarazo son perjudiciales para el feto. Durante demasiado tiempo se ha defendido, para clérigos y laicos, una pureza cultural-sexual. A diferencia de lo sucedido en el judaísmo y el islam, en el cristianismo la infravaloración de la sexualidad y del matrimonio se ha estimulado con la su-pravaloración del celibato de por motivos religiosos. También en este tema ha ido a la cabeza la Iglesia romana.

Iglesia de hombres célibes y prohibición de casarse

Ahora bien, sería en el marco del paradigma latino del Medievo en el que de hecho se configuraría progresivamente el perfil de la *Iglesia romana*, de forma que, una vez terminado,

este paradigma católico se presentará como católico-romano. Pero, de todos modos, qué largo el camino desde el papa Dámaso, el contemporáneo consciente de san Agustín, hasta el papa Gregorio VII en el siglo XI, que, en una lucha a vida o muerte con el *Kaiser* alemán, logró imponer la visión romana en la Iglesia católica y en el Imperio alemán a pesar de sus dudas personales. En principio se echaron, así, los cimientos no sólo teológicos (Agustín) sino también *de política eclesiástica para un nuevo paradigma de Iglesia*: el paradigma de una *Iglesia católica centrada en Roma*.

El sistema romano impone en la Iglesia católica de Occidente centralismo (Iglesia absolutista del papa), juridicismo (Iglesia del Derecho), politización (Iglesia del poder), militarización (Iglesia de la militancia) y, sobre todo, *clericalización* nada usuales antes. Por influjo de los monjes y de Hildebrando, el que luego sería papa Gregorio VII, Roma, en una especie de «panmonacato», exigió a todo el clero obediencia absoluta, renuncia al matrimonio y vida en comunidad. Las resoluciones del concilio Lateranense de 1059 sobre la *prohibición de casarse los sacerdotes* fueron seguidas en Francia, la palanca de la reforma, más que en *Italia*. De todos modos, los obispos de Lombardía no predicaron la prohibición de casarse los sacerdotes, a excepción del de Brescia, que casi llega a encontrar la muerte a manos de sus sacerdotes. Pero la persistencia del clero en su legítimo deseo de casarse dio pie a un nuevo levantamiento de la *pataria* (la «plebe») contra los sacerdotes alentada por el papa. En las casas de los clérigos se asistió a horrendas cazas de brujas en las personas de sus mujeres.

La rebelión contra la prohibición de casarse fue aún mayor que en Italia en *Alemania*, donde sólo tres obispos (los de Salzburgo, Wurzburg y Passau) se atrevieron a publicar los decretos de Roma; y el último de ellos, en la fiesta de Navidad, casi linchado por el clero, fue echado de su sede. Los miembros del clero bajo se sintieron especialmente afectados por el proceso, y se unieron por miles (sólo en la diócesis de Constanza, 3.600 en un sínodo) para protestar contra las nuevas normas y las acciones del pueblo contra sus

dirigentes espirituales. En un escrito el clero alemán se manifestaba sobre los puntos siguientes:

1. Si desconocía el papa lo que había dicho el Señor sobre el celibato: «El que pueda con eso, que lo haga» (Mt 19, 12).

2. Que el papa obligaba a la fuerza a unas personas a vivir como si fueran ángeles, yendo en contra del curso de la naturaleza; y con eso no hacía más que alentar la fornicación.

3. Que, ante la alternativa de dejar el sacerdocio o el matrimonio, se decidirían por el matrimonio, y que fuera el papa a buscar ángeles para el ministerio eclesiástico⁸.

También ahora fue Gregorio VII quien tomó la decisión definitiva: en su primer sínodo cuaresmal de 1074 ratificó las intenciones de la *pataria* y confirmó las decisiones de 1059. Es más, suspendió a todos los sacerdotes casados (acusados de «concubinato») y a la vez movilizó a los laicos para que no aceptaran de ellos función sacerdotal alguna. Era toda una novedad: ¡el papa en persona alentaba un *boicot de los laicos al clero!*

En derecho eclesiástico hay que esperar a la última palabra en el segundo concilio de Letrán de 1139, que declaró impedimento dirimente del matrimonio tener las órdenes mayores (a partir del subdiaconado); lo que significaba que, si hasta entonces, aunque prohibido, el matrimonio del sacerdote era válido jurídicamente, en adelante deja de serlo; todas las mujeres de sacerdotes pasan a ser concubinas, y los hijos de sacerdotes entran a formar parte de los bienes eclesiásticos como esclavos privados de libertad. A partir de este momento, pues, tenemos una *ley de celibato universal*, la cual, a pesar de todo, en la práctica sólo de forma limitada se respetó en la misma Roma.

La medieval ley del celibato típicamente romano-católica —fuertemente discutida hoy de nuevo— contribuyó más que cualquier otra cosa a separar y poner absolutamente por encima del «pueblo», entendido como los «laicos», al «clero», la «jerarquía», los «curas», los «religiosos»; el celibato es considerado, ahora, de forma indiscutible, moralmente «más

perfecto» que el estado de casado. La *clericalización* aumenta ahora en tal medida que llega a identificarse «Iglesia» con «clero» (una forma de hablar que, en parte, se ha mantenido hasta nuestros días). Por lo que hace a las relaciones de poder, ello significa que:

— los laicos quedan al margen, en una Iglesia de la que hasta hora formaban parte clero y laicos;

— sólo el clero, como administrador de los medios de gracia, forma «la Iglesia»;

— esta Iglesia-clero está organizada de forma jerárquico-monárquica, y su cabeza es el papa, de modo que *ecclesia catholica* y *ecclesia romana* son sinónimos;

— clero («Iglesia») y laicos («pueblo») forman la «cristiandad» (*christianitas*), en la cual, de todos modos, según la concepción romana, han de predominar absolutamente el papa y el clero.

Ahora bien, en la alta Edad Media el clero se compone, cada vez más, de dos ramas potentes: el clero secular y el clero regular. Es en la época de *Inocencio III*, a comienzos del siglo XIII, cuando se verá acrecentada decisivamente la importancia del clero regular. Y no sólo porque a partir de entonces los monjes sean en Occidente cada vez más sacerdotes (*patres*), mientras siguen existiendo, dedicados sólo a los servicios inferiores, *fratres* o «legos». Lo que hace precisamente Inocencio III es domesticar dentro de la Iglesia, astutamente, el movimiento en pro de la pobreza y da su aprobación a nuevas órdenes religiosas cuya idea guía es sobre todo la imitación de Jesús pobre: son las *órdenes mendicantes* de dominicos y franciscanos.

También en lo que se refiere a la *clericalización* hay una fuerte diferencia entre el paradigma helenístico-bizantino de la Iglesia de la Antigüedad (P II) y el católico-romano medieval (P III):

• En las Iglesias orientales, quitando a los obispos, el clero se sigue casando y, como consecuencia, aparece más inmerso en el entramado social, con una cercanía al pueblo mucho mayor.

• En cambio, el clero célibe de Occidente parece total-

mente apartado del pueblo cristiano sobre todo por su celibato, formando un estado social propio, dominante, que está básicamente por encima de los laicos y totalmente subordinado al papa de Roma, el cual se presenta ahora, por primera vez, apoyándose en una omnipresente cohorte de auxiliares célibes, de organización centralista, duchos en la palabra y en el moverse: son las órdenes mendicantes, cuyo teólogo más importante es el dominico Tomás de Aquino.

Tomás de Aquino: la mujer, algo defectuoso

El genio de Aquino, que sólo mucho más tarde se convertiría en el *Doctor communis*, en el «doctor universal» de la cristiandad católica romana, llevó a cabo la síntesis teológica clásica de la Edad Media. En comparación con su gran predecesor san Agustín, Tomás da valor a la razón frente a la fe, a la naturaleza frente a la gracia, a la filosofía frente a la teología, a lo humano frente a lo propiamente cristiano. Todo ello, ponderado tantas y tantas veces, aquí sólo podemos dejarlo indicado.

Se ha dicho, en plan de disculpa, que, con todo su saber universal, hay tres cosas de las que Tomás de Aquino no entendió nada: el arte, los niños y las mujeres. Al menos en el caso de las mujeres, puede comprenderse, dada su condición de fraile célibe. Pero, en cualquier caso, ¿no dijo Tomás cosas extraordinariamente importantes y de consecuencias históricas sobre la mujer y su naturaleza? Aducen sus defensores que, a lo largo de toda su obra, él no trató de la mujer más que aquí y allá y siempre como de pasada. Pero la verdad es que, sobre la mujer, hay afirmaciones suyas básicas en dos puntos neurálgicos de su *Summa theologiae*: en el tratado sobre la creación, toda una *quaestio* de cuatro artículos dedicada a la «fabricación (*productio*) de la mujer (a partir de Adán)»⁹, y en el tratado de la gracia, un importante artículo sobre el derecho de la mujer a hablar en la iglesia¹⁰.

Pues bien, hay que apresurarse a decir que para Tomás de Aquino no hay duda de que

— la mujer *fue creada a imagen de Dios*, igual que el hombre;

— por esa razón, ella tiene básicamente la misma dignidad y el mismo destino eterno que el hombre;

— la mujer fue hecha por Dios no sólo para la reproducción sino también para la vida en común.

Por eso no vale despachar simplemente a Tomás de Aquino como un enemigo de la mujer de la tenebrosa Edad Media. ¿Pero hay, entonces, alguna razón para quitar importancia a las otras cosas que dice sobre la mujer? ¿No es verdad que, en cuestiones de «teología de lo femenino», Tomás de Aquino incluso *acentuó* y *precisó muchas de las cosas dichas por san Agustín* y, con ello, no es que no suavizara sino que exageró la infravaloración de la mujer? ¿No dice él, basándose en el relato bíblico de la creación, que el hombre es «principio y fin de la mujer», mientras que ésta es *aliquid deficiens et occasionatum* («cosa defectuosa y ocasional») ¹¹? ¡La mujer, un *mas occasionatus*¹², un varón frustrado por la casualidad, ocasional! Esta impresionante expresión de santo Tomás ha sido citada muchas veces.

¿Habrà que seguir buscando, después de este dato de la doctrina de la creación, más explicaciones para saber por qué, en la Iglesia de la Edad Media, la mujer no pintó nada, pero nada? Ciertamente que no se le pudo negar radicalmente el don de la profecía (¡ya en el Antiguo Testamento!), pero ¿hablar de la *consagración sacerdotal* de la mujer? En la *Summa*, interrumpida, santo Tomás, es verdad, no pudo extenderse más sobre el tema, pero ya de joven se había pronunciado negativamente al respecto en su *Comentario a las Sentencias*¹³. Aquí él se muestra a favor no sólo de la ilicitud sino también de la invalidez de esa clase de consagración, cosa que luego apareció en el *Suplemento* póstumo de la *Summa* como la postura auténtica de Tomás¹⁴. Y lo mismo hay que decir respecto de la predicación de las mujeres¹⁵.

A pesar de todo, quien, a raíz de tales posiciones negativas se diera prisa en sacar un juicio —negativo— sobre santo Tomás, debería tener en cuenta tres cosas:

1) él no hace más que expresar lo que entonces era pensamiento común (de hombres);

2) muchas de sus afirmaciones las basa simplemente en el Antiguo Testamento (por ejemplo: el paso de la herencia a la mujer sólo en caso de que no haya descendencia masculina; los hombres no pueden usar vestidos femeninos) o en el Nuevo (ejemplos: la mujer fue creada por el hombre; que la mujer guarde silencio en la iglesia);

3) en cuanto a la idea de mujer, Tomás se comporta como un «teólogo progresista» al basarse en la mayor autoridad naturalista y filosófica de su tiempo, frente a la que no había alternativa alguna: *Aristóteles*. Y este filósofo griego del siglo IV antes de Cristo fue quien, en su tratado *Sobre la creación de los seres vivos*, había puesto la base biológica de aquellas fatales «metafísica sexual» y «teología sexual».

Ya para Aristóteles la mujer es un «hombre frustrado». ¿Por qué? Al aplicar a la fisiología su doctrina de acto/forma y potencia/materia, dice Aristóteles que, en la producción de un ser humano nuevo, el *hombre*, por su esperma, es «el único elemento productor, activo», la *virtus activa*. La mujer, en cambio, es la «parte exclusivamente receptora, pasiva», la *materia* recipiente, que no hace más que tener disponible su condición (*virtus passiva*) para el nuevo ser humano. Es exactamente esto es lo que afirma santo Tomás, quien además, a la objeción de por qué entonces de la obra del hombre sale unas veces un varón y otras una mujer, responde con Aristóteles que la causa podría estar en un fallo de la capacidad productora del hombre o de la disposición femenina o en el influjo de algo externo, del viento del norte en el caso de un varón o del sur (¡húmedo!) en el de una mujer, de modo que en un caso nace un hombre completo y en el otro, sólo un hombre «imperfecto». Podemos imaginarnos el efecto terrible que tales ideas han tenido durante siglos. Porque hasta 1827 no se demostró la existencia del óvulo femenino, y sólo más tarde se conoció la precisa colaboración de óvulos y espermatozoides en la fecundación. Aunque esto no es excusa (porque ya Galeno, el más célebre médico de la Antigüedad greco-romana, había admitido una participación

biológica activa en la aparición del embrión), sí explica algunas cosas.

De todos modos, por justicia histórica, conviene añadir algo: frente al agustinismo dominante, Tomás de Aquino contribuyó más que nadie de su tiempo a *la valoración de la creación material* (lo corporal) desde una perspectiva general filosófico-teológica y adoptó frente a la sexualidad una actitud más positiva que su maestro Agustín. Esto, lógicamente, no cambia en modo alguno la antropología de Agustín y Tomás, que la historiadora de la teología, noruega y católica, *Kari Børresen* ha estudiado en profundidad en más de un trabajo fundamental¹⁶. Su conclusión es la siguiente: tanto san Agustín como santo Tomás defendieron, sin duda, *una antropología androcéntrica, centrada en el hombre*. La relación entre el hombre y la mujer la consideran ambos no desde el punto de vista de un intercambio mutuo, sino sólo desde el lado del varón. El hombre es considerado el sexo ejemplar, y a partir de él se interpretan la naturaleza y el papel de la mujer. ¡En lugar de complementariedad recíproca, superioridad e inferioridad jerárquicas! De todos modos, Tomás corrigió a Agustín en más de una cosa, aunque sin posicionarse expresamente en contra de él¹⁷.

La mujer en la familia, la política y la economía

La investigación sobre el tema de la mujer en la Edad Media está más en marcha que en el caso de otras épocas, impulsada por científicas feministas convencidas de que, sobre todo en las iglesias, ciertas formas de verse y modelos de comportamiento de las mujeres de hoy se hallan todavía bajo la influencia de la Edad Media, la cual, desde una actitud básicamente patriarcal, procura medir a las mujeres, incluso en el amor, con cánones masculinos (¡«el sexo débil»!). Naturalmente, en ese estudio resulta más fácil reconstruir teorías, discursos o modelos medievales que redescubrir la vida real de las mujeres entonces¹⁸.

Hemos visto ya¹⁹ por qué, a pesar de las bases positivas

existentes en la Antigüedad y en el cristianismo primitivo, se impidió una verdadera igualdad de las mujeres ya en la primera Iglesia. Tiene que ver con ello la implantación de unas estructuras jerárquicas y de una androcracia precisamente en el ámbito de lo sacramental; la aversión a lo sexual típica de la época fuera, también, de los conventos, en la Iglesia y la sociedad; y el menosprecio por la cultura que, para el caso de las mujeres, a veces llegó a desprecio. Hemos visto²⁰, igualmente, que en la época carolingia se abrió paso un amplio frente de rigorismo sexual tanto para el clero (prohibición de casarse) como para los laicos (prohibición de tocar las cosas sagradas y exclusión de la mujer del ámbito del altar). No debe olvidarse tampoco el perjudicial influjo de los libros de penitencia y confesión, extendidos en el continente por los monjes eiro-escoceses y anglosajones, que procuraban reprimir las relaciones sexuales. ¿«Mundo medieval»? En una representación imaginaria de la Iglesia significa un *mundo definido por sacerdotes, frailes y monjas, y su ideal de abstinencia*. Ahora bien, estas personas no sólo son las únicas que tienen una formación en letras, sino que ocupan además los lugares más altos en la escala de lo cristiano, dado que, sin matrimonio y sin propiedades (privadas), encarnan, ya en este mundo, el reino de los cielos.

Para las *personas casadas* todo esto significaba que, precisamente porque su cuerpo es considerado templo sacrosanto, sólo le está permitido unirse con un cuerpo de otro sexo, si acaso, cuando el fin que a ello mueve es la procreación. Por eso la anticoncepción se situó al mismo nivel que el aborto y la interrupción del embarazo. A partir de ahí resulta comprensible que Jacques LeGoff fije en lo corporal una de las grandes «revoluciones culturales» (yo hablaría de cambios de paradigma): después de la Antigüedad con sus teatros, termas, estadios y arenas dedicados al cuerpo, se da ahora el giro a una Edad Media que desprecia el cuerpo (y especialmente el de la mujer) como cárcel del alma, porque es el lugar de la sexualidad y de la original «infección de la carne». Se pone aquí de manifiesto una *déroûte doctrinale du corporel* («deriva doctrinal de lo corporal»)²¹. Una derrota en

toda regla de lo corporal y, sobre todo, del cuerpo de la mujer, al que se considera especialmente afín a una tentación satánica. Está anunciándose la caza de brujas.

Al final de la Edad Antigua, en la que al menos las mujeres de la clase más elevada tenían grandes posibilidades de desarrollarse, la cultura y el derecho romanos procuraban espacios de libertad. Pero —se pregunta uno— la germana libre ¿no tuvo originariamente, a pesar de todo, un mayor grado de capacidad de determinación personal, de libertad sexual, de independencia económica y de facultad de consentimiento para el matrimonio que el que durante mucho tiempo se creyó? En este tema hay discusión dentro de la actual investigación sobre la mujer en relación con la *primera Edad Media*. Es una investigación que merece la pena para llegar a tener una imagen de las verdaderas condiciones de vida de las mujeres²².

Porque, además, en la hodierna investigación sobre las mujeres ya nadie se da por satisfecho con el hecho, suficientemente conocido, de que las mujeres, en cuanto *señoras*, podían desempeñar un papel nada insignificante: mujeres como Adelaida, Teofanía, Inés o Constanza, abadesas (como Matilde de Quedlinburg, hermana de Otto II), y otras mujeres de la nobleza ya con los merovingios, los carolingios e incluso los otones. Eso vale, sobre todo, dicho de la «primera dama» del Imperio (*consors imperii*), cuya posición, empezando por la liturgia de la coronación hasta la corregencia o (si no había sucesor) la regencia en solitario, era considerable. Según la imagería de la primera Edad Media, el rey y la reina estaban juntos en igualdad de planos. En la sociedad laica noble las mujeres estaban la mayoría de las veces mejor formadas que sus maridos, los cuales todavía en la segunda mitad del siglo XII eran, casi todos, analfabetos (incluido el propio emperador Federico Barbarroja). También en Francia e Italia estas mujeres de la alta nobleza podían de hecho (aunque no de derecho) siempre, pero sobre todo cuando quedaba *viudas*, ejercer un considerable influjo político. Recordemos a la viuda condesa Matilde de Toscana, aquella señora de Canossa que para el papa Gregorio VII fue una

aliada imprescindible en su lucha histórica. Porque las viudas estaban bajo la especial protección del rey y eran *muntfrei*: podían disponer de su dote y de los bienes heredados por el marido, así como decidir libremente nuevas nupcias.

¿Pero qué nos dice todo ello de la posición social de la masa de las mujeres de aquella época y de la idea que éstas tenían de sí mismas? Poco. El que mujeres de la alta nobleza llegaran a alcanzar en ciertos casos la importancia de los hombres representa, justamente, la excepción que confirma la regla. Porque nunca debemos olvidar que también en la *alta Edad Media* la *estructura social* siguió siendo absolutamente *patriarcal*. Ciertamente, el hecho de que a partir de la época carolingia desapareciera al menos la esclavitud y se convirtiera en «pertenencia» tuvo efectos positivos; pero en el Mediterráneo cristiano, y especialmente en las ciudades portuarias como Génova, siguió habiendo numerosos esclavos y esclavas (en buena parte, de países musulmanes). En la medida, pues, en que en la Edad Media las mujeres eran libres y no esclavas ni pertenencia, normalmente no eran propiedad de nadie, pero tampoco estaban legitimadas para intervenir en juicios, y en todo caso, de forma lógica, no eran aptas para las armas.

En la familia y en la casa mandaba la voluntad del señor. Ciertamente que la mujer gozó de las libertades burguesas; pero éstas no hay que confundirlas con los derechos personales en sentido moderno, sino como la libertad corporativa de los componentes del burgo, de la comunidad, de los gremios y otras corporaciones. Y es verdad que el desarrollo de las ciudades deparó a la mujer más oportunidades profesionales que anteriormente la artesanía, el pequeño comercio y, aisladamente, el gran comercio. Pero sigue siendo cierto también que no les reconoció ni derechos iguales ni jornales iguales, ni tampoco —si se exceptúa una clase corta de mujeres gobernantes y nobles— *participación en la política*.

A tenor de los estudios de la medievalista de Bonn *Edith Ennen* sobre las mujeres de la Edad Media en el espacio comprendido entre el Sena y el Rin, el segundo centro de desarrollo de la ciudad junto a las ciudades de la Italia sep-

tentrional, «en el grandioso desarrollo de la ciudad en los siglos XII y XIII la mujer sólo tuvo una parte pasiva, (precisamente) como compañera y ayuda del hombre»²³. En concreto eso significaba: «La mujer no formaba parte de los jurados de las ciudades del norte de Francia, no era miembro de los concejos de ciudad que en el siglo XIII se formaron en las ciudades alemanas. Corría la suerte de la persona no libre, del pobre desgraciado que emigraba a la ciudad y en ella empezaba una nueva vida con el dinero de haber vendido su pequeño terreno o exclusivamente con el que lograba con su trabajo. Alcanzaba el ascenso social en la medida en que las ganancias permitían a un comerciante de ciudad que ella se hiciera con vestidos caros, contara con criadas y tuviera por morada y administrara una casa grande y bien puesta. Incluso profesionalmente, colaboró en los oficios ciudadanos. Pero antes de 1250 tenemos de todo ello poca noticia»²⁴.

Naturalmente, las condiciones fueron muy distintas según el tiempo y el lugar. Y, si no se quiere ser parcial, habrá que convenir en que la *división del trabajo en función del sexo*, que tendrá como efecto un estereotipo del papel de los sexos en perjuicio de la mujer, tuvo varias causas:

— el *crecimiento demográfico* a partir del siglo VII, propiciado probablemente por un calentamiento climático entre los siglos X y XII (queda descartado el exceso numérico de mujeres);

— el desarrollo de *nuevas técnicas*, del arado pesado, capaz de alcanzar mayor profundidad, y el uso del caballo con herraduras y arreos;

— la reforma de las *ciudades* romanas de Occidente, anquilosadas a partir de los siglos V/VI, y la fuerte inmigración desde el campo;

— la aparición de una *burguesía* caracterizada por la igualdad jurídica (no social) y por ser libre frente al poder tutelante de la ciudad (la mayoría de las veces episcopal);

— el desarrollo de una *economía de mercado* urbana comercial y artesana, que arrebató a la agricultura la importancia que hasta el momento tenía para la supervivencia; ahora bien, comercio y artesanía se consideran por comple-

to cosas de hombres, mientras que la casa es cosa de la mujer;

— la *universidad* y, con ella, las diferentes profesiones académicas seguirán todavía cerradas a las mujeres por siglos; las personas (varones) formadas en las universidades copan los puestos de autoridad del campo y de las ciudades y resultan ahora inevitables como médicos, notarios o procuradores, lo que, de rechazo, relega a las mujeres, por su falta de formación, exclusivamente a puestos secundarios. Por ejemplo, ellas no pueden ser médicos profesionales, pero sí auxiliares, enfermeras, comadronas.

Muchos estudios sobre mujeres en la Edad Media, dice la historiadora *Annette Kuhn*, se ocupan de «la cuestión central de las condiciones y razones de la exclusión de la mujer del desarrollo económico capitalista»²⁵. Siguiendo a la historiadora americana *Martha Howell*²⁶, distingue *Kuhn* dos sistemas interdependientes, aunque diferentes, que se cruzan en el trabajo de la mujer: el primer sistema define un «ámbito laboral en el que la mujer trabaja para la subsistencia (alimentación, vestido, etc.) y para el mercado desde sus propiedades de madre, compañera sexual, creyente, ciudadana». Pero con este sistema se cruza otro: «la economía en el sentido del movimiento económico que parte del mercado capitalista que, entre otras cosas, lleva a una jerarquización del trabajo y a una desigual valoración —más productivo, menos productivo— del mismo»²⁷. A partir de esta dicotomía de la economía doméstica tradicional y la nueva economía capitalista de mercado pueden explicarse algunas contradicciones de la vida de la mujer. De todos modos, así es en cuanto a la economía. ¿Y en cuanto a la Iglesia?

Arrinconamiento de la mujer en la Iglesia

También la Iglesia ofrece un cuadro profundamente dividido. Hay que reconocer, es verdad, que la Iglesia, con su teología y su praxis del *matrimonio*, ha contribuido a la *valoración* de la mujer en la sociedad. Y, así, en la Iglesia del

siglo XII se impuso el que para el matrimonio era esencial la manifestación de voluntad de ambas partes, es decir el *consenso* de las partes, lo que suponía una igualdad básica de los contrayentes²⁸. También influyó la Iglesia para que —en contra de la detestable práctica del matrimonio clandestino, mantenida por largo tiempo— el matrimonio se celebrara en toda su formalidad públicamente. Es más, fue en esta época, en la que Pedro Lombardo y Tomás de Aquino desarrollaron la doctrina de los siete sacramentos, cuando reconoció al matrimonio el estado de uno de ellos y basó ahí su indisolubilidad y dio fuerza a la autoconciencia de las mujeres.

Pero, por otra parte, la Iglesia dio alas a una marcada *patriarcalización* de las estructuras de poder y de las normas. Baste pensar que el papa aparecía como el «padre» y la Iglesia (la jerarquía) como la «madre» de la cristiandad, y que la codificación del Derecho eclesiástico alcanzó proporciones dramáticas. Se produce en esta época un *arrinconamiento de la mujer* (en parte también jurídico), que ha seguido siendo hasta hoy característico del paradigma católico romano. Sintomático resulta el hecho de que, ahora, la *señora* aparece colocada a distancia conveniente detrás del esposo, acompañada de su dama de corte. Las *abadesas*, que tenían también plenos poderes espirituales, ven limitadas sus competencias jurídicas. El *derecho de heredad*, con argumentos veterotestamentarios, se reduce a la línea paterna (la de los varones; exceptuado el caso de que no los haya entre los herederos). Pero aún más importante:

- El *Derecho eclesiástico* (ya el Decreto de Graciano de 1140) confirma el sometimiento de la mujer al varón por razones de derecho natural.

- El *ideal eclesiástico* de vida femenina es *la monja* sobre todo, que, libre de las ataduras terrenales, lleva una vida continente y agradable a Dios. Aunque ya la literatura de laicos y la poesía cortesana muestran en el siglo XII un nuevo ideal mundano de mujer, que se encargan de hacer público los trovadores y —con frecuencia se pasa por alto su existencia— también las trovadoras, y que encontrará su ulterior desarrollo en el Renacimiento italiano.

• La mujer continúa excluida de todos los *ministerios eclesiásticos*, y la predicación misma vuelve a serle prohibida ante la atracción que hacia la misma muestran, benignos con las mujeres, cátaros y valdenses.

El movimiento de pobreza de los *valdenses* surgido en 1170-1180 en Lión en torno al comerciante Pedro de Valdo pretendía restablecer en su original pureza la fe cristiana volviendo a la forma de vida de los discípulos y discípulas de Jesús. Para ello este movimiento de laicos dentro de la Iglesia consideraba cosa natural la intervención en plano de igualdad de las mujeres en la actividad pública de predicación: una espina especial para la jerarquía eclesiástica, por la que los valdenses fueron excomulgados en 1184/1185 y luego condenados definitivamente por «herejía» en el cuarto concilio de Letrán²⁹.

En las órdenes reconocidas por la Iglesia la igualdad de la mujer no conoce, por desgracia, muy buena suerte. Muchas órdenes monacales incluso se guardan de fundaciones femeninas paralelas. Las nuevas *comunidades religiosas de mujeres* surgidas con el espíritu de san Francisco de Asís y santo Domingo, al final (a veces por deseo de las mujeres mismas y, en la mayoría de los casos, por disposición papal), quedan subordinadas a sus correspondientes órdenes masculinas para integrarse en las formas de vida regular establecidas en la Iglesia. Otras comunidades, que vivían en el mundo, «de vírgenes y viudas consagradas a Dios» procedentes de las clases bajas o medias, que, en un primer momento en los Países Bajos, se habían reunido por razones religiosas y económicas y se aseguraban el sustento con obras de caridad y trabajos artesanos, fueron incluso tratadas como heréticas. El nombre de *beguinas*, por el que se las conocía, debió de ser una abreviación de *albigensis*, y por tanto equivalía a herejes (fueron condenadas por el concilio de Vienne de 1311). También ahora se da una historia de persecuciones eclesiásticas, que afecta igualmente a las comunidades masculinas paralelas, los *begardos*³⁰.

Desde luego, tampoco en este punto debe olvidarse que,

en el ámbito de la Iglesia de entonces, las mujeres gozaron de *espacios y posibilidades de acción* que la sociedad del momento no les ofrecía. Espacios para mujeres solteras y viudas que en la obediencia religioso-eclesiástica encontraron una vida segura y plena, con ricas posibilidades de formación y acción, y una nueva conciencia femenina. También en esto debería tener razón Edith Ennen: «En el período floreciente de los siglos XII y XIII, por libre decisión las mujeres irrumpen en los conventos por el puro imitar a Cristo»³¹. El que la nobleza utilizara los conventos como refugios de sus hijas y viudas tiene, en ese sentido, menos peso que el hecho de que, también fuera ellos, mujeres de padres acomodados recibieran en las ciudades una formación básica en la lectura, la escritura y la religión, pero sólo excepcionalmente lograban una educación especial.

Pero esta *irrupción en los conventos* no debe confundirse con un movimiento político de las mujeres en pro de la libertad. Se debía a un movimiento piadoso que se extendió cada vez más por la base, en cuya virtud el mundo medieval masculino de benedictinos, cistercienses y premostratenses y, finalmente, de franciscanos y dominicos alcanzó también a las mujeres. Pero adviértase: en la primera Edad Media casi sólo existían conventos para damas de la alta sociedad. El profundo arraigo de esta mentalidad clasista se ve con claridad, justamente, en la más importante religiosa de la época, *Hildegarda de Bingen* (1098-1179)³², la cual, todavía en el siglo XII, pretendió mantener el privilegio de nobleza que hacía ya tiempo habían abandonado monasterios punteros como Cluny, Hirsau y, más tarde, Cîteaux. Lógicamente esa clase de separación no pudo seguir manteniéndose más tiempo, porque ahora llegaban cada vez más a las puertas de los conventos patricias de las ciudades, hijas o mujeres de altos funcionarios o burgueses en busca de la perfección evangélica, pero seguro que también en busca de seguridad económico-social y de independencia fuera del matrimonio. De todos modos, para las mujeres de las capas medias y bajas —por falta de capacidad en los conventos o de dote en ellas— era muchas veces difícil en aquellos tiempos encontrar sitio en un convento.

En la política eclesiástica sólo rara vez fueron activas las mujeres. Ejemplos como Hildegarda de Bingen, Brígida de Suecia, Catalina de Siena y, más tarde, Teresa de Ávila no hacen, como excepciones, más que confirmar la regla. Hay un terreno, en cambio —si se prescinde de la poesía (Hros-witha von Gandersheim) y de la artesanía (tejidos y bordados)— en el que las mujeres, en la alta y tardía Edad Media, no sólo son iguales que los hombres sino que, con frecuencia, muestran mayor imaginación y creatividad que ellos: la mística. Ya Hildegarda de Bingen fue una escritora plural y una mística visionaria. No sólo publicó libros de importancia mística universal, con oscuras profecías e himnos poéticos —su célebre obra *Scivias* o *Conoce los caminos*—³³, sino que hizo también obras de ciencias naturales y de medicina, que constituyen hoy las fuentes más importantes de los conocimientos de ciencias naturales de la Edad Media temprana en Centroeuropa. A ella se deben setenta cantos espirituales y tres grandes series de sermones: una mujer, en fin, singular, en la que coincidían espiritualidad y sensibilidad empírica, amplios intereses de carácter práctico y profundidad mística. La mística. Vamos a analizarla con más detalle.

La mística bajo sospecha

No hay duda de que, en *la mística alemana*³⁴, las mujeres tuvieron un papel del todo especial, cuya importancia frecuentemente fue dejada de lado por hombres como el Maestro Eckhart, Juan Taulero, Enrique Suso y Jan van Ruysbroek. Pero si en el siglo XII con la abadesa Hildegarda el monasterio de benedictinas de Bingen, junto al Rin, fue un centro de la mística, lo mismo sucedió en el XIII con el de las cistercienses de Hefta (cerca de Eisleben, más tarde lugar de nacimiento y muerte de Lutero), que fue considerado como «la corona de los monasterios femeninos alemanes». Aquí operó Gertrud von Hackeborn, que ya con diecinueve años fue elegida abadesa y dirigió el convento durante cuarenta y un años. Aquí vivió su hermana menor, también favorecida

con dotes místicas, Metchthild von Hackeborn. Y, luego, también entró muy joven en el mismo monasterio Gertrud von Hefta (llamada más tarde «la Grande»). Y allí actuó, finalmente, Mechthild von Magdeburg, que ya antes tenía fama de mística por sus seis libros sobre «la luz viva de la divinidad». Viviendo como beguina según la regla de santo Domingo, Mechthild se había creado enemigos precisamente en la orden dominica por sus comunicaciones sobre experiencias místicas (ilas primeras en alemán!) y sus críticas al clero regular y secular. Tenía todas las razones para quejarse amargamente de injusticias y difamaciones y entrar, finalmente, en el monasterio de Hefta.

¿Es tan sorprendente que siempre que la mística amenazaba con convertirse no en un elemento enriquecedor, sino en lo más importante del cristianismo, se encontrara con resistencias? La aparición de la mística estuvo acompañada, como por su sombra, por conflictos con *la Iglesia oficial católico-romana*, que temía perder el monopolio en la administración de la palabra y el sacramento. Pero ¿por qué aquí (P III), a diferencia de lo que sucede en Oriente (P II), siempre aparece la excomunión, la represión, la inquisición? Ya en el 855, en un concilio en Valence, fue condenado por sus ideas sobre la predestinación el traductor de los escritos del Pseudo-Dionisio, Juan Escoto Eriúgena. Los escritos de místicas y místicos siempre fueron mal recibidos, e incluso muchos grandes místicos, como el Maestro Eckhart, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz y *madame Guyon* (y su protector Fénelon) fueron perseguidos por la Inquisición. Y aquella beguina, mística, *Marguerite Porete*, que hacia 1300 había escrito el *Miroir des âmes* (*Espejo de las almas*), no sólo fue condenada en 1306 como hereje por el obispo de Cambrai; esta mujer, cuyo escrito, después de su condena, conoció, aunque sin firma, seis ediciones y la traducción a cuatro lenguas y que al parecer ejerció un importante influjo en el Maestro Eckhart³⁵, volvió a ser acusada en 1308, fue trasladada a París, sometida a un proceso inquisitorial (en el que se le negó cualquier pronunciamiento sobre su propia obra) y, finalmente, quemada en la hoguera en 1310³⁶.

Básicamente hay que dejar claro lo siguiente: la oración mística puede ser importante para los cristianos, pero éstos *no deben hacer norma* de que el arrobo místico es la oración suprema! Con toda nuestra admiración, por tanto, para una *Teresa de Ávila*, esa mujer genial que cuenta entre los más importantes místicos de la historia de la religión, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento existe un ideal de oración interior o de oración del corazón, ni se encuentra exhortación alguna a observar, describir y analizar vivencias y estados místicos, ni aparece ninguna clase de escala de oración mística que culmine en el éxtasis, ni se subraya un tipo de oración que requiera unas dotes religiosas especiales. La oración mística es un carisma, uno más entre otros, y no el supremo. Puede servir para el seguimiento de Cristo, que culmina en el amor, pero también —convertido en egoísmo— puede apartar de él.

Como hemos visto, la piedad medieval no es imaginable sin la mística, especialmente la femenina, aunque nunca se considerara la mística paradigmática ni de la teología ni de la Iglesia. Pero tampoco es imaginable la piedad medieval sin el aumento de la devoción mariana, y en él sí se hace visible ya —de alguna manera, en un microámbito— un cambio de paradigma.

Auge del culto a María

De entrada, en este punto hay que advertir que, aunque ciertamente en la alta Edad Media latina el culto mariano conoció un auge notable no sólo en los usos, en las fiestas y celebraciones de la Iglesia, sino también en la literatura y el arte, la verdad es que la *devoción de María se desarrolló*, antes que nada, *dentro del paradigma helenista-bizantino* (P II)³⁷.

Porque en *Oriente* existía una tradición inveterada de culto a divinidades madres en el Medio Oriente, que pudo favorecer el culto a María, en la forma de culto a la «siempre virgen», a la «madre de Dios» y a la excelsa «reina del cielo». Fue en Oriente donde por primera vez María fue invocada

en oración («Bajo tu protección», siglos III-IV) y se introdujo en la liturgia la conmemoración de María. Fue en Oriente donde primero se contaron leyendas marianas y se compusieron himnos en honor de María, se consagraron templos a María, se introdujeron fiestas dedicadas a María y se hicieron imágenes de ella...

Sólo en este escenario se explica la definición dogmática de la Iglesia en el tema de María. Porque sólo un concilio celebrado en Oriente podía concebir la idea de obligar a creer en María como *theotókos* («alumbradora de Dios»). Nos referimos al concilio de Éfeso del año 431. Hoy sabemos que esta afirmación cristológica preñada de consecuencias respondió, en especial, a los intereses políticos de un hombre que, en una maniobra de altura, supo manipular aquel concilio: Cirilo de Alejandría. Ya antes de que llegara de Antioquía la otra facción conciliar, que había hablado de María como *christotókos* («alumbradora de Cristo»), logró él imponer su definición: *theotókos*³⁸. Era un título nuevo, ajeno a la Biblia, llamado a provocar fórmulas aún más equívocas, como «madre de Dios».

Sólo en Oriente, pues, en Éfeso, fue posible imponer esta clase de mariología; en una ciudad en la que el pueblo veneraba, sin más, a la «gran madre» (originariamente, la diosa virgen Artemisa, Diana) y que, consiguientemente, acogió con entusiasmo a la «diosa» sustituta María. El precio teológico pagado por ello en nada enturbió aquel entusiasmo: que la fórmula de la maternidad divina de María resultara sospechosa de monofisismo (llamado al orden, más tarde, por Calcedonia). Como si Cristo sólo tuviera una naturaleza, la divina. Como si el que naciera fuera «Dios» y no un hombre que como «hijo» es la revelación de Dios para el creyente. El hablar de una «madre de Dios» tiene su parte de culpa en que los judíos hayan mirado y miren con desconfianza al cristianismo y muchos musulmanes malinterpreten, todavía hoy, la Trinidad de los cristianos como una tríada formada por Dios (padre), María (madre) y Jesús (hijo).

En *Occidente*, en cambio, en lo que se refiere a María ciertas formas de devoción orientales encontraron resisten-

cia para imponerse. En Agustín, por ejemplo, que es nada menos que el padre teológico del paradigma latino-medieval (P III), no se encuentran ni himnos ni oraciones a María; tampoco se habla de fiestas marianas. Es algo que llama la atención necesariamente. Hay que esperar hasta el siglo v para encontrar el primer ejemplo de invocación himnica a María en lengua latina (*Salve sancta parens*, de Caelius Sedulius), y a partir de entonces se desarrolla a finales del siglo vi una literatura mariana, en latín, cada vez más abundante y, más tarde, también en alemán³⁹. También Roma se suma ahora: en el siglo vi se recoge en el texto de la misa el nombre de María (y el título *mater Dei*); en el siglo vii se introducen las fiestas marianas orientales (Anunciación, Visitación, Natividad, Purificación); a finales del siglo x hay leyendas sobre las virtudes milagrosas de la oración a María...

Los siglos xi-xii son, sin duda, el punto culminante del culto medieval a María, que sería del todo impensable sin la influencia del monje cisterciense *Bernardo de Claraval*. Entre tanto, los acentos teológicos se habían desplazado cada vez más. Lo que ahora interesaba sobre todo no era ya la actividad concreta de María como madre terrenal de Jesús, según está descrita en el Nuevo Testamento. Lo importante era el *papel cósmico de María* como virgen madre de Dios y reina de los cielos: todo un proceso de idealización y superexaltación. Si los Padres más antiguos de la Iglesia no habían tenido empacho en hablar de las faltas morales de María, ahora se afirma cada vez más la ausencia absoluta de pecado en ella, e incluso su santidad desde antes de nacer.

Era más que lógico que a partir del siglo xii aparecieran voces aisladas afirmando expresamente la *preservación de María del pecado original* (siendo como era el pecado original, desde san Agustín, algo así como un dogma básico de la Iglesia católica). En un primer momento, es verdad, esta excepción de María respecto de la suerte del conjunto de la humanidad no pudo imponerse por la oposición de los teólogos y, en especial, de Tomás de Aquino. Pero ello no impidió más tarde al destacado teólogo franciscano Duns

Scoto (1308) hallar una «solución especulativa»: ¿cómo sostener el dogma de la universalidad del pecado original y explicar al mismo tiempo una excepción para María? Para ello Scoto dio con el concepto de la *redemptio praeservativa* («redención previa») de María: una pura invención teológica. Ahora, ya, el proceso de exaltación de María era de verdad imparable. Formalmente se hacían aún distingos y se diferenciaba entre el culto general de los santos (dulía), el culto más importante de María (hiperdulía) y la adoración de Dios (latría). Pero en la práctica la condición humana y creada de María era ya cosa muchas veces poco tenida en cuenta.

Pero la María de la doctrina de fe era una, y la de la piedad, otra. Como el mismo Jesús, también María fue adquiriendo en la *piedad popular* rasgos humanos más claros (no en último término, de nuevo, por influjo de Bernardo, y especialmente de Francisco de Asís). En muchas oraciones, himnos, cánticos e imágenes María aparece como encarnación de la misericordia, como intercesora omnipotente ante su Hijo celestial, como la figura amable, más cercana a las cuitas de los hombres que el Cristo divino distante en su exaltación. Para esta devoción el gótico creó la impresionante «*madonna* del manto protector»; de modo singular ella expresaba lo que millones de personas sentían abiertamente con María: la auxiliadora, precisamente, de la pobre gente, del agobiado, del angustiado y del marginado. Se advierte aquí algo de mariología «desde abajo», que contrasta con las grandes teorías dogmáticas sobre «María» de teólogos, monjes y jefes. Así se explica también la popularidad del bíblico *avemaría* a partir del siglo xii, que junto con el padrenuestro se convierte en la forma de oración más extendida, si bien sólo a partir de 1500 se recita en la forma actual, con el ruego añadido de que preste su ayuda en la hora de la muerte. Y se explica, igualmente, la popularidad, a partir del siglo xiii, del triple *ángelus* diario, y del rosario, que se reza desde los siglos xiii-xv.

¿Una imagen ecuménica de María?

Sólo de una cosa se abstuvieron en la Edad Media: de proclamar *dogmas marianos*. Esto quedó reservado a los papas de los siglos XIX y XX Pío IX y Pío XII. Especialmente el primero, con su política, lastró a la Iglesia con dos dogmas. Después de elevar a dogma con todo formalismo (1854), desde un conservadurismo antirrevolucionario en contra de la Ilustración, la ciencia, la democracia y la libertad religiosa, y sin apoyo bíblico alguno, la concepción inmaculada de María (su preservación del pecado original), dieciséis años más tarde, con la ayuda del concilio Vaticano I (1870), impuso además al conjunto de la Iglesia el primado y la infalibilidad del papa. Después de la segunda guerra mundial, Pío XII continuó esa misma línea: tuvo el orgullo —desde su triunfalismo romano, impasible a cualquier inquietud protestante, ortodoxa y del propio catolicismo— de proclamar como dogma también la ascensión corporal de María a la gloria celestial, en concreto el año 1950 como culmen de la que él mismo denominó entonces «era mariana»⁴⁰. Dentro de este «clima mariano» se enmarcan además numerosas apariciones de la Virgen. Que no por casualidad «caen» en el siglo XIX y al comienzo del siglo XX, especialmente Lourdes (1858) y Fátima (1917).

Así, pues, lo que todavía en la Edad Media no estaba claro quedó patente *ad oculos* por obra de ambos papas Píos: como cosa típica del paradigma católico-romano aparecen aquí cogidos de la mano *papismo* y *marianismo*. En el trasfondo opera, sin duda, el *celibatismo*, que —como hemos visto— se halla profundamente enraizado en el mundo medieval. A la vista de todo este proceso, la primera profesora católica de teología feminista en Europa, la holandesa *Catharina Halkes*, se plantea esta duda: «¿María, un posible modelo montado en contra de las mujeres, nada crítico con los hombres y llamado a legitimar el abismo abierto por la Iglesia entre la sexualidad (femenina) y la administración de lo sagrado?»⁴¹. No cabe dudarlo: una jerarquía católico-romana medieval y que ha seguido manteniendo un talante

medieval hasta el siglo XX (con un papa como Juan Pablo II, que en su escudo ha desplazado la cruz sustituyéndola por la M de María), que propugna el celibato del clero incluso con el espectáculo de miles de parroquias sin sacerdote y quiere unir el placer sexual en el matrimonio a la procreación, creó la imagen de María como una figura compensatoria para clérigos solteros en la que poder vivir, de «manera espiritual», la intimidad, el amor, la feminidad y la maternidad. Las fatales consecuencias que esta política puede tener y tiene de hecho han sido descritas y analizadas, con múltiples ejemplos, por Eugen Drewermann⁴².

También hay que considerar los efectos de este marianismo católico-romano sobre la *ecuméne* cristiana. Y así, el teólogo evangélico Jürgen Moltmann constata con razón: «La mariología —hay que decirlo con sinceridad y modestia— ha operado más antiecuménica que proecuménicamente. El desarrollo cada vez mayor de la mariología ha alejado a los cristianos de los judíos, a la Iglesia del Nuevo Testamento, a los cristianos evangélicos de los católicos y a los cristianos en general de los hombres modernos. La Virgen de la mariología eclesiástica ¿es la misma que Miriam, la madre judía de Jesús? ¿Podemos reconocer a ésta en aquélla? A la vista de las divisiones y diferencias que en nombre de la Virgen han conocido las Iglesias, ¿no deberíamos volver a esa Miriam madre judía?»⁴³.

Realmente, de cara al *futuro de la Iglesia*, a la vista de la evolución sufrida en el marco del paradigma medieval, se propone una vuelta a lo anterior. La figura de María necesita liberarse de ciertas imágenes (del imaginario de una jerarquía sacerdotal masculina y célibe y también del producido por una búsqueda de identidad compensatoria de las mujeres). No se trata con ello de escamotear, ni mucho menos de destruir, la importancia de María para la teología, la Iglesia y la historia de la piedad. Lo que hay que intentar es, más bien, reinterpretar la figura de María para nuestro tiempo a partir de los orígenes y librarla tanto de clichés poco amables con la mujer como de estereotipos degradantes.

El objetivo ha de ser lograr una *imagen de María ecumé-*

nica, para que en todas las Iglesias cristianas pueda ser de nuevo realidad aquello de Lucas: «De aquí en adelante me llamarán bienaventurada todas las generaciones»⁴⁴. Que María pueda ser para las feministas una figura de identificación inspiradora es algo que está en discusión entre ellas. Pero, en cualquier caso, a mí me parece que las siguientes notas son importantes para una imagen ecuménica de María:

- Según el Nuevo Testamento María es, en todos los sentidos, *un ser humano* y no un ser celestial. La imagen de María del Nuevo Testamento es sumamente modesta y en parte también contradictoria. El evangelista más antiguo sólo nos da noticia de un conflicto madre-hijo; al igual que a su familia, a su madre también la da Jesús por perdida⁴⁵. Aparte de eso, el evangelio más antiguo nada sabe de un relato de nacimiento legendario, ni dice una palabra de un parto virginal, ni de su *presencia al pie de la cruz o en el momento de la resurrección*. De todo esto, que tan profunda huella ha dejado a través de la historia del arte en la cristiandad, sólo hablan los evangelios más tardíos, que nos dibujan a una María creyente, obediente⁴⁶. Por tanto, ya en el Nuevo Testamento hay que distinguir⁴⁷ entre la María personaje histórico y la María figura simbólica (virgen, madre, esposa, reina, intercesora⁴⁸).

- Según el testimonio del Nuevo Testamento, María es —como cosa principal— *la madre de Jesús*. Como ser humano y madre, es testimonio de la verdadera humanidad de éste; testimonio que no está en contradicción con la fe neotestamentaria de que la existencia de Jesús sólo se explica, al final, desde Dios, de que su origen más profundo está en Dios, de que, para los creyentes, Él es el hijo enviado y elegido por Dios⁴⁹.

- María es ejemplo y *modelo de fe cristiana*. Su fe, a la que no se ahorró la espada del escándalo, del desgarró y de la contradicción, y que sufrió los embates más duros ante la cruz, es, de hecho, ejemplar para la fe cristiana ya según el evangelista Lucas⁵⁰. En María no se advierte, pues, una fe especial, una especial penetración de los misterios divinos. Al contrario, vemos su fe recorriendo todo un proceso y prefigura así el camino de la fe cristiana en general.

- María remite a su hijo, a *la causa de Jesús de Nazaret*. La causa de María no es otra que la de Jesús, que es la de Dios. También en este aspecto son certeros los acentos de Lucas. Los lemas claves de María, *fiat* y *magnificat*, todavía hoy siguen teniendo sentido. María alaba a un Dios que «derriba del trono a los poderosos y levanta a los humildes»⁵¹. Y el hijo de María, Jesús, ni siquiera tiene rasgos «típicamente masculinos» o «patriarcales». El hijo de María, por el contrario, es amigo de las mujeres, a las que llama para que le sigan como discípulas y ayudantes y entre las que María Magdalena fue venerada en las comunidades primitivas como amiga de Jesús⁵².

No pueden, por tanto, argumentar acudiendo a Miriam/María y su hijo quienes defienden una discriminación de la mujer en la Iglesia que se prolonga desde la Edad Media. No salen de la boca de María ni de Jesús órdenes de silencio o de sometimiento para las mujeres. Ninguno de los dos conoce el «mito de Eva» que hace a la mujer responsable de todo el mal del mundo; a los dos les es ajena una demonización de la sexualidad, o la degradación de la mujer a la categoría de objeto de placer o, igualmente, su difamación como tentadora universal. Tampoco conoce ninguno de los dos una ley del celibato, aunque, sorprendentemente, Jesús no estaba casado, ni tampoco el matrimonio como destino fijo. En este mismo sentido interpreta Pablo la cuestión de María y Jesús, cuando escribe sobre Cristo el Señor exaltado: «para que seamos libres nos liberó»⁵³ y «donde sopla el espíritu del Señor hay libertad»⁵⁴. En el marco de esta libertad no cabe la discriminación de sexos, la infravaloración de la mujer, hacer un tabú de la sexualidad, la emotividad y el cuerpo de la mujer, la subordinación a una jerarquía masculina. En el marco de esta libertad, que tiene su encarnación en Cristo, es verdad que «ya no hay varón y hembra, pues todos vosotros sois “uno” en Cristo Jesús»⁵⁵.

Es verdad: la crisis del papismo, del marianismo y del celibatismo, que hoy advierten también los católicos tradicionales, empezó a perfilarse ya a finales de la Edad Media, y en los comienzos del siglo XVI condujo a la Reforma de Martín Lutero.

Capítulo 4

LA MUJER EN LA ÉPOCA DE LA REFORMA

Después de la Reforma gregoriana del siglo xi y la implantación del paradigma católico-romano no se da en la cristiandad occidental una brecha más profunda y plagada de consecuencias que la Reforma luterana. En el siglo xvi *Martín Lutero* inicia una nueva época: un cambio de paradigma para la Iglesia, la teología y el cristianismo en general, que se aleja del romano-católico de la Edad Media (P III) y se adentra en el evangélico de la Reforma (P IV).

El impulso reformador básico de Lutero

Martín Lutero deseaba una *vuelta al evangelio*. Innumerables, entonces, las tradiciones, las leyes y las autoridades de la Iglesia; para Lutero, el criterio de lo cristiano es «sólo la Escritura». Innumerables también los santos y los intermedios para acceder a Dios; para Lutero el mediador es «sólo Cristo». Incontables, igualmente, las obras piadosas y los esfuerzos prescritos como necesarios para alcanzar la salvación del alma; para Lutero, el hombre se justifica «sólo por la gracia, sólo por la fe». La reforma crítica de Lutero tuvo efectos revolucionarios:

— Crítica a la *misa en latín* y a la *misa privada*; ahora, en el culto, son centrales la predicación y una celebración en

común de la eucaristía (con pan normal) purificada de la idea de sacrificio, en la lengua del pueblo y comulgando también del vino los laicos, hombres y mujeres; en muchos sitios, en lugar de misa diaria, predicación diaria.

— Crítica al *ministerio* eclesiástico, que de hecho había relegado al único señor y mediador Jesús; desmonta, así, la idea de sacerdote, de jerarquía y de la presencia de elementos divinos en el derecho eclesiástico; en su lugar, se acentúa la conciencia de comunidad y la idea de servicio del ministerio eclesiástico (el pastor, de talar negro, tras la mesa eucarística mirando a la comunidad).

— Crítica al *monacato* y al mendigar sancionado religiosamente. Por eso se hace hincapié en la profesión civil como vocación divina y en la dignidad, equiparable incluso a la del culto, aun del trabajo más humilde.

— Crítica a las *tradiciones* eclesiásticas sin justificación en la Escritura y al sinfín de obras pías de la cotidianidad católica. Por eso, se rechazan las indulgencias, el culto a los santos, las normas de ayuno, las peregrinaciones y procesiones, las misas de ánimas, la veneración de las reliquias, el agua bendita, los amuletos; se acaba con muchas fiestas, y sobre todo con la del Corpus Christi.

— Crítica, finalmente, a la ajena al evangelio *ley del celibato* que minusvalora la sexualidad, a la mujer, la pareja y la familia y que coharta la libertad de los cristianos. Frente a eso, aceptación por principio del matrimonio de los pastores y valoración positiva del matrimonio en general (no como sacramento, sino como «algo civil-sagrado» que se bendice solemnemente en la iglesia¹).

La nueva situación de la mujer

¿Tuvo esta Reforma consecuencias también para la posición y el papel de la mujer en la Iglesia y en la sociedad? La igualdad entre hombre y mujer de la que había dejado constancia san Pablo en su carta a los Gálatas (3, 28) ¿llegó a hacerse real también en la Iglesia y la sociedad? En otras

palabras: la verdadera igualdad entre mujer y hombre según el espíritu del Nuevo Testamento, que ya se vio dificultada, como hemos visto, en la Iglesia primitiva (P II), ¿se alcanzó al menos en la época de la Reforma? Dadas las diferencias de país, posición, formación, orientación religiosa y condiciones personales de las mujeres concretas, una respuesta a estas preguntas sólo es posible, en el marco de nuestro análisis centrado en los paradigmas, a grandes rasgos.

De entrada hay que reconocer que, gracias al cambio de paradigma operado por la Reforma, la posición de la mujer no sólo en la Iglesia sino también en la sociedad conoció una transformación positiva. Porque ¿qué es lo que caracteriza la *nueva constelación* (P IV) en que ha de moverse la mujer en los lugares donde se implanta la Reforma? Si se tiene en cuenta lo expuesto sobre la mujer en el seno del paradigma católico-romano de la Edad Media (P III), se comprende enseguida hasta qué punto son importantes, hasta conformar una nueva época, los cambios siguientes:

- A la primacía del celibato, propia de la Edad Media, la sustituye ahora la *estima del matrimonio*; al primado de la consagración sacerdotal, el de la vida de familia normal; al ideal de monja, el de esposa y madre; a la demonización de la sexualidad, su aceptación como un instinto humano natural, que se satisface en el matrimonio y aunque no sirva para la procreación.

- Se desmonta el ideal del convento y se acaba con la prohibición de que se casen los curas; en su lugar, *el matrimonio de los sacerdotes* abre a la mujer un campo de actividad totalmente nuevo en las parroquias concretas (modelo de mujer de pastor: la esposa de Lutero, Catalina).

- El culto mariano, que idealizaba a María como virgen madre a costa de otras dimensiones de lo femenino, retrocede en beneficio —ya, en atisbos, desde la cultura laica (juglares) del siglo XII y del Renacimiento— de *un ideal femenino mundano*.

En otras palabras: en el ámbito entero de la Reforma se *quiebra el mundo definido por curas, frailes y monjas y su*

ideal de castidad, y, además, definitivamente. La indudable revalorización de las formas de vida monásticas y en comunidad en épocas más recientes es la excepción que confirma la regla. Tampoco hay que olvidar el cambio de psicología social que se produce en la estructura de las parroquias: al estar casados los pastores desaparece la exclusión, consciente o inconscientemente existente en la mayoría de las comunidades romano-católicas, del elemento femenino de las mismas en beneficio de un «cura» soltero (párroco o fraile), y también el distanciamiento, igualmente consciente o inconsciente, del elemento masculino.

Comunidad de hombres y mujeres

Uno de los muchos méritos de *Martín Lutero* fue que en su teología tuvo en cuenta en mayor medida que sus predecesores *la naturaleza humana con todo su carácter corporal y sexual*: la vida en común de hombre y mujer y la relación de la mujer con el marido y los hijos son, para Lutero, un dato básico de la existencia humana. La teóloga evangélica *Gerta Scharfenorth* describe la posición de Lutero del siguiente modo:

— «Hombre y mujer, en cuanto criaturas de Dios, han sido hechos juntamente a imagen de Dios; su corporeidad y su sexualidad no dependen de ellos; son dones de Dios y merecen el respeto como tales»².

— De la encomienda que Dios hace en el momento de la creación se deduce una «responsabilidad común de hombres y mujeres»... «de cara a la creación, a la conservación de los diferentes ámbitos de la vida y a la dignidad de las condiciones de vida de las generaciones futuras»³. Esa responsabilidad la asumen especialmente como padres y madres, condición que está por delante y por encima de cualquier otra espiritual o mundana.

— Por el bautismo hombres y mujeres están llamados «a ser amigos en Cristo»⁴. Dice Lutero textualmente: «En adelante todas las mujeres bautizadas son hermanas espirituales

de todos los hombres bautizados, ya que tienen iguales sacramento, espíritu, fe y dones y bienes espirituales, de modo que puedan ser en espíritu mucho más amigos que por el parentesco externo»⁵.

A partir de ahí no hay duda de que *Martín Lutero* también en la práctica contribuyó a la *valoración de la mujer*, sobre todo con su alegato a favor de la formación y educación también de las niñas (aunque ya antes lo habían hecho de forma más clara *Tomás Moro* y *Erasmus*), tal como queda plasmado en su memorándum académico de 1524⁶. Puede aducirse igualmente como prueba que en el desarrollo, expansión y defensa de la doctrina evangélica y en la formación de comunidades evangélicas colaboraron también autónomamente mujeres (*Margarete Blaurer* en la fundación de comunidades; *Argula von Grunbach* en publicidad; *Elisabeth Kreuziger* componiendo cánticos, etc.)⁷. Es cierto que ya antes, como hemos visto⁸, en la alta y tardía Edad Media hubo mujeres, especialmente como señoras (el caso más señalado, el de las viudas) y abadesas, que asumieron papeles importantes. En este sentido el papel de la reina *Isabel I* de Inglaterra y de otras regentes y nobles no es cosa nueva. Pero, desgraciadamente, esto no es más que la mitad de la verdad.

Persistencia de la estructura patriarcal

Porque, efectivamente, esos avances, indiscutibles, no deben llevarnos a engaño: en el paradigma reformador *la estructura social sigue siendo absolutamente patriarcal*⁹. De las importantes ideas de Lutero sobre la hermandad y amistad de hombres y mujeres en Cristo sólo quedó, prácticamente, la obligación del matrimonio. Aun con todas las nuevas oportunidades de actuación abiertas ahora a la mujer, básicamente no cambió nada en cuanto a su papel de subordinación al varón. Persistió la estructura de obediencia jerárquica: marido – mujer, padres – hijos, amo – criados. Como antes, el matrimonio siguen ahora conviniéndolo los padres. Económica, jurídica y políticamente la mujer sigue subordinada al

hombre, y la elección de esposo para ella había de atenerse la mayoría de las veces a puntos de vista prácticos. Su permanente mayoría numérica tampoco facilitaba las cosas a la mujer. Y si bien es verdad que ya desde la Edad Media tardía tenía parte en las libertades burguesas y más oportunidades de desarrollo profesional en la artesanía, los oficios y el comercio (incluso como ginecólogas), ello no llevó consigo, en absoluto, iguales derechos ni salarios iguales.

En la sociedad se mantuvieron, pues, en perjuicio de la mujer, la misma división del trabajo entre sexos y los mismos estereotipos de los papeles de los sexos. Dentro de las Iglesias reformistas (la gran excepción en el pietismo: Zinzendorf) las mujeres no tienen, en absoluto, una participación igualitaria en «el sacramento y en los dones y bienes espirituales». No; ahora, como antes, las mujeres siguen privadas de *capacidad decisoria en política, en educación y en la Iglesia*. Al contrario: con el imperio de la ortodoxia protestante del siglo XVII se produce, por causa de las guerras, de la ruina económica y del aumento del trabajo retribuido fuera de casa, un mayor enclaustramiento aún de la mujer en el estrecho ámbito de la casa. ¿En qué sentido?

- La mujer sigue excluida de todo *ministerio* eclesiástico importante; sólo se le autoriza a ser catequista y ayudar en el templo.

- Normalmente a las mujeres se les sigue prohibiendo no sólo administrar sacramentos, sino también *predicar*, cosa que ya en la Edad Media se había hecho en diferentes movimientos, la mayoría de ellos anatematizados (por ejemplo, los valdenses), y que muchos eruditos humanistas pidieron.

- Espacios en que *las mujeres solteras* habían encontrado oportunidades de formación y acción, teniendo en los conventos una vida asegurada y llena de sentido, ahora desaparecen, y con ello la mujer sin casar se ve privada de una base para llevar una vida autónoma.

- Al mismo tiempo, de todos modos, *el sentimiento de autoestima* de la mujer se incrementa gracias a la ilustración religiosa y a la familiaridad, que ahora es posible, con la Escritura.

La mujer en el calvinismo y el anglicanismo

Todo ello vale también en principio para el ámbito del *calvinismo*, como ha puesto de manifiesto en un instructivo estudio la historiadora americana *Jane Dempsey Douglas* (Princeton)¹⁰. También Calvino continúa la tradición patristico-medieval. También en su caso la igualdad de la mujer con el hombre (en razón de la igualdad de sus almas, de la igualdad de la gracia para ambos en esta vida y de la igualdad de su destino de perfección en la resurrección) se compece con la desigualdad social y el sometimiento de las mujeres a los hombres. Y en ese sentido tampoco en el caso de Calvino tiene el cristianismo un efecto emancipatorio en la acepción moderna de esta palabra.

Y, sin embargo, hay que advertir que, a diferencia de san Agustín y santo Tomás de Aquino (y empalmado con las ideas del celeberrimo médico de la Antigüedad Galeno), Calvino desecha la tesis aristotélica de que en la producción del feto *la mujer no tiene parte activa*. A pesar de que en el siglo XVI todavía están ampliamente extendidas entre los médicos las dudas a sobre la fuerza física y la potencia intelectual de la mujer, poco a poco va formándose un consenso en contra de Aristóteles en el sentido de pensar que la mujer es algo más que un «hombre deficiente».

De todos modos, cuando Calvino se pronuncia en contra de la ordenación de la mujer, no argumenta ya a partir de la naturaleza física. A diferencia de Tomás de Aquino, que niega a la mujer capacidad natural para el sacerdocio y acude a la biología y a la ley divina para argumentar en contra de que las mujeres ejerzan ministerios públicos en la Iglesia, Calvino se ampara «únicamente» en el orden jurídico humano, eclesiástico o político. Es verdad que las consecuencias para la mujer eran las mismas (y, en este sentido, Calvino no fue un paladín en favor de la ordenación de las mujeres), pero representaba una ventaja importante el que, al menos en principio, no podía ya defenderse con argumentos biológicos la inalterabilidad de dicho orden humano. Y de hecho, más tarde, se acomodó a tiempos nuevos...

Las diferencias del papel de la mujer dependiendo del país, de la confesión religiosa y de la situación histórica se advierten en cuanto se hacen estudios con un cierto detalle. Así lo han hecho ver diferentes trabajos sobre el tema *women in protestant history* (ianabaptistas, cuáqueros, metodistas!)¹¹. Y lo mismo ha demostrado también, referido a Inglaterra entre 1500 y 1700, la historiadora australiana *Patricia Crawford* en sus estudios sobre mujeres y religión¹². Su investigación es instructiva, y no sólo porque trata de forma relacionada los casos ya antes estudiados de mujeres aisladas con un papel importante en la reforma inglesa: tal sucede con la segunda mujer de Enrique VIII, *Ana Bolena*, que, como protectora, junto con otras damas, de los obispos con ideas evangélicas, del clero amante de la Reforma y de los autores protestantes, fue una figura clave entre los reformadores del entorno del rey y posiblemente aconsejó a éste la supresión de los conventos; lo mismo pasa, por otro lado, con *Margaret Roper*, la hija casada de Tomás Moro, que, como mujer de gran formación, tradujo obras religiosas del griego y del latín¹³, publicando, entre otras obras, el comentario de Erasmo en latín al padrenuestro; es también el caso, finalmente, de la discutida joven *Elizabeth Barton*, una monja con dotes proféticas, a la que hay que ver en el contexto de la larga tradición de mujeres visionarias¹⁴: al frente de la oposición al segundo matrimonio de Enrique VIII, fue ajusticiada sin proceso en 1534 y se convirtió así en la primera mártir de la fe antigua.

En general, tras la supresión de los conventos, a las mujeres que habían estado en ellos les fue mucho peor que a los frailes, los cuales —por estar ordenados— pudieron entrar en el clero diocesano. También con Eduardo VI hubo mujeres que tuvieron un papel nada pequeño, como las duquesas protestantes de Suffolk y Richmond, por no hablar de las dos reinas *María la Católica*, que exigió la emancipación de todas las mujeres de obispos y sacerdotes, e *Isabel I*, que restableció la independencia de la Iglesia anglicana respecto de Roma.

Pero también en este capítulo hay que contabilizar un *debe*. Incluso un exponente clásico de la teología anglicana

como *Richard Hooker* consideraba escasa la capacidad de juicio de la mujer en razón de su sexo, como era usual en la época. Es más, el viejo tópico de la especial propensión de la mujer a la herejía se mantuvo por mucho tiempo en el anglicanismo. Mujeres que intentaron reivindicar para sí el poder de los hombres pudieron verse acusadas, en toda época, de atentar contra el orden divino y la moral.

¿Emancipación en las «sectas»?

Precisamente en el *radicalismo religioso* de la fase presbiteriano-republicana entre 1640 y 1660 las mujeres tuvieron un papel especial.

Naturalmente, no porque su capacidad de juicio estuviera debilitada, sino, al contrario, porque deseaban con clarividencia una Iglesia reformada y, al desaparecer los controles eclesiásticos, se les abrieron más oportunidades de actuación. En el continente europeo se había presentado una oportunidad de este tipo un siglo antes, en la «guerra de los campesinos» y el movimiento de los baptistas¹⁵. Entonces se vio y oyó a mujeres enseñar, predicar, celebrar liturgias y misionar. Muchas se habían unido a las nuevas sociedades, como los cuáqueros (la más célebre, Margaret Fell, las «madre del cuaquerismo»¹⁶). Y su papel fue diferente del de las mártires protestantes y católicas del siglo XVI: «Los conflictos de las mujeres del siglo XVII fueron conflictos con las autoridades locales, pastores, jueces de paz y jueces. Asumieron un papel público, pero no fueron mártires, a pesar de que muchas de ellas sufrieron prisión, castigos corporales y violencia por su fe» (P. Crawford)¹⁷.

Pero tampoco esto puede llevarnos a exagerar el papel de la mujer en el protestantismo radical en Inglaterra: «Sería anacrónico creer que en las sectas las mujeres encontraron “emancipación”. No debería sorprendernos que las ideas corrientes sobre la naturaleza y el lugar de la mujer siguieran siendo las mismas durante el período revolucionario de los años 1640 y 1650»¹⁸. No sólo siguieron siendo limitadas sus

posibilidades económicas; permanecieron inalteradas las ideas sobre el papel de la mujer, de la sexualidad y del embarazo. «Así pues, las sectas no aportaron una visión de la mujer muy diferente de la que tenía la Iglesia anglicana o la sociedad en general»¹⁹. Sólo lentamente evolucionaron «las Iglesias en el sentido de aceptar a las mujeres como iguales» y fue creciendo «la disposición a permitirles hablar en los templos, cosa que, en los últimos decenios, concluyó con la progresiva aceptación de la ordenación de las mujeres»²⁰.

De todos modos, en un punto salió Inglaterra mejor parada: aunque también allá existió hasta finales del siglo XVII la creencia en las brujas, en comparación con el continente europeo (y con Escocia) en Inglaterra sufrieron persecución menos personas. La cuestión no carece de importancia para el análisis de los paradigmas: ¿cómo se explica aquella espantosa manía con las brujas?

Las mujeres como brujas

Hoy por hoy no acaba de estar claro cómo hay que entender la manía de las brujas. Tanto espacial como temporalmente apareció a oleadas; cosa interesante, no se dio ni en el sur de Italia ni en España; el fenómeno fue escaso en Inglaterra, Irlanda, Escandinavia, en la llanura alemana, en Baviera y también en la Europa oriental; y fue muy extendido sobre todo en Francia, el norte de Italia, las regiones alpinas, el resto de Alemania, los países del Benelux y Escocia²¹. ¿Cómo puede explicarse este fenómeno de masas que afectó al ochenta o al noventa por ciento de las mujeres? Es verdad que en la cristiandad desde siempre hubo una cierta cosa contra las hechiceras; y la frase de la Biblia hebrea «no dejarás con vida a la hechicera» (Éx 22, 17) ha llevado a la muerte a muchas brujas. Pero «bruja» significa sin duda algo más que hechicera o maga, y el proceso por bruja, más que un proceso por *maleficium*. En la alta Edad Media todavía se había combatido, como una aberración pagana, la idea de que había personas que por la noche volaban por los aires.

La cuestión es, pues, cómo explicar que, a partir del siglo XV y sobre todo en la época de la Reforma y de la Contrarreforma, una parte más que considerable de la cristiandad creyera no ya en la existencia de brujas aisladas, sino, por una combinación de motivos, en una conjura demoníaca, en una nueva secta y un sumamente peligroso movimiento herético de brujas, de mujeres malas, sensuales, con poderes sobre la naturaleza, diabólicas.

Según el modelo que suele seguir la fe en la brujería, toda una masa de mujeres debió entregarse

— al *pacto con el demonio*: una casi alianza matrimonial con el diablo acompañada de la abjuración de Dios;

— al *comercio sexual con el demonio*: yacer con el demonio (la mayoría de las veces en más de una ocasión) venía a sellar el pacto;

— a la *magia maléfica*: con efectos fatales sobre las cosechas o de otro tipo, como la muerte de animales o de personas;

— al *aquejarre*: las orgías nocturnas con otras brujas.

El exégeta *Herbert Haag*, de considerables méritos en la lucha contra la creencia en el demonio extendida hasta hoy, dice que «la Iglesia, con su demonología, puso las bases teológicas» para acabar con las supuestas brujas: «Si el demonio no hubiera alcanzado las dimensiones que tomó, si no se hubiera puesto en marcha el aparato de destrucción que se puso, la oleada de depuración desencadenada no habría encontrado el eco que encontró en un pueblo castigado por el miedo al demonio. Y así, la hoguera se convirtió en el medio más sencillo y a la vez más eficaz para superar la crisis»²².

En la historia eclesiástica (por no hablar de la Dogmática) la manía de las brujas sólo se toca marginalmente y de forma poco completa, si no, sencillamente, se ignora. Con razón el movimiento feminista de los años 1970 hizo de ella centro de sus estudios, porque la caza de brujas tuvo fatales consecuencias para las mujeres en general: la destrucción de una cultura y una solidaridad femeninas conscientes, el fin de la transmisión de un conocimiento específicamente femenino del propio cuerpo y el total sometimiento al dominio

patriarcal. Pero, una vez más: ¿hay una explicación concluyente de todo eso?

Los responsables de la manía de las brujas

Como *explicación* de la manía de las brujas no parece que sea suficiente acudir a las drogas (estado de alucinación), cuyo consumo masivo no está demostrado; ni a una enfermedad psíquica, que tampoco explicaría un fenómeno de masas; ni a un culto a Diana subyacente (ritos de fecundidad), que, si acaso, sólo puede documentarse en ámbitos locales o regionales. Por otra parte, es indiscutible que sin supersticiones populares, paganas, sin desconfianza hacia la mujer, sin Inquisición y sin torturas no habría habido procesos contra brujas. Ahora bien, supersticiones, desconfianza hacia la mujer, Inquisición y torturas hubo ya antes de los procesos contra brujas, y por tanto la pregunta es: ¿Qué elemento nuevo se suma ahora? ¿De quién fue la responsabilidad? Un recorrido por los estudios sobre el fenómeno nos viene a decir lo siguiente: no es posible explicar por una sola causa estos procesos masivos contra brujas, y la responsabilidad, en la medida en que es posible averiguarla, es de los teólogos y las órdenes mendicantes, del papa y la curia, del emperador y del poder político y, finalmente, también del pueblo de la Iglesia. Veamos estas responsabilidades brevemente:

1) *Los teólogos escolásticos*, y especialmente Tomás de Aquino, a la vista de los grandes movimientos heréticos del siglo XIII, desarrollaron una demonología minuciosa en la que, siguiendo a san Agustín, se acude a la idea del pacto con el demonio para fundamentar una teoría de la superstición²³. Lo que antes se había combatido como superstición pagana queda ahora incluido en el sistema teológico. Y fueron, otra vez, dos teólogos dominicos, los inquisidores de la Alta Alemania y de la Renania, Heinrich Institoris y (al menos dio su nombre al efecto) Jakob Sprenger, quienes primero se impusieron a ciertas reticencias ampliamente extendidas entre el

pueblo y el clero para creer en las brujas y promover procesos contra ellas. Y lo hicieron con su funesto manual *Malleus maleficarum* (*Martillo de brujas*)²⁴, que, provisto de una aprobación falsa de la facultad de teología de Colonia, entre 1487 y 1669, con treinta ediciones, se extendió enormemente y se convirtió en el libro de consulta ordinario de teólogos, juristas y médicos, de tribunales religiosos y civiles. En la primera parte de esta obra, mediante una serie de citas (en parte falsas) de la Biblia y de autores clásicos, se ejemplifica el concepto de bruja con casos de mujeres; en la segunda parte se detallan crímenes de todo tipo de brujas; y en la tercera se expone una guía para su penalización por la justicia.

2) *El papado y la curia*: fueron los papas quienes a partir del siglo XIII institucionalizaron e intensificaron la caza de brujas y admitieron una relación entre herejía y magia, ambas obras del diablo. Pero fue más tarde el papa del Renacimiento Inocencio VIII quien ya en 1484, a petición de los dominicos antes mencionados, publicó la *bula contra las brujas* titulada *Summis desiderantes* (ique no aparece en el Denzinger/Hünemann!²⁵) y dio con ello la bendición papal a la nueva doctrina sobre la brujería. Amenazando con la excomunión, se daban instrucciones para que no se molestara a los «amados hijos» en su inquisición. Pronto esta desdichada bula se señaló como legitimadora del *Martillo de brujas* de 1487. El papa, pues, y la curia intervinieron de forma decisiva en el origen, la legitimación y la prosecución de los procesos masivos contra las brujas en Europa. La *Inquisición papal*, ahora menos ocupada en la caza de herejes, publicó el *Instrumentarium*, que en adelante se aplicó a las mujeres: algún tipo de denuncia; en lugar de una acusación pública por parte de una persona privada, una investigación secreta (*inquisitio*) llevada a cabo por las autoridades; finalmente, la tortura para conseguir pruebas, y por último la muerte en las llamas.

3) *El emperador y las autoridades civiles*: con el nuevo código procesal (romano) de Carlos V (*Carolina*) en 1532 se crean las condiciones jurídicas para emprender masivamente procesos contra las brujas. El *proceso de inquisición* corría

ahora, por completo, *a cargo del Estado*. Los indicios para proceder contra las brujas eran tan vagos y tan variados que, en la práctica, casi cualquier persona podía verse metida en la imparable rueda de la maquinaria inquisitorial. A veces bastaba un rumor. Y como se trataba de un «delito exceptuado» (*crimen exceptum*), estaba permitido emplear la *tortura*, y además sin los límites normalmente previstos por los juristas. Consecuencia: entre tormentos indescriptibles se arrancaban nombres de supuestas cómplices (conocidas, desde luego, en los aquelarres), y se iniciaba así una nueva espiral procedimental. También eran corrientes crudelísimas pruebas de brujas, como la del agua o la de la aguja. El confesar de plano desembocaba la mayoría de las veces en una sentencia de muerte; la retractación, en nuevas torturas (a veces, repetidas por docenas). En ellas se ensayaban formas de tormentos indescriptibles. La pena capital fue durante mucho tiempo la *quemá*, y a partir de 1600 sobre todo la *decapitación*. Este terror, que no alcanzaría su punto culminante hasta después de las primeras guerras de religión entre 1560 y 1630, perduró durante decenas y decenas de años.

4) *El mismo pueblo de la Iglesia*: dado que el grueso de las víctimas fueron mujeres de las capas bajas campesinas (nobles, sólo excepcionalmente), se supone que más de una *denuncia* partía de la propia comunidad. El simple chisme aldeano, el aspecto o el comportamiento anómalo de una persona, el odio, la envidia, la enemistad o la avaricia podían dar pie a «solicitudes» a la autoridad pidiendo protección frente a una bruja, con lo que se ponía en funcionamiento toda la maquinaria. El trasfondo lo formaban, lógicamente, los *miedos arcaicos* a los conocimientos y las prácticas de magia, tan extendidos en el pueblo. Y ello nos lleva a preguntar:

¿Por qué la manía de las brujas?

Sobre *los motivos psicológicos y políticos* últimos de la caza de brujas poco puede decirse hoy con exactitud. Los estudiosos suelen citar una serie de ellos:

— reacciones ante los malos humores y maneras de mujeres concretas de las capas campesinas;

— miedos de origen patriarcal ante la mujer solitaria y sus conocimientos médicos y de técnica preventiva muchas veces absolutamente reales;

— actitud recelosa (ya con la aparición de las universidades) de los médicos profesionales frente a la medicina popular y las curanderas y parteras carentes de formación especializada, que durante los siglos precedentes habían puesto a disposición del pueblo sus «arcanos» muchas veces comprobados y transmitidos de generación en generación (sobre todo en lo referente a la asistencia al parto, el control de la natalidad y curas de todo tipo);

— necesidad de buscar chivos expiatorios para la impotencia y la esterilidad, las malas cosechas, las epidemias del ganado, las catástrofes, la enfermedad y la muerte;

— una generalizada desconfianza hacia la mujer, que vino a sustituir la animadversión a los judíos (ya sin objeto después de haber sido éstos expulsados);

— la fijación sexual de unos inquisidores eclesiásticos célibes, considerablemente interesados en las supuestas perversiones, obscenidades y orgías (por supuesto, en compañía de demonios) de aquellas mujeres insaciables en el placer y que «demonizaron» a las brujas, del séquito de Satanás, como oscuro principio femenino (lo que quedó compensado con la idealización de María virgen, concebida sin mancha, pura y deserotizada);

— la reacción de la jerarquía eclesiástica y de las autoridades absolutistas frente a una cultura popular subyacente e incontrolable;

— un proceso de confesionalización empeñado en someter en gran medida a disciplina el pensamiento y la conducta de los súbditos.

Durante mucho tiempo los procesos contra las brujas fueron objeto de apologética y polémica entre confesiones; cada parte en litigio procuraba demostrar a la otra que ella tenía que ver con el asunto menos que su oponente. Empeño vano, ya que *la creencia en demonios y brujas fue cosa bas-*

tante compartida por católicos y protestantes. Aunque el «martillo de brujas» tuvo siempre sus oponentes aislados, hay que consignar como hecho lamentable que ni dentro del paradigma medieval (P III) ni tampoco dentro del nuevo paradigma reformador (P IV) se pensó en someter a crítica esa creencia en demonios y brujas, como habría cabido esperar de la nueva vuelta al evangelio. Si el lado católico cuenta con la rémora de una larga tradición de caza de herejes y brujas, sobre el lado evangélico pesa el no haberse revuelto contra esta manía inhumana y nada cristiana.

Cuando la moderna investigación habla no ya de millones, pero sí de al menos cien mil ejecuciones (a las que habría que añadir otras penas, como el destierro y la vejación pública), cuando se da por cierto que «tales procesos, si se exceptúan las persecuciones de los judíos, dieron lugar a *la mayor matanza humana no bélica llevada a cabo por hombres en Europa*» (Gerhard Schormann²⁶); cuando está claro que, a pesar de que se dieran casos de denuncias de mujeres por mujeres, a pesar de todo, puesto que eran hombres los que actuaban como especialistas, teólogos y juristas, jueces e inquisidores, se trató «de una matanza masiva de mujeres llevada a cabo por hombres» (Claudia Honegger²⁷), es justo que nos preguntemos por qué del lado evangélico no se dio, al menos, una enérgica protesta contra la manía, los procesos y las quemaduras de brujas, en nombre de la libertad del cristiano y del imperativo de la conciencia.

Fue el valiente jesuita y confesor de brujas *Friedrich von Spee* el que, en 1631, con su publicación anónima *Cautela criminal, o sobre los procesos contra las brujas*²⁸, hizo frente a todas las intrigas, aunque en principio, lógicamente, con poco éxito. A comienzos del siglo XVII le siguió, en las huellas de la incipiente Ilustración, el jurista protestante *Christian Thomasius*, que argumentó en contra de la idea del pacto con el demonio y de todo el procedimiento judicial contra las brujas. Éste encontró ya un notable consenso en la opinión pública. Mientras en los Países Bajos estos procesos masivos acabaron muy pronto después de 1600 y en Francia antes de 1650, en el imperio alemán no terminaron hasta

1680. La última bruja quemada —según se admite generalmente— fue Anna Schwägelin en 1775, concretamente en la católica Kempten; pero todavía en 1786 se llevaron a cabo quemaduras masivas en Brandenburgo.

Dicho a las claras, esto significa que no fue la Reforma sino la Ilustración la que acabó con la manía de las brujas y los procesos consiguientes, y abrió a católicos y protestantes un mundo totalmente nuevo, una constelación global distinta, un nuevo paradigma (P V): la *Modernidad*, que viene a cambiar radicalmente también la posición de la mujer.

Capítulo 5

LA MUJER EN LA MODERNIDAD
Y EN LA POSTMODERNIDAD

Admira la rapidez con que en la Modernidad se adueñó el hombre europeo del mundo. Muchas cosas o, incluso, casi todas las cosas que antes quedaban a la responsabilidad de Dios y de poderes suprahumanos, supramundanos, fueron pasando sucesivamente a depender de sus propias manos. Razón, libertad, mayoría de edad fueron —primero en Europa, y luego en Norteamérica— la divisa. El hombre, señor de sí mismo y de la naturaleza: una autodefinición que, con todas sus consecuencias positivas y negativas, todavía entonces imprevisibles, llevaría al *dominio del mundo*.

Se trató de una contrarrevolución que, no cabe duda, hasta el día de hoy ha sido vista negativamente por algunas partes de la Iglesia católica oficial. Desde la perspectiva del propio mundo secular, aparece como un avance incomparable:

— *Avance inaudito de las ciencias*: se transforman la filosofía y las ciencias naturales. Ya no operan con supuestos dogmáticos, sino con hechos empíricos. La historiografía deja de ser un apartado de la retórica o la ética, y se convierte en una disciplina independiente.

— *Un orden social del todo nuevo*: la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia se fundamentan en el derecho natural. Surgen ideas como Estado de derecho o acabar con los privilegios del clero y de la nobleza. Son objeto de fo-

mento oficial la ciencia y el arte, la industria y el comercio; se reforma la enseñanza.

— *La valoración del individuo*: se ve la necesidad de codificar los derechos que le son innatos, los derechos humanos, y de encomendar al Estado su protección: el derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad, con la consiguiente emancipación social y política de los «ciudadanos».

— Se pasa de una sociedad agraria a una *sociedad industrial*: toda una transformación que hace época no sólo en el terreno de la técnica y de los métodos de producción, de la producción energética, del transporte y de los mercados, sino también en el de las estructuras sociales y la mentalidad. La división del trabajo, la especialización, la mecanización, la racionalización y más tarde la automatización de la producción facilitan un potente desarrollo tecnológico en beneficio de las masas, que, por otra parte, provoca crecientemente también cambios y crisis sociales.

Si nos fijamos en las oleadas revolucionarias de la Edad Moderna que suelen analizarse, los datos referidos a la situación de la mujer son realmente ambivalentes.

La revolución filosófica y la mujer

La revolución filosófica y la atmósfera de racionalidad a ella debida son, sin duda, responsables de que la manía de las brujas, virulenta aún en el paradigma reformador y de la que acabamos de dar cuenta detallada, desapareciera a lo largo de los siglos XVII-XVIII. Al mismo tiempo, a partir del siglo XVI aparecen en las clases altas, empezando por Francia, las *femmes savantes*, mujeres bien formadas que se convirtieron en modelos de la nobleza y la burguesía; sus salones eran lugares de encuentro de la élite cultural.

Pero eso nada nos dice sobre la realidad, en la teoría y en la práctica, de la igualdad entre hombres y mujeres. Hasta qué punto se hallaba consolidada la tradicional distribución de papeles nos lo muestra el hecho de que ni siquiera la *élite filosófica o literaria* conoció apenas cambios al respecto (al-

gunos, como Descartes, Spinoza, Leibniz y Kant, incluso eran solteros). Para Kant la mujer encarna sobre todo «lo bello», y el hombre, en cambio, «lo excelente»; y «el esforzado aprendizaje o el penoso cavilar (vendrían a) debilitar los estímulos con los que ellas (las mujeres) ejercen su gran poder sobre el otro sexo»¹. Para el mismo Rousseau, que tanto influiría en las teorías pedagógicas posteriores con su novela *Émile*, la relación hombre-mujer es una relación de dominio: la mujer necesita sólo la formación que agrade al marido. Y Friedrich Schiller —que en esto apenas se diferencia de Goethe—, en su célebre *Lied von der Glocke (Canción de la campana)*, de tanta repercusión en la burguesía de los siglos XIX-XX, fija el papel de la mujer, de una vez por todas, en el interior callado de «la casa», mientras que lanza al hombre solo a la «vida hostil». Aun así, con los periódicos, las revistas y el teatro, que aparecen en esta época, las mujeres tuvieron la posibilidad de adquirir una cierta formación moderna.

Fue el primer *Movimiento romántico* el que puso el *contrapunto*, redefinió los papeles de los sexos, afirmó plenamente la unión de espiritualidad y sensualidad en el amor y vio en las relaciones satisfactorias del hombre y la mujer, como libre realización de ambos, la condición necesaria para una vida plena. Hay que mencionar en este punto a *Friedrich Schlegel* y también a *Friedrich Schleiermacher*, que promovió como ningún otro teólogo la teología de los sexos e hizo hincapié en la importancia de la colaboración de las energías masculinas y femeninas en la comunidad cristiana. Pero es evidente la debilidad de los nuevos planteamientos románticos, que, en el ambiente de la Restauración política que vino después, no llegaron a implantarse en la vida pública: las condiciones económicas y jurídicas de la masa de las mujeres en la incipiente sociedad industrial siguieron siendo oscuras.

Ni siquiera la voluminosa obra de *Johann Jakob Bachofen* titulada *El derecho de la madre* (1861)², que empalma con Schlegel y cree poder demostrar la existencia histórica de una sociedad matriarcal anterior al Estado, disuelta más tarde en un período de patriarcado, fue concebida, ni mucho menos, como un apoyo a la emancipación jurídico-política

de la mujer. Aparte de lo que pueda pensarse de la hipótesis de este libro, tan vituperado por diversas razones, sobre un antiguo matriarcado, la realidad es que sólo mucho más tarde tomaron conciencia los historiadores y filósofos de la cultura de hasta qué punto la mujer había estado relegada en los milenios anteriores (¡incluso en la Biblia!) en beneficio del hombre; hasta qué punto había sido, incluso, instrumentalizada y dominada.

La revolución política y la mujer

La revolución política, tanto en América como en Francia, trajo consigo la declaración de los *derechos del hombre* que, hablando «propriadamente», tenía que haber comprendido también a la mujer. Pero la realidad es que tales derechos del hombre —del ser humano, tanto hombre como mujer— desde muy pronto se interpretaron como puros y simples derechos del varón, sobre todo en lo referente a los derechos de sufragio, de propiedad, de asociación y de libertad de expresión.

De todos modos, mujeres comprometidas con la *Revolución francesa* aunadas en nuevas asociaciones femeninas revolucionarias dirigidas por Olympe de Gouges y Rosa Lacombe redactaron, ya en 1791, su propia «Declaración de los derechos de la mujer y ciudadana», en cuyo artículo 10, por ejemplo, se proclama el derecho de libertad de expresión con esta fundamentación: «La mujer tiene el derecho de subir al patíbulo; igualmente debe tener el de subir a la tribuna (de oradores)»³. En Inglaterra Mary Wollstonecraft fue la primera, en 1792, en exigir los derechos ciudadanos para la mujer. Mas la verdad es que la Convención Nacional de París, totalmente dominada por varones, dio al traste con tales esfuerzos. El objetivo era destronar al rey del país, pero no al rey de la casa. Y, así, se continuó con la dependencia jurídica de la mujer respecto del hombre, padre o marido, y sólo se le reconocieron derechos ciudadanos indirectos.

Tuvieron las mujeres que esperar, en gran medida, hasta

el final de la primera guerra mundial para que los principales países industriales les reconocieran el *derecho de sufragio* (exigencia principal de los primeros movimientos femeninos): ya antes de la guerra, Nueva Zelanda (tan pronto como en 1893), Finlandia, Noruega y Dinamarca; luego, en 1917, los Países Bajos y la Unión Soviética; en 1919, Alemania; en 1920, Estados Unidos; en 1928, Gran Bretaña (¡Francia no lo haría hasta 1944, y Suiza, hasta 1971!). Pero adviértase lo siguiente: la misma plasmación constitucional de la igualdad de derechos tardaría todavía bastante, como es lógico, en traducirse en igualdad real en la familia y en el trabajo, y ni siquiera hoy se da aún, frecuentemente, una participación activa de un mayor número de mujeres en partidos, parlamentos y gobiernos, por no hablar del mundo jurídico o académico, ni tampoco del de la industria.

La revolución industrial y la mujer

Ya en el siglo XIX la revolución industrial había cambiado la situación de la mujer más profundamente que cualquier proceso histórico precedente, aunque, lógicamente, al principio en un sentido negativo. Las *nuevas condiciones tecnológicas de los procesos productivos* hicieron necesaria la participación de la mujer en el trabajo. El hilado, el ganchillo, el punto, el bordado, el tejido y otras muchas tareas se trasladaron, sin previa planificación, fuera de la casa, a las fábricas y las ciudades. Con ello muchas mujeres se quedaron sin labores domésticas, fuentes de ingresos y capacidad de interlocución y, conforme fue aumentando la necesidad de mano de obra, se convirtieron dentro del proceso productivo en competidoras más baratas y en muchos casos más eficaces que los hombres. Pero, con ello, cayeron en una nueva situación de dependencia y, frecuentemente, de crasa necesidad, mientras se desmoronaba la familia como comunidad de vida y de trabajo.

Por otro lado, al mismo tiempo comenzó la lucha por la igualdad de la mujer con el hombre. Pero, en cualquier caso,

no fueron las Iglesias las que se adelantaron en eso, sino los liberales y sobre todo los *socialistas*, los cuales hicieron una reflexión profunda sobre la situación de la mujer en las condiciones productivas de la sociedad industrial, la analizaron agudamente y la acompañaron de una crítica apasionada a la sociedad burguesa.

No es por eso casualidad que ya en el *Manifiesto comunista* de 1848 aparezca un apartado dedicado a la situación de la mujer. Al reproche de la sociedad burguesa de que los comunistas querrían introducir la «colectivización de las mujeres», Marx y Engels responden tajantemente en su documento: «El burgués ve en su mujer un simple instrumento productivo. Y cuando oye que los instrumentos de producción deben ser explotados colectivamente, no puede, lógicamente, imaginarse sino que esa suerte de la colectivización afectará también a las mujeres. No cae en la cuenta de que de lo que se trata precisamente es de acabar con la situación de la mujer como mero instrumento de producción. Por lo demás, nada más ridículo que la indignación, investida de alta moral, de nuestros burgueses sobre la supuesta colectivización oficial de las mujeres por parte de los comunistas. Los comunistas no necesitan implantar la colectivización de las mujeres porque ésta ha existido casi siempre. A nuestros burgueses, no contentos con tener a su disposición a las esposas e hijas de sus proletarios, por no hablar de la prostitución oficial, les gusta sobremanera quitarse las esposas unos a otros. El matrimonio burgués es en realidad la colectivización de las mujeres casadas. Si acaso, cabría reprochar a los comunistas pretender sustituir el actual colectivismo hipócritamente escondido por otro oficial y franco. En todo caso, es evidente que con la desaparición de las actuales condiciones de producción desaparecerá también la colectivización de la mujer que de ellas trae su causa, es decir, la prostitución, tanto la oficial como la no oficial»⁴.

Para Marx, pues, y Engels, que hizo suyas algunas ideas de L. H. Morgan y de Bachofen y que defendía la posibilidad del *divorcio* sin necesidad de proceso de separación, se trataba precisamente de eso: de cambiar radicalmente la situación

de la mujer como «mero instrumento de producción» y lograr que, en las condiciones de una sociedad industrial caracterizada por la división del trabajo, se le reconocieran iguales derechos e igual dignidad que al hombre⁵.

La idea central en la interpretación socialista de la emancipación de la mujer es, en este sentido, que la liberación del proletariado por medio de la revolución conlleva, como cosa natural, la liberación también de la mujer. Así se podía leer en la obra de August Bebel (1840-1913) *La mujer y el socialismo* (1883)⁶, que con sus docenas de ediciones marcaría la posición de socialistas y comunistas sobre la cuestión femenina. Mas aún, en el seno del socialismo, incluida también la socialdemocracia, pasaría mucho tiempo antes de que desaparecieran las *ilusiones sobre la sincronía de la revolución social y la de los sexos*. Porque, efectivamente, los mismos «jefes» socialistas (hasta el movimiento estudiantil del 68) han estado prestos a fustigar la explotación social pero sin hacer problema al mismo tiempo de la explotación en el seno de la propia familia o del propio grupo.

Naturalmente, también del lado *no socialista* se dieron pasos en pro de la *emancipación de la mujer*. Y así, ya en el año 1848 tuvo lugar en Estados Unidos un congreso de mujeres que exigió que se reconociera a las mujeres como ciudadanas con iguales derechos. En Gran Bretaña el movimiento político emancipatorio comenzó después de 1860. Fue el filósofo John Stuart Mill quien en 1867 planteó en el parlamento británico la primera proposición de reconocimiento del derecho de sufragio activo a las mujeres. En Alemania se fundó en 1865 la Allgemeine Deutsche Frauenverein (Asociación General de Mujeres de Alemania), que se dedicó sobre todo a los temas relacionados con el trabajo y la educación de la mujer. Es también el momento en que las hijas de la burguesía se encuentran muchas veces presionadas para trabajar por cuenta ajena y acuden en masa a los centros de formación superiores. Pero, para nuestro planteamiento, aquí nos interesa más preguntarnos por el cristianismo: ¿cómo reaccionaron la Iglesia y la teología ante la nueva situación de la mujer en siglo XIX?

¿Frenaron o alentaron las Iglesias la emancipación de la mujer?

Con todos los esfuerzos de renovación interna y de acción social el centro de interés estuvo sobre todo en volver a integrar en un orden estamental, mediante *un programa de recristianización*, a cuantos se habían alejado de la Iglesia (es decir, frente al Estado de partidos, resucitar los gremios e impulsar parlamentos con representación estamental⁷). Con ello la Iglesia mantendría en armonía los distintos estamentos y capas sociales y los impregnaría de un sentido de amor y de servicio mutuo.

A pesar de que esta clase de empeño de recristianización idealista fue de fracaso en fracaso tanto entre la burguesía como entre el proletariado, y no se llegó a combatir la indiferencia religiosa, el rechazo de la Iglesia, el agnosticismo y el ateísmo, no se quiso admitir (y de ello sigue sin darse cuenta el papa del siglo XXI, que una y otra vez sueña con una «reevangelización» = «recatolización» de Europa) que todo ello no era más que una política de reintegración a un paradigma ya periclitado (fuera el P III o el P IV) para engañarse uno mismo.

Siendo esto así, no puedo sino estar de acuerdo con el protestante historiador de la Iglesia *Martin Greschat*: «Esta contrapropuesta teórica y práctica en contra de la Modernidad, desarrollada de forma global por el catolicismo pero aplicada también en la práctica por el protestantismo, que tiene por tanto en ella su parte de responsabilidad, se aferraba, pues, básicamente, a que la Iglesia tenía que seguir en sus trece y concentrarse en su propia naturaleza fundada en la revelación, para, a partir de ese su origen, empapar a la sociedad con su espíritu y dirigirla». Y eso quiere decir que «Las Iglesias, en el fondo, aceptaron, como mucho, sólo parcialmente y nunca de raíz la realidad del cambio social, o sea, del mundo moderno. Se daban cuenta, sin duda, de que el mundo entero estaba inmerso en él, pero no ellas. Este distanciamiento de la realidad proporcionó a las Iglesias, por un lado, valentía y buena conciencia para considerarse en

general por encima de los partidos, más allá de todas las contradicciones. Aunque, claro, este mismo hecho está luego en el origen, en gran medida, de la creciente ineficacia de esta teología y de estos humos dentro de la moderna sociedad industrial europea»⁸.

La tesis tradicional defendida por la Iglesia y la teología oficiales, de que en lo fundamental la sociedad tiene que venir definida por la Iglesia, ya no es sostenible. Así se demuestra, quizá con mayor claridad que en cualquier otro punto, en la que con una abreviación falsa se llama «cuestión femenina». Tres cosas al menos deberían ser comúnmente admitidas:

- Los variados *movimientos femeninos* aparecidos en distintos países en fechas diversas no encontraron al principio ningún tipo de apoyo en las Iglesias.
- El *Manifiesto comunista* de 1848 no tuvo efecto alguno en las Iglesias en los primeros decenios después de su publicación; la mujer entregada a un trabajo profesional no se correspondía con la imagen cristiana.
- Las *iniciativas eclesiales en pro de la emancipación de la mujer*, aparecidas con retraso, no alcanzaron a la clase de las trabajadoras industriales, sino que se limitaron al medio burgués.

De todos modos, si en el marco de los anteriores paradigmas era fácil hablar todavía de la posición y el papel de «la» mujer, en el del paradigma moderno —dada la multiplicidad de situaciones nacionales— resulta imposible.

La situación en el catolicismo moderno

Del todo inequívoca es la situación en *los países católico-romanos*, en los que los dirigentes de la Iglesia romana extendieron de forma realmente efectiva su resistencia a la Modernidad también a las iniciativas de emancipación de la mujer. Incluso el papa *León XIII*, abierto en comparación con su predecesor el papa de la infalibilidad Pío IX, se sintió

obligado, todavía en el año 1885, citando literalmente a san Agustín (cf. P III), a declarar «al hombre superior de la mujer»: que las mujeres «se sometían con obediencia casta y fiel a sus maridos, no para satisfacción del deseo sino para la reproducción del género humano y para la vida en común dentro de la familia»⁹. Ciertamente que el mismo papa, luego, en su encíclica social *Rerum novarum* (1891) no sólo condenó la desmedida explotación de los trabajadores por los patronos, sino también las penosas condiciones de trabajo de mujeres y niños. Pero, al razonar el porqué, se dice que porque el sexo femenino «ha nacido para los trabajos domésticos», los cuales son «una poderosa defensa para la dignidad femenina» y «adecuados por naturaleza para la educación de los hijos y el bienestar de la familia»¹⁰.

Deudores del iusnaturalismo de la Antigüedad y del Medioevo (cf. P III), también los papas siguientes hasta Pío XII vieron a la mujer exclusivamente desde su «constitución natural» como madre, que la ata por siempre a la familia y al hogar. Y ello los incapacitó para percartarse siquiera de cuál era la absoluta desventaja, muchas veces opresión, de la mujer en virtud de la preeminencia del hombre, y cuál el auténtico desafío de la Modernidad.

El especialista católico en ética social Stephan Pfürtner afirma que «la filosofía ontológica y iusnaturalista de la Neoescolástica deducía la “naturaleza de la mujer” de una distribución de papeles de origen histórico y de unos datos biológicos y encontraba ahí la base para una definición normativa de la conducta femenina»; y aduce, como razón de esta deficiencia teórica extraordinariamente dañina en la práctica, «la insuficiente comunicación de la teología y los dirigentes eclesiásticos con los movimientos críticos del momento en la sociedad y en la Iglesia [...]: las ideas emancipatorias pioneras de los movimientos femeninos burgueses y socialistas no fueron tomadas en serio dentro del catolicismo y en buena medida fueron despreciadas»¹¹.

En realidad no se produciría un cambio hasta la llegada de Juan XXIII con la encíclica *Pacem in terris* (1963!) y del concilio Vaticano II (1962-1965), con efectos liberadores

para las federaciones católicas de mujeres, si bien la cuestión de los *anticonceptivos*, primero dejado de lado en el concilio y luego negativamente resuelto por Pablo VI en su infeliz encíclica *Humanae vitae* (1968), se demostró como una rémora permanente: motivo de que millones de mujeres abandonaran la Iglesia¹².

Para la emancipación de la mujer en la Iglesia el pontificado de Juan Pablo II (desde 1978) representa un período de estancamiento, si no de retroceso: posiciones rigoristas en cuestiones de anticoncepción, aborto y homosexualidad. La tesis de que la imposibilidad de ordenarse las mujeres es voluntad de Dios y «doctrina infalible» de la Iglesia arroja dudas sobre el dogma romano de la infalibilidad. Especialmente, el desmarque de la Iglesia católica alemana, impuesto por Roma, en el tema de la regulación legal del asesoramiento en el conflicto por embarazo es perjudicial para la relación con Roma y ha hecho un daño duradero en Alemania a la credibilidad del papa polaco. Pero las que sufren son, una vez más, las mujeres.

La situación en el protestantismo moderno

La situación de la mujer en los países protestantes modernos es mucho más compleja, pero en los estudios más recientes está siendo sometida a un trabajo histórico cada vez mayor (en contra del silencio sobre el papel de las mujeres también en la historia de la Iglesia protestante). En 1985, efectivamente, el volumen colectivo aparecido en Estados Unidos sobre el tema «La mujer en la historia del protestantismo» eligió el título de *Triunfar sobre el silencio*¹³. Lo mismo vale también para el área alemana, a la que tenemos que ceñirnos por razones de espacio pero que, en muchos aspectos, tiene valor de ejemplo de los países protestantes¹⁴.

Al principio apenas si se tuvieron en cuenta y más bien encontraron reservas y críticas dentro de las Iglesias ciertas iniciativas de mujeres emancipadas aisladas de comienzos del siglo XIX, de una Rachel von Varnhagen-Levin, una Karoline

von Günderröde o una Bettina von Arnim-Brentano. No es de extrañar que se apartaran de la Iglesia representantes tanto del primer movimiento femenino en Alemania antes de 1848 (Fanny Lewand, Malwida von Meysenburg, Luise Otto) como del más tardío (sobre todo Helene Lange, presidenta de la entonces recién fundada Federación de Asociaciones de Mujeres de Alemania, 1894): «Desengañadas del cristianismo, la mayoría de ellas no encontraron camino de vuelta a la comunión cristiana»¹⁵.

Y, sin embargo, el movimiento femenino no pasó por las Iglesias protestantes sin dejar huella. Mujeres con compromiso eclesial participaron activamente por primera vez en la creación y desarrollo del *Movimiento Protestante por la Diaconía* (dirigido, junto a Johann Hinrich Wichern, sobre todo por Theodor Fliedner y Wilhelm Löhe). Éste no sólo logró para las mujeres un ministerio eclesiástico (diaconado), empujando con el modelo de comunidad del cristianismo primitivo, sino que también proporcionó a muchachas procedentes de familias socialmente desfavorecidas y depauperadas por el proceso de industrialización tareas en las que desarrollar sus capacidades, amén de la posibilidad de asumir responsabilidades como solteras. En esas asociaciones libres podían trabajar juntos hombres y mujeres, sin atenerse al esquema ordinario de superiores y subordinados. En el fondo operaban Schleiermacher y su forma de entender la religión, en cuya idea de Iglesia la cooperación entre hombres y mujeres merecía un lugar importante.

De todos modos, incluso en las comunidades de diaconisas hubo varones «jerarcas» protestantes que supieron reservarse la superioridad del varón para decisiones importantes y a la hora de la representación jurídica ante terceros. Se advierten en ello claramente influencias de las congregaciones femeninas católicas dominadas por varones sacerdotes. En tales condiciones cualquier interés de las diaconisas (y de muchas esposas de pastores) por la igualdad de la mujer en la sociedad se vio dificultado de antemano. Limitado de entrada sólo a tareas de caridad (recuérdese la Asociación de Asistencia a Pobres y Enfermos fundada en 1832 en Hamburgo por Ama-

lie Sievebink), este movimiento femenino protestante se empeñó más tarde, tras la revolución de 1848, en conseguir que las niñas y las mujeres recibieran formación académica y profesional que las preparara para funciones sociales y políticas. Fue la economista cristiana doctora Elisabeth Gnauck-Kühne, cercana al socialismo, quien, más tarde, en un congreso evangélico-social de 1895, exigió para las mujeres justicia en lugar de misericordia, y puso a cavilar a muchos varones.

De todos modos, hasta hace muy poco no se había estudiado, al menos desde la perspectiva de las mujeres mismas, la historia más reciente de mujeres que como cristianas pretendieron en Alemania asumir una responsabilidad social. Por eso en el Instituto de Estudios Ecueménicos de Tubinga —ya nos referimos a ello al tratar del P II—, en el marco del *proyecto de investigación «Mujer y cristianismo»*, se ha estudiado no sólo la situación de la mujer en los primeros cuatro siglos cristianos sino también la de las cristianas de los siglos XIX y XX. Resultado de estos trabajos es un estudio presentado por la historiadora *Doris Kaufmann* con el título de *Mujeres entre la movilización y la reacción. Movimiento protestante de mujeres en la primera mitad del siglo*¹⁶. Este estudio arroja resultados importantes precisamente para el tema que nos ocupa, a los que quiero referirme ahora. Efectivamente, sobre todo para la historia de las mujeres evangélicas se impone olvidar ciertas pautas mentales dominantes, como, por ejemplo, la división de la sociedad en un ámbito público y otro privado, de los cuales el primero quedaría reservado a la actividad de los varones, y el segundo, a la de las mujeres. Porque, justamente en el seno de la Iglesia —y ésta es una de las conclusiones importantes del proyecto de investigación— se han dado numerosas transgresiones de esa división en ámbitos supuestamente separados y ha habido «incursiones» de mujeres en «la Iglesia concebida como ámbito público masculino». Así sucedió, concretamente, con la *Alianza de Mujeres evangélicas alemanas*, fundada en 1899, que Doris Kaufmann convierte en objeto principal de su estudio como movimiento social relacionado con el entorno de su tiempo.

Del mismo pueden señalarse los siguientes datos: amparándose en su propia interpretación de la antropología bíblica de los sexos y de la asignación de papeles consiguiente, las mujeres lucharon en esta organización por abrir nuevos espacios y alcanzar nuevas competencias dentro de las instituciones eclesiásticas y los organismos evangélicos principales (por ejemplo, el de Misión Interior y más tarde también el de Misión Mundial), y todo ello *haciendo frente a resistencias considerables eclesiásticas y dentro del propio protestantismo*. Infatigables, reivindicaron el derecho de voto dentro de la Iglesia y en el municipio así como el acceso a actividades retribuidas en el trabajo social de las comunidades. También en el conjunto de la sociedad intentaron estas mujeres cambiar las relaciones (de poder) entre los sexos en cuanto que criticaron las normas morales imperantes en la cuestión de la prostitución, acudiendo para ello a las exigencias del evangelio.

Así, este grupo protestante (ipolíticamente más bien conservador!), interesado en general en una redefinición del lugar de la mujer en el Estado, alcanzó *logros notables*, en el marco del movimiento femenino común de las confesiones, en la Unión de las Mujeres Evangélicas, contribuyendo de manera esencial a su «emancipación»

Es verdad que las mujeres evangélicas sólo alcanzaron el derecho de voto eclesial y municipal por ellas exigido a raíz de la revolución (que ellas rechazaron) de 1918. Pero ya antes de 1918 lograron fundar sus propios establecimientos de educación (las «Escuelas Sociales Femeninas») y llevar a cabo sus propios proyectos de trabajo social (hogares para mujeres impedidas o madres solteras), intervinieron en política y acostumbraron al público evangélico a ver a oradoras y a contar con congresistas mujeres. Esta organización abrió por primera vez, en general a las mujeres evangélicas fieles a la Iglesia, la posibilidad de comprometerse con los derechos de la mujer, más allá del trabajo honorífico en la comunidad y la diaconía, únicos usuales hasta el fin de siglo, y sin tener que abandonar por ello el marco de la religión. Al contrario: la Alianza de Mujeres Evangélicas alemanas intentó hacer,

justamente, del mensaje cristiano mismo el punto de partida de su compromiso feminista. En los años 1920 tales esfuerzos conocerían sus frutos, pero también sus desengaños.

No debemos omitir lo que el estudio de Doris Kaufmann revela también respecto de la historia del movimiento femenino evangélico en la primera mitad del siglo xx: hubo *procesos de emancipación aislados* que encontraron su arranque en el intento de tomarse en serio «la capacidad de liberación de la mujer propia del evangelio». Y, sin embargo, esas experiencias dotadas de vigor y con posibilidades de imponerse estuvieron reducidas a mujeres protestantes de *capas medias-burguesas y nobles*. De modo que, al final, la Alianza de Mujeres Evangélicas fue incapaz de liberarse en su actuación política y social de su vinculación con los intereses de estas clases (a pesar de sus proclamas de solidaridad femenina por encima de partidos y de base cristiana). El movimiento femenino evangélico no quiso ni pudo alcanzar efectos cristianos amplios, por encima de fronteras sociales y políticas.

El paso a una constelación mundial postmoderna

Es cierto que, a las personas que piensan, la Modernidad hoy, después de todas las transformaciones habidas, se les antoja diferente a lo que antes les pareció: no son discutibles, ya, los grandes logros que la Modernidad ha conseguido con sus revoluciones en ciencia y filosofía, tecnología e industria, concepción del Estado y sociedad. Una *ola de innovación* que nunca había existido para millones de personas. Pero son inevitables también ciertas cuestiones críticas a esta misma Modernidad y a los valores que la guían, los de la razón, el progreso y la nación, que han dado pie a una *amenaza para la existencia de la humanidad* desconocida, igualmente, en tiempos anteriores.

Si el cristianismo quiere seguir vivo un tercer milenio, tiene que

— afirmar el aspecto humano de la Modernidad, en lu-

gar de condenarla: ino a una subcultura catóco-romana! Pero, al mismo tiempo, a la vez tiene que

— combatir los cuellos de botella inhumanos y los efectos destructivos de la Modernidad: ini concesiones modernistas ni saldo de la esencia cristiana! Y por eso el cristianismo tiene que

— superar ambas posturas desde una síntesis pluralista-holística novedosamente diferenciada, que pueda llamarse, en el buen sentido, «postmoderna».

No es la etiqueta lo importante, sino el contenido. Llámese como se llame, nadie discutirá que, a partir de las primera y segunda guerras mundiales, hemos entrado en una *nueva época* (P VI)¹⁷. Yo prefiero hablar de «Postmodernidad» —para evitar confusiones con el postmodernismo— con la intención expresa de utilizar un término heurístico, un término que nos indique la necesidad de indagar lo que distingue a nuestra época histórica de las anteriores¹⁸. «Postmoderno» llamo yo a todo lo que a partir de las guerras mundiales primera y segunda va conformando una *nueva constelación mundial* y, así es de esperar y en ello hay que trabajar, opera positivamente en el sentido de un *nuevo consenso básico* de convicciones humanas integradoras, susceptible de ser apoyado por no creyentes y creyentes y, en el caso de los creyentes, si es posible, por los de todas las religiones. A ese consenso básico está abocada, justamente, la sociedad pluralista mundial democrática, si quiere sobrevivir.

La evolución de la Modernidad desde el siglo xvii hasta la primera guerra mundial dejó en la cristiandad más problemas de los que aquí podrían describirse. De todos modos, hay como cuatro conjuntos de problemas en los que, primero, se ve con especial claridad el cambio de paradigma de la Modernidad (P V) a la Postmodernidad (P VI) y, segundo, se señalan ingentes tareas a los cristianos para la nueva época. Se refieren a *diferentes dimensiones de la realidad*:

— La dimensión antropológica: hombres y mujeres (el movimiento femenino).

— La dimensión socio-política: pobres y ricos (la justicia distributiva).

— La dimensión cósmica: hombre y naturaleza (movimiento ecológico).

— La dimensión religiosa: hombre y Dios (ecumene entre cristianos y entre religiones).

La unión en plano de igualdad de hombres y mujeres es una componente esencial del paradigma postmoderno:

• Con el establecimiento de la democracia, la Modernidad trajo consigo un singular progreso en lo referente a libertades burguesas y *derechos humanos*: de conciencia, de libertad religiosa, de reunión, de expresión y de prensa.

• Pero, al mismo tiempo, por la supremacía del varón, la Modernidad, como antes, siguió conculcando los derechos de la otra mitad de la humanidad y sólo en el entorno de la primera guerra mundial reconoció también a las mujeres el derecho de sufragio.

• Por consiguiente, para la Postmodernidad es perentoriamente exigible, en lugar de los privilegios discriminatorios del varón, la absoluta *igualdad de la mujer*.

El movimiento feminista

Hubo que esperar nada menos que hasta pasada la segunda guerra mundial, incluso hasta los años 1960 y 1970, para ver imponerse un nuevo discurso en el conjunto de la sociedad y de la Iglesia sobre la *igualdad* de la mujer y el hombre respetando a la vez las diferencias entre los sexos. El Consejo Mundial de las Iglesias (fundado en 1948) y el concilio Vaticano II (1962-1965) hicieron, en este sentido, de catalizadores, como también el movimiento del 68, en América y Europa.

No debe olvidarse ya que, entre tanto, ha aparecido una nueva generación de mujeres empeñada, con más decisión que las generaciones anteriores, en que ser cristiana y emancipación social no sigan siendo una contradicción. El evangelio contiene impulsos suficientes para que la mujer sea consciente no sólo, en general, de su dignidad, sino también de sus derechos a participar y decidir en todos los ámbitos de la Iglesia y de la sociedad, en nada inferiores a los del varón.

Esta nueva generación ha acuñado un nuevo término para identificar su conciencia de cristianas: el de *teología feminista*¹⁹. Que quiere decir que las mujeres no aceptan ya sin inmutarse las propuestas teológicas de los varones, que ya no viven su fe por experiencias tomadas de otros, llevadas a cabo por hombres, sino que quieren descubrir su propia realidad vital y comenzar a ser sujetos de una teología propia. Es ahora cuando empieza a hacerse una teología que afronta lo que Elisabeth Moltmann-Wendel ha descrito de la manera siguiente: «Hay que poner el acento no sólo en la libertad de la que venimos (la justificación), sino también en la libertad a la que vamos. Lo que quiere decir: estar abiertas a nuevos papeles y estilo de vida, a los cambios sociales y a toda clase de cooperación. El propio derecho del hombre, que nace de la justificación, tiene aún para muchas un futuro por satisfacer»²⁰.

Ahora bien, la Iglesia y la teología han hecho oídos sordos a tantas oportunidades y ha sido tan poco el apoyo que los dirigentes de las Iglesias han prestado a las tendencias modernas, que hasta ahora sólo una minoría de mujeres ha alcanzado a disfrutar de la nueva interpretación cristiana del papel de la mujer dentro de la Iglesia y de la sociedad, siendo así que, durante mucho tiempo, precisamente las mujeres representaron para la institución eclesial un apoyo mucho más firme que los varones. No en último extremo, bajo la cuestión de la mujer late hoy, en la medida en que responde al proceso de secularización del mundo moderno, una secularización que empezó ya hace siglos y que, en los tiempos más recientes, ha devenido en un fenómeno de masas.

¿En qué medida el cristianismo, sobre la base de una religiosidad feminista, puede contribuir al cambio de conciencia global dentro del paradigma postmoderno, a hacer realidad los derechos humanos políticos y sociales y, en consecuencia, también la dimensión de *compañerismo en plano de igualdad* del hombre y la mujer?

Preguntas críticas a las Iglesias

En cuanto pueda ser aún «inteligible» el cristianismo del paradigma helenístico de la Iglesia de la Antigüedad, resulta del todo incomprensible que todavía hoy se fundamente y mantenga en las Iglesias cristianas una discriminación de la mujer abierta o latente amparándose en la *tradición eclesiástica*. Por eso, ante la transición de nuestro mundo del paradigma moderno a otro postmoderno, se plantean, en este sentido, cuestiones de cara al futuro²¹. Son cuestiones dirigidas sobre todo a la Iglesia ortodoxa y a la católico-romana:

— ¿Con qué derecho niegan a las mujeres la Iglesia católico-romana y la ortodoxa una igualdad de trato en el acceso al ministerio eclesiástico? A la vista del *ethos* originario de Jesús y de la comunidad cristiana primitiva²², ¿no deberían ponerse en cuestión algunas estructuras de legitimación de la teología tradicional, como la de que la mujer no podría ser «símbolo de Cristo»? Conociendo las responsabilidades asumidas por muchas mujeres en la Iglesia primitiva y la nueva posición de la mujer en la sociedad actual, ¿está bien seguir manteniendo la prohibición de la ordenación de las mujeres?

— La Congregación de la Iglesia Metodista, la primera, en 1980; la Anglicana de Estados Unidos, luego, en 1989, y la Evangélico-luterana de Alemania, en 1992, han elegido, por primera vez en su historia, a una mujer para el ministerio episcopal. ¿Con qué derecho los representantes de las Iglesias ortodoxa y católica amenazan con serios problemas y dificultades el «diálogo» ecuménico? ¿Es admisible que el «diálogo» ecuménico entre las Iglesias tenga que proseguir a costa de la igualdad de la mujer? ¿No tendría que ser al contrario, que precisamente las Iglesias que rechazan el ministerio episcopal y sacerdotal de las mujeres fueran quienes sometieran a crítica, ante el evangelio y la tradición de la Iglesia primitiva, su forma de actuar? ¿No es justamente su actitud reticente la que es un verdadero impedimento para la ecumene?

— ¿No sería ya momento de que las Iglesias ortodoxa y católica admitieran que, en el tema «ministerio y mujer», las

Iglesias evangélica, anglicana y veterocatólica están más cerca del evangelio que ellas? El recurso a «Iglesias hermanas» conservadoras ¿no es un alibi para evitar reformas en la Iglesia propia? ¿No ha llegado el momento de acabar, desde el espíritu del evangelio, con la práctica de desacreditación, difamación y discriminación de las mujeres, y asegurarles también en la Iglesia la dignidad que les es propia y la posición jurídica y social debida?

*La Iglesia del futuro:
una comunidad de libertad, igualdad y hermandad*

La Iglesia del futuro no debería aparecer más como bastión de la reacción antidemocrática, sino, de acuerdo con el espíritu de su fundador, como una *comunidad de «libertad, igualdad y hermandad»*, tal como quedó esbozado al final del paradigma de la Iglesia primitiva (P I):

- La Iglesia como comunidad de personas, ¡hombres y mujeres!, *libres*. De ninguna manera puede aparecer como una institución de poder o, mucho menos, como la gran inquisidora. Tendría que ser, más bien, en la conformación de la comunidad eclesial, la plasmación misma de la libertad, de forma que sus instituciones y normas nunca tuvieran carácter opresivo o represivo ni sustentaran el dominio de unos hombres sobre otros hombres. ¡Una Iglesia cristiana, pues, que sea espacio de la libertad posibilitada por el evangelio y al mismo tiempo abogada de la libertad en el mundo!

- La Iglesia como comunidad de personas, ¡hombres y mujeres!, radicalmente *iguales*. De ninguna manera puede ella aparecer como una Iglesia de varones, de clases, de razas, de castas o de jerarquías, sino que esa igualdad debería plasmarse en la configuración de la comunidad eclesial misma, de modo que, sin llegar a que un igualitarismo mecánico rasara la multiplicidad de dones y servicios, quede garantizada la igualdad fundamental de los diferentes miembros y grupos y sus estructuras no den pábulo a la injusticia y la explotación. ¡Una Iglesia cristiana, pues, que sea espacio de

igualdad y al mismo tiempo abogada de la igualdad en el mundo!

- La Iglesia como comunidad de *¡hermanos y hermanas!* Ella no puede ser, de ninguna manera, un sistema de dominación regido patriarcalmente, que con su paternalismo y el culto a la personalidad retenga a las personas en la minoría de edad y (en lo referente a ministerios y representación) excluya o margine de derecho o de hecho a las mujeres. Más bien tendría que hacer realidad en las instituciones y las relaciones sociales de la comunidad eclesial el espíritu de fraternidad, de modo que en su comunión solidaria entre hermanos y hermanas pudieran conciliarse las exigencias democráticas, en el fondo contrapuestas, de la libertad mayor posible y de la mayor igualdad posible. ¡Una Iglesia cristiana, pues, que sea espacio de fraternidad y abogada de la misma en el mundo!

Podemos preguntarnos por los cambios concretos que exige este programa de principios esbozado a grandes rasgos. A ello hay que referirse en un sucinto programa de actuación.

Reformas concretas

Tan rápida y radicalmente como fuera posible, las Iglesias cristianas, todas ellas, deberían emprender estas *reformas prácticas*, cuya propuesta formulé yo hace ya un cuarto de siglo:

El *sometimiento de la esposa* al marido no forma parte de la esencia del matrimonio cristiano; las referencias neotestamentarias a ese sometimiento (la mayoría de ellas en escritos tardíos) han de interpretarse desde la perspectiva de la situación sociocultural pertinente y trasladarse críticamente a la situación sociocultural de hoy. Muchos matrimonios de nuestros días han descubierto que una pareja presidida por la igualdad está más de acuerdo con la dignidad del ser humano, creado hombre y mujer a imagen de Dios.

Tampoco deriva de la esencia del matrimonio cristiano una *división del trabajo* determinada: por ejemplo, la educación de los hijos para las mujeres, y el trabajo profesional para los hombres. Tanto la educación de los hijos como las tareas domésticas y el trabajo profesional pueden realizarse conjuntamente por el hombre y la mujer.

La *planificación responsable de la natalidad* —si no sirve para la explotación sexual de la mujer ni se confunde revolución sexual con emancipación femenina— puede contribuir a la verdadera emancipación de la mujer: su completa formación profesional, la coordinación entre la vida laboral y la vida de familia, liberación en cuanto a trabajo y dinero, sobre todo de las mujeres de las capas sociales más bajas, gracias a un menor número de hijos.

En la discutida cuestión del *aborto* no hay que tener en cuenta solamente los derechos del feto, sino también la salud físico-psíquica y la situación social de la mujer, así como su responsabilidad con la familia y muy especialmente con los hijos que ya tiene a su cargo.

Si se quiere que la Iglesia católica, cuyas estructuras ministeriales y de poder están totalmente copadas por varones, devenga en una Iglesia de todos los hombres, las mujeres habrán de estar representadas en *todos los órganos con capacidad de decisión*, en los niveles parroquial, diocesano, nacional y mundial. Un ejemplo llamativo de la falta de representación de la mujer es el de la Congregación Romana de Religiosos; de los propios concilios ecuménicos, según la actual normativa, sólo pueden formar parte los varones, y el papa sólo puede ser elegido por hombres. Y todas ellas son cuestiones de derecho no divino sino puramente humano.

El *lenguaje de la liturgia* debería dejar claro que la comunidad está formada tanto por hombres como por mujeres y que ambos tienen básicamente los mismos derechos, de forma que no tendría que hablarse sólo de «hermanos» e «hijos de Dios» sino también, igualmente, de «hermanas» e «hijas de Dios».

Hay que promover *el estudio de la teología católica* por parte de las mujeres, las cuales en muchos sitios tienen al

mismo un acceso sólo limitado o incluso nulo. Para que la Iglesia y la teología (y no en último término la ética, y dentro de ésta, una vez más, la ética sexual) se enriquezcan con las formas de ver las cosas las mujeres, hay que admitir a las mujeres a la carrera completa de teología y que su presencia en tales estudios sea promovida por las instituciones eclesiásticas no en menor medida que la de los varones (becas eclesiásticas, subvenciones a la publicación de trabajos científicos, etc.).

Las *órdenes religiosas femeninas*, que con frecuencia han sido las más eficaces en hacer realidad los principios de renovación del Vaticano II, no es raro que encuentren más dificultades que apoyo por parte de la Iglesia oficial masculina. A pesar de la falta de sacerdotes, las religiosas siguen teniendo prohibidas funciones de dirección dentro de la comunidad y sencillamente se les niegan medios financieros suficientes para su formación, tal como llegan, con abundancia, a los candidatos al ministerio sacerdotal, de los dineros de la Iglesia. Son urgentes los apoyos en este sentido, no en último lugar por el rápido descenso de vocaciones en las órdenes femeninas.

El *celibato obligatorio* de los presbíteros conduce en la práctica con frecuencia a una relación de tensión poco natural entre el sacerdote y las mujeres; éstas sólo se consideran, en muchas ocasiones, como entes sexuales y tentación para el sacerdote. De esta manera, la prohibición de casarse los varones con órdenes sagradas y la de ordenarse las mujeres están relacionadas: la ordenación de las mujeres y su plena participación colegial en los órganos de decisión y dirección de la Iglesia no se conseguirán mientras el celibato del clero no sea sustituido por la soltería libremente elegida de los de verdad vocacionados (también para el matrimonio mismo).

Es de desear la reimplantación del *diaconado de la mujer*, del que hay testimonios en la Iglesia primitiva, que primero acabó en la Iglesia occidental y luego desapareció en la oriental. Pero esta medida no es suficiente: si a la vez que el diaconado no se permitiera a la mujer acceder al presbiterado, no

se crearía una situación de igualdad, sino, más bien, un aplazamiento en el tiempo de la ordenación de la mujer. También la práctica de confiar a mujeres ciertas funciones litúrgicas (ayudar a misa, leer, ayudar en la comunión, predicar), ya implantada en muchas comunidades cristianas y absolutamente recomendable, puede representar un paso importante para la total integración de la mujer en los servicios directivos de la Iglesia. Pero no hace ociosa la reivindicación de la ordenación plena de la mujer.

No hay razón teológica seria que se oponga al *presbiterado de la mujer*. El hecho de que el colegio de los Doce estuviera formado exclusivamente por varones ha de entenderse por la situación sociocultural del momento. Y las razones que se hallan en la tradición para excluir a la mujer (porque por ella entró el pecado en el mundo; porque fue creada como segunda; porque no fue creada a imagen de Dios; porque no es miembro pleno de la Iglesia; por el tabú de la menstruación) no pueden argumentarse apelando a Jesús y dan testimonio de una radical difamación teológica de la mujer. Conociendo las funciones directivas de algunas mujeres en la Iglesia primitiva (Febe, Prisca) y a la vista de la situación de la mujer hoy, totalmente nueva, en la economía, la ciencia, la cultura, la política y la sociedad, no debería retrasarse más el acceso de la mujer al presbiterado. Jesús y la Iglesia primitiva fueron por delante de su tiempo en el aprecio de la mujer; la Iglesia católica de hoy va muy por detrás de su época y de otras Iglesias cristianas.

Sería *ecumenismo* mal entendido que en la Iglesia católica algunas reformas echadas en falta hace ya tiempo, como la ordenación de la mujer, se retrasaran con el argumento de que aún están más rezagadas algunas «Iglesias hermanas» conservadoras; en lugar de utilizar a esas Iglesias como disculpa, habría que alentarlas, también a ellas, a su reforma. Algunas Iglesias protestantes pueden, en este aspecto, servir de modelo a la Iglesia católica. Durante largo tiempo, en la Iglesia católica, se ha desacreditado y difamado, en la teoría y en la práctica, a la mujer, aunque a la vez se la explotado. Ha llegado ya el momento de que se le reconozca, también

en la Iglesia, la dignidad que le corresponde y el lugar jurídico y social debido.

¡No cejar!

Hace ya un cuarto de siglo que publiqué estas tesis en *Publik-Forum* el 16 de julio de 1976. ¿Hay que alegrarse del éxito? ¿Desesperarse por el fracaso? Lo correcto es un balance diferenciado. Muchas cosas —individuos, parejas, comunidades, facultades teológicas, cada cual en lo que ha sido posible— han cambiado: compañerismo en plano de igualdad entre la mujer y el hombre, la división del trabajo, la educación y formación profesional de las hijas, la preparación de los hijos para el papel de padres y las obligaciones de la casa, la planificación de la natalidad, el lenguaje litúrgico, la representación en muchos órganos decisorios en los niveles parroquial y diocesano, la matriculación de mujeres en facultades de teología católicas...

Pero otras muchas cosas, en las que manda la jerarquía masculina romana, no han cambiado: la permisión de los anticonceptivos, un criterio más diferenciado en el tema del aborto, la adecuada representación de las mujeres en los órganos decisorios de nivel nacional y universal, la renovación de las órdenes religiosas femeninas, el final del celibato obligatorio, la reimplantación del diaconado de la mujer, la implantación del presbiterado de la mujer, avances serios en ecumenismo... No hay razones, pues, para extrañarse y derramar lágrimas de cocodrilo por el constante abandono resignado, precisamente de la Iglesia católica romana, por parte de las mujeres y de la juventud, demostrable estadística y empíricamente.

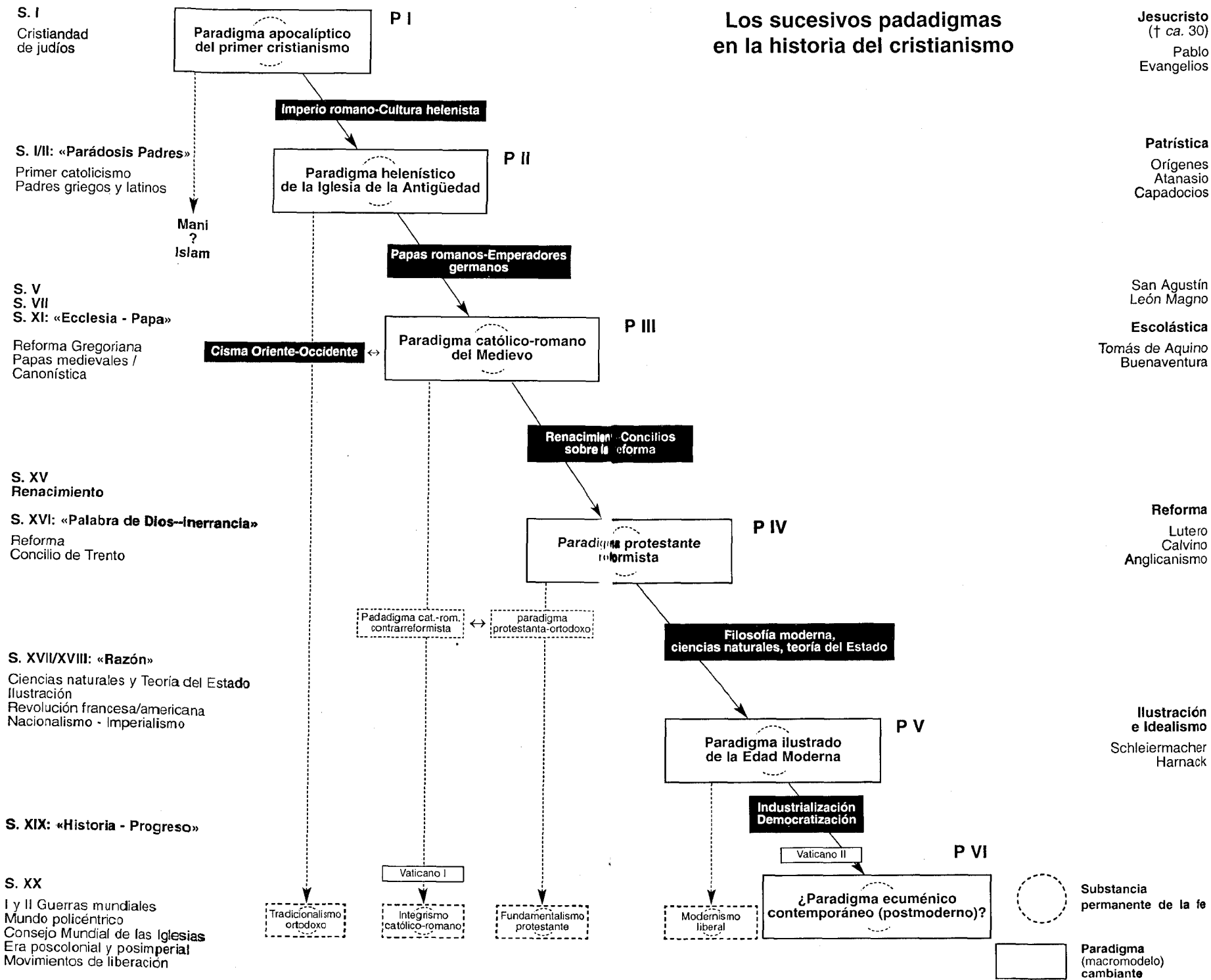
Con toda objetividad tengo que decir que, si tuviera que esperar otro cuarto de siglo más a la opinión de la jerarquía, con toda seguridad no conocería —ni yo, ni otros tantos conmigo, hombres y mujeres— un cambio fundamental. *Spe-ramus contra spem*: «¡esperamos contra toda esperanza!».

Pero hay que seguir: la Iglesia vive «de abajo», y «los de

arriba», más tarde o más temprano, perderán la batalla contra la igualdad de los sexos, igual que perdieron las que se hicieron contra las «brujas» o contra la democracia y los derechos humanos. Las mismas mujeres se están encargando ya de ello. Y voy a cerrar este libro con unas sinceras palabras de agradecimiento a las incontables mujeres de todo el mundo que me han animado constantemente en mi camino, y muy en especial a las que estuvieron cerca de mí en decenios de alegrías y penas y me apoyaron con vigor en la tarea²³.

Los sucesivos padadigmas en la historia del cristianismo

Jesucristo
(† ca. 30)
Pablo
Evangelios



Introducción

1. Traducción castellana en Herder, Barcelona, 1971.

Capítulo 1. La mujer en el cristianismo primitivo

1. Para la sociología de la comunidad primitiva cf. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. III: *Das antike Judentum*, Tübingen, 1920, especialmente el artículo «Die Pharisäer», pp. 401-442. Sobre todo, G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, 1989, especialmente la parte II: «Evangelios»; de todos modos la imagen de «predicador ambulante» de Jesús no puede deducirse sólo de una corriente de tradición (básicamente, la fuente Q). Para un contexto social y político más amplio, cf. E. Stambaugh y D. L. Balch, *The New Testament and its Social Environment*. Sobre el nacimiento de la Iglesia, H. Küng, *La Iglesia*, Barcelona, 1972 (ed. orig. 1967), cap. B: «Bajo el venidero reino de Dios» (ibibliografía!). Más trabajos teológicos sobre la comunidad primitiva: P. V. Dias, *Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener*, Freiburg Br., 1968; Id., *Kirche. In der Schrift und im 2. Jahrhundert*, Freiburg Br., 1974; G. Hasenhütl, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg Br., 1969; J. J. Becker *et al.*, *Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung*, Stuttgart, 1987 (especialmente los trabajos de J. J. Becker, C. Colpe y K. Löning); M. Hengel, «Das Problem der «Hellenisierung» Judäas im 1. Jahrhundert nach Christus», en *Kleine Schriften I. Judaica et Hellenistica*, Tübingen, 1996, pp. 1-90; L. Schenke, *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklungen*, Stuttgart, 1990; J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen, 1993.

2. *Contra Apionem*, 2, 201; cf. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento I*, Salamanca, 1973, pp. 261-265.

3. Mc 15, 40 par.; Lc 8, 1-3; Hch 1, 14. E. Stagg y F. Stagg, *Women in the World of Jesus*, Philadelphia, 1978; E. Moltmann-Wendel, *Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus*, Gütersloh, 1980; F. Quéré, *Les femmes de l'Évangile*, Paris, 1982; J. Blank, «Frauen in den Jesusüberlieferungen», en G. Dautzenberg, H. Merklein y K. Müller (eds.), *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg Br., 1983, pp. 9-91 (en esta obra, también los trabajos sobre la madre de Jesús y las mujeres como testigos de la resurrección); B. Witherington, *Women in the Ministry of Jesus. A Study of Jesus' Attitudes to Women and their Roles as reflected in his earthly Life*, Cambridge, 1984.

4. Lc 10, 38-42; Jn 11, 3.5.28 s.36.

5. Cf. Mc 3, 1-4.

6. Cf. 1 Cor 15, 5-7.

7. Mc 15, 4 ss. par.; 15, 47 par.

8. Cf. Mc 3, 31-35 par.; 10, 29 ss. par.

9. Lc 16, 18.

10. Cf. 1 Cor 7. Cf. al respecto el trabajo de H. Merklein en el capítulo 7 del volumen colectivo antes citado *Die Frau im Urchristentum*.

11. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de Ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 1989. Cf. también Id., *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de María, profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid, 2000.

12. Id., *En memoria de Ella*, p. 185. Sobre los límites del *argumentum e silentio*, cf. las consideraciones críticas de S. Heine, «Brille der Parteilichkeit. Zu einer feministischen Hermeneutik»: *Evangelische Kommentare* 23 (1990), pp. 354-357.

13. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de Ella*, p. 184.

14. *Ibid.*, p. 188.

15. *Ibid.*, p. 165 ss.

16. Hch 4, 32.

17. Cf. Hch 21, 9.

18. Mc 9, 35; 10, 43 par.

Capítulo 2

La mujer en la Iglesia primitiva

1. Cf. E. Käsemann, «Amt und Gemeinde im Neuen Testament», en *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen, 1960, pp. 109-134. Sobre el carisma, además, M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21 und Jesu Ruf in die Nachfolge*, Wien, 1968; G. Hasenhüttl, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg Br., 1969; U. Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*, Wuppertal, 1972; J. Hainz, *Ekklesia – Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Regensburg, 1972.

2. Gál 3, 27 ss. Sobre la tan tratada cuestión de la mujer en el Nuevo Testamento existe una bibliografía de noventa páginas: I. M. Lindboe, *Women in the New Testament. A select bibliography*, Oslo, 1990. Aparte del trabajo ya varias veces citado de E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de Ella*, cf. sobre todo O. Bangerter, *Frauen im Aufbruch. Die Geschichte einer Frauenbewegung in der Alten Kirche. Ein Beitrag zur Frauenfrage*, Neukirchen, 1971; E. M. Tetlow, *Women and Ministry in the New Testament*, New York, 1980; R. Rieplhuber, *Die Stellung der Frau in den neutestamentlichen Schriften und im Koran*, Altenberg, 1986; B. Witherington, *Women in the earliest Churches*, Cambridge, 1988; Id., *Women and the genesis of Christianity*, Cambridge, 1990; B. Bowman Thurston, *The widows. A women's Ministry in the Early Church*, Minneapolis, 1989; N. Baumert, *Antifeminismus bei Paulus? Einzelstudien*, Würzburg, 1992; Id., *Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Missverständnisses*, Würzburg, 1992; C. S. Keener, *Paul, women and*

wives. Marriage and women's ministry on the letters of Paul, Peabody, Mass., 1992.

3. Cf. Rom 16, 1-16.

4. Sobre los títulos de *diákonos* y *prostátis*, cf. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de Ella*, pp. 218-220.

5. Cf. Rom 16, 7.

6. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer III*, Zürich, 1982, p. 135.

7. Cf. 1 Tes 5, 12; Rom 16, 6.12.

8. Flp 4, 2 s.

9. Cf. Rom 16, 3; 1 Cor 16, 19; Hech 18, 2; 18, 18 ss.; 18, 26.

10. Cf. 1 Cor 16, 19; 2 Tim 4, 19.

11. 1 Cor 11, 5.

12. Ef 2, 20.

13. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de Ella*, pp. 234-235.

14. Cf. Al respecto M. Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum*, Fribourg Br., 1986.

15. Cf. 1 Cor 11, 3.

16. Cf. 1 Cor 14, 34 ss.

17. 1 Tim 2, 11 ss.

18. Cf. Rom 16, 7. Esto ha sido estudiado con detenimiento por B. Brooten, «Junia... hervorragend unter den Aposteln (Röm 16, 7)», en E. Moltmann-Wendel (ed.), *Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente*, München, 1978, pp. 148-151; V. Fabrega, «War Junia(s), der hervorragende Apostel (Röm 16,7), eine Frau?: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 27/28 (1984/1985), pp. 47-64. De los comentarios a la carta a los Romanos, el de U. Wilckens ha sido receptivo a los argumentos que aquí se dan (*Der Brief an die Römer*, p. 135).

19. Cf. R. Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im vierten Jahrhundert in Kleinasien*, Göttingen, 1986, cap. 5; A. Jensen (ed.), *Thekla, die Apostolin – Ein apokripher Text neu entdeckt*, Freiburg Br., 1995.

20. Cf. Jn 19, 25-27.

21. Cf. Mc 16, 9-11; Jn 20, 11-18.

22. Cf. E. Moltmann-Wendel, *Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus*, Gütersloh, 1980, cap. 3: «María Magdalena».

23. Sobre el papel de la mujer en el ámbito de la gnosis, cf. A. Jensen, *Gottesselbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg Br., 1992, pp. 367-371.

24. Cf. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1934, 2.^a ed. ampliada a cargo de G. Strecker, Tübingen, 1964.

25. Ejemplar sigue siendo hoy la biografía netamente histórica de A. V. Harnack, *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott* (1920), con el anexo «Neue Studien zu Marcion», Darmstadt, 1960. Otras monogra-

fías importantes: J. Knox, *Marcion and the New Testament. An essay in the early History of the Canon*, Chicago, 1942; E. C. Blackman, *Marcion and his influence*, London, 1948. Cf. también el breve resumen de K. Beyschlag, «Marcion von Sinope», en *Gestalten der Kirchengeschichte I*, Stuttgart, 1984, pp. 69-81.

26. Estos escritos de *Perpetua*, *Proba*, *Egeria* y *Eudoquia* han sido recogidos, con introducciones y anotaciones, en P. Wilson-Kastner et al. (eds.), *A lost tradition. Women writers of Early Church*, Washington, 1981.

27. K. Thraede, «Frau», en *Reallexikon für Antike und Christentum VIII*, Stuttgart, 1972, cols. 197-269, esp. 240 ss. Sobre la mujer en la Antigüedad, incluido el cristianismo primitivo, cf. G. Duby y M. Perrot (eds.), *Historia de las mujeres en Occidente I* (ed. de P. Schmitt Pantel), Madrid, 1999; en la traducción alemana (*Geschichte der Frauen I*, Frankfurt a. M., 1993), hay una buena visión panorámica de la mujer en el cristianismo primitivo obra de M. Alexandre.

28. En el Institut für Ökumenische Forschung de la Universidad de Tubinga, bajo mi dirección y con el asesoramiento de la doctora Elisabeth Moltmann-Wendel, se llevó a cabo el proyecto de investigación «Mujer y cristianismo» con el apoyo generoso de la Fundación Volkswagenwerk. Lo componían dos proyectos parciales: uno sobre «sexualidad, matrimonio y alternativas al matrimonio en los primeros cuatro siglos cristianos» (a cargo de la doctora Anne Jensen), y el otro sobre «ser cristiana en la Iglesia y en la sociedad del siglo xx» (a cargo de la doctora Doris Kaufmann). Los resultados del estudio están disponibles en dos monografías: D. Kaufmann, *Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion. Protestantische Frauenbewegung in der ersten Hälfte del 20. Jahrhunderts*, München, 1988, y A. Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter. Frauene-manzipation im frühen Christentum?*, Freiburg Br., 1992.

29. Para la problemática de la mujer en el cristianismo primitivo siguen siendo básicos los trabajos de A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1924, pp. 589-611, y de su discípulo L. Zscharnack, *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche*, Göttingen, 1902. Queremos hacer mención, en este contexto, de los importantes trabajos sobre la ordenación de las mujeres en la Iglesia antigua (R. Gryson; bibliografía detallada sobre el tema en las referencias bibliográficas ofrecidas por A. Jensen) o sobre la renuncia a ordenarla (I. Raming); aparte, las «colecciones de fuentes», en diversas lenguas, sobre el papel de la mujer en la cristiandad primitiva (Bangerter, J. Beaucamp, M. Ibarra Benlloch, J. Laporte, C. Mazzucco, C. Militello, S. Tunc) y, sobre todo, los trabajos pioneros de las feministas americanas (E. Castelli, E. Clark, R. Kraemer, J. A. McNamara, R. Radford Ruether).

30. Cf. A. Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter*, cap. II: «Frauen im Martyrium: Mutige Bekennerinnen».

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, cap. III: «Frauen in Verkündigung: Charismatische Prophetinnen».

33. *Ibid.*, cap. IV: «Erlösung durch Erkenntnis: Kluge Lehrerinnen».

34. K. Thraede, «Frau», cit., cols. 244 s.

35. P. Brown, «Antiquité tardive», en P. Ariès y G. Duby, *Histoire...*, vol. I, pp. 225-299, en concreto p. 265. Cf. Id., *The making of Late Antiquity*, Cambridge, Mass., 1978.

Capítulo 3

La mujer en la Edad Media

1. San Agustín, *In primam epistolam Joannis VII*, 8. Cf. D. Diberger, *Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'agapè*, Paris, 1975.

2. Cf. San Agustín, *De nuptiis et concupiscentia* 1, 24 s.

3. Cf. K. E. Børresen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo, 1968, especialmente cap. I, 1-3.

4. Sobre la actitud de Agustín ante la sexualidad antes y después de su conversión, cf. P. Brown, *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, 1993. Para san Agustín su teoría sobre el pecado y la sexualidad era tan importante que todavía estando ya en los setenta años de edad escribió de su puño y letra al patriarca de Constantinopla Ático, el sucesor de Juan Crisóstomo, una carta (que hasta hace muy poco no se ha encontrado) y en ella resumía su postura de la siguiente manera: «Un instinto [se refiere al malo «de la carne»] que, sin posibilidad de opción, se enciende en pos de objetos permitidos y no permitidos, y que es vencido por la *concupiscentia nuptiarum* (el «petito de matrimonio»), la cual, estando necesariamente sometida a él, lo mantiene alejado de lo que no está permitido [...]. Contra este instinto, que se halla en tensión con la ley de la conciencia, ha de luchar la ascesis de la continencia: la de la pareja, para que el apetito de la carne se utilice rectamente, y la de los hombres y mujeres castos, en cuyo caso, todavía mejor y en una lucha de mayor denuedo, ni siquiera se hace uso de él. Este instinto, si existiera en el Paraíso, no traspasaría nunca los mandatos de la voluntad, en una maravillosa y gran paz [...] No se impondría nunca al espíritu con pensamientos de goces inapropiados e indebidos. No sería necesario tenerlo domeñado mediante la continencia matrimonial o combatirlo mediante el esfuerzo ascético en una batalla no decidida. Y si alguna vez se viera alentado, seguiría la voluntad de la persona con la naturalidad de un acto de obediencia sincero» (cita tomada de P. Brown, *op. cit.*).

5. J. G. Ziegler, *Die Ehelehre der Pönentialsommen von 1200-1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie*, Regensburg, 1956, p. 169.

6. Para lo que sigue cf. un resumen de los estudios históricos en A. Agenendt, *Das Frühmittelalter. Die abendsländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart, 1990, pp. 345 ss. Sobre las restricciones del acto matrimonial y la demonización de lo sexual hay mucho material en la obra citada de Ziegler, parte IV.

7. Para una crítica de estas ideas del lado católico: S. H. Pfürtner, *Kirche und Sexualität*, Hamburg, 1972; Id., *Sexualfeindschaft und Macht. Eine Streitschrift für verantwortete Freiheit in der Kirche*, Mainz, 1992; G. Denzler, *Die verbotene Lust. 2000 Jahre christliche Sexualmoral*, München, 1988.

8. Ya durante el Vaticano II el patoralista de Viena M. Pfliegler reunió la opinión alemana, como abanderado de la literatura católica postconciliar crítica con el celibato, en una obra, *Der Zölibat*, que yo publiqué en la serie «Theologische Meditationen» (Einsiedeln, 1965); le siguieron luego toda una serie de publicaciones críticas con el celibato, como las de F. Leist (1968) y A. Antweiler (1969). La obra clásica sobre este problema la escribió el historiador de la Iglesia, de Bamberg, G. Denzler, *Das Papstum und der Amtszölibat*, vols. I y II, Stuttgart, 1973/1976; en edición abreviada: *Die Geschichte des Zölibats*, Freiburg Br., 1993. En ella no sólo se citan documentos eclesiásticos que, en la línea de la Reforma gregoriana, imponen el celibato al clero, sino que se documenta también la horrorosa discriminación sufrida por las mujeres de los sacerdotes, entonces todavía legítimas. Baste leer las riñas, que habría que calificar de patológicas, de un Pedro Damián (pp. 58-62) para entender mejor la agitación política de su colega en el cardenalato y luego papa Gregorio VII (pp. 64-74). Pero también son importantes los numerosos testimonios que recoge de la resistencia verdaderamente generalizada, aunque finalmente sin éxito, del clero en Alemania contra el papa y los obispos, de entrada escasos, obedientes a Roma. Cf. también A. L. Barstow, *Married Priests and the Reforming Papacy. The Eleventh-Century Debates*, New York, 1982. Para un contexto más amplio, G. Denzler, *Die verbotene Lust. 2000 Jahre christliche Moralsexual*, München, 1988.

9. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I q. 92, a. 1-4.

10. Cf. *Ibid.*, II-II q. 177, a. 2. Ya hace tiempo llamó la atención sobre el androcentrismo de Tomás de Aquino y su variada minusvaloración de la mujer A. Mitterer, «Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart»: *Zeitschrift für katholische Theologie* 57 (1933), pp. 491-556; Id., *Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart*, Wien, 1947.

11. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I q. 92, a. 1.

12. En A. Blaise (comp.), *Lexicon latinitatis mediæ ævi*, Turnhout, 1975, las acepciones que se dan de *occasionatus* son: «1. Causé occasionement; 2. Imparfait, manqué». Cf. También A. Mitterer, «Mas occasionatus oder zwei Methoden der Thomasdeutung»: *Zeitschrift für katholische Theologie* 72 (1950), pp. 80-103.

13. Cf. Tomás de Aquino, *In Sent.*, IV d. 25, q. 2, q. 1, ad 4.

14. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae, Supplementum* q. 39, a. 1.

15. La predicación de los laicos era entonces un claro tema de discusión. Pero ¿ministerio de predicación y enseñanza también para las muje-

res? ¿Admitir que también ellas puedan hacer uso *publice* de «la gracia de decir palabras de sabiduría y ciencia»? No; contra eso se pronuncia expresamente santo Tomás, y además con argumentos específicos (cf. *Summa theologiae*, II-II q. 177, a. 2):

— en primer lugar, por la condición del sexo femenino de sometimiento al varón; la enseñanza dentro de la Iglesia, como ministerio público, es cosa de los *praelati* y no de los subordinados, y las mujeres forman parte de estos últimos por naturaleza en razón de su sexo (o sea, no accidentalmente como el simple sacerdote, que no deja de ser varón);

— y luego, teniendo en cuenta a los hombres varones, cuyos apetitos no es bueno que se vean estimulados ante una mujer predicadora (ia partir de san Agustín la *concupiscentia* o *libido* constituye un tema penetrante!);

— finalmente, en cuestiones de sabiduría las mujeres no suelen distinguirse como para que sea pertinente confiarles tareas de enseñanza pública.

16. K. E. Børresen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo, 1968; Id., «Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie»: *Concilium* 12 (1976), p. 1017; Id. (comp.), *Image of God and Gender Models in Judæo-Christian Tradition*, Oslo, 1991; K. E. Børresen-K. Vogt, *Women's Studies of the Cristian and Islamic Traditions. Ancient, Medieval and Renaissance Formothers*, Dordrecht, 1993. A la doctora Kari Børresen (de la Universidad de Oslo) he de agradecerle de corazón las ideas de este y de otros apartados sobre la mujer, así como sus valiosas palabras de ánimo.

17. En el tema de la mujer (siempre según Børresen) hay importantes diferencias entre san Agustín y santo Tomás. Aparte de que el primero no se muestra deudor de una teoría fisiológica concreta, mientras que santo Tomás se basa expresamente en la fisiología de Aristóteles, éste, en razón de su actitud menos pesimista respecto de la naturaleza de lo creado, es más positivo en lo que se refiere al sexo:

— A diferencia de san Agustín, en relación ya con la situación original o «paradisíaca» de la criatura, santo Tomás no defiende una antropología dualista. La percepción corporal por los sentidos es parte esencial del hombre, y en las condiciones «del paraíso» el acto sexual no debió implicar pecado: «La satisfacción natural, al estar totalmente regida por la razón, sería lógicamente mayor que el placer actualmente ligado al acto sexual» (K. E. Børresen, «Die anthropologischen Grundlagen», p. 12, en relación con *Summa theologiae*, I q. 98, a. 1, 2).

— A diferencia de Agustín, Tomás no tiene ese miedo casi coercitivo ante una sexualidad supuestamente pervertida por el pecado original y su carácter irracional. Él evita la identificación agustiniana entre pecado original y apetito sexual (*concupiscentia*, *libido*): «Él rompe con esa tradición al hacer diferencia entre la procreación (en la cual el semen paterno hace de causa instrumental para la transmisión del pecado original) y el apetito, que, si bien acompaña normalmente la unión sexual, *no es*

factor causal de ninguna clase» (p. 13, en relación con la *Summa theologiae*, I-II q. 82, a. 3; q. 85, a. 1).

— A diferencia de san Agustín, Tomás considera justificados en el matrimonio la sexualidad y el apetito que la acompaña no sólo en función de la fecundidad (como si el amor matrimonial ideal consistiera en el amor casto): «El quehacer sexual deja de ser pecado no sólo por la intención de procrear sino también cuando se hace uso del matrimonio como antídoto (de la concupiscencia)» (p. 15, en relación con la *Summa theologiae*, *Supplementum* q. 41, a. 3; q. 42, a. 2; q. 49, a. 5).

J. B. Bauer me ha llamado la atención sobre la insistencia de santo Tomás en la «ligatio rationis in concubitu conjugali» (*Summa theologiae*, I-II q. 34, a. 1 ad 1; q. 37, a. 1 ad 2; q. 72, a. 2 ad 4; II-II q. 150, a. 4 ad 3; q. 153 a. 2).

18. Sobre la mujer en la Edad Media, cf. T. Vogelsang, *Die Frau als Herscherin im hohen Mittelalter. Studien zur «consors regni» Formel*, Göttingen, 1954. M. Bernards, *Speculum Virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*, Köln, 1955; G. Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12.-14. Jahrhundert)*, Berlin, 1962; I. Raming, *Der Abschluss der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Eine reschthistorisch-dogmatische Untersuchung der Grundlagen von Kanon 968 §.1 des Codex Iuris Canonici*, Köln, 1973; J. M. Ferrante, *Woman as Image in medieval Literature from the twelfth century to Dante*, New York, 1975; E. Power, *Medieval women*, Cambridge, 1975; M. Bogin, *The women troubadours*, New York, 1976; B. A. Carroll (comp.), *Librating women's history. Theoretical and critical essays*, Urbana, 1976; F. Gies y J. Gies, *Women in the Middle Ages*, New York, 1978; A. Wolf-Graaf, *Frauenarbeit im Abseits. Frauenbewegung und weibliches Arbeitsvermögen*, München, 1981; A. Kuhn y J. Rüsen (comps.), *Frauen in der Geschichte II*, Düsseldorf, 1982 ss.; P. Ketsch, *Frauen im Mittelalter. Quellen und Materialien I: Frauenarbeit im Mittelalter; II: Frauenbild und Frauenrechte in Kirche und Gesellschaft*, Düsseldorf, 1983 ss.; A. M. Lucas, *Women in the Middle Ages. Religion, marriage and letters*, Brighton, 1983; I. Ludolph, artículo «Frau» (V): «Alte Kirche und Mittelalter», en *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, 1977 ss., vol. XI, pp. 436-441; E. Ennen, *Frauen im Mittelalter*, München, 1984, 1991; D. Herlihy, *Medieval Households*, Cambridge, Mass., 1985; M. C. Howell, *Women, production and patriarchy in late medieval cities*, Chicago, 1986; M. B. Rose (comp.), *Women in the Middle Ages and the Renaissance. Literary and historical perspectives*, Syracuse, 1986; B. Frakele, E. List y G. Pauritsch (comps.), *Über Frauenleben, Männerwelt und Wissenschaft. Österreiche Texte zur Frauenforschung*, Wien, 1987; A. Kuhn, artículo «Mittelalter», en *Frauenlexikon. Traditionen, Fakten, Perspektiven*, ed. de A. Lissner, R. Süsmuth y K. Walter, Freiburg Br., 1988, cols. 749-760; S. Shahar, *Die Frau im Mittelalter*, Königstein, 1988; F. Bertini et al., *Medioevo al femminile*, Bari, 1989; G. Duby y M. Perrot, *Historia de*

las mujeres en Occidente, vol. II (ed. de C. Klapisch-Zuber), Madrid; J. B. Holloway, C. S. Wright y J. Bechtold (comps.), *Equally in God's image. Women in the Middle Ages*, New York, 1990; C. Opitz, *Eva-töchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter*, Weinheim, 1990; C. Walker Bynum, *Fragmentation and redemption. Essays on gender and the human body in medieval religion*, New York, 1991; B. Lundt (comp.), *Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten*, München, 1991; R. Pernoud, *Leben der Frauen im Hochmittelalter*, Pfaffenweiler, 1991; K. E. Børresen y K. Vogt, *Women's studies* (especialmente interesante, en esta obra, la panorámica de los estudios que presenta K. E. Børresen en pp. 13-127). Es singularmente meritoria la recopilación de las fuentes llevada a cabo por E. Gössmann, *Archiv für philophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung*, 8 vols. (hasta ahora), München, 1984-1995.

19. Cf. *supra* capítulo 2, apartado «Cristianismo y emancipación de la mujer».

20. Cf. *supra* capítulo 3, apartado: «Rigorismo sexual».

21. J. LeGoff, *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, 1985, p. 123.

22. Hay que preguntarse, por ejemplo, qué significó concretamente, entonces, la tutela a que estaban sometidas las mujeres por el simple hecho de ser de su sexo. ¿Qué es esta tutela, primero, del padre y luego, del marido? ¿Seguía dejándole a la mujer alguna clase de libertad jurídica y de hecho? ¿Y qué representaba la singularidad germánica del *Friedelehe*, del matrimonio sin dote y no tutelado, en el que el marido no tenía poder sobre la mujer? ¿Cómo funcionaba esto entre los longobardos (y tal vez también entre los francos y anglosajones)? ¿Todavía en el siglo VII estaba vedado a las mujeres administrar autónomamente, aprovechar y aumentar sus bienes? ¿No será más bien cierto que en la vida doméstica campesina de la baja Edad Media predominó una relación de camaradería entre hombre y mujer, sobre la que es difícil formular un juicio porque, al ser preponderantemente masculinas las fuentes, sabemos más sobre el lugar jurídico de la mujer en la Edad Media que sobre su posición social?

23. E. Ennen, *Frauen im Mittelalter*, p. 108.

24. *Ibid.*, p. 108.

25. A. Kuhn, art. «Mittelalter», cit., cols. 753 ss.

26. Cf. M. C. Howell, *Women*, cit.

27. A. Kuhn, art. «Mittelalter», cit., cols. 758 ss.

28. Cf. U. Baumann, *Die Ehe – ein Sakrament?*, Zürich, 1988.

29. Cf. G. Tourn, *Geschichte der Waldenser-Kirche*, Kassel/Erlangen, 1980, p. 18.

30. Cf. R. Kieckhefer, *Repression of heresy in medieval Germany*, Philadelphia, 1979, cap. 3: «The war against Beghards and Beguines»; P. D. Johnson (*Equal in monastic profession. Religious women in medieval France*, Chicago, 1991) da por cierto un ocaso de la cultura monástica femenina al final del siglo XII.

31. E. Ennen, *Frauen im Mittelalter*, cit., pp. 245. Cf. M. Schmidt y

- K. E. Børresen, art. «Theologin» (I-II), en E. Gössmann *et al.* (comps.), *Wörterbuch der feministischen Theologie*, Gütersloh, 1991, pp. 396-415.
32. Cf. la semblanza que de ella hace E. Gössmann, «Hildegard von Bingen», en M. Greschat (comp.), *Gestalten der Kirchengeschichte III*, Stuttgart, 1983, pp. 224-237 (bibliografía).
33. Edición y traducción españolas de Antonio Castro y Mónica Castro, Trotta, Madrid, 1999.
34. Sobre la mística, aparte de las obras siempre importantes más antiguas (sobre todo las reeditadas de C. Butler, J. Berhart o W. Preger), cf. L. Bouyer *et al.* (comp.), *Histoire de l'espiritualité chrétienne I-III*, Paris, 1960-1966; K. Ruh (comp.), *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt, 1964; Id., *Geschichte der abendländischen Mystik I-II*, München, 1990-1993; L. Cognet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris, 1968; F.-W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen*, Berlin, ³1969; A. M. Haas y H. Stirnimann, *Das «Einig Ein»*. Studien zur Theorie und Sprache der deutschen Mystik, Fribourg Br., 1980; J. Sudbrack (comp.), *Zeugen christlicher Gotteserfahrung*, Mainz, 1981; Id., *Mystik. Selbsterfahrung – kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung*, Mainz, 1988; G. Ruhbach y J. Sudbrack (comps.), *Grosse Mystiker. Leben und Wirken*, München, 1984; Id. (comps.), *Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden*, München, 1989; R. Beyer, *Die andere Offenbarung. Mystikerinnen des Mittelalters*, Bergisch Gladbach, 1989; B. McGinn, *The foundations of mysticism*, New York, 1991; P. Dinzelbacher, *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn, 1993. [La bibliografía en castellano sobre el tema ha crecido notablemente en los últimos años; así, por ejemplo, *Dios, Amor y Amante. Hadewijch de Amberes* (Paulinas, Madrid, 1986), *Ángela de Foligno. Libro de la vida* (Sígueme, Salamanca, 1991), *Margarita Porete. El espejo de las almas simples* (Icaria, Barcelona, 1995), *Vida y visiones de Hildegard von Bingen* (Siruela, Madrid, 1997), *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval. Hildegarda de Bingen, Matilde de Magdeburgo, Beatriz de Nazaret, Hadewijch de Amberes, Margarita Porete* (Paidós, Barcelona, 1998), *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes* (Trotta, Madrid, 1999), *Hildegarda de Bingen, Scivias. Conoce los caminos* (Trotta, Madrid, 1999), *Victoria Cirlot y Blanca Garí, La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media* (Martínez Roca, Barcelona, 1999), *Juliana de Norwich, Libro de visiones y revelaciones* (Trotta, Madrid, 2002). N. del E.]
35. Cf. K. Ruh, «Le miroir des simples âmes der Marguerite Porete (1275)», en *Kleine Schriften II*, Berlin, 1984, pp. 212-236; Id., *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, München, 1985, pp. 95-114.
36. Cf. E. Gössmann, «Die Geschichte und Lehre der Mystikerin Marguerite Porete (gest. 1310)», en H. Häring y K.J. Kuschel (comps.), *Gegenwürfe*, pp. 69-79. Cf. más estudios sobre Porete en K. E. Børresen y K. Vogt, *Women's studies*, cit., pp. 70-72.

37. Para la historia del culto a María, cf. G. Miegge, *La Vergine Maria. Saggio di storia del dogma*, Torre Pellice, 1950; W. Tappolet (comp.), *Das Marienlob der Reformatoren. M. Luther, J. Calvin, H. Zwingli, H. Bullinger*, Tübingen, 1962; W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, München, 1963; H. Graef, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verherung*, Freiburg Br., 1964.

38. Cf. H. Denzinger, *Enchiridion* n. 111a. G. Galbiati, *Il concilio di Efeso. Alle origini dei dogmi e del culto di Maria nel tormentato clima del concilio di Efeso, tappa miliare per l'avvento della mariologia*, Genoa, 1977; S. Benko, *The Virgin Goddess. Studies in the pagan and christian roots of Mariology*, Leiden, 1993.

39. K.-J. Kuschel (comp.), *Und Maria trat aus ihren Bildern. Literarische Texte*, Freiburg Br., 1990.

40. Sobre la falta de fundamentos bíblicos de los dogmas marianos cf. el artículo del exégeta católico americano J. McKenzie, «Die Mutter Jesu im Neuen Testament», en E. Moltmann-Wendel, H. Küng y J. Moltmann (comps.), *Was geht uns Maria an? Beiträge zur Auseinandersetzung in Theologie, Kirche und Frömmigkeit*, Gütersloh, 1988, pp. 23-40. En esta misma obra colectiva, en su artículo «Maria in der katholischen Theologie» (pp. 72-87), K. E. Børresen explica cómo ambos dogmas marianos más recientes se fundamentan «en presupuestos antropológicos endebles». Esta especialista en la historia de los dogmas y de la teología defiende «la tesis de que tales formulaciones dogmáticas pierden su sentido y resultan literalmente ininteligibles en cuanto no se sostienen sus aprioris. En cuanto tales afirmaciones sobre María se encuentran sin la base de la doctrina agustiniana de que el pecado original se transmite por la fecundación paterna o de la teoría clásica de que el alma racional, inmortal, separada del cuerpo, espera la resurrección en la carne, se quedan colgadas en el vacío de la mera suposición» (p. 81). En ese mismo volumen colectivo se encuentran también los artículos citados a continuación de especialistas internacionalmente reconocidos con visión judía y feminista, crítica y también conocedora de la tradición, que proporcionan una perspectiva del actual estado de la cuestión en temas marianos.

41. C. J. M. Halkes, «Maria – inspirierendes oder abschreckendes Vorbild für Frauen?», en E. Moltmann-Wendel, H. Küng y J. Moltmann (comps.), *Was geht uns Maria an?*, cit., pp. 113-130; cita en p. 114.

42. Cf. E. Drewermann, *Clérigos. Psicograma de un ideal*, Trotta, Madrid, 1995 (ed. orig. 1989), especialmente cap. II, B, 2 d.

43. J. Moltmann, «Gibt es eine ökumenische Mariologie?», en E. Moltmann-Wendel, H. Küng y J. Moltmann (comps.), *Was geht uns Maria an?*, cit., pp. 15-22; cit. en p. 15. También en la misma obra el artículo de S. Ben-Chorin, «Die Mutter Jesu in jüdischer Sicht», pp. 40-50.

44. Lc 1, 48.

45. Cf. Mc 3, 20 ss.

46. Sobre los datos bíblicos, aparte del artículo citado de J. McKenzie, cf. el trabajo en común de los eruditos protestantes y católicos roma-

nos R. E. Brown, K. P. Donfried, J. A. Fitzmyer y J. Reumann (comps.), *María en el Nuevo Testamento*, Salamanca, 2002.

47. Cf. M. Warner, *Tú sola entre las mujeres: el mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, 1991.

48. En ello hace hincapié, con razón, desde una visión feminista, C. J. M. Halkes, *María*, cit.

49. Sobre el tema del parto virginal cf. H. Küng, *Credo*, Trotta, Madrid, 2001, cap. II: «Jesucristo: nacido de una virgen e Hijo de Dios». Cf. K.-J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München, 1990.

50. Cf. Lc 1, 38; 2, 34 ss.

51. Lc 1, 52.

52. De todos modos, en el Nuevo Testamento ni siquiera indiciariamente aparece el tema de una amante o esposa de Jesús (materia apropiada para novelas, musicales o escritores ligeros). Al contrario. Con toda razón, en su artículo «María oder Magdalena – Mutterschaft oder Freundschaft» (en E. Moltmann-Wendel, H. Küng y J. Moltmann [comps.], *Was geht uns Maria an?*, cit., pp. 51-59) Elisabeth Moltmann-Wendel (Tubinga) resalta, frente a la tradición exagerada de María madre, la de la Magdalena amiga. A esta autora debo yo más de una idea; ella se adelantó a otras al hacer en lengua alemana planteamientos feministas con una visión crítica y constructiva.

53. Gál 5, 1.

54. 2 Cor 3, 17.

55. Gál 3, 27 ss.

Capítulo 4

La mujer en la época de la Reforma

1. Es la interpretación que, acertadamente, hace U. Baumann, *Die Ehe – Ein Sakrament?*, 1988, pp. 29-44, esp. 33 ss.

2. G. Scharffenorth, «Im Geist Freunde werden... Die Beziehung von Mann und Frau bei Luther im Rahmen seines Kirchenverständnisses», en Id., *Den Glauben ins Leben ziehen... Studien zu Luthers Theologie*, München, 1982, pp. 122-202; cita, en p. 162.

3. *Ibid.*, p. 174.

4. *Ibid.*, p. 162.

5. M. Luther, *Welche Personen verboten sind zu ehelichen* (1522), en Weimarer Ausgabe X/2, pp. 262-266; cita, en p. 266.

6. Id., *An die Ratsherren aller Städte deutschen Lands, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen*, Weimarer Ausgabe XV, p. 53.

7. Cf. E. Reiche, artículo «Reformation», en A. Lissner, R. Süßmuth y K. Walter (comps.), *Frauenlexikon. Traditionen, Fakten, Perspektiven*, Freiburg Br., 1988, cols. 927-934. Dentro del contexto europeo ha estudiado el tema R. H. Bainton, *Women of the Reformation I: In Ger-*

many and Italy; II: In France and England; III: From Spain to Scandinavia, Minneapolis, 1971-1977.

8. Cf. *supra* capítulo III: «La mujer en la familia, la política y la economía».

9. Cf. I. Ludolph, artículo «Frau (VI. Reformationszeit)», en *Theologische Realenzyklopädie* XI, pp. 441-443; S. E. Ozment, *When fathers ruled. Family life in Reformation Europe*, Cambridge, Mass., 1983; L. Roper, *The holy household. Women and moral in Reformation Augsburg*, Oxford, 1989.

10. Cf. J. Dempsey Douglass, *Women, Freedom and Calvin*, Philadelphia, 1985.

11. Cf. R. L. Greaves (comp.), *Triumph over silence. Women in protestant history*, London, 1985.

12. Cf. P. Crawford, *Women and religion in England 1500-1720*, London, 1993.

13. Cf. M. P. Hannay, *Silent but for the Word. Tudor women as patron, translators and writers of religious works*, Kent, 1985.

14. P. Crawford le dedica un capítulo entero.

15. Cf. M. Kobelt-Groch, *Aufsässige Töchter Gottes. Frauen im Bauernkrieg und in den Täuferbewegungen*, Frankfurt a. M., 1993.

16. Cf. la apología que de ella hace la teóloga católica A. Jensen, «Im Kampf um Freiheit in Kirche und Staat: Die "Mutter des Quäkertums", Margaret Fell», en H. Häring y K.-J. Kuschel (comps.), *Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie*, München, 1988, pp. 169-180.

17. P. Crawford, *op. cit.*, p. 139.

18. *Ibid.*, p. 139.

19. *Ibid.*, p. 139.

20. R. L. Greaves (comp.), *Triumph over Silence*, cit., p. 12.

21. Existen ya numerosos estudios detallados sobre la caza de brujas en determinadas regiones (B. Ankarloo: Suecia; G. Bader: Suiza; W. Behringer: Alemania meridional; G. Bonomo: Italia; G. Henningsen: País Vasco; C. Lerner: Escocia; A. Macfarlane: Inglaterra; R. Mandrou: Francia; H. C. E. Midelfort: Suroeste alemán; E. W. Monter: Francia y Suiza; J. Tazbir: Polonia; R. Zguta: Rusia). Para el caso de Alemania está la visión global de G. Schormann, *Hexenprozesse in Deutschland*, Göttingen, 1981 (también del mismo autor una muy buena sinopsis en el artículo «Hexen» de la *Theologische Realenzyklopädie* XV, pp. 297-304); además, el trabajo documental de W. Behringer (comp.), *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland*, München, 21988. Más bibliografía sobre el tema: N. C. Cohn, *Europe's inner demons. An enquiry inspired by the Great Witch-Hunt*, London, 1975; R. Kieckhefer, *European witch trials. Their foundations in popular and learned culture, 1300-1500*, London, 1976; H. Döbler, *Hexenwahn. Die Geschichte einer Verfolgung*, München, 1977; M. Hammes, *Hexenwahn und Hexenprozesse*, Frankfurt, 1977; C. Honegger (comp.), *Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters*, Frankfurt a. M., 1978; C. Ginzburg, *I Benandanti. Stragioneria e culti agrari tra Cinquecento e*

Seicento, Torino, 1966; E. Wisselinck, *Hexen. Warum wir so wenig von ihrer Geschichte erfahren und was davon auch noch falsch ist*, München, 1986; R. Van Dülmen (comp.), *Hexenwelten. Magie und Imagination vom 16.-20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M., 1987; G. Schwaiger (comp.), *Teufelsglaube und Hexenprozesse*, München, 1987; H. Weber, *Kinderhexenprozesse*, Frankfurt a. M., 1991.

22. H. Haag, *Vor dem Bösen ratlos?*, München, 1978, p. 164; cf. también H. Haag y K. Elliger, *Teufelsglaube*, Tübingen, 1974, cap. «Die Hexen».

23. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* II-II, q. 93, a. 2.

24. Cf. J. Sprenger y H. Institoris, *Malleus malleficarum* (1487); traducido al alemán por primera vez (en tres partes) y presentado por J. W. R. Schmidt, Berlin, 1906; reimpresso en 1974. Que las obscenidades y perversiones atribuidas a las brujas fueran una especie de satisfacción sustitoria de los deseos sexuales prohibidos a los cristianos (y en especial a los sacerdotes célibes), aparte de ser una hipótesis de psicología, se ve patente en este libro: como de pasada, se razona sobre «si las brujas pueden dificultar la capacidad reproductiva o el goce del amor» (I, 127-136) o «si las brujas hechizan el miembro viril mediante simulaciones engañosas» (I, 136-145) y, mediante ejemplos varios, se informa «del modo en que se encargan las brujas de embrujar y dejar inútil el miembro viril» (II, 78-87).

25. El texto original latino de la bula se encuentra en C. Mirbt y K. Aland, *Quellen zur Geschichte des Papstums und des römischen Katholizismus* I, Tübingen, 1967, pp. 282 ss.

26. G. Schormann, artículo «Hexen» cit., p. 303 (el subrayado es mío).

27. C. Honegger, artículo «Hexen», en A. Lissner, R. Süssmuth y K. Walter (comps.), *Frauenlexikon. Traditionen, Fakten, Perspektiven*, Freiburg Br., 1988, cols. 491-500, cita en col. 498 (el subrayado es mío).

28. Cf. F. Von Spee, *Cautio criminalis, seu de processibus contra sagas* (1631).

Capítulo 5

La mujer en la Modernidad y en la Postmodernidad

1. Cf. I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), en *Werke* I, pp. 821-884, cita en p. 851.

2. Cf. J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart, 1861.

3. «Declaración de los derechos de la mujer y ciudadana»; texto tomado de H. Schröder y T. Sauter, «Zur politischen Theorie des Feminismus. Die Deklaration der Rechte der Frau und Bürgerin von 1971», en *Aus Politik und Zeitgeschichte*, separata del semanario *Das Parlament* 48 (1977), pp. 29-54, cita en p. 51.

4. K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del partido comunista*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú, s.f., pp. 27 ss.

5. Cf. F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, en K. Marx y F. Engels, *op. cit.*, pp. 471-613.

6. Cf. A. Bebel, *Die Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*, Zürich, 1879 (más tarde, con el título de *Die Frau und der Sozialismus*); trad. cast. *La mujer*, Barcelona, 1975.

7. Todavía en 1931 el «orden estamental» sigue siendo el valor de referencia de la segunda encíclica social, la *Quadragesimo anno* (= cuarenta años después de la *Rerum novarum*) de Pío XI. Hubo intentos de hacer un Estado de estamentos en Austria entre 1934 y 1938, y existieron cortes «estamentales» en Portugal, España e Italia.

8. M. Geschat, *Das Zeitalter der industriellen Revolution. Das Christentum vor der Moderne*, Stuttgart, 1980, p. 236.

9. León XIII, encíclica *Immortale Dei* (1885), en E. Marmy (comp.), *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente*, Fribourg Br., 1945, núms. 833-907, cita en n. 867.

10. León XIII, encíclica *Rerum Novarum* (1891), en E. Marmy, *op. cit.*, núms. 510-571, cita en n. 551.

11. S. H. Pfürtner, «Soziallehre, katholische», en *Frauenlexikon. Traditionen, Fakten, Perspektiven*, ed. de A. Lissner, R. Süssmuth y K. Walter, Freiburg Br., 1988, cols. 1051-1059, cita en col. 1053.

12. Según una encuesta del *Allensbacher Institut für Demoskopie* sobre el tema «Mujer e Iglesia», del año 1993, en los diez años últimos el porcentaje de mujeres católicas que confiesan tener una «relación estrecha» con su Iglesia bajó del 40 al 25% (y en la Iglesia evangélica es también igual). Sin embargo, la Iglesia de niveles locales merece más simpatías: un 43% de las católicas y un 76% de mujeres relacionadas con alguna Iglesia confiesan haber tenido «vivencias positivas» con sus parroquias, y el 69 y el 80%, respectivamente, tener una «buena opinión» de su párroco o pastor.

13. Cf. R. L. Graves (comp.), *Triumph over silence. Women in protestant history*, Westport, Conn., 1985.

14. En lo que sigue me atengo a la excelente sinopsis de G. Scharffennorth y E. Reichle en los artículos «Frau» y «Frauenbewegung» dentro de la *Theologische Realenzyklopädie* XI, pp. 443-467, 471-481. También hay mucho material en M. Perrot (comp.), *Histoire de la vie privée IV: De la Révolution à la Grande Guerre*, Paris, 1987.

15. E. Moltmann-Wendel, «Christentum und Frauenbewegung in Deutschland», en Id., *Frauenbefreiung. Biblische und Theologische Argumente*, München, 1978 (segunda edición, ampliamente revisada, *Menschenrechte der Frau*, München, 1974), pp. 13-77, cita en p. 25.

16. Cf. D. Kaufmann, *Frauen zwischen Ausbruch und Reaktion. Protestantische Frauenbewegung in der ersten Hälfte der 20. Jahrhunderts*, München, 1988.

17. La «historia contemporánea» comienza con el fin de la primera guerra mundial también para H. Rothfels, eminente profesor de Historia

Contemporánea de Tubinga, retornado de los Estados Unidos después de la segunda guerra mundial, y fundador de los *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* («Cuadernos trimestrales de Historia Contemporánea»).

18. Un completo informe crítico sobre la discusión en torno a la *Postmodernidad* en los diferentes ámbitos de la cultura y la teología lo ha realizado, en nuestro Instituto de Investigación Ecuménica, M. Schnell, *Die Herausforderung der Postmoderne-Diskussion für die Theologie der Gegenwart*, Tesis doctoral, Tübingen, 1994.

19. De provocadores hicieron en su momento los libros, estudiados en mi seminario de 1981, de la teóloga, todavía entonces católica, Mary Daly, *The Church and the second sex*, London, 1968, y *Beyond God the Father*, Boston, 1973.

Merecen quedar inscritos en una especie de *cuadro de honor* los hombres y las mujeres del Consejo Científico que apoyaron entonces nuestro proyecto «Mujer y cristianismo»: doctor Wolfgang Bartholomäus, profesor de Teología Práctica en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Tubinga; doctora Kari Elisabeth Børresen, profesora de Historia de la Iglesia en la Universidad de Oslo/Noruega; doctora Gisela Brinker-Gabler, editora de la serie «Frau in der Gesellschaft. Text und Lebensgeschichte» de la Fischer Taschenbuch-Verlag, y profesora encargada de Literatura en la Universidad de Colonia; doctora Constance Buchanan, profesora y directora del «Women's Studies Program» de la Harvard University, Cambridge, Estados Unidos; doctora Jane D. Douglas, profesora de Historia de la Iglesia en la School of Theology de la Claremont University, Claremont, Estados Unidos; doctor Andreas Flitner, profesor de Pedagogía de la Universidad de Tubinga; doctor Langdon Gilkey, profesor de Teología Sistemática en la University of Chicago, Estados Unidos; doctor Norbert Greinacher, profesor de Teología Práctica de la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Tubinga; doctora Catharina J. M. Halkes, profesora y directora del Instituto de Feminismo y Cristianismo de la Universidad de Nimega, Holanda; doctor Andreas Lindt, profesor de Historia de la Iglesia Moderna de la Universidad de Berna; doctor Dietmar Mieth, profesor de Ética en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Tubinga; doctora Elisabeth Moltmann-Wendel, autora de estudios teológicos sobre la mujer, Tubinga; doctor Jürgen Moltmann, profesor de Teología Sistemática en la Facultad de Teología Evangélica de la Universidad de Tubinga; doctor August Nitschke, profesor de Estudio Histórico de la Conducta en la Universidad de Stuttgart; reverenda doctora Constance Parvey, directora de los estudios sobre colaboración entre hombres y mujeres en el seno del Consejo Mundial de la Iglesias de Ginebra y en el Bryn Mawr College, Bryn Mawr, PA, Estados Unidos; doctora Helge Pross, profesora de Sociología de la Gesamthochschule de Siegen; Luise Rinse, escritora, Roma; doctor James Robinson, profesor y director del Institut for Antiquity and Christianity en la Claremont University, Claremont, Estados Unidos; doctor Alfred Schindler, profesor de Patristica en la Universidad de Berna; doctora Luise Schottroff, profesora de Nuevo Testamen-

to en la Universidad de Maguncia; doctora Elisabeth Schüssler Fiorenza, profesora de Nuevo Testamento en la University of Notre Dame, Notre Dame, Estados Unidos; doctor Leonard Swidler, profesor de Teología Católica y Diálogo Interreligioso en la Temple University, Filadelfia, Estados Unidos; doctor Klaus Thraede, profesor de Filología Clásica y Arqueología en la Universidad de Regensburg; doctora Angelika Wagner, profesora de Psicología en la Pädagogische Hochschule de Reutlingen.

20. E. Moltmann-Wendel, *Christentum und Frauenbewegung*, cit., p. 75. De los acontecimientos, publicaciones y autoras más importantes de la primera teología feminista europea (1960-1975) —desde Gertrud Heintelmann y Elisabeth Gössmann hasta Kari Børresen e Ida Raming, pasando por Catharina Halkes, Elisabeth Schüssler Fiorenza y Mary Daly (por no mencionar más que a las muy conocidas)— nos ofrece una panorámica Catharina Halkes en su artículo «Toward a history of Feminist Theology in Europe» del *Jahrbuch* de la Sociedad Europea de estudios teológicos de Mujeres, publicado por A. Esser y L. Schottroff, *Feministische Theologie im europäischen Kontext*, Kampen, 1993, pp. 11-37. También se recoge en este volumen un sucinto resumen de las actividades y publicaciones más importantes del Consejo Mundial de la Iglesias desde 1945, que con sus estudios y publicaciones —especialmente el de título *Sexism in the 1970s*, de 1974—, del lado evangélico, ha contribuido decisivamente a que se abra camino la teología feminista.

21. Cf. B. Hübener y H. Meesmann (comps.), *Sreitfall Feministische Theologie*, Düsseldorf, 1993.

22. Cf. Gál 3, 28.

23. Porque se trata de personas que en general han realizado y realizan una actividad extraordinariamente importante de forma oculta, querría añadir ahora un segundo «cuadro de honor»: doy las gracias de forma especial a mis secretarías, sin las cuales habría sido imposible, en la forma en que lo ha sido, mi intensa actividad científica de los casi cinco decenios pasados. A *mis secretarías personales* Odette Zurmühle (1961-1967), la doctora Margret Gentner (1967-1980), Eleonore Henn (1980-1995) e Inge Baumann (a partir de 1995); a las *secretarías del Instituto* Elisabeth Grathwohl (1964), Annegret Dinkel (1965-1988) y Hannelore Dürr (1988-1996) y de la fundación *Weltethos* Ingle Baumann (desde 1996) y Anette Stuber-Rouselle, M. A. (desde 1996).

BIBLIOGRAFÍA EN CASTELLANO*

Capítulo 1. *La mujer en el cristianismo primitivo*

- Aguirre, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia Primitiva*, Desclée de Brower, Bilbao, 1987.
- Alcalá, M., *La mujer y los ministerios de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1980.
- Bernabé Ubieta, C., *María Magdalena, tradiciones en el cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella, 1994.
- Bracamontes, M. C., *Jesús y las mujeres*, Schola, México, 1999.
- Haskins, S., *María Magdalena, mito y metáfora*, Herder, Barcelona, 1996.
- Fehribach, A., *Las mujeres en la vida del novio*, Desclée de Brower, Bilbao, 2001.
- Gómez-Acebo, I. (dir.), *Relectura de Lucas*, Desclée de Brower, Bilbao, 1998.
- Laurentin, R., «Jesús y las mujeres»: *Concilium*, 16 (1986).
- Leloup, J.-I., *El Evangelio de María. Miriam de Magdala*, Herder, Barcelona, 1998.
- Muñoz Mayor, M.^a J., *La mujer en la Biblia*, Claretianas, Madrid, 1998.
- Navarro Puerto, M., *Espiritualidad Mariana del Nuevo Testamento*, Paulinas, Madrid, 1994.

* Agradecemos a Mercedes Navarro, de la Asociación de Teólogas Españolas, esta bibliografía, que no pretende ser exhaustiva sino meramente orientativa, tomada principalmente de los últimos 10 años [N. del E.]

- Ruiz Morell, O., *Las aguas amargas de la mujer. La ordalía de los celos en el rabinismo*, Verbo Divino, Estella, 1999.
- Ruiz Morell, O. y Salvatierra, A., *Tosefta III Nashim. Tratado rabínico sobre las mujeres*, Verbo Divino, Estella, 2001.
- Schüssler Fiorenza, E., *En memoria de ella*, Desclée de Brower, Bilbao, 1989.
- Schüssler Fiorenza, E., *Cristología feminista crítica. Jesús, hijo de Miriam, profeta de la sabiduría*, Trotta, Madrid, 2000.
- Tunc, S., *También las mujeres seguían a Jesús*, Sal Terrae, Santander, 1999.
- Vogt, K., «Convertirse en varón. Aspecto de una antropología cristiana primitiva»: *Concilium*, 203 (1985), 383-395.

Capítulo 2. La mujer en la Iglesia primitiva

- Bautista, E., *La mujer en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, Estella, 1993.
- Delfieux, P.-M., *Nuestras madres en la fe*, Narcea, Madrid, 1998.
- Lang, J., *Ministros de la gracia, las mujeres en la iglesia primitiva*, Paulinas, Madrid, 1991.
- MacNamara, J. A. K., *Hermanas en armas. Dos milenios de historia de las monjas católicas*, Herder, Barcelona, 1999.
- Muñoz Mayor, M.^a J., *Espiritualidad femenina del siglo IV*, Claretianas, Madrid, 1995.
- Navarro Sáez, M., *La mujer al final de la antigüedad: las viudas profesas*, Barcelona, 1990.
- Navia Velasco, C., *La mujer en la Biblia: opresión y liberación*, Bogotá, 1991.
- Pagels, E., *Adán, Eva y la serpiente*, Crítica, Barcelona, 1990.
- Pagels, E., *Los evangelios gnósticos*, Crítica, Barcelona, 1990.
- Salas, A., «Mujer y ministerio: Nuevo Testamento»: *Diakonia*, 63 (1992), 59-68.

Capítulo 3. La mujer en la Iglesia de la Edad Media

- Brown, J. C., *Afectos vergonzosos. Sor Benedetta, entre santa y lesbiana*, Crítica, Barcelona, 1989.
- Bynum, C., «El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media», en VV.AA., *Fragmentos para una historia del cuerpo humano I*, Taurus, Madrid, 1990, 163-226.
- Carrasquer Pedrós, M.^a S. y Saratxaga González, K., *Madres del desierto*, *Matrología* I, Monte Carmelo, Burgos, 2000.
- Carrasquer Pedrós, M.^a S. y Saratxaga González, K., *Primeras Ma-*

- dres de Occidente (siglos I-VII)* *Matrología* II, Monte Carmelo, Burgos, 2001.
- Cirlot, V., «La facultad visionaria. La figura sembrada de ojos en el *Scivias* de Hildegard von Bingen»: *Axis Mundi*, segunda época, tercer cuatrimestre (1998).
- Cirlot, V. (ed.), *Vida y visiones de Hildegarda von Bingen*, Siruela, Madrid, 1997.
- Cirlot, V. y Garí B., *La mirada interior, escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Martínez Roca, Barcelona, 1999.
- Dronke, P., *Las escritoras de la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1994.
- Echternach, T. D., *Vida y obras de Hildegard von Bingen*, Siruela, Madrid, 1997.
- Épinei-Burgard, G. y Zum Brunn, E., *Mujeres trovadoras de Dios, una tradición silenciada de la Europa medieval*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Franco Mata, A., *La mujer en el cristianismo medieval*, Laia, Madrid, 1989.
- Graña Cid, M., *Las sabias mujeres II (siglos III-XVI)*, Al-Mudayna, Madrid, 1995.
- Hadewijch de Amberes, *Dios, amor y amante. Las cartas*, Paulinas, Madrid, 1986.
- Hadewijch de Amberes, *El lenguaje del deseo. Poemas* (ed. y trad. de M. Tabuyo), Trotta, Madrid, 1999.
- Hildegarda de Bingen, *Scivias. Conoce los caminos*, Trotta, Madrid, 2000.
- Juliana de Norwich, *Libro de visiones y revelaciones* (ed. y trad. de M. Tabuyo), Trotta, Madrid, 2002.
- Martín, T. H., *Angela de Foligno. Libro de la vida. Vivencia de Cristo*, Sígueme, Salamanca, 1991.
- Morano, C., «Vir y femina en los textos de San Agustín», en Sánchez, C., *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental*, vol. I, UAM, Madrid, 1989, 123-130.
- Muñoz, A., *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*, Al-Mudayna, Madrid, 1988.
- Muñoz, A., *Las mujeres en el cristianismo medieval*, Laya, Madrid, 1989.
- Muñoz A., «La palabra, el cuerpo y la virtud. Urdimbres de la auctoritas en las primeras místicas y visionarias castellanas», en Graña, M., *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría*, Al-Mudayna, Madrid, 1994, 295-318.
- Muñoz, A., *Acciones e intenciones de mujeres en la vida de los siglos XV y XVI*, Horas y Horas, Madrid, 1995.
- Muñoz, A., *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder*, Comunidad de Madrid, 1995.

- Muñoz, A., «El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina», en Pascua M. J. y Espigado, G., *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación*, Universidad de Cádiz, 1999, 71-89.
- Muñoz, A., «María de santo Domingo, beata de Piedrahíta. Acercar el cielo a la tierra», en *La escritura femenina. De leer a escribir II*, Al-Mudayna, Madrid, 2000, 111-130.
- Muraro, L., «Margarita Porete, lectora de la Biblia sobre el tema de la salvación»: *Duoda*, 9 (1995).
- Muraro, L., «Margarita Porete y Guillerma de Bohemia (la diferencia femenina, casi una herejía)»: *Duoda*, 9 (1995).
- Pereira, M., *La mujer en el tiempo de las catedrales*, Granica, Barcelona, 1982.
- Power, E., *Mujeres medievales*, Encuentro, Madrid, 1991.
- Rivera Garretas, M., «Vías de búsqueda de existencia femenina libre: Perpetua, Christine de Pizan y Teresa de Cartagena»: *Duoda*, 5 (1993), 51-71.

Capítulo 4. *La mujer en la época de la Reforma*

- Bilinkoff, J., *Avila de Santa Teresa. La reforma religiosa en una ciudad del siglo XVI*, Espiritualidad, Madrid, 1988.
- Echániz Sans, M., «El cuerpo femenino como encarnación de Cristo: María de la Visitación, la monja de Lisboa»: *Duoda*, 9 (1995), 27-45.
- García-Albea, E., *Teresa de Jesús. Una ilustre epiléptica*, Universidad de Alcalá de Henares, Madrid, 1995.
- Gómez-Acebo, I. (dir.), *Mujeres que se atrevieron*, Desclée de Brower, Bilbao, 1998.
- Sánchez Sánchez, T., *La mujer sin identidad. Un ciclo vital de sumisión femenina durante el Renacimiento*, Amarú, Salamanca, 1996.
- Teresa de Jesús, *Obras completas*, EDE, Madrid, 1986.

Capítulo 5. *La mujer en la Modernidad y en la Postmodernidad*

- Azcuy, V. R., *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar I-II*, Facultad de Teología de la UCA, Buenos Aires, 1997.
- Bernabé, C. (dir.), *Cambio de paradigma, género y eclesiología*, Verbo Divino, Estella, 1998.

- Gómez-Acebo, I. (dir.), *Mujeres y ¿Sectas? Ayer y hoy*, Desclée de Brower, Bilbao, 2000.
- López, C. y Parreño, M. (coords.), *La mujer en la Iglesia y en el quehacer teológico*, San Esteban, Salamanca, 1991.
- Miguel, P., *Europa con ojos de mujer. Primer Sínodo Europeo de mujeres*, Verbo Divino, Estella, 1996.
- Pintos, M., «Teología de la liberación y teología feminista», en Sánchez, C., *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental I*, UAM, Madrid, 1989, 181-195.
- Salas, M., *De la promoción de la mujer a la teología feminista*, Sal Terrae, Santander, 1993.
- Tepedino, A. M. y Ribeiro Brandao, M. L., «Teología de la mujer en la teología de la liberación», en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid, 1995, 287-298.
- Vuola, E., *Teología feminista, teología de la liberación*, IEPALA, Madrid, 2000.
- Winter, M. T., *Desde lo hondo. La historia de Ludmila Javorova, una mujer católica ordenada sacerdote*, Claret, Barcelona, 2001.
- Yetano, A., «Medio conventual y alma femenina», en Sánchez, C., *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental I*, UAM, Madrid, 1989, 171-180.

Bibliografía general

- AA.VV., *Algunas mujeres nos han sobrepasado. Vida consagrada: femenino y masculino plural*, Claretianas, Madrid, 1993.
- Aleixandre, D., *Círculos en el agua*, Sal Terrae, Santander, 1992.
- Aleixandre, D., *Iconos Bíblicos*, Sal Terrae, Santander, 1999.
- Arana, M.^a J. (dir.), *Recordando juntas el futuro. Materiales para grupos de trabajo sobre la mujer*, Claretianas, Madrid, 1995.
- Arana M.^a J. y Salas, M.^a, *Mujeres sacerdotes ¿Por qué no?*, Claretianas, Madrid, 1994.
- Asciutto, L., *Eva y sus hermanas. La Biblia en femenino*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1993.
- Aubert, J. M., *La mujer. Antifeminismo y cristianismo*, Barcelona, 1976.
- Børresen, K., «Fundamentos antropológicos de la relación entre el hombre y la mujer en la teología clásica»: *Concilium*, 111 (1976), 25-41.
- Brown, P., *El cuerpo y la sociedad*, Muchnik, Barcelona, 1993.
- Clément C. y Kristeva, J., *Lo femenino y lo sagrado*, Cátedra, Madrid-Valencia, 2000.
- Concilium, *Mujer-mujer*, n.º 238 (1991).

- Concilium, *Violencia contra las mujeres*, 252 (1994).
- Concilium, *Diferencia en solidaridad. Teologías feministas en diferentes contextos*, 263 (1996).
- Concilium, *La no ordenación de mujeres y la política del poder*, 281 (1999).
- Concilium, *En el poder de la Sabiduría: espiritualidades feministas en lucha*, 288 (2000).
- Delfieux, P.-M., *Nuestras madres en la fe*, Narcea, Madrid, 1998.
- Dickey Young, P., *Teología feminista. Teología cristiana. En búsqueda de un método*, Demac, México, 1993.
- Drewermann, E., *El mensaje de las mujeres. La ciencia del amor*, Herder, Barcelona, 1996.
- Gebara, I., *Teología a ritmo de mujer*, Paulinas, Madrid, 1994.
- Gebara, I., *Intuiciones ecofeministas*, Trotta, Madrid, 2000.
- Gómez-Acebo, I., *Dios también es madre*, Paulinas, Madrid, 1994.
- Gómez-Acebo, I. (dir.), *Cinco mujeres oran con los sentidos*, Desclée de Brower, Bilbao, 1997.
- Gómez-Acebo, I. (dir.), *Diez mujeres oran ante un cuadro*, Desclée de Brower, Bilbao, 1997.
- Gómez-Acebo, I. (dir.), *Relectura del Génesis*, Desclée de Brower, Bilbao, 1998.
- Gómez-Acebo, I. (dir.), *María, mujer mediterránea*, Desclée de Brower, Bilbao, 1999.
- Gómez-Acebo, I. (dir.), *Del cosmos a Dios*, Desclée de Brower, Bilbao, 1999.
- Gómez-Acebo, I. (dir.), *Y vosotras, ¿Quién decís que soy yo?*, Desclée de Brower, Bilbao, 2000.
- Gómez-Acebo, I. (dir.), *Así vemos a Dios*, Desclée de Brower, Bilbao, 2001.
- Gómez-Acebo, I. (dir.), *¿Qué esperamos de la Iglesia? La respuesta de 30 mujeres*, Desclée de Brower, Bilbao, 2001.
- Gómez-Acebo, I. (dir.), *Orar desde las relaciones humanas*, Desclée de Brower, Bilbao, 2002.
- Halkes, C., «La teología feminista y Dios Padre»: *Concilium*, 163 (1981).
- Harding, E., *Los misterios de la mujer*, Obelisco, Barcelona, 1997.
- Johnson, E. A., *Ella, la que es*, Herder, Barcelona, 2001.
- Loades, A., *Teología feminista*, Desclée de Brower, Bilbao, 1997.
- Lynn Reilly, P., *Un Dios que se parece a mí. Descubriendo el rostro femenino de Dios*, Gaia, Barcelona, 1999.
- McFague, S., *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander, 1994.
- MacNamara, J. A. K., *Hermanas en armas. Dos milenios de historia de las monjas católicas*, Herder, Barcelona, 1999.

- Miguel, P. de (coord.), *Europa con ojos de mujer. Primer Sínodo Europeo de mujeres*, Verbo Divino, Estella, 1996.
- Navarro Puerto, M., *María, la mujer*, Claretianas, Madrid, 1987.
- Navarro Puerto, M., *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3*, Paulinas, Madrid, 1993.
- Navarro Puerto, M., *Los libros de Josué, Juces y Rut*, Ciudad Nueva, Madrid, 1995.
- Navarro Puerto, M., *Las siete palabras de Mercedes Navarro*, PPC, Madrid, 1996.
- Navarro Puerto, M., *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*, Verbo Divino, Estella, 1998.
- Navarro Puerto, M., *La iglesia del futuro*, SM, Madrid, 1998.
- Navarro, M. y Bernabé C., *Distintas y distinguidas. Mujeres en la Biblia y en la historia*, Claretianas, Madrid, 1995.
- Navarro, M. (dir.), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, Verbo Divino, Estella, 1996.
- Navarro, M., (dir.) *Diez mujeres escriben teología*, Verbo Divino, Estella, 1993.
- Navarro Puerto, M. (dir.), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*. Verbo Divino, Estella, 1996.
- Navarro Puerto, M. (coord.), *La mujer en la Biblia*, Reseña Bíblica 14 (1997).
- Navarro Sáez, M., *La mujer al final de la antigüedad: las viudas profesas*, Barcelona, 1990.
- Navia Velasco, C., *La mujer en la biblia: opresión y liberación*, Dabar, Bogotá 1994.
- Pikaza, X., *Para comprender hombre y mujer en las grandes religiones*, Verbo Divino, Estella, 1996.
- Porcile Santiso, M.^a T., *La mujer, espacio de salvación*, Claretianas, Madrid, 1995.
- Primavesi, A., *Del Apocalipsis al Génesis. Ecología, feminismo, cristiandad*, Herder, Barcelona, 1995.
- Radford Ruether, R., *Mujer Nueva, tierra nueva: la liberación del hombre y la mujer en un mundo renovado*, La Aurora, México 1977.
- Radford Ruether, R., *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, Demac, México, 1993.
- Ruiz Morel, O., *Las aguas amargas de la mujer. La ordalía de los celos en el rabinismo*, Verbo Divino, Estella, 1999.
- Russell, L., *Interpretación feminista de la biblia*, Desclée de Brower, Bilbao, 1995.
- Sánchez Ortega, M. H., *Pecadoras de verano, arrepentidas en invierno*, Alianza, Madrid, 1995.
- Sánchez Sánchez, T., *La mujer sin identidad. Un ciclo vital de sumi-*

sión femenina durante el Renacimiento, Amarú, Salamanca, 1996.

Schüssler Fiorenza, E., *Pero ella dijo*, Trotta, Madrid, 1996.

Schüssler Fiorenza, E., *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Verbo Divino, Estella, 1997.

SELADOC, equipo, *La mujer*, Sígueme, Salamanca, 1990.

Sol Hernando J. del, *El carisma de ser mujer*, Claretianas, Madrid, 1995.

Tepedino, A. M.^a, *Las discípulas de Jesús*, Narcea, Madrid, 1990.

Torjesen, K., *Cuando las mujeres eran sacerdotes*, El Almendro, Córdoba 1996.

Tornos, A., «Hombre y mujer en el desarrollo del pensamiento occidental: marco de referencia para un debate teológico», en Sánchez, C., *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental I*, UAM, Madrid, 1989, 131-152.

Tunc, S., *También las mujeres seguían a Jesús*, Sal Terrae, Santander, 1999.

Vuola, E., *Teología feminista, teología de la liberación*, IEPALA, Madrid, 2000.

Warner, M., *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Taurus, Madrid, 1991.

Weems, R. J., *Amor maltratado. Matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*, Desclée de Brower, Bilbao, 1997.

Winter, M. T., *Desde lo hondo. La historia de Ludmila Javorova, una mujer católica ordenada sacerdote*, Claret, Barcelona, 2001.

OTROS TÍTULOS DE HANS KÜNG EN EL CATÁLOGO DE TROTTA

Reivindicación de una ética mundial

(Materiales para el Diálogo Interreligioso 3.

Coeditado con AUDI, versiones en castellano y catalán)

¿Vida eterna?

Una ética mundial para la economía y la política

El cristianismo. Esencia e historia

Ser cristiano

*Credo. El Símbolo de los Apóstoles explicado al hombre
de nuestro tiempo*

El judaísmo. Pasado, presente y futuro

Mantener la esperanza

Proyecto de una ética mundial

*Morir con dignidad. Un alegato en favor
de la responsabilidad*

(en colaboración con Walter Jens)

*Hacia una ética mundial. Declaración
del Parlamento de las Religiones del Mundo*
(en colaboración con Karl-Josef Kuschel)

LA MUJER EN
EL CRISTIANISMO

HANS
KUNG

VISÍTANOS PARA MÁS LIBROS:

<https://www.facebook.com/culturaylibros>