

manifiesta cada vez que la inteligencia del hombre sucumbe ante uno de los componentes del ser, y lo identifica con el ser en cuanto tal. En esta obra Guardini no responde a la cuestión de quién libera al hombre de esta enfermedad. Lo hará en otros escritos entre los que se pueden destacar *La esencia de la weltanschauung católica, Mundo y persona, Religión y Revelación*.

M. LLUCH BAIXAULI

Giovanni MARINELLI, *La donna nella Chiesa: ministra o mediatrice*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994, 284 pp., 13 x 24, ISBN 88-7094-171-X.

En 1994, Juan Pablo II declaró en la constitución apostólica *Ordinatio sacerdotalis* que la doctrina según la cual la Iglesia no tiene la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a mujeres, ha de ser considerada como definitiva por los católicos. Al año siguiente la Congregación para la doctrina de la fe afirmó que la doctrina expresada en *Ordinatio sacerdotalis* está fundada en la Palabra de Dios escrita y transmitida y ha sido propuesta infaliblemente por el Magisterio ordinario y universal.

Antes y después del documento pontificio, la cuestión de la ordenación de mujeres ha sido objeto de estudio por un buen número de teólogos, que han defendido sus posturas a favor o en contra con argumentos variados. En este contexto se sitúa el libro de G. Marinelli que comentamos. Esta obra proporciona una buena síntesis del actual *status quo*, valorando los argumentos de unos y de otros autores (los que están a favor del sacerdocio femenino y en contra), y exponiendo sus propios motivos para defender que sólo los varones pueden ser presbíteros.

El profesor Marinelli procura distinguir entre las valoraciones propiamente teológicas, y las provenientes de un contexto cultural que reacciona ante el lento acceso de las mujeres a las «responsabilidades» en la Iglesia. En perspectiva teológica, la cuestión no se desarrolló temáticamente hasta después del Vaticano II. Uno de los puntos que se consideraron fundantes, fue, lógicamente, el origen divino del ministerio ordenado. Después de referirse a las posturas de los principales teólogos (Santo Tomás, S. Buenaventura, Duns Scoto, P. Chr. Pesch, P. Solà, J. Salaverri, M. Schmaus, O. Semmelroth, K. Rahner, P. D. B. Dupuy y J. H. Nicolas), se detiene a examinar los textos de algunos autores contemporáneos en diccionarios teológicos y bíblicos (E. Gössmann, P. Galot y S. Dianich, P. M. Adinolfi, P. Mieg). Alude finalmente a otros que se apartan decididamente y sin matices de la enseñanza tradicional, pareciendo

ignorar o infravalorar los esfuerzos de la teología católica y del Magisterio de la Iglesia para comprender y explicar el tema.

A partir de las conclusiones de E. Gössmann, clasifica los que están en contra de la ordenación de mujeres en dos grupos: a) ante los que defienden los argumentos tradicionales sin más, replica Marinelli que esos argumentos pueden ser purificados de eventuales incrustaciones históricas mientras se profundiza en las motivaciones teológicas y bíblicas. b) Ante los que piensan que los argumentos tradicionales ya no son válidos pero que no conviene ahora cambiar esa costumbre, sostiene que ese planteamiento no es de recibo. Entre los que están a favor del sacerdocio femenino distingue también dos tendencias: a) para algunos, sería admisible, paralelamente al celibato y la virginidad, el sacerdocio para las mujeres. Contesta Marinelli que el celibato no es una condición que dé derecho al sacerdocio; éste implica una *llamada* divina que trasciende a la posible elección del celibato o la virginidad como opciones personales; b) un segundo grupo, más radical, preconiza una democratización de la Iglesia en la línea de una «desjerarquización» y de un congregacionalismo que, para Marinelli, poco tienen que ver con la Iglesia de Cristo.

Para defender su posición contraria a la ordenación de las mujeres, G. Marinelli pone de relieve otros argumentos: las altas responsabilidades —no jerárquicas— a que fueron llamadas algunas mujeres en los tiempos de los Padres de la Iglesia; la soberana libertad de Cristo frente a los condicionamientos culturales de su tiempo y su actitud ante las mujeres; la conclusión —lógica— de que Cristo no podría haberse confundido en una cuestión de tanta trascendencia. Frente a la objeción de que la virilidad no es indispensable para la administración de los sacramentos, ni siquiera por el motivo de la representación simbólica (Gössmann), responde el profesor italiano: *in assoluto e vero*, puesto que «Dios puede distribuir su gracia por medio de quien quiere: es soberanamente libre» (p. 199), lo cual no implica para él que pueda olvidarse el modo en que Dios lo ha hecho. Alude también a la posibilidad de distinguir entre el diaconado con respecto a los otros dos grados del sacramento del Orden, aunque piensa que esto crearía nuevos problemas, por entender que el diaconado (sacramental) debe mantenerse en la unidad del sacramento del Orden; sin negarse a considerar la conveniencia de instituir unas «diaconisas» al modo de la Iglesia primitiva (para determinados servicios).

Respecto a la línea simbólica de Galot (relación Cristo-Iglesia en paralelo con la relación varón-mujer), entiende Marinelli que desemboca en concebir la «voluntad de Cristo» según el principio de funcionalidad: es decir, que la autoridad de Cristo es mejor ejercitada por hombres, lo que llevaría consigo el principio de complementariedad. Resume la posición de S. Dianich centrándola en

la figura del sacerdote, icono de Cristo, como modo de explicar el tema que puede servir en el ecumenismo, aunque no le parece argumento definitivo. Respecto a P. M. Adinolfi, critica que al final ponga en duda la intención de Cristo, lo que implicaría dudar de toda argumentación basada en el Nuevo Testamento. Marinelli se muestra más partidario de la opinión de G. Mieg, valdense, para quien el Nuevo Testamento refleja una tendencia a restablecer la relación entre hombre y mujer antes del pecado original: el hombre, cabeza de la mujer como Cristo es la Cabeza de la Iglesia. Puesto que el ágape es el verdadero vínculo entre varón y mujer, en Cristo toda autoridad mal ejercitada y toda sumisión esclavizadora carecen de justificación alguna. En este último autor se apoya Marinelli para su propuesta.

El profesor Marinelli no se siente inclinado a las razones teológicas que califica de inspiradas en el «simbolismo» (remite a la interpretación de Jean Hervé Nicolas sobre Ef 5). Entiende que afirmar que el hombre sea más idóneo para representar a Cristo porque es varón como él, sería un modo de interpretar la «representación» no convincente. Y la razón es que en el «misterio escondido por los siglos» (Ef 1, 9; 3, 9; 5, 32; 6, 19), «la sessualità (con tutto il rispetto che merita) non dovrebbe essere chiamata in causa».

Propone un modo diverso de afrontar el problema. Partiendo del Misterio de la Iglesia en el marco de la Historia de la Salvación, distingue tres etapas, presentadas como *tres principios*: el de la Creación, el de la Encarnación y el de la Escatología. Desde ahí se perfila la función de la mujer en la línea de una mediación «en virtud de los carismas de que es sujeto». Sobrepasando la óptica del «feminismo» y del «machismo», de los privilegios y de los poderes, introduce la perspectiva de la complementariedad entre dos polos o modalidades de participación en la salvación: la institucional (representada por el sacerdocio ministerial) y la carismática (representada por el sacerdocio de los fieles). Concluye señalando que la mujer, «aceptando sin complejos su condición femenina, tiene la posibilidad de cooperar en la Economía del Cuerpo místico como «mediadora subordinada» en la salvación, en la línea que sugiere el título del libro.

Centrémonos en su disconformidad con la que llama «motivación simbólica». El argumento de que Cristo es hombre —y por tanto es más apropiado un hombre para representarlo en la Iglesia— le parece que puede discriminar a las mujeres. En realidad —aduce Marinelli—, la representación *ontológica* de Cristo por el sacerdote se da en el orden de la gracia: según un realismo sobrenatural que sólo puede medirse con parámetros de fe. Al profundizar en la naturaleza de esa «representación» afirma que el simbolismo de Efesios 5 «es de orden místico y, según esta perspectiva, forma parte de aquél misterio que es la Iglesia, la cual, como *Christus Totus*, no pertenece a categorías históricas. En

cambio, el sacerdote es un *signum Christi* en la historia humana. De aquí concluye que, absolutamente hablando, también la mujer podría ejercitar esta función, siempre que la motivación fuese sólo de simbolismo jurídico y no de *simbolismo sacramental*. Veamos qué quiere decir con esta última expresión.

«En el fondo la clave del problema es Él, Cristo Jesús». Ciertamente, aunque Marinelli parece detenerse en la voluntad de Cristo sin aclarar del todo cómo entra —si es el caso— en esta cuestión el hecho de que Cristo sea varón. Llama la atención que, al tratar del *principio de la creación* se destaque sólo la dignidad y paridad de la mujer con el varón, sin desarrollar la diferencia entre ellos.

A partir del *principio de la encarnación-redención* Giovanni Marinelli afirma que Cristo asumió la cultura machista de su tiempo para superarla. Deduce que debemos aceptar la ambigüedad y provisionalidad del tiempo presente teniendo en cuenta que la encarnación nos salva, pero envía la conclusión de la salvación a un «después» («todavía no»), que sería la clave para interpretar la voluntad de Dios en este punto. A este respecto, la función de los sacramentos depende de *la libre voluntad de Dios*, que se nos hace visible en el misterio de la encarnación. Sostiene que debemos aceptar en la oscuridad de la fe esta provisionalidad de la salvación. Le parece que las teólogas feministas han desatendido la perspectiva escatológica, para cerrarse en el «ahora», con reivindicación de derechos, ahí donde en cambio todo es don, gracia, expresión de amor. Bajo la perspectiva del autor, ellas tendrían razón al oponerse a la teología «antropocéntrica» que niega la exclusión de las mujeres de la ordenación. Según Marinelli, discutir por qué Dios ha escogido hombres y no mujeres, significa no considerar con suficiente atención el sentido de la encarnación.

Así las cosas, el sentido de la encarnación sólo se revela, según Marinelli, a través del tercer principio, el *principio escatológico*. Entendiendo «escatología» como palabra última de Dios respecto a la cual la creación es palabra provisional, sólo cuando nuestra vida no será medida con los parámetros de las cosas del mundo, *entonces* nos presentaremos no sólo como compañeros fieles de una Alianza sellada con la Sangre de Cristo, sino como Hijos junto al Hijo. Mientras, tanto la relatividad de la historia ha de ser aceptada, bien como premisa del cumplimiento definitivo, bien como prueba de confianza en una voluntad (la de Dios) que quiere nuestro bien. En definitiva, la representación *sacramental* viene a resumirse en la apelación a la voluntad normativa de Jesucristo, que ha pasado a nosotros a través de los apóstoles, junto con el argumento central de la «vida eterna», que se nos promete y a la que somos llamados. Liberándonos del pecado, Jesús nos libera de las raíces de todos los males que hacen trágica la vida del mundo. Ante los dones de Dios no caben las reivindicaciones, sino sólo el reconocimiento.

Es muy de apreciar el esfuerzo de síntesis y la aportación del autor, útil y sugerente para quien desee profundizar en esta cuestión. Deseo señalar, de todos modos, algunas ideas en torno a la sacramentalidad, que pueden complementar la tesis de Marinelli.

El entender la sacramentalidad como provisionalidad y subrayar la oscuridad de la fe ante la voluntad de Dios es, sin duda, uno de los posibles modos de encuadrar algún aspecto del cristianismo, que requiere una cuidadosa inserción con el resto de las dimensiones de la salvación. Cabe preguntarse al mismo tiempo si es la mejor vía para apoyar que el sacerdocio ministerial corresponde a los varones. Una «teología antropocéntrica» —como bien afirma Marinelli— no daría, tampoco, razón de la cuestión. Quizá convenga resaltar, en cambio, una visión teológica de la antropología. Con otras palabras, pensamos que aquí «entra en causa» el valor cristiano del cuerpo y de la sexualidad.

Si «el sexo es, en cierto modo, constitutivo de la persona, no sólo atributo suyo» (JUAN PABLO II, *Audiencia General* 14.XI.79), entonces varón y mujer son dos maneras de darse la naturaleza humana: «A imagen de Dios le creó: varón y mujer los creó» (Gén 1, 27). Por tanto la masculinidad y la feminidad se constituyen en realidades originarias y siempre presentes en la vida, la acción y el destino de los seres humanos. Ahora bien, Cristo asumió todo lo que es de la persona: «toda la humanidad de Cristo influye en los hombres, en sus almas y en sus cuerpos» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III, q. 8, a. 2.). En esta perspectiva, pensar que Cristo asumió un cuerpo de varón de modo que eso carecería de significado histórico —significaría unas bodas místicas con la Iglesia que sólo se dan después de la historia—, nos parece insuficiente de acuerdo con la Encarnación y la Redención.

De ahí que al discernir el sentido de la sacramentalidad de la Iglesia y los sacramentos como trasfondo de la cuestión que nos ocupa, aparece la dificultad de aceptar que en lo místico de la Iglesia no tengan cabida las categorías históricas. Esto supondría de nuevo olvidar el «ya» —relativo y provisional, pero bien real— de la Comunión con Dios. Supondría, a nuestro juicio, una yuxtaposición cronológica, según un antes y un después —y por tanto una separación—, de dos aspectos que se dan en la historia en unión incoada: la Iglesia como institución (histórica) y como Misterio de Comunión (único que quedará en el Reino definitivo). Visto desde la escatología, una cosa es que la jerarquía sea una función provisional (histórica, aunque esencialmente), y otra cosa es decir que en la Encarnación lo que cuenta es sólo el «espíritu» del Señor, y que, por tanto, la historia no cuenta en el Cuerpo místico.

R. PELLITERO