

Sobre el Acceso de la Mujer al Ministerio Ordenado

Fr. Boaventura Kloppenburg, O.F.M.

Profesor de Teología en el Instituto Pastoral del CELAM

La Comisión de estudio sobre la mujer en la sociedad y en la Iglesia, instituída por Pablo VI¹, dirigió los siguientes votos a todos los organismos competentes:

Estudios a realizar:

1. Que a partir de la eclesiología del Vaticano II se trate de situar el "ministerio no ordenado" con relación a otras formas de compromiso en la Iglesia y precisar mejor el vocabulario corriente: "ministerio", "apostolado", "servicio", etc.
2. Que se estudie seriamente el problema de la participación de los bautizados no ordenados en la jurisdicción de la Iglesia.
3. Que se inicien los estudios necesarios con vistas a dar una respuesta motivada a la cuestión planteada en la Iglesia respecto al acceso de las mujeres al ministerio ordenado. Hay que intentar dar una respuesta no sólo disciplinar, sino eclesiológica, capaz de hacer inteligible la práctica de la Iglesia, a partir de estudios bíblicos, teológicos, históricos y de la tradición viva de la Iglesia, no sólo latina sino también oriental.

Estas páginas desean ser una contribución a la recomendación tercera, sin pretender agotar el tema en la amplitud propuesta. La comisión desea una respuesta "capaz de hacer inteligible la práctica de la Iglesia", refiriéndose evidentemente a la práctica de no permitir a las mujeres el acceso al ministerio ordenado. Las presentes páginas, sin embargo, harán todavía más ininteligible esta práctica y llegan a una conclusión netamente contraria, impuesta por el cambio de mentalidad, por la honradez teológica y por la necesidad pastoral de América Latina. Todo el contexto nos lleva a tratar el tema como una pura *hipótesis de trabajo* propuesta a la crítica de los teólogos o a la atención de las autoridades eclesiásticas, las únicas competentes para dirimir jurídicamente una cuestión que es ahora en la Iglesia una legítima "quaestio disputata".

¹ Esta Comisión, propuesta por el Sínodo de los Obispos de 1971, fué creada por Paulo VI en 3 de mayo de 1973. Se compone de 25 miembros, 15 mujeres y 10 varones, eclesiásticos y laicos. Es un organismo temporal, con mandato hasta el 31 de enero de 1976. Es un organismo autónomo que no depende de ningún dicasterio de la Santa Sede y que debe presentar sus conclusiones directamente al Santo Padre. El objeto formal de la Comisión no es la cuestión del ministerio ordenado para las mujeres. En una Pro-memoria para la consitución de esta Comisión se decía: "Sin dall'inizio della ricerca, deve essere esclusa la possibilità della sacra ordinazione della donna": desde el comienzo de la investigación debe ser excluída la posibilidad de la sagrada ordenación de la mujer. Su objeto es más bien estudiar la participación y la responsabilidad de la mujer, de sus derechos y de sus deberes, en la vida comunitaria de la sociedad y de la Iglesia.

El canon 968, párrafo 1, del Derecho Canónico determina clara y tajantemente: "sólo el varón bautizado puede recibir válidamente el santo Sacramento del Orden". Así, desde el punto de vista jurídico, la cuestión de la Ordenación de una mujer bautizada no es un problema de licitud o ilicitud de un acto, sino de validez o invalidez de un Sacramento. El Derecho Canónico declara simplemente inválida cualquier ordenación de mujer, evidentemente también para el grado del Diaconado, que es parte del santo Sacramento del Orden.

Teológicamente no se puede negar a la Iglesia el poder de poner condiciones para la validez de un Sacramento. Eso hace parte de su poder de gobernar. Ya el Concilio de Trento enseñaba que "la Iglesia tuvo siempre poder para establecer o cambiar en la administración de los Sacramentos, salva la substancia de ellos, aquello que según la variedad de las circunstancias, tiempos y lugares, juzgara que convenía más a la utilidad de los que los reciben o a la veneración de los mismos Sacramentos" (Dz 931).

Pero el Derecho Canónico no declara que la determinación tan rotunda del canon 968, párrafo 1, sea de derecho divino. Ni hay, en ningún Concilio Ecuménico, una doctrina explícita en este sentido².

² Cf. HAYE VAN DER MEER, *Priestertum der Frau? Eine Theologiegeschichtliche Untersuchung*. Quaestiones Disputatae No. 42. Herder, Freiburg 1969. Con la ayuda de la crítica actual, el autor reexamina de modo sistemático todos los argumentos habitualmente usados por los tratados de Teología Dogmática para probar que la mujer no puede ser sujeto del Sacramento del Orden. Y el resultado es sorprendente: siempre, después de estudiar cada argumento, el autor se ve forzado a concluir que la prueba presentada no demuestra la tesis. El autor no afirma en principio que la mujer pueda recibir el sacerdocio ministerial: sostiene solamente que las razones por las que se afirma que la mujer es incapaz de ser sacerdote no convencen. El libro es precioso por el acervo del material recogido de la Sagrada Escritura, de la Patrística, de los Sínodos, de los Papas (no hay un solo documento del magisterio eclesiástico extraordinario que se pronuncie sobre esta cuestión) y de la especulación teológica. Todo este material no es sólo recogido sino que es también críticamente estudiado y evaluado y en eso precisamente está la mejor contribución de la obra. La lectura de este libro impresiona sobre todo por dos motivos. Primero, por el profundo cambio que hubo en las culturas y también en la Iglesia (y aquí tenemos un expresivo ejemplo para demostrar cómo la Sagrada Escritura, los Santos Padres, los Sínodos y Concilios, los Papas, los Teólogos y la misma Iglesia como tal están también condicionados por las culturas y los factores no-teológicos) en el modo de considerar a la mujer: cuando nosotros hoy hablamos de "mujer" y cuando por ejemplo San Pablo hablaba de "mujer", uno puede con razón preguntarse si el "sujeto" es siempre el mismo; y, por consiguiente, si las afirmaciones que entonces se hacían valen todavía hoy, ya que cambió el sujeto. Ciertas afirmaciones del pasado nos parecen hoy simplemente increíbles y uno no llega a entender cómo fué posible llegar a tales situaciones. Los ejemplos abundan y pueden encontrarse al gusto del consumidor en esta obra. El autor redactó su libro en 1962 y, por eso, no tomó en consideración las declaraciones posteriores del Vaticano II sobre la mujer. La segunda cosa que impresiona es la facilidad y superficialidad en la argumentación de la Teología Dogmática en este punto. El lector no puede dejar de sospechar que semejante modo de argumentar se esconde también en otros puntos; y que, por lo tanto, también otras tesis tradicionales y comunes deben ser reestudiadas críticamente en su argumentación.

Teólogos eminentes, como Santo Tomás o San Buenaventura, suponían que era de derecho divino, pero sabiendo muy bien que en la Iglesia había también la opinión contraria. Y hoy día ya no hay dudas sobre el hecho histórico de la Ordenación válida de mujeres en el grado del Diaconado. Tras examinar históricamente las fuentes bíblicas, canónicas y teológicas hasta el siglo IV de nuestra era, R. Grysson llega a la siguiente conclusión: “Desde el punto de vista doctrinal, es perfectamente posible confiar a la mujer un ministerio de tipo diaconal. Así lo hizo un notable sector de la Iglesia, durante varios siglos, sin que ello supusiese problema de orden teórico. Las mujeres—diáconos recibían una verdadera Ordenación que en nada se distinguía formalmente de la de sus colegas masculinos”³.

Este hecho es suficiente para probar que la actual determinación del Derecho Canónico sobre la Ordenación únicamente de varones no es una definición dogmática inmutable, sino una resolución disciplinar o jurídica de derecho eclesiástico cambiante.

Ya no hay que perder tiempo en demostrar que, desde sus comienzos, la posición negativa de la Iglesia con relación al acceso de la mujer al ministerio ordenado estuvo hondamente influenciada por las concepciones antropológicas y las circunstancias culturales y sociales de los tiempos y pueblos con los que convivió: los conceptos que tenían sobre la mujer, la posición social que ella ocupaba, etc. En vez de decir que la Tradición está contra la Ordenación de mujeres (lo que, además, no sería del todo cierto), sería más exacto hablar de una no—tradición con respecto a la Ordenación de mujeres. Una no—tradición no es ni puede ser normativa y, por eso, no excluye la posibilidad de cambio. Y esa no—tradición es debida a la no—emancipación de la mujer en las culturas del pasado. En su Exhortación sobre la Virgen, del 2—2—1974, Paulo VI, al referirse a las dificultades que cierta devoción a la Virgen causa a la gente de hoy, cuando las concepciones antropológicas y la realidad psicosociológica están profundamente cambiadas, en particular con relación a las condiciones de la mujer (cf. n. 34), declara que la Iglesia “no se vincula a los esquemas representativos de las diversas épocas culturales ni a las particulares concepciones antropológicas subyacentes” (n. 36).

El reconocimiento de este principio es muy importante. Debemos admitir la influencia de factores no—teológicos en muchas instituciones y determinaciones jurídicas y disciplinarias de la Iglesia. Hace parte de su deber permanente de “acomodarse a cada generación” (cf. GS 4a).

Por eso será útil considerar las circunstancias nuevas en y con las

³ R. CRYSSON, *El Ministerio della Donna nella Chiesa Antica*, Roma 1974, p. 206. Cf. también Irineu Wilges, *A Historia e Doutrina do Diaconado até o Concílio de Trento*, Pontificia Universidade Antoniana, Roma 1970. Es un amplio estudio de 366 páginas. El autor es brasileño y Profesor de Teología en Porto Alegre. Véase sobre todo el capítulo VI, sobre la Diaconisa, pp. 272—329.

que la Iglesia vive ahora. Eso nos conducirá a nuevas situaciones, nuevas necesidades, nuevos interrogantes y nuevos conceptos. Nuestra fidelidad al Señor no nos exime del deber de fidelidad a los hombres y a los signos de los tiempos.

II

El Papa Juan XXIII, en su Encíclica *Pacem in Terris* llamaba la atención sobre “un hecho de todos conocido” y que era éste: “El ingreso de la mujer en la vida pública, más acelerado acaso en los pueblos que profesan la fe cristiana, más lenta, pero siempre en gran escala, en países de civilizaciones y de tradiciones distintas. Se hace cada vez más clara y operante en la mujer la conciencia de la propia dignidad. Ella sabe que no puede consentir el ser considerada y tratada como un instrumento; exige ser considerada como persona, en paridad de derechos y obligaciones con el hombre, tanto en el ámbito de la vida doméstica como en el de la vida pública” (n. 41).

El mismo Concilio Vaticano II exclama en su mensaje final a las mujeres: “Llega la hora, ha llegado la hora en que la vocación de la mujer llega a su plenitud, la hora en que la mujer ha adquirido en el mundo una influencia, un peso y un poder que jamás ha tenido hasta ahora”.

En su Constitución *Gaudium et Spes*, el Concilio considera entre las aspiraciones más universales del momento presente (“signo de los tiempos” había dicho Juan XXIII) el que “la mujer, allí donde todavía no ha logrado, reclama la igualdad de derecho y de hecho con el hombre” (n. 9b). Y en el n. 29a proclama “la igualdad fundamental entre todos los hombres”, declarando ser contrario al plan divino toda forma de discriminación en los derechos fundamentales del hombre *por motivos de sexo* y pide para la mujer el derecho de “tener acceso a una educación y a una cultura iguales a las que se conceden al hombre” (29b). Dice que es necesario que se formen “hombres y mujeres que no sólo sean personas cultas, sino también de personalidad fuerte (*magni animi*), de acuerdo con las exigencias perentorias de nuestra época” (31a). En el n. 49b habla del “reconocimiento obligatorio de la igual dignidad personal del hombre y de la mujer”; y en el n. 52a pide la “legítima promoción social de la mujer”. En el n. 60c afirma que “las mujeres ya actúan en casi todos los campos de la vida, pero que es conveniente que puedan asumir con plenitud su papel según su propia naturaleza”.

De todo esto saca el Concilio una conclusión para la Iglesia: “Como en nuestros días las mujeres tienen una participación cada vez mayor en toda la vida de la sociedad, es de gran importancia su participación, igualmente creciente, en los diversos campos del apostolado de la Iglesia” (AA 9). Es cierto que en este contexto el Concilio no pensó en una

creciente participación de la mujer también en los campos del apostolado que por su naturaleza son reservados al ministerio ordenado. Pero no se ve por qué las premisas puestas no podrían llevar el razonamiento también a este campo.

El documento del Sínodo de los Obispos de 1971 sobre la justicia, trata en el cap. III sobre la práctica de la justicia, comenzando por el testimonio que la misma Iglesia debe dar: "Si la Iglesia debe dar un testimonio de justicia, ella reconoce que cualquiera que pretenda hablar de justicia a los hombres, debe él mismo ser justo a los ojos de los demás". Y pide que hagamos un examen sobre la manera de actuar dentro de la misma Iglesia. Es aquí donde el Sínodo declara: "Insistimos para que las mujeres tengan su propia parte de responsabilidad y de participación en la vida comunitaria de la sociedad y también de la Iglesia". En este contexto, sobre todo por la intervención del Cardenal Flahiff (Winnipeg, Canadá), que hablaba en nombre de la Conferencia Episcopal de su nación, se pensaba también en la participación de la mujer en los ministerios ordenados. Decía el Cardenal a los Padres Sinodales: "Los textos del Vaticano II emiten categóricas afirmaciones contra la discriminación de la mujer en la Iglesia. Con todo, tenemos que reconocer que muchas mujeres católicas excelentes, lo mismo que otras personas, consideran que no se ha hecho un notable esfuerzo para el cumplimiento de esta doctrina. Esperan pacientemente la revisión del Código de Derecho Canónico y la eliminación de todos aquellos pasajes discriminatorios⁴, como un gesto de autenticidad". Y añadía: "Respecto a lo que se ha dicho sobre la creciente diversificación de ministerios en la Iglesia, no veo cómo pueda dejarse de plantear el problema del acceso de la mujer a tales ministerios. Seríamos infieles a nuestro deber con más de la mitad de la Iglesia si, al menos, no tocamos este tema". También Mons. Samuel Carter, Arzobispo de Kingston (Jamaica) decía a los Padres Sinodales, estando presente el papa Paulo VI: "Deberá considerarse el problema de la admisión de la mujer a la ordenación, siendo así que contra ella no existen razones de orden teológico y las de tipo cultural no pueden considerarse vigentes actualmente". En este mismo sentido hablaron también otros Padres Sinodales, como Mons.

⁴ Los principales pasajes discriminatorios del Derecho Canónico son éstos: el canon 118 prohíbe a las mujeres el acceso a la potestad del orden y de jurisdicción y los derechos a los beneficios y pensiones eclesiásticas; el canon 742 párrafo 2 no les permite bautizar, ni en peligro de muerte, si está presente un varón; el canon 813 párrafo 2 les prohíbe ser acólitos de la Misa, a no ser que no haya varón con causa justa, "y con la condición de que conteste desde lejos y de ningún modo se acerque al altar"; el canon 968 párrafo 1 las excluye como sujetos del Sacramento del Orden; el canon 2004 párrafo 1 determina que en las causas de beatificación y canonización las mujeres sólo puedan actuar por procurador; el canon 1327 párrafo 2 les prohíbe ayudar en el oficio de la predicación; el canon 1521 párrafo 1 les prohíbe la administración de los bienes de la Iglesia; según el canon 709 párrafo 2 pueden ser inscritas en las cofradías únicamente para lucrar las indulgencias y las gracias especiales concedidas a los cofrades, pero no como miembros.

Leo Byrne, Arzobispo de St. Paul—Minneapolis (USA)⁵ Mons. John Gran, Obispo de Oslo (Noruega), Mons. Valfredo Tepe, Obispo de Ilhéus (Brasil), el Patriarca de Antioquia Maximos V y otros.

El Sínodo de Obispos de 1974 volvió sobre el tema. Y en su relación conclusiva sobre los debates de la primera parte, el Cardenal Cordeiro, relator oficial, expuso el estado actual de la situación: “Las mujeres están todavía esperando el reconocimiento de su puesto en la Iglesia. Se debe promover más y más su participación en la evangelización, incluso mediante ministerios adecuados que han de instituirse”.

Esta situación nueva de la mujer, tan abiertamente reconocida y proclamada por los documentos más autorizados de la Iglesia, es resultado de un movimiento de emancipación de la mujer que es relativamente reciente.

En 1923, la Organización de Estados Americanos recomendó se abolieran las diferencias constitucionales por razones de sexo. Este tema sólo figuró en la Sexta Conferencia, celebrada en 1928, en la Habana, Cuba. Esta Conferencia creó una Comisión Interamericana de Mujeres, encargada de preparar la información jurídica y los datos necesarios para estudiar en la Séptima Conferencia la igualdad civil y política de la mujer en el Continente. La Comisión propuso se aceptase un tratado de igualdad de derechos para la mujer, pero cuando se celebró la reunión de 1933 en Montevideo, Uruguay, se prefirió aprobar una simple recomendación. Sin embargo Cuba, Ecuador, Paraguay y Uruguay firmaron un tratado tendiente a eliminar las distinciones políticas por razones de sexo. Este tratado no llegó a entrar en vigor. En la Octava Conferencia, 1938, se aprobó un texto, que se conoce como Declaración de Lima, que ratifica que la mujer tiene derecho a igual tratamiento político que el hombre y goza de igualdad en el orden civil. En 1945, la Conferencia Internacional sobre Problemas de la Guerra y de la Paz, reunida en México (Conferencia de Chapultepec) aprobó una resolución sobre los Derechos de la Mujer en América, aconsejando suprimir las discriminaciones por razones de sexo. En 1948, al celebrar la Organización de Estados Americanos su Novena Conferencia en Bogotá, Colombia, cuan-

⁵ En 1972 Mons. LEO BYRNE hacía público un informe sobre el tema, en nombre de su Conferencia Episcopal, bajo el título de “Reflexiones teológicas del Episcopado Norteamericano sobre la Ordenación de la mujer”, cf. el texto francés en *La Documentation Catholique* No. 1633 (1973), pp. 529-531. En este informe, la mayoría de los argumentos tradicionales en contra de la ordenación femenina quedan descalificados o relativizados, ya que son producto de un momento cultural o de una cosmovisión socio-religiosa determinada y sin verdadera vigencia hoy día. Solamente se mantienen tres razones, que en realidad no pasan de ser más o menos congruentes: el hecho de que Jesús, al ser un varón hubiera condicionado la mediación sacerdotal a la masculinidad; el no haber escogido sino varones para el Colegio Apostólico; y, finalmente, la praxis multiseccular de la Iglesia. Reconoce que no se trata de argumentos apodícticos, y muestra un cierto escepticismo ante sus posibles resultados y, por ello, espera la decisión definitiva del Magisterio.

do se adoptaron medidas concretas sobre los derechos políticos de la mujer, sólo las suscribieron: Brasil, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Panamá, Paraguay y República Dominicana; no la suscribieron: Argentina, Colombia, Chile, Estados Unidos de América, Perú, Uruguay y Venezuela. En 1952 se desarrollaron en las Naciones Unidas los debates acerca de la Convención sobre Derechos Políticos de la Mujer. En 1955 se concedió el voto a la mujer en 63 países. El voto para la mujer suiza llegó no antes de 1971. En 1968 la Asamblea General de las Naciones Unidas creyó necesario adoptar un nuevo texto contra la discriminación de la mujer, en uno de cuyos considerandos las Naciones Unidas se declaran "preocupadas porque, pese a la Carta, a la Declaración Universal de Derechos Humanos, a los convenios internacionales sobre los derechos humanos y otros instrumentos de las Naciones Unidas y de las agencias especializadas, y pese a todos los progresos hecho en materia de igualdad de derechos, continúa existiendo una gran discriminación contra las mujeres". Fué con el fin de conseguir una más cabal eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer por lo que las Naciones Unidas declararon al año 1975 "el Año Internacional de la Mujer"

No menos difíciles fueron otras conquistas, como el derecho a la cultura y a una formación profesional. La mujer estaba excluida del ejercicio de la inteligencia. En España, por ejemplo, no se permitió hasta 1910 el libre acceso de la mujer a la Universidad. En la actualidad el número creciente de las mujeres en las Universidades y su entrada en los diferentes campos profesionales son indicios de una revolución sin comparación en toda la historia.

De esta manera también la Iglesia se ve ante una situación absolutamente nueva e irreversible en la historia de la humanidad. Es en este nuevo contexto cultural donde la pregunta sobre la posibilidad de la Ordenación de la mujer recibe un sentido y una motivación antes inexistentes. Cuando la Suma Teológica de Santo Tomás preguntaba "si el sexo femenino es impedimento para recibir el Sacramento del Orden", la respuesta era afirmativa y la razón dada era únicamente ésta: "Porque, siendo el Sacramento un símbolo, los actos realizados para su confección no sólo han de producir la realidad sacramental, sino que han de conservar también su simbolismo; por éso de la Extremaunción se dijo que el sujeto debía de estar enfermo, para significar que necesitaba curación. Ahora bien, en el sexo femenino no se puede significar una dignidad eminente, pues la mujer vive en estado de sujeción. Luego no puede recibir el Sacramento del Orden"⁶.

⁶ Santo Tomás, *Suma Teológica*, Supl. q. 29, a. 1. DURANDUS DE S. PORCIANO, *Sent.* lib. IV, d. 25, q. 2, resp. n. 6, da esta razón: por la Ordenación el ordenado es puesto por encima de los no ordenados; pero esto no compete a las

Este "estado de sujeción" ya no se puede afirmar, ni desde el punto de vista biológico, ni desde el punto de vista psicológico. Cualesquiera que sean las diferencias entre los sexos, son relativamente insignificantes en comparación con las diferencias caracteriológicas entre personas del mismo sexo, tales como las que existen entre los tipos introvertidos o extrovertidos, tipos pícnicos o asténicos, etc. Y nadie piensa que en estos casos haya que establecer diferencias sociales, económicas o políticas⁷.

III

Otro hecho nuevo, en el seno mismo de la Iglesia, es éste: De hecho la mujer ya desempeña de forma ordinaria funciones ministeriales hasta ahora secularmente reservadas al varón ordenado. Muchas Religiosas hacen ya todo lo que el n. 29a de la Constitución *Lumen Gentium* prevee para los Diáconos. Las Diaconisas ordenadas de la Iglesia primitiva *no podían* bautizar, enseñar públicamente, entrar en el santuario, tocar los vasos sagrados, servir al altar, etc. Todo eso y mucho más lo hacen hoy tranquilamente muchas Religiosas no ordenadas. Del Brasil, por ejemplo, informan lo siguiente:

De las 123 Provincias religiosas femeninas⁸.

32	=	26,0 ^o /o	tienen 193 ministras de la Palabra
105	=	85,3 ^o /o	tienen 863 ministras de la Eucaristía
108	=	87,8 ^o /o	tienen 1843 catequistas parroquiales.
107	=	86,9 ^o /o	tienen 1412 colaboradoras de parroquia.
38	=	30,2 ^o /o	tienen 121 dirigentes de parroquia.
61	=	49,5 ^o /o	tienen 269 coordinadoras de pastoral

Por ejemplo: la Hna. María da Gloria Vargas Neto es "jefe eclesial global de la Iglesia" en Romeópolis y en la última procesión del Corpus Christi ella salió llevando la custodia, bajo palio, por las calles de la ciudad. ¿De qué Diaconisa del pasado hay semejantes noticias? Otra

mujeres, pues el estado de ellas es de sumisión, por causa de la debilidad del cuerpo y de la imperfección de la inteligencia: "Talis gradus non competit mulieribus super viros, sed potius status subiectionis propter infirmitatem corporis et imperfectionem rationis". SAN BUENAVENTURA, *Sent.* lib. IV, d. 25, a 2, q. 1, argumenta así: En este Sacramento la persona que es ordenada es señal de Cristo mediador; y como el mediador sólo existió en el sexo masculino, luego solamente puede ser significado por el sexo masculino. Lo que sorprende, en verdad, en la argumentación, es su misma pobreza y debilidad.

⁷ Tan importante observación es de ERICH FROMM, *La Familia*, Ediciones Península, tomada del n. 77 de *Imágenes de la Fe*, dedicado a la liberación de la mujer.

⁸ Datos tomados de la revista *Convergencia*, marzo de 1974, p. 753. Es la revista de la Conferencia de los Religiosos del Brasil.

Hermana es Vicaria Episcopal para las 2.430 Religiosas de Río de Janeiro, haciendo visitas canónicas en nombre del Sr. Cardenal y participando en la reunión de los Vicarios Episcopales a nivel de igualdad con los demás Monseñores.

En Brasil todo eso se hace por que faltan los ministros ordenados. Si la escasez del clero masculino no es ni puede ser un argumento teológico en favor de la Ordenación de la mujer⁹, puede ser, sin embargo, la ocasión que nos ayude o hasta empuje a ver más claramente el problema y a estudiar mejor cuál es o puede ser la posición exacta de la mujer en la Iglesia.

Según el Anuario Estadístico de la Iglesia publicado en 1974, hay 1.001.141 Religiosas, de las cuales unas 130.000 trabajan en América Latina. Con esta extraordinaria valoración de la virginidad consagrada se ha abierto a las mujeres una brecha para escapar de la dominación masculina y afirmarse como personas autónomas, independientes del padre, del esposo o de cualquier otro protector. A esta mujer que ya no es esposa, madre o concubina, se le ofrece en fin la posibilidad de una más plena posesión de sí misma. Las Religiosas comenzaron a organizar colegios, hospitales, asilos para huérfanos, puestos de misiones, etc. Cada vez su actividad se fué diversificando y profundizando más y ya no hubo puesto de misión ni actividad en que las Religiosas no tuviesen parte decisiva.

IV

Ante esta nueva situación surge muy espontáneamente la pregunta: Si las mujeres, muchas veces a pedido de los Obispos, hacen todo lo que el n. 29a de la *Lumen Gentium* atribuye a los Diáconos, ¿por qué no conferirles la Ordenación del Diaconado?

Pero no menos espontánea podría ser esta otra pregunta: ¿Para qué ordenar, si los bautizados pueden hacer lo mismo sin la ordenación?

Esta es, quizás, la pregunta más frecuente hoy día también con relación a la Ordenación de los Diáconos masculinos

Sin embargo creo que aquí se esconde un error teológico o al menos el desconocimiento de una doctrina teológica sobre el valor del Sacramento. El Sacramento no es sólo una cuestión de conferir o no un poder: es sobre todo una concesión de gracia y de don divino. La verdadera pregunta debería ser ésta: ¿Creemos todavía en la necesidad de la gracia y del don divino para nuestras acciones eclesiales? ¿Creemos aún en el carácter místico del Sacramento?

El Concilio Vaticano II, en la Constitución *Lumen Gentium*, después de haber enumerado una cantidad de oficios que los diáconos

⁹ Como observa MANUEL ALCALA, S. J., "Mujeres en Ministerios Eclesiásticos", *Razón y Fe* 1975, p. 58.

pueden ejercer “confortados con la gracia sacramental” (administrar solemnemente el Bautismo; reservar y distribuir la Eucaristía; asistir al Matrimonio y bendecirlo en nombre de la Iglesia; llevar el Viático a los moribundos; leer la Sagrada Escritura a los fieles; instruir y exhortar al pueblo; presidir el culto y oración de los fieles; administrar los sacramentales; presidir el rito de los Funerales y Sepultura), sigue diciendo en el n. 29b: “Ahora bien, como estos oficios, necesarios en gran manera a la vida de la Iglesia, según la disciplina actualmente vigente en la Iglesia Latina, difícilmente pueden ser desempeñados en muchas regiones, se podrá restablecer en adelante el Diaconado como grado propio y permanente de la Jerarquía”. El argumento, aquí, es pastoral, no teológico.

En un documento posterior, *Ad Gentes*, n. 16f, el Concilio es más concreto: “Restaúrese el orden del Diaconado como estado permanente de vida”; y la justificación es más teológica: “Pues es justo que aquellos hombres que desempeñan un ministerio verdaderamente diaconal, o que como catequistas predicán la Palabra Divina, o que dirigen, en nombre del párroco o del Obispo, comunidades cristianas distantes, o que practican la caridad en obras sociales y caritativas, sean fortificados y más estrechamente unidos al altar por la imposición de las manos transmitida desde los Apóstoles, para que cumplan con mayor eficacia su ministerio por la gracia sacramental del Diaconado”.

Aquí está, en resumen, la teología del Diaconado: no es para conferir más poder, es para dar más gracia, para “fortificar”, para que los Diáconos, “confortados”, puedan cumplir con mayor eficacia su ministerio.

Si esta justificación teológica del Vaticano II es válida, entonces no veo cómo no aplicarla también a las mujeres cuando ejercen exactamente idénticos oficios: también ellas, para poder cumplir con mayor eficacia este mismo ministerio, necesitan de la misma gracia divina y, por tanto, del mismo Sacramento, instituido precisamente para esta finalidad. Y, si tomamos en serio lo que nos dicen sobre el “sexo débil”, necesitan de dicha gracia más que los del “sexo fuerte”.

Si el Sacramento del Orden, en el grado del Diaconado, no es necesario para las mujeres, no se ve ningún motivo por qué administrarlo a los varones; ni siquiera habría razones para la existencia misma del Sacramento del Orden en este grado. Pero el Sacramento del Diaconado existe¹⁰.

¹⁰ En el Motu-propio *Diaconatus Ordinem*, de 18-6-1967 (AAS 1967, 697-704) el Papa Paulo VI afirma que el Diaconado es Sacramento, imprime carácter, confiere la gracia sacramental y participa de la jerarquía de institución divina. El Vaticano II, en *Lumen Gentium*, n. 29a, menciona la “gracia sacramental”, insinuando apenas que se trata de verdadero Sacramento. En *Ad Gentes*, n. 16f, el Concilio habla directamente de la “gracia sacramental del Diaconado”, que es conferida “por la imposición en las manos transmitida desde los Apóstoles”. Con tales palabras la afirmación del Sacramento del Diaconado se hace explícita.

V

Notemos, sin embargo, que mientras siga vigente la determinación del canon 968 párrafo 1, cualquier Ordenación de una mujer bautizada, aunque fuera sólo en el grado del Diaconado, sería no solamente ilícita sino inválida. La Cámara de Obispos de la Iglesia Episcopal (Anglicana), celebrada en Chicago en agosto de 1974 para estudiar la validez de la Ordenación (sacerdotal) de 11 mujeres, hecha en Filadelfia el 29 de julio de 1974 por tres Obispos retirados sin jurisdicción, declaró inválida tal Ordenación y justificaba su parecer con un excelente principio teológico, diciendo que "la autoridad de un Obispo para ordenar solamente puede ejercitarse efectivamente en y para la comunidad que le ha autorizado a él actuar por ella y como miembro del Colegio Episcopal". En nuestra Iglesia Católica únicamente la más alta autoridad (Papa, Concilio Ecuménico u otro Acto Colegial), así como pudo declarar la invalidez de la Ordenación de mujeres, puede también establecer su validez y licitud; y eso en virtud del poder que la Iglesia, cuando administra los Sacramentos, siempre tuvo y tiene de determinar y cambiar lo que juzgue conveniente a la utilidad y a la veneración de los Sacramentos, *salva illorum substantia* (Dz 931).

"Salva la substancia de los Sacramentos", es decir, explicaba Pío XII, "aquellas cosas que, conforme al testimonio de las fuentes de la revelación, Cristo Señor estableció que debían ser observadas en el signo sacramental" (Dz 2301). A la pregunta de si Cristo estatuyó que, como dice el canon 968 párrafo 1, "sólo el varón bautizado puede recibir válidamente el santo Sacramento del Orden", el mismo hecho histórico de la Ordenación válida de Diaconisas responde negativamente¹¹. Es innegable que Cristo escogió únicamente varones para el Colegio Apostólico. Pero es verdad también que en tiempo de Cristo las mujeres de hecho no estaban preparadas y por derecho no podían ser testigos

¹¹ Con relación a esta Ordenación de Diaconisas en los primeros siglos, algunos, sin embargo, partiendo del punto de vista de una teología que afirma que las así llamadas órdenes menores no son más que bendiciones o "sacramentales" y no grados del Sacramento del Orden, retroproyectan indebidamente este esquema o modelo sobre el pasado; y de esa manera afirman fácilmente que todo lo relacionado con el Diaconado femenino, inclusive la *cheiritoria* (imposición de manos) de los Concilios de Calcedonia y de Trullo, pertenecía a la categoría de los "sacramentales" y no de los Sacramentos. Este modo de argumentar no es correcto ni histórico. Es cierto que la Iglesia puede tener hoy la intención de administrar no un Sacramento sino un "sacramental", también mediante una imposición de manos (como lo hace en la bendición de enfermos). Pero en la época del Concilio de Calcedonia esta distinción entre Sacramento y "Sacramental" no existía. Además, PETER HUENERMANN, en la revista *Diaconia*, enero de 1975, pp. 33-39, en una respuesta a Semmelroth, S.J., analizando los principales documentos sobre la Ordenación de mujeres, concluye que en el acto de Ordenación y en la terminología usada no se encuentra ningún indicio que permita afirmar que la Ordenación de una mujer como Diaconisa sea cualitativamente diferente de la Ordenación de un varón como Diácono.

jurídicamente cualificados de lo que Cristo enseñó e hizo, inclusive de su resurrección. En tal situación no había más remedio que convocar varones. Pero hoy todo es diferente: de hecho hay mujeres preparadas y por derecho ellas pueden ser testigos jurídicamente cualificadas.

Argumentar que el Ministro ordenado actúa oficialmente *in persona Christi* y que Cristo era varón y no mujer, tampoco resuelve necesariamente el problema de modo exclusivo en favor del varón. Pues la mujer es en primer lugar *persona* y como persona es igual al varón (cf GS 49b). El significado de la Encarnación es que el Verbo tomó una naturaleza *humana* y el hecho de que esta naturaleza era masculina le es extrínseco y accidental. Además, si queremos agotar el argumento, tendríamos que decir que no prueba nada, pues la *persona* de Cristo no era ni masculina ni femenina: era la misma Persona del Verbo y Dios trasciende completamente las características de la sexualidad.

VI

Pero aún reconociendo la situación cultural inferior de la mujer en el tiempo de Cristo y de la Iglesia primitiva, no debemos minimizar exageradamente esta situación en la comunidad cristiana primitiva. Pues, aunque no sean tan claros en su naturaleza de ordenados o no, el mismo Nuevo Testamento conoce ministerios femeninos^{1 2}:

a) La única función espiritual expresamente reconocida en el Antiguo Testamento a la mujer era la de la *profecía*: Miriam, la hermana de Aarón (cf. Ex 15,20), Débora (cf. Jc 4,4), Juldá (cf. 2R 22,14) y Noadía (cf. Ne 6,14) eran profetisas. En el Nuevo Testamento, según Ef 4,11 y 1Cr 12, 28, la profesía parecía ser un ministerio en la Iglesia y ella viene mencionada inmediatamente después del apostolado, en Rm 12,6 llega a ocupar el primer lugar en la lista. En 1 Cr 14,39 San Pablo recomienda “aspirar a la profecía”. Y parece que las mujeres podían participar en este ministerio. En 1 Cr 11,5 el Apostol habla de mujeres que “oran y profetizan”. Y en Hch 21,9 tenemos una noticia sobre las cuatro hijas del evangelista Felipe, “que profetizaban”, dice el texto muy sencillamente, como si fuera algo normal o común. Mujeres fueron las primeras anunciadoras de la resurrección del Señor: ellas fueron las evangelistas de los Apóstoles (cf. Mt 28,7) o, como decía Hipólito, “apóstoles de los apóstoles”.

El día de Pentecostés San Pedro repite las palabras de Joel 3,1-5, en las que se subraya que el don de la profecía es independiente del sexo y de la edad: “Derramaré mi Espíritu sobre toda carne y profeti-

^{1 2} Véase sobre esto el excelente estudio de ANDRE DUMAS (protestante), “Die biblische Anthropologie und die Beteiligung der Frau am Amt der Kirche”, en *Zur Frage der Ordination der Frau*, publicación del Consejo Mundial de las Iglesias.

zarán sus hijos y sus hijas; los jóvenes tendrán visiones y los ancianos sueños. Y yo derramaré mi Espíritu sobre mis siervos y sobre mis siervas" (cf. Hch 2,17-18).

b) Otra función que aparece, sin ser muy clara, es la de la *diaconisa*. En Rm 16,1-2 San Pablo recomienda a los romanos a Febe, "nuestra hermana, diaconisa de la Iglesia de Cencreas". El título "diácono" es usado 22 veces por Pablo y aplicado también a él mismo, a Tíchico, a Epafras, a Timoteo y a Apolo y en estos casos designa un ministerio estable y ordenado. Pablo recomienda a Febe porque ella es una *próstatitis*, una que preside, protege. Este sustantivo aparece una sola vez, pero su verbo correspondiente se repite cinco veces en las cartas y siempre en el sentido de "presidir": "ejercer la presidencia" en Rm 12,8; "presidir y amonestar" en 1 Tes 5,21; "gobernar" en 1 Tm 3,4-5 y en 1 Tm 5,17. Es de notar también que la mujer ocupa el primer lugar en la larga lista de saludos. ¿Era Febe una "diaconisa" en el sentido de ministerio estable ordenado, como Pablo, Tíchico, Epafras, Timoteo y Apolo eran "diáconos" ordenados? Es cierto que los Apóstoles o la Iglesia primitiva conocían ministerios "ordenados", o sea ministerios resultantes de la "oración, con la imposición de las manos" (cf. Hch 6,6; 14,23; 1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6) y ministerios no ordenados resultantes de la misma condición de cristianos o discípulos bautizados de Cristo. Pero no es menos cierto que los términos con los que entonces designaban estos ministerios no tenían la univocidad de hoy. Febe, la "diaconisa de la Iglesia de Cencreas", ¿había recibido la ordenación, o sea la "oración, con la imposición de las manos"? No disponemos de ningún elemento para dar una respuesta clara sea negativa sea afirmativa.

En esta misma lista de saludos de Rm 16 aparecen también Priscila y Aquila como "colaboradores míos en Cristo Jesús". "Colaboradores" (synergos) son también Timoteo (Rm 6,21), Tito (2 Cr 8,23), Epafrodito (Flp 2,25), Clemente (Flp 4,3) y otros (Flm 1,24). Es también significativo que en los textos en los que se menciona Priscila y Aquila (Hch 18,18; 18,26; Rm 16,3), la mujer aparece en primer lugar. Pero ambos ejercen un papel importante.

En esta lista de Rm 16 están también Andrónico y Junia, "ilustres entre los apóstoles, que llegaron a Cristo antes que yo", escribe San Pablo. Es cierto que el término "apostol" es usado aquí en un sentido más amplio, pero es notable que sea aplicado a una mujer. Y hay otras mujeres en la lista: María, "que se ha afanado mucho por vosotros"; Trifena y Trifosa, "que se han fatigado en el Señor"; "la amada Pérside, que trabajó mucho en el Señor"; la madre de Rufo, "que lo es también mía"; y Julia, la hermana de Nereo.

Hubo, pues, una muy viva y activa participación de las mujeres en la labor apostólica y en la consolidación de las comunidades cristianas. El verbo *kopiaio*, que indica esfuerzo, fatiga, trabajo intenso, para describir

el empeño de María, Trifona, Trifosa y Pérside, está lleno de significación postólica y evangelizadora. Nótese también que es usada aquí cuatro veces la palabra *agapetós*, amado, querido.

A la luz de todo esto es necesario revisar el famoso antifeminismo de San Pablo.

La primera carta a Timoteo en 3,8–10 enumera las cualidades exigidas para el diácono, entendido aquí evidentemente como un ministerio estable y ordenado. El versículo 11 pasa a hablar un poco inesperadamente de las mujeres y de las cualidades que deben tener: “Las mujeres igualmente debe ser dignas, no calumniosas, sobrias, fieles en todo”. ¿De qué “mujeres” habla aquí el Apóstol? La Biblia de Jerusalén responde: “Probablemente de las mujeres que ejercían funciones de diaconisas, cf. Rm 16,1, y no de las esposas de los diáconos”. Esta fué también la firme opinión de San Juan Crisóstomo y de San Jerónimo.

c) El colegio de las *viudas*. En 1 Tm 5,3–16 el apóstol menciona tres categorías de viudas: aquellas a las que la Iglesia no tiene por qué asistir, porque tienen familia (v. 4); aquellas a las que la Iglesia tiene el deber de ayudar, porque “son verdaderamente viudas”, solas en el mundo (vv. 3. 5. 16); y aquellas que, asistidas o no por la Iglesia, son llamadas por ella a ejercer algunas funciones oficiales, a condición de que cumplan ciertas exigencias severas (vv. 9–15). El hecho de que deben estar “inscritas en el catálogo de las viudas” (v. 9) indica que se trata de una institución oficial y estable de la Iglesia y que ellas constituían una categoría especial de personas en la comunidad cristiana. ¿Qué funciones tenían? No sabemos. Parece que cuidaban de los pobres, de la hospitalidad pues se les exige el “haber practicado la hospitalidad, lavado los pies a los santos, socorrido a los atribulados y haberse ejercitado en toda clase de buenas obras” (v. 10).

Hechos 6,1ss. se ocupa de las viudas de los helenistas, no tan bien asistidas como las de los hebreos. ¿De qué clase de viudas se trata aquí? ¿De las abandonadas? ¿O de las “inscritas en el catálogo de las viudas”? En este último caso serían las que tenían a su cargo el cuidado de los pobres, pero con menos recursos materiales que las viudas de los hebreos y por eso exigían una especial asistencia de diáconos helenistas que les ayudaran.

d) También hay casos de mujeres que tenían cierta responsabilidad especial del orden o dirección de las comunidades. Hechos 9,36–42 habla de Tabitá, discípula de la comunidad de Joppe, “rica en buenas obras y limosnas” (vv. 36.39). En Filipos actuaba Lidia (cf. Hch 16,15.40). Allí están también Evodia y Síntique, que “lucharon por el Evangelio” (Flp 4,2–3).

De esta época tenemos incluso un testigo no cristiano en la carta de Plinio el joven, que el año 112 fue gobernador de Bitinia y escribió al

Emperador Trajano. En esta carta leemos: "Los cristianos tienen la costumbre de reunirse en determinados días, antes de nacer el sol, para cantar himnos a Cristo. Yo quería informarme mejor sobre la verdad de todo esto mediante la tortura de dos siervas que son llamadas ministras (*duas ancillas quae vocantur ministras*), pero no descubrí más que exagerada superstición". Más no sabemos cuáles hayan sido la situación eclesial y las funciones de estas "ministras". Lo importante es que había "ministras".

Si es verdad que el Nuevo Testamento no aprueba explícitamente un verdadero ministerio estable y ordenado en favor de la mujer, igualmente es verdad que tampoco puede decirse lo contrario. Los datos son más bien favorables y nos permiten constatar la existencia de mujeres con funciones de tipo ministerial, a pesar de la situación cultural de inferioridad de la mujer. Si es cierto que Jesús se rodeó de los Doce, es verdad también que se hizo acompañar por las mujeres (cf. Mt 27, 55-56; Mc 15,40-41; Lc 8, 1-3; 24,10; Jn 19,25; Hch 1,14).

San Pablo, que escribe con tanto cariño de sus colaboradoras en Rm 16, hace, no obstante, en ICr 14,34 una determinación aparentemente antifeminista: "Las mujeres cállense en las asambleas; pues no les está permitido tomar la palabra." Como se ve por el v. 35, se trata de mujeres *casadas*; y en cuanto mujeres casadas "no les está permitido tomar la palabra" en una asamblea. Era la costumbre de entonces para las casadas. Todo el contexto de ICr 14,1-40 trata de reuniones de la comunidad en las que participaban también los "no iniciados" (v.16) o no cristianos. Ante la presencia de éstos el Apóstol exige orden en la reunión y observancia de las costumbres entonces comunes entre los ciudadanos. Pues ¿qué dirán los no cristianos? (cf. v.23). A través de todo el contexto, la determinación del v. 34 es evidentemente disciplinar y no un principio dogmático. Idéntico "cállense" disciplinar se repite también en el v. 28 y en el v. 30. Por otro lado, tres capítulos antes (ICr 11,5) el mismo Pablo habla de mujeres que "oran y profetizan" en las asambleas.

En I Tm 2,11-12 tenemos la otra conocida determinación antifeminista. Está dentro de un contexto que habla de la compostura de las mujeres. En los vv. 9-10 se manda que ellas vistan decorosamente, con pudor y modestia, "no con trenzas ni con oro o perlas o vestidos costosos", determinación que hoy día ya no tiene valor de precepto. Y en los vv. 11-12 se determina que la mujer "oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión": "No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre" (v.12). Si ya no vale la determinación disciplinar del v.10, por qué insistir en el valor de lo que está mandado en el v.12? Más adelante, en 3,2, esta misma Carta determina también que el obispo "sea casado una sola vez", cosa que tampoco hoy es aceptada. Ni se observa la determinación de 6,1: "Todos los que estén como esclavos bajo el

yugo de la servidumbre consideren a sus dueños como dignos de todo respeto” ; y la razón es ésta : “para que no se blasfeme del nombre de y de la doctrina”: motivo de pura conveniencia política y social de la época. Son, pues, prescripciones inspiradas en las concepciones de aquellos tiempos y no deben ser consideradas como normativas para las épocas posteriores y otras coyunturas sociales y culturales.

Y es importante no olvidar que el mismo Apóstol San Pablo, a pesar de los conceptos de la época, proclama solemnemente la completa igualdad del hombre y de la mujer en Cristo: “Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, 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” (Ga 3,26-27).

Así, pues, pienso que se puede afirmar tranquilamente que, si la Iglesia desea o necesita hoy día un ministerio ordenado femenino, no tendrá dificultades en encontrar antecedentes en la Iglesia tal como la conocemos en los escritos del Nuevo Testamento. Nuestra fidelidad absoluta al Señor y a los Apóstoles no será un impedimento para pensar seriamente en ministerios femeninos ordenados.

VII

Admitiendo el hecho histórico de la Ordenación válida de mujeres en el grado del Diaconado y dada la unicidad y unidad del Sacramento del Orden, no se ve por qué la mujer no pueda recibir este Sacramento también en otros grados. Contra esta conclusión algunos invocan la distinción entre “ministerio” y “sacerdocio” hecha en un texto antiguo de la Iglesia de Egipto y citada por el Concilio en *Lumen Gentium* n. 29a.

Pero esta distinción desconoce la innovación de perspectiva introducida por el Vaticano en *Presbyterorum Ordinis* (n.2) sobre el Sacramento del Orden.

Desde la Escolástica, sobre todo en Santo Tomás, este Sacramento era visto solamente en su relación con la Eucaristía:

“El Sacramento del Orden se ordena a la Eucaristía, que es, como dice Dionisio, el Sacramento de los Sacramentos. Por eso, así como necesitan consagración el templo, el altar, los vasos y las vestiduras, del mismo modo la necesitan los ministros de la Eucaristía; esta consagración es el Sacramento del Orden. Por eso la distinción del orden hay que tomarla según su relación a la Eucaristía”¹³.

Cuando hablaba del ministro ordenado, la suma Teológica pensaba de hecho únicamente en el poder de ofrecer la Eucaristía y por eso podía decir: “Toda la plenitud de este Sacramento está en un solo orden, el sacerdocio”¹⁴. Bajo este aspecto Santo Tomás no veía dife-

¹³ Supl. 37, a.2, in corpore

¹⁴ Supl. 37, a.1, ad 2.

rencia entre el Presbítero y el Obispo.

Esta doctrina, supuesta también por el Concilio de Trento¹⁵, que definía al Presbítero a partir de una sola función (por otro lado realmente importante y central), y que la Comisión conciliar encargada de redactar el Decreto *Presbyterorum Ordinis* había calificado como “definitio scholastica sacerdotii”, ha sido ahora definitivamente abandonada por el Concilio Vaticano II¹⁶. Sin menospreciar la importancia central de la Eucaristía, la naturaleza y la misión de los Presbíteros deben deducirse de la naturaleza y de la misión de los Obispos; la naturaleza y la misión de los Obispos deben sacarse de la naturaleza y de la misión de los Apóstoles; la naturaleza y la misión de los Apóstoles deben verse a la luz de la naturaleza y de la misión de Cristo. Como el Padre santificó y envió a Cristo, así Cristo santificó y envió a los Apóstoles, y a su vez los Apóstoles santificaron y enviaron a los Obispos. Y es en esta consagración y misión de los Obispos donde debe buscarse la naturaleza y la misión de los demás ministerios ordenados.

El documento sobre el sacerdocio ministerial del Sínodo de los Obispos de 1971, al hablar del ministerio de Cristo, insistía en la unidad y a la vez amplitud de este ministerio de Cristo Profeta—Sacerdote—Rey. El ministerio ordenado participa de modo especial en este único ministerio de Cristo, que en su unidad global tenía varias dimensiones: la profética, la sacerdotal y la regia o pastoral¹⁷.

Según el Concilio, lo que caracteriza al ministro ordenado en general es su permanente capacidad de poder desempeñar el ministerio “públicamente por los hombres en nombre de Cristo” (PO 2b). Su finalidad es mucho más general que la celebración de la Eucaristía: “Para apacentar el Pueblo de Dios y acrecentarlo siempre, Cristo Señor instituyó en su Iglesia *diversos ministerios*, ordenados al bien de todo el Cuerpo. Pues los ministros que poseen la sacra potestad están al servicio de sus hermanos, a fin de que todos cuantos pertenecen al Pueblo de Dios y gozan, por tanto, de la verdadera dignidad cristiana, tendiendo libre y ordenadamente a un mismo fin, alcancen la salvación” (LG 18a)

Aquí está el más autorizado resumen de la teología del ministerio ordenado en general. En esta perspectiva es como hay que ver y definir las funciones de los varios grados del Sacramento del Orden.

Como grado del Sacramento del Orden, también el Diaconado debe recibir su definición a partir de estos elementos.

¹⁵ Cf. Dz. 938, 949.

¹⁶ Cf. B.KLOPPENBURG, O.F.M., *La Eclesiología del Vaticano II*, Ediciones Paulinas, Bogotá 1974, pp. 192 ss.

¹⁷ Cf. B.KLOPPENBURG, O.F.M., *Identidad Sacerdotal*, Ediciones Paulinas, Bogotá 1973, pp. 40 ss. El citado documento del Sínodo de los Obispos habla del ministerio de Cristo en el comienzo de la primera parte, cuando comienza la exposición de los principios doctrinales.

Por todo esto no parece correcto afirmar que el Presbítero y el Obispo actúan “in persona Christi capitis” y que el Diácono no tiene ninguna función de dirección “in persona Christi capitis” sino solo una función de servicio para la comunidad¹⁸. Tampoco es exacto ver en la distinción entre “ministerio” y “sacerdocio” la razón para diferenciar esencialmente el Diaconado del Presbiterado—Episcopado. Si entiendo bien la doctrina del Vaticano II sobre el ministerio ordenado, los diferentes grados del mismo Sacramento participan en el único ministerio de Cristo que tiene las mencionadas dimensiones (profética, sacerdotal y regia o pastoral). La diferencia entre Diaconado y Presbiterado—Episcopado es solo gradual y no esencial.

Y si la mujer puede ser admitida a un grado, no hay motivo para excluirla de otros. Pues los otros, como grados de un solo y mismo Sacramento, son de igual naturaleza.

VIII

Esto no quiere decir que hay que retomar simplemente los ministerios femeninos de la Iglesia antigua o que haya que abrir a la mujer el acceso a todos los ministerios ordenados (masculinos) existentes hoy. La Iglesia tiene posibilidades y facultades muy amplias de adaptar la administración de los Sacramentos a las nuevas situaciones, salva siempre y únicamente la substancia de ellos. Y cuando estas nuevas situaciones son exigentes o se convierten en signos de los tiempos, aquella posibilidad de la Iglesia se transforma en un deber. El cambio en lo que es cambiante puede ser una obligación; y la negación del cambio puede ser una grave omisión pastoral.

En estos últimos años se ha hablado mucho, y con razón, de la posibilidad de una mayor diversificación de los ministerios ordenados. El Sínodo de los Obispos de 1971 afirmaba que “el ejercicio del ministerio sacerdotal debe diversificarse en la práctica, con el fin de responder mejor a las situaciones peculiares o nuevas en que ha de ser anunciado el Evangelio”¹⁹. Y al hablar de la necesidad de encontrar nuevas formas aptas para que el anuncio llegue eficazmente a todos los hombres en las diversas situaciones, el Sínodo declaró que esta necesidad “da lugar al ejercicio multiforme de ministerios inferiores al Presbiterado”²⁰.

Tenemos aquí una afirmación extremadamente importante: puede haber ministerios, en plural, inferiores al Presbiterado. Hasta ahora

¹⁸ Así OTTO SEMMELROTH, S.J., “Anmerkungen zu dem Votum der Synode zum eihedikonat der Frau”, en *Diaconía*, enero de 1975, p. 31.

¹⁹ En el documento sobre el sacerdocio ministerial, parte segunda (n. 49, en la edición publicada en mi libro *Identidad Sacerdotal*, Bogotá 1973, p. 167).

²⁰ Este texto se encuentra en el n. 57 de la mencionada publicación.

conocíamos tres grados: Diaconado, Presbiterado y Episcopado. La Constitución *Lumen Gentium*, n. 28a, enseña que “el ministerio eclesiástico, de institución divina, es ejercido en diversos órdenes por aquellos que ya desde antiguo vienen llamándose Obispos, Presbíteros y Diáconos”. En este texto el Concilio tenía la intención de hacer dos afirmaciones: que el ministerio eclesiástico (u ordenado) existe en la Iglesia por institución divina; que este ministerio es ejercido en diversos órdenes o grados, pero sin decir que esta diversificación en los tres grados sea de determinación divina²¹. En el Decreto *Presbyterorum Ordinis*, n. 8a, el Vaticano II habla de varios oficios en el único ministerio sacerdotal en favor de los hombres, diciendo que todo eso “exige múltiples funciones como también nuevas adaptaciones”, pero sin concretizar más este punto²².

La gran asamblea conjunta de Obispos y Sacerdotes en España aprobó en septiembre de 1971 el pluralismo de forma y de vida en el ministerio, indicando las siguientes razones: la imposibilidad de encarnar en una persona individual la riqueza del ministerio en la Iglesia; la diversidad de carismas y la libertad de los hijos de Dios, que no debe ser restringida sin suficiente justificación; la necesidad de buscar para el anuncio del Evangelio formas más fieles a sus exigencias y al mismo tiempo adaptadas a las diversas condiciones de comunidades y ambientes sociales. Sería, por tanto, una exigencia de la sociedad pluralista en que vivimos, de la comunidad cristiana, de la misma manera sacerdotal y de la encarnación de la Iglesia. Habría por tanto pluralismo de formas sacerdotales en diversos niveles: rural, obrero, cuadros técnicos, universitarios, enfermos, emigrantes, etc., en el nivel de las funciones eclesiales: pastores de base, misioneros, teólogos, especializados en catequesis, liturgia, pastoral dogmática; en el nivel de las formas de vida: ministros libres, trabajadores civiles que ejercen el ministerio, casados o celibatarios, viviendo solos o en común; en el nivel íntimo de los diferentes carismas recibidos, o de las vocaciones específicas profesionales, salvando siempre la fidelidad a la vida y a la comunidad.

²¹ En la Relación oficial al n. 28 (1964) de la *Lumen Gentium*, la Comisión Teológica del Vaticano II aclara: “Quidquid sit de historico presbyterorum vel aliorum ministrorum, necnon de sensu praeciso terminorum qui in Novo Testamento ad eos designandos adhibetur, asseritur ministerium divinitus institutum variis ordinibus exerceri, qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur”. Véase sobre esta cuestión mi libro *Éclesiología del Vaticano II*, Bogotá 1974, p. 196 s.

²² Ya el Concilio de Trento (Dz 958) hablaba de la conveniencia de haber en la Iglesia “varios y distintos órdenes de ministerios”: *plures et diversi essent ministeriorum ordines*. En el canon 6 (Dz 966) se lee: “Si alguno dijere que en la Iglesia Católica no existe una jerarquía, instituida por ordenación divina, que consta de Obispos, Presbíteros y Ministros, sea anatema”. Nótese la palabra “Ministros”, en plural, además de los Obispos y Presbíteros. Dice “Ministros”, no dice “Diáconos”, como para dejar la puerta abierta para otros tipos de ministros ordenados inferiores al grado del Presbiterado.

En otras palabras: la discusión sobre la posibilidad de una mayor diversificación del ministerio ordenado en la Iglesia supone y desea que este ministerio sea ejercido no solo en los tres clásicos órdenes o grados hasta ahora conocidos; y que la Iglesia tiene el poder de determinar nuevos órdenes o grados verdaderamente sacramentales (es decir: como grados del Sacramento del Orden) según las necesidades de cada tiempo y lugar.

IX

Es a partir de estas posibilidades como podemos pensar también en las diversas formas nuevas factibles de ministerios ordenados femeninos. Si queremos hablar en serio de ministerios ordenados femeninos, no debemos tomar como modelo los ministerios masculinos existentes. Más concretamente en nuestra situación latinoamericana tenemos, por ejemplo, el hecho siguiente: La mayoría absoluta de nuestros bautizados católicos en América Latina mueren sin tener ni siquiera la posibilidad de recibir lo que llamamos piadosamente "los últimos Sacramentos": La Absolución sacramental, el Viático y la Unción de los enfermos. Pero en virtud del Bautismo, que la Iglesia generosamente les administró, ellos tienen el *derecho* a estos santos Sacramentos. "La santa Madre Iglesia desea ardientemente que se lleve a todos los fieles a aquella participación plena, consciente y activa en las celebraciones litúrgicas que exige la naturaleza de la liturgia misma, y a la cual tiene *derecho* y *obligación, en virtud del Bautismo*, el pueblo cristiano, linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido" (SC 14a).

Al derecho corresponde el deber. Si nuestros bautizados tienen "derecho y obligación" de recibir estos santos Sacramentos, los altos responsables de la Iglesia —los únicos que pueden con su autoridad resolver tan angustioso problema— tienen el *deber* de ofrecerles y facilitarles todo aquello a lo que los bautizados tienen derecho divino. No dar a los enfermos moribundos católicos la oportunidad de ser confortados con los "últimos Sacramentos" es de hecho una gravísima omisión pastoral y significa para los bautizados una verdadera injusticia. Pero entre nosotros este hecho injusto se da, sin ninguna exageración, millones de veces.

Efectivamente, son millones y muchos millones los católicos que, en América Latina, viven y mueren en este estado de total abandono por parte del ministerio ordenado, el único capaz de darles aquello a lo que tienen derecho. Es verdad que muchísimos de ellos son asistidos, en sus últimos días o momentos de peregrinación hacia la Vida Eterna, por las buenas Religiosas enfermeras. No pocas veces están bien preparados para recibir los Sacramentos. Pero, ¿no hay ministros ordenados que puedan ser llamados! Simplemente no hay. Ante esta situación, tan frecuente, uno se pregunta por qué estas buenas Religiosas enfermeras no

han recibido o no pueden recibir la "imposición de las manos con la oración", en virtud de la cual tendrían el carácter indeleble que las capacitara para actuar en favor de los hombres y en nombre de Cristo—Sacerdote, para poder declarar con autoridad divina: "Yo te absuelvo de tus pecados. . ."

Y, por supuesto, que pudieran administrar también el santo Sacramento de la Unción de los enfermos. Quizás en este capítulo sobre el ministro de este Sacramento hemos sido demasiado exigentes. En la conocida Carta del Papa Inocencio I a Decencio, Obispo de Gubbio, en 416, informaba el Sucesor de Pedro que los enfermos "pueden ser ungidos con el santo óleo del crisma que, preparado por el Obispo, no sólo a los sacerdotes, sino a todos los cristianos es lícito usar para unirse en su propia necesidad o en la de los suyos" (Dz 99).

De esta Unción hecha por el mismo enfermo o por cualquier otro bautizado no sacerdote existen testimonios hasta San Beda²³. Sólo en la Escolástica primitiva, con el autor de *Sententiae Divinitatis*, aparece una "unctio solemnium infirmorum", reservada al Obispo o al Presbítero. En Santo Tomás²⁴, la Unción de los enfermos es tratada como una especie de apéndice del Sacramento de la Penitencia, como una consumación de la penitencia sacramental; y por eso su administración estaba ligada al Sacerdote de la misma manera que la Confesión. Desde el punto de vista de la historia del dogma esto es importante, porque el Decreto para los armenios, del Concilio de Florencia, celebrado en 1439, en gran parte no es más que un conjunto de extractos de las obras de Santo Tomás. Si, pues, en este Decreto se declara sin más que "el ministro de este Sacramento es el sacerdote" (Dz 700), se trata más bien de la constatación de una determinación disciplinar que de una decisión dogmática²⁵.

²³ Cf. A. CHAVASSE, *Etude sur l'onction des infirmes dans l'Eglise latine du IIIe au XIe siècle*, Lyon 1942. Algunos ejemplos más: Hipólito de Roma, en la *Traditio Apostolica* (Botte, 6), informa: "Si alguno ofrece aceite, que el obispo dé gracias del mismo modo que para la oblación del pan y vino; que se exprese no en los mismos términos, pero en el mismo sentido diciendo: Igual que santificado este óleo Tú das, oh Dios, la santidad a los que reciben este óleo con el que has ungido a los reyes, sacerdotes y profetas; que así conforte a los que lo toman y sane a los que lo usan". Más antiguo todavía, el Sacramento Gelasiano (n. 382 ed. Mohlberg), reza: "a todos los que se ungen, lo toman, lo usan, les traiga la protección del cuerpo". Cesareo de Arles (503-504), en el sermón 13 (PL 39, 2238, 39), dice: "Siempre que alguien se vea afectado por una enfermedad cualquiera, que reciba el Cuerpo y la Sangre de Cristo; que, humilde y fielmente, reclame el óleo bendecido por los sacerdotes; que a continuación unja su cuerpo a fin de que se realice en él lo que está escrito".

²⁴ Supl. q. 30, a. 1 y siguientes. Esta perspectiva del sacramento de la Unción de los enfermos como "consumación" del sacramento de la Penitencia viene sancionada posteriormente incluso por la doctrina oficial del Concilio de Trento (cf. Dz. 907).

²⁵ Cf. HERBERT VORGRIMLER, "Gutachten ueber Diakone als Spender der Krankensakbung, en *Diaconía*, agosto de 1974, p. 30. Véase también el artículo de

Pero tanto el texto de Inocencio I como también los testimonios posteriores hasta San Beda en el siglo VIII, demuestran que la Unción no se hacía sin una previa Absolución sacramental.

Tal vez esta cuestión acerca del ministro del Sacramento de la Unción de los enfermos pueda recibir una solución semejante a la que se ha dado al problema de la administración del Sacramento de la Confirmación, que también es dada mediante una unción. El Concilio de Trento había afirmado que los Obispos son superiores a los Presbíteros y tienen potestad de confirmar y ordenar (Dz 967). Pero ahora el Vaticano II enseña que los Obispos son sólo los "ministros originarios" de la Confirmación (LG 26c). Esta fórmula es nueva en nuestra teología latina y el Vaticano II la usó en atención a la situación de las Iglesias Orientales. El Patriarca Máximo IV, de los melquitas, había protestado contra la distinción entre ministros ordinarios y extraordinarios, alegando que se trataba de un modo de hablar de la teología occidental o latina. En Oriente los Presbíteros son los que comúnmente administran la Confirmación, pero siempre con el Santo Crisma consagrado exclusiva y muy solemnemente por los obispos. Según el concepto oriental, este Sacramento es una especie de "sacramento permanente", como la Eucaristía: su virtud está en el mismo Santo Crisma consagrado por los Obispos; y los Presbíteros, cuando lo administran, no son propiamente los ministros de este Sacramento (como tampoco lo son los que distribuyen la Eucaristía), sino que solamente lo distribuyen o aplican: los Obispos son siempre los "ministros originarios". Fué en este sentido como dicha expresión pasó a la citada Constitución *Lumen Gentium*. Quizás algo semejante se podría pensar también del Sacramento de la Unción de los enfermos: pertenecería a la categoría de los "sacramentos permanentes" (como la Eucaristía y la Confirmación), teniendo su virtud en el Oleo consagrado, pero siendo siempre el Obispo su "ministro originario". El texto del Papa Inocencio I, antes citado insiste en que se trata "del santo óleo del crisma preparado por el Obispo". Admitiendo esto, es fácil entender la práctica de los ocho primeros siglos, según la cual cualquier cristiano podía ungir al enfermo con el Santo Oleo. Esta práctica era conocida también en el Oriente, al menos hasta San Juan Damasceno.

Dicho esto, lo que se propone como teológicamente factible y pastoralmente recomendable o hasta urgente, al menos en América Latina, es lo siguiente: que en el Sacramento del Orden haya un grado intermedio entre los actuales grados del Diaconado y Presbiterado, para conferir la capacidad o el poder sacro de administrar los Sacramentos de la Penitencia y de la Unción de los enfermos; y que este nuevo grado del Sacramento del Orden pueda ser conferido también a las mujeres (Reli-

gias enfermeras, por ejemplo).

Esto se propone en la suposición de que la Iglesia tenga el deseo de mantener el tradicional orden del Diaconado tal como lo describe el n. 29a de la *Lumen Gentium*. Sin embargo, la suprema autoridad de la Iglesia podría cambiar también de modo substancial el actual grado del Diaconado, determinando positivamente que los Diáconos tengan el poder de administrar los Sacramentos de la Penitencia²⁶ y de la Unción de los enfermos. Semejante cambio animaría el ya disminuido entusiasmo o interés por la restauración del Diaconado Permanente, sobre todo si, además, se admite que el acceso a este grado del ministerio ordenado se haga sin discriminación por motivos de sexo.

El documento del Sínodo de los Obispos de 1971 sobre el sacerdocio ministerial (n. 81) sostiene que "la Iglesia tiene el derecho y el deber de determinar la forma concreta acerca del ministerio sacerdotal y, por tanto, también de escoger los candidatos más aptos, dotados de ciertas cualidades humanas y sobrenaturales". Esta última afirmación ciertamente es correcta, pero en la suposición de que la Iglesia tenga de hecho los candidatos suficientes para hacer su selección, pues la Iglesia tiene también el deber de dar el número suficiente de ministros ordenados a las comunidades de bautizados según sus necesidades pastorales reales. Conferir a los hombres el sacerdocio común (por el Bautismo) y no darles la posibilidad de ejercerlo (mediante la recepción de los Sacramentos), sería frustrar uno de los grandes efectos del Bautismo o negar en la práctica la necesidad del ministerio ordenado o de los Sacramentos cuya administración depende de tal ministerio. Si tomamos en serio la doctrina insistente de la Iglesia sobre la necesidad del ministerio ordenado, tendremos que reconocer que una comunidad de bautizados condenada a defenderse sin ministros ordenados vive en una situación de verdadera injusticia. Pero en esta situación viven millones de bautizados católicos en América Latina. Bautizar y al mismo tiempo no ofrecer a los bautizados los ministros ordenados necesarios, sería conferir a los hombres el sacerdocio común y simultáneamente negarles su ejercicio. El Apostol escribe a Tito: "Te dejé en Creta para que arreglases lo que faltaba y pusieses presbíteros en cada ciudad según te instruí yo" (Tt 1,5). En América Latina faltan esos Titos plenamente autorizados.

Nuestra situación es en efecto directamente contraria a la que la

²⁶ En su parecer sobre el Diaconado femenino (Cf. *Diakonia*, agosto de 1974, p. 18, nota 2) Y. Congar, O.P., observa que, en el pasado, los Diáconos algunas veces han confesado. Congar cita las Constituciones sinodales de París, 1197, n. 56: los Diáconos pueden confesar en caso de extrema necesidad (Mansi 22, 684 D). Véase también D. PEREZ RAMIREZ. "Los últimos auxilios espirituales en la liturgia del siglo XIII a través de los concilios", en *Rev. Española de Teología*, 1950, pp. 932-432. Hay también un estudio más antiguo de LAURIN: *De l'intervention des laïques, des diacres et des abesses dans l'administration de la pénitence*, París 1899.

Lumen Gentium describe tan bella y líricamente al hablar del ejercicio del sacerdocio común de todos los bautizados mediante la recepción de los Sacramentos, cuando proclama que “todos los fieles de cualquier condición y estado” pueden ser fortalecidos con “tantos y tan poderosos medios de salvación” (LG 11c). En América Latina no es así.

El Vaticano II subraya con razón que “la salvación de las almas” es la norma del ejercicio del cargo apostólico de las más altas autoridades de la Iglesia (CD 19a); y amonesta a que “el bien de la grey del Señor sea siempre la razón suprema” (CD 25a). También el nuevo Directorio para el ministerio pastoral de los Obispos, elaborado por la Sagrada Congregación de los Obispos, repite en el n. 33: “La ley suprema y el canon inderogable, en la comunidad eclesial, al tratar problemas y al tomar decisiones, es la salvación de las almas: a esta ley debe obedecer también el ejercicio de la autoridad”.

Si todo esto es verdad, si es verdad también que la autoridad de la Iglesia es competente para cambiar la determinación del canon 968 párrafo 1 del Derecho Canónico; y si es verdad que “la salvación de las almas” y “el bien de la grey del Señor” urgen en América Latina tal cambio y que los católicos tienen “derecho y obligación en virtud del Bautismo” (SC 14a) a los Sacramentos, es de esperar que todo esto sea algo más que puro lirismo teológico y pastoral.

XI

En síntesis:

1. El estudio de la cuestión sobre el acceso de la mujer al ministerio ordenado es hoy oficialmente deseado en el seno de la Iglesia Católica.
2. En la administración de los Sacramentos la Iglesia tuvo siempre poder para establecer o cambiar todo lo que no fué determinado por Cristo Señor como elemento perenne en el signo sacramental.
3. El hecho histórico de la Ordenación válida de mujeres en el grado del Diaconado en un notable sector de la Iglesia y durante varios siglos prueba que la actual determinación del canon 968 párrafo 1 sobre el varón bautizado como sujeto único para la válida Ordenación, es una resolución disciplinar de derecho eclesiástico cambiante.
4. La posición negativa de la Iglesia con relación al acceso de la mujer al ministerio ordenado fué hondamente influenciada por factores no teológicos; y por eso es más exacto ver en este campo no una tradición sino una no tradición.
5. La Iglesia no se vincula a los esquemas representativos de las diversas épocas culturales ni a las particulares concepciones antropológicas subyacentes del pasado.
6. Las concepciones antropológicas y la realidad psicosociológica con relación a las condiciones de la mujer han cambiado profundamente.

7. En este nuevo contexto cultural la pregunta sobre la posibilidad de la Ordenación de la mujer recibe un sentido y una motivación antes inexistentes.

8. De hecho en muchas partes y a pedido de Obispos o Párrocos la mujer ya desempeña de forma ordinaria funciones ministeriales hasta ahora secularmente reservadas al varón ordenado.

9. El Sacramento del Diaconado no es sólo una cuestión de conferir o no un poder, es sobre todo una concesión de gracia y don divino para que el ordenado pueda ejercer con mayor eficacia su ministerio.

10. Si el Sacramento del Diaconado no es necesario para las mujeres cuando ejercen exactamente los mismos oficios que los varones, no se ve ningún motivo de por qué administrarlo a los varones.

11. Si la Iglesia desea o necesita hoy día un ministerio ordenado femenino, no tendrá dificultades en encontrar antecedentes en la Iglesia tal como la conocemos en los escritos del Nuevo Testamento.

12. Lo que caracteriza el ministerio ordenado en general en sus tres grados es su permanente capacidad de poder desempeñar el ministerio públicamente por los hombres en nombre de Cristo.

13. Los diferentes grados del mismo Sacramento participan de modo especial en el único ministerio de Cristo, que en su unidad global tiene varias dimensiones: profética, sacerdotal, regia o pastoral.

14. La diferencia entre los distintos grados u órdenes del uno y único Sacramento del Orden es gradual y no esencial.

15. Admitido el hecho histórico de la Ordenación válida de mujeres en el grado del Diaconado y dada la unicidad y unidad del Sacramento del Orden, no hay motivos para excluir a la mujer de la recepción de otros grados del mismo Sacramento.

16. Únicamente la más alta autoridad eclesiástica, así como pudo declarar la invalidez de la Ordenación de mujeres, puede también establecer su validez y licitud.

17. No debemos restaurar simplemente los ministerios femeninos de la Iglesia antigua, ni tomar como modelos los ministerios masculinos existentes.

18. La actual coyuntura pastoral pide que el ministerio ordenado sea más diversificado y pueda ser ejercido no solamente en los tres clásicos grados de Diaconado, Presbiterado y Episcopado.

19. La Iglesia tiene el poder de crear nuevos grados del Sacramento del Orden.

20. Es teológicamente posible y pastoralmente recomendable o hasta urgente, al menos en América Latina, o hacer un cambio substancial en el actual orden del Diaconado, o crear un nuevo orden entre los actuales grados del Diaconado y Presbiterado, con el poder sacro de administrar los Sacramentos de la Penitencia y de la Unción de los enfermos.

21. En absoluta fidelidad al Señor o a la "substancia del Sacra-

mento”, la suprema autoridad de la Iglesia puede determinar que este nuevo grado del Sacramento del Orden sea conferido también a las mujeres.

22. Una vez que los católicos latinoamericanos tienen derecho y obligación de recibir los Sacramentos cuya administración depende de ministros ordenados, la Iglesia, cuya razón suprema de ser es el bien de la grey del Señor, tiene el deber de ofrecerles y facilitarles todo aquello a los que, como bautizados, tienen derecho divino.