

Exclusión de las mujeres del sacerdocio en la Iglesia Católica

María del Mar Marcos

Profesora. Universidad de Cantabria, España.

Estudiamos Historia para intervenir en el curso de la historia y tenemos el derecho y el deber de hacerlo [...] Intervenir en la historia significa que debemos rechazar el pasado cuando este alcanza al presente solo para bloquearlo.

Adolf von Hackman

Uno de los temas de debate más vivos en el cristianismo en las últimas décadas es la cuestión de la ordenación de las mujeres.¹ Tradicionalmente, el sacerdocio cristiano ha estado reservado a los hombres, pero algunas iglesias han cambiado la costumbre, se han adaptado a los tiempos (tiempos en los que la igualdad entre hombres y mujeres se ha convertido en uno de los derechos humanos)² y han admitido a las mujeres en el sacerdocio. El movimiento de reforma en este campo comenzó a obtener resultados en la década de los 50 del siglo xx en las iglesias metodistas africanas de población blanca y entre los presbiterianos; en la década de los 70, en la Iglesia Episcopal de los Estados Unidos y entre los luteranos; y a principios de los 90, en la Iglesia Anglicana de Sudáfrica.³ El proceso de ordenación de las mujeres ha sido muy discutido y ha dado lugar a grandes fricciones, como se advierte

bien en el caso de Inglaterra. En 1992, la Iglesia de Inglaterra, tras dos décadas de debate, aceptó la ordenación de las mujeres, que ya ocupaban cargos eclesiásticos menores, como el de diaconisas, lo que les permitía bautizar y officiar bodas y funerales. La decisión del Sínodo de Inglaterra fue muy disputada (se ganó por un margen de solo dos votos tras cinco horas y media de debate)⁴ y levantó gran oposición. Sacerdotes y laicos de la línea más tradicional amenazaron con desertar y pasarse al catolicismo si no se reconsideraba esta decisión, entre ellos el obispo de Londres, y se temía entonces que unos mil lo hicieran.⁵ En 1993, una ministra del gobierno, Ann Widdecombe, abandonó la Iglesia de Inglaterra por «promocionar la corrección política por encima de las clarísimas enseñanzas de la Escritura» y un año más tarde lo hizo el secretario de Medio Ambiente, John Gummer, en protesta por la ordenación de las mujeres. Pero la amenaza de un gran cisma no llegó a materializarse. A finales de 2001, solo 20% de los sacerdotes eran mujeres (unas dos mil) y un informe del año 2000 revela que muchas sufrían hostigamiento, estaban discriminadas, y casi la mitad de los clérigos se negaban a tomar la comunión de

- orientales, que difieren de la Católica en otros aspectos de su disciplina (*Inter insigniores*, 6-9).
- 2) La *actitud de Cristo*. Jesucristo no llamó a ninguna mujer a constituir el grupo de los Doce. Y lo hizo libremente, y no para adaptarse a las costumbres de su época, pues en su actitud respecto a las mujeres rompió valientemente con las convenciones de la sociedad judía. También prueba que excluyó a las mujeres del apostolado el hecho de que no invistiera a su madre con el ministerio apostólico (*Inter insigniores*, 10-13).
 - 3) La *práctica de los apóstoles*. Los apóstoles fueron fieles a Jesús y no eligieron a mujeres, ni siquiera a su madre, María, para formar parte del colegio de los Doce. En la misión apostólica en los ambientes greco-romanos, a pesar de que las mujeres desempeñaban en estos diversos cultos y algunas colaboraron en la labor apostólica, en ningún momento se les confirió la ordenación. Aunque en el momento de la resurrección las mujeres tuvieron un notable protagonismo, su papel queda fuera de la misión apostólica (*Inter insigniores*, 14-17).
 - 4) La *fidelidad a la actitud de Cristo y de los apóstoles*. La Iglesia no puede apartarse de esta actitud de Cristo y los apóstoles, constituida en norma y conservada por la tradición. En esta cuestión no está autorizada a innovar (*Inter insigniores*, 18-24).
 - 5) El *sacramento de la ordenación sacerdotal*. El sacerdote, en el ejercicio de su ministerio, no actúa en nombre propio sino en representación de Cristo, lo que es característico de su función apostólica. En particular en la celebración de la Eucaristía, el sacerdote actúa *in persona Christi*. No habría esa « semejanza natural » que debe existir entre Cristo y su ministro si el papel de Cristo no fuera asumido por un hombre. Porque Cristo fue y sigue siendo hombre, ya que la encarnación del Verbo se hizo según el sexo masculino y la distinción entre hombre y mujer no se borra en la glorificación. La mujer no puede ser « símbolo de Cristo ». En los seres humanos la diferencia sexual desempeña una función importante, mayor que las diferencias étnicas, y es el efecto de una voluntad primordial de Dios: « dos creó macho y hembra ». ¹⁶ (*Inter insigniores*, 25-33).
 - 6) Las *ciencias humanas no son suficientes* para resolver cuestiones de eclesiología y de teología sacramental, sobre todo cuando afectan al tema del sacerdocio, pues ellas no pueden captar las realidades de la fe, que solo pueden ser resueltas a la luz de la Revelación. La Iglesia constituye una sociedad diferente a otras, original en su naturaleza y estructuras y se gobierna conforme a criterios de autoridad distintos al de otros Estados. La autoridad, aun cuando es otorgada por la vía de la elección, depende del Espíritu Santo,

quien hace participar en el gobierno del Supremo Pastor, Cristo. Por ello, no se ve cómo es posible proponer el acceso de las mujeres al sacerdocio en virtud de la igualdad de los derechos de la persona humana, igualdad que vale también para los cristianos. El sacerdocio no es conferido como un derecho o como un honor, sino como un servicio a Dios y a la Iglesia, y es objeto de una vocación específica. La vocación sacerdotal, por muy noble y comprensible que esta sea, que dicen sentir las mujeres, constituye más bien un atractivo meramente subjetivo. El sacerdocio no forma parte de los derechos de la persona ni puede convertirse en el objeto de una promoción social. Igualdad no significa identidad dentro de la Iglesia, en cuyo seno cada uno tiene una función. Los papeles son diferentes, no deben ser confundidos y no dan pie a la superioridad de unos sobre otros (*Inter insigniores*, 34-39).

El texto concluye con una invitación a las mujeres cristianas a que tomen plena conciencia de la grandeza de su misión: « su papel es capital hoy en día, tanto para la renovación y humanización de la sociedad como para descubrir de nuevo, por parte de los creyentes, el verdadero rostro de la Iglesia » (*Inter insigniores*, 40).

La publicación de la declaración *Inter insigniores*, en la que se combinan argumentos de naturaleza histórica con otros de naturaleza eclesial y, en menor medida, teológica, dio origen a un caudal de respuestas, y animó un vivo debate dentro del catolicismo, que ha continuado hasta hoy. Múltiples encuentros¹⁷ y una amplísima bibliografía¹⁸ dan muestra del alcance de este debate dentro de la Iglesia Católica, que sigue abierto y se ha reavivado en respuesta a la política conservadora del Vaticano tras la muerte de Pablo VI. El pontificado de Juan Pablo II (desde 1978) ha supuesto un estancamiento, o incluso un retroceso, en temas de sexualidad y de moral (como el aborto, los anticonceptivos, la homosexualidad, la investigación con células madre de embriones humanos) y también en lo referente a la cuestión de la ordenación de las mujeres.¹⁹ Durante el pontificado de Juan Pablo II, múltiples documentos reiteran la postura de la Iglesia al respecto. En 1983, la exclusión de las mujeres del sacerdocio se incluye en el nuevo Código de Derecho Canónico.²⁰ Entre 1984 y 1986, se mantiene un nuevo intercambio epistolar entre el arzobispo de Canterbury, Robert Runcie, el cardenal Jan Willebrands, presidente del secretariado para la Unidad de los Cristianos, y Juan Pablo II, a propósito de la ordenación de las mujeres en la Iglesia Anglicana, en el que el papa de Roma afirma que este asunto sigue siendo un gravísimo obstáculo, un obstáculo insalvable, para la reconciliación entre ambas iglesias. La Encíclica *Mulieris dignitatem* (15 de agosto de 1988)²¹ sobre la « Vocación y dignidad de

En las últimas décadas se han llevado a cabo centenares de estudios (sobre todo entre los años 70 y 90), promovidos por la teología feminista, tratando de demostrar el importante papel que las mujeres desempeñaron en el primer cristianismo con el objeto de invalidar el argumento de la tradición esgrimido por el Vaticano y de legitimar el liderazgo de las mujeres en la Iglesia contemporánea.

crítica con la estrategia neoconservadora de la Iglesia Católica y defiende el reconocimiento de las mujeres «como sujetos en el terreno sacramental». ²⁷ Pero la Iglesia utiliza también argumentos históricos para fundamentar su doctrina de la exclusión de las mujeres en el sacerdocio, y en este punto los historiadores tenemos voz, y más autorizada que la de los teólogos, porque hacer historia es nuestro oficio.

Tanto quienes defienden como quienes rechazan la admisión de las mujeres en el sacerdocio recurren al mundo antiguo para hallar argumentos históricos que sustenten sus puntos de vista. Esto incluye al propio Vaticano, que en 1976, durante el pontificado de Pablo VI, encargó a la Comisión Bíblica Pontificia estudiar el papel de las mujeres en la Biblia con vistas a determinar el lugar que les correspondía en la Iglesia actual. ²⁸ El informe, aprobado por 17 votos contra 5, otorga un estatus muy favorable a las mujeres en la Biblia y concluye que el Nuevo Testamento, por sí mismo, no permite establecer con claridad y de forma definitiva el problema del posible acceso de las mujeres al sacerdocio. El documento se cierra cautamente constatando que, mientras para algunos hay suficientes datos en las Escrituras para excluir esa posibilidad, otros se preguntan si la Iglesia jerárquica no debería otorgar el ministerio de la eucaristía a las mujeres atendiendo a las circunstancias, sin para ello ir contra las intenciones originales de Cristo.

Por otro lado, en las últimas décadas se han llevado a cabo centenares de estudios —sobre todo entre los años 70 y 90—, promovidos por la teología feminista, tratando de demostrar el importante papel que las mujeres desempeñaron en el primer cristianismo con el objeto de invalidar el argumento de la tradición esgrimido por el Vaticano y de legitimar el liderazgo de las mujeres en la Iglesia contemporánea. ²⁹ Se ha puesto de relieve la importante presencia de las mujeres del entorno de Jesús. En primer lugar, el papel de María, su madre (madre y virgen a la vez y hoy el modelo de femineidad por excelencia en la Iglesia Católica), y el ejemplo de tantas otras mujeres que lo siguieron desde Galilea y lo acompañaron hasta la cruz (María Magdalena, la más querida del Señor; Juana, la mujer

de Cusa, el intendente de Herodes; Susana; y otras que lo habían asistido con sus bienes) ³⁰ con una fidelidad y una valentía que choca con la actitud de los discípulos, que se alejaron del lugar de la crucifixión. Se ha llamado la atención acerca de la actitud cercana de Jesús hacia las mujeres, su amistad con Marta y María, la curación de la hemorroisa de la hija, que supone la superación de la impureza ritual, y su conversación con la samaritana junto al pozo de Jacob, que causó el estupor de sus discípulos: «En esto llegaron sus discípulos y se admiraron de que estuviera hablando con una mujer. Pero ninguno se atrevió a decirle qué le estaba preguntando o por qué estaba hablando con ella». ³¹ Una libertad excepcional, si se tiene en cuenta el rigor de las costumbres sociales en la sociedad judía de Palestina, pero cuya significación pierde peso si se considera que los Evangelios ponen el acento en la predilección de Jesús por los más desfavorecidos (enfermos, mujeres y niños). Fueron las mujeres (María Magdalena y las otras Marías) las primeras en ver a Jesús resucitado y las encargadas por Él de comunicar la noticia a los otros discípulos, quienes, según Mateo y Marcos, no las creyeron. ³² Los Hechos de los Apóstoles y las Cartas de San Pablo revelan el importante papel que las mujeres desempeñaron en las primeras comunidades cristianas fuera de Palestina. Ellas prestaron oídos a la predicación, ofrecieron sus casas para la asamblea (*ekklesia*) y la oración, ³³ un papel crucial en la época apostólica, y acogieron y protegieron a los apóstoles. ³⁴ En las cartas de San Pablo llama la atención la gran cantidad de mujeres mencionadas en los saludos. En las recomendaciones finales de la Carta a los Romanos, se cita a unos treinta personajes, de los cuales una decena son mujeres. La primera persona de la lista es Febe, «nuestra hermana, que es diaconisa (*diakònos*) de la iglesia de Cencreas (el puerto de Corinto), para que la recibáis bien en nombre del Señor, porque también ella ha ayudado a muchos, y en particular a mí». ³⁵ En el caso de Febe, a quien San Pablo llama *diàkonos*, se ha querido ver el ejemplo de una mujer desempeñando un ministerio eclesiástico, aunque en este momento no se pueda determinar el contenido de esta función y el estatus a ella aparejado. Se ha llamado

quieren aprender algo, pregunten en casa a sus maridos, pues no es decoroso que la mujer hable en la asamblea». Una sentencia que une la sumisión religiosa a la sumisión doméstica,⁴⁴ trasladando al plano eclesiológico las prácticas familiares y sociales. Ya en la Antigüedad se reconocía que esta prohibición entraba en contradicción con I Cor 11, 2-16, donde se admite que las mujeres oren y profeticen en las asambleas en alta voz. Muchos estudiosos modernos piensan que este es un texto interpolado con el objeto de silenciar, no a las mujeres en general, sino a las profetisas en particular, como reacción a la autoridad que el carisma profético confería a las mujeres en algunos grupos, como los montanistas. Pero poco importa eso ahora. En su mayoría, los cristianos de la Antigüedad lo consideraban auténtico de San Pablo y, por tanto, no solo digno de todo crédito, sino palabras reveladas. Lo mismo ocurría con las llamadas cartas pastorales a Timoteo y a Tito, dándoles instrucciones para el gobierno de las iglesias a su cargo, que desde el siglo II son universalmente atribuidas a San Pablo. En I Tim 11-15, se dice: «No tolero que la mujer enseñe, ni que dicte ley sobre el marido, sino que se mantenga en silencio. Pues Adán fue creado el primero y luego Eva. Y no fue Adán quien se dejó engañar, sino Eva, quien, seducida, incurrió en la trasgresión. Se salvará, sin embargo, por la maternidad, si persevera con sabiduría en la fe, la caridad y la santidad». Los padres de la Iglesia se hicieron eco de esta sentencia, que esgrimen una y otra vez para negar a todas las mujeres el magisterio: «Porque enseñó a Adán una vez para siempre, y le enseñó mal [...] ejerció su autoridad una vez y la ejerció mal [...] así pues, que se baje de la cátedra del profesor. Los que no saben enseñar, que aprendan. Y si no quieren aprender, sino que quieren enseñar, se destruirán a sí mismos y a los que aprenden de ellos».⁴⁵

El orden de la creación (primero el hombre, a semejanza de Dios, y luego la mujer, a semejanza del hombre) y el pecado de Eva se convertirán no solo en una base para prohibir enseñar a las mujeres, sino en uno de los mayores argumentos condenatorios contra todo el género femenino. Cada mujer es una nueva Eva, responsable de la introducción del mal en el mundo, como no se cansan de repetir los Padres de la Iglesia desde principios del siglo II hasta el final de la Antigüedad.⁴⁶ Algunas voces dentro del cristianismo heterodoxo (como el gnosticismo) y también, aunque de forma menos frecuente, dentro del cristianismo ortodoxo mantenían que Eva había sido más sabia y más fuerte que Adán: más sabia porque fue la primera que comió del árbol de la Sabiduría, despertando a Adán a la conciencia de su naturaleza espiritual,⁴⁷ más fuerte porque se resistió a la invitación de la serpiente, mientras que Adán no mostró rechazo alguno al fruto

que se le ofreció.⁴⁸ Pero la opinión dominante era aquella otra que consideraba a la mujer un ser culpable y seductor, haciendo pesar sobre el género femenino un estigma del que no ha podido liberarse ni aun en las sociedades modernas. El cristianismo heredó una visión muy negativa del género femenino, compartida con pocas excepciones por judíos, griegos y romanos, y le dio una sanción teológica: «La naturaleza y la ley —sentencia Ireneo de Lyon en el siglo II— sitúan a la mujer en un lugar subordinado respecto al hombre».⁴⁹ Los testimonios que hablan de la mujer tentadora, destructora de las mejores cualidades del hombre, son tan numerosos que merecería escribirse una tesis doctoral solo sobre este tema.

Aunque el cristianismo reconocía la igual dignidad de hombres y mujeres en el terreno espiritual (conforme a la sentencia de San Pablo en Gálatas 3, 28), esta idea no tuvo consecuencias sociales. A pesar de lo que muchas veces se dice, el cristianismo, con su nuevo código ético que dignifica a la mujer en el seno del matrimonio, no cambió el orden social ni elevó el estatus de las mujeres. La distinción entre los roles masculino y femenino permanece bien anclada en la mentalidad cristiana, del mismo modo que, si bien el cristianismo aboga por la igual dignidad del esclavo y el hombre libre, la Iglesia antigua nunca pretendió abolir la esclavitud. Al contrario, condenó a aquellos grupos que animaban a los esclavos a abandonar a sus dueños, así como veía un signo claro de heterodoxia en quienes rompían el orden establecido en la creación y daban a las mujeres la misma autonomía y autoridad que los hombres.⁵⁰

La exclusión de las mujeres del sacerdocio

Las instrucciones contenidas en las Cartas de San Pablo acerca del silencio de las mujeres y la interpretación literal de los relatos de la creación y la expulsión del paraíso en el Génesis sirvieron a la corriente mayoritaria de opinión en la Iglesia antigua (la que se conoce como Gran Iglesia) para dar una justificación autorizada a la prohibición de que las mujeres desempeñaran funciones ministeriales. Ello se manifiesta a partir del siglo II, cuando decaen las expectativas escatológicas y el cristianismo comienza a constituirse como una Iglesia ecuménica, enraizada en la sociedad greco-romana. La libre profecía, la fuente de autoridad más valorada en los primeros tiempos, debía ser sometida a control en beneficio de una Iglesia institucional, gobernada con criterios jerárquicos, a cuya cabeza se sitúa el obispo, una Iglesia que debe presentarse como una institución socialmente respetable

archidiaconisa. Aunque en la mayoría de los casos estos títulos corresponden a la «esposa de» el obispo, el presbítero, etc., Otranto sostiene que en algunos de ellos se trata de verdaderas y auténticas sacerdotisas femeninas. Sea esto así o no, lo que permanece es que en algunas comunidades las mujeres eran todavía ordenadas, a pesar de las reiteradas prohibiciones, para escándalo de la Iglesia jerárquica.

Conclusión

El debate de los últimos treinta años en la Iglesia católica acerca de si es lícito, o incluso si es posible, que las mujeres sean ordenadas sacerdotes hunde sus raíces en un pasado que es tan antiguo como la Iglesia misma. El Vaticano, en los dos documentos claves en los que expone las razones de su negativa a admitir a las mujeres en el sacerdocio (*Inter insigniores* y *Ordinatio sacerdotalis*), apela en primer lugar a argumentos de naturaleza histórica. A lo largo de estas páginas he ofrecido testimonios que invalidan el argumento del carácter exclusivamente masculino del apostolado en el primer cristianismo y otros que prueban que en algunas comunidades, sobre todo durante los siglos I-II, la autoridad de las mujeres era reconocida y, junto a ella, un amplio margen de participación en las funciones litúrgicas y sacramentales. Pero la Iglesia reaccionó pronto ante esta situación. El fin de las expectativas escatológicas a partir del siglo II y, paralelamente, el proceso de institucionalización del cristianismo hacia una Iglesia jerarquizada en torno a la autoridad monárquica del obispo supusieron un duro revés para las mujeres. La Iglesia pretende constituirse en una sociedad «respetable» y aceptable entre la élite de la sociedad greco-romana ¿Quién creería «respetable» a una comunidad religiosa en la que las mujeres gozaran de la misma autoridad que los hombres? La conversión de Constantino supuso un nuevo paso en el proceso de exclusión. El cristianismo era ahora una religión más del Imperio y en unas pocas décadas los privilegios concedidos a la Iglesia permitieron que esta suplantara a las otras instituciones religiosas y anulara en su favor el compromiso entre el Estado y el paganismo. La exclusión de las mujeres alcanza entonces su plena articulación y madurez doctrinal, basándose en una tradición (que solo supuestamente es homogénea), en las enseñanzas de San Pablo y en el orden de la creación y el pecado del Paraíso. En el fondo, tras la exclusión subyacen criterios de excelencia cultural y social y una profunda misoginia, que no es en absoluto original del cristianismo sino común a todas las culturas y religiones antiguas, pero a la que el cristianismo dio una sanción divina. La mujer es inferior porque fue creada después

que el hombre, a partir de él y como una ayuda para el hombre; es una criatura malvada porque ella introdujo el mal en el mundo y condenó a la humanidad a una vida terrenal de perenne insatisfacción.

El conocimiento de la gestación del proceso de exclusión de las mujeres en la Antigüedad y el análisis de los argumentos expuestos entonces para justificar esa exclusión ayudan a comprender la actitud del sector más conservador de la Iglesia católica hoy, una actitud que no ha variado sustancialmente en sus veinte siglos de historia. Pero, ¿sirven los argumentos históricos para justificar la exclusión de las mujeres del sacerdocio en el siglo XXI? Si la Iglesia no es una sociedad como las civiles y si sus criterios de organización y promoción, instituidos por voluntad divina, sin tener en cuenta lo que ocurre en el entorno social, son ajenos a las sociedades civiles ¿por qué buscar razones históricas para justificar una cuestión de fe? La historia es útil para comprender el debate sobre el lugar de las mujeres en la Iglesia pero no debería ser un instrumento que ayude a zanjarlo.⁵⁹

Notas

1. Este trabajo ha sido financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología de España (Proyecto de Investigación BHA2003-05559).
2. La Declaración Universal de Derechos Humanos, adoptada por Naciones Unidas en diciembre de 1948, establece en el Preámbulo «la igualdad de derechos de hombres y mujeres» y en el artículo 2.1 la igualdad de derechos y libertades sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, etc. En junio de 1993, la II Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Viena se declara «profundamente preocupada por las varias formas de discriminación y violencia a las que las mujeres siguen siendo sometidas en todo el mundo», y establece en el artículo 18, entre otros aspectos, que «los derechos humanos de las mujeres y las niñas son parte inalienable, integral e indivisible de los derechos humanos universales. La total e igualitaria participación de las mujeres en la vida política, civil, económica, social y cultural, tanto a nivel nacional como regional e internacional, y la erradicación de todas las formas de discriminación en razón de sexo son objetivos prioritarios de la comunidad internacional».
3. Véase Karen J. Torjesen, *When Women Were Priests. Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*, Harper, San Francisco, 1993, pp. 1-2.
4. *The Ordination of Women to the Priesthood: the Synod Debate, November 11, 1992*, Londres, 1993.
5. La Iglesia Anglicana contempló entonces la fijación de indemnizaciones para los clérigos disidentes, en compensación por las pérdidas económicas que supondría el abandono de las funciones eclesiásticas.
6. La página web de la Iglesia de Inglaterra (www.cofe.anglican.org) no ofrece en sus estadísticas datos acerca del número de sacerdocios u otros cargos ministeriales ejercidos por mujeres. Susan Dowell y Jane Welch Williams, *Bread, Wine & Women. The Ordination Debate in the Church of England*, Virago Press, Londres, 1994

María del Mar Marcos

Centurias, Londres, 1996; Ross S. Kraemer y Mary R. D'Angelo, *Women and Christian Origins. A Reader*, Oxford, 1998.

30. Lc 8, 1-3.

31. Jn 4, 27.

32. Mt 28, 17; Mc 16, 11.

33. Así Hch 12, 12-16: Pedro acude a la casa de María, la madre de Juan Marcos, donde había muchos reunidos y orando, I Cor. 16, 9. En la casa de Priscila y Aquila en Efeso se reúne una asamblea, I Vor 16, 19.

34. Como Lidia, una vendedora de púrpura, en Filipos, Hch. 16, 13-15; Priscila y Aquila acogieron a Pablo en Corinto y le dieron un empleo, Hch 18, 2-3.

35. Rom 16, 1.

36. Véase Monique Alexandre, ob. cit., p. 481.

37. Fil. 4, 2-3.

38. Un estudio del ambiente en que fueron compuestos estos textos y su finalidad al exaltar el papel de las mujeres en Stevan Davies, *The Revolt of the Widows. The Social Work of the Apocryphal Acts*, Southern Illinois University Press, Chicago, 1980; Virginia Burrus, *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts*, Lewiston and Queenstone, 1987.

39. Clemente de Alejandría, *Stromata*, 3, 6.

40. Véase Elisabeth Schüssler-Fiorenza, «The Apostolship of Women in Early Christianity», en Leonard Swidler y A. Swidler, ob. cit., pp. 135-40.

41. Mt 28, 1-8; Mc 16, 1-8; Lc 24, 1-11; Jn 20, 1-18.

42. Jn 20, 17-18.

43. I Cor 15, 6-8.

44. La sumisión de la mujer al marido se establece también en I Cor 11; Efe 5, 22; Col 3, 18.

45. Juan Crisóstomo, *Homilía 4 sobre el Génesis*, p. 1.

46. Véase Elizabeth A. Clark, «Heresy, Asceticism, Adam and Eve: Interpretations of Genesis 1-3 in the Later Latin Fathers», en *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*, Edwin Mellen Press, Lewiston/Queenston, 1986, pp. 353-385.

47. Los cristianos de la secta gnóstica de los «ofitas» veneraban a la serpiente como una divinidad, Epifanio de Salamina, *Panarion*, p. 37. Véase, en general, Elaine Pagels, «Exegesis and Expositio of the Genesis Creation Accounts in Selected Texts from Nag Hammadi», en Charles W. Hedrick y Robert Hodgson, eds., *Nag Hammadi Gnosticism and Early Christianity*, Hendrickson Publisher, Peabody, MA, 1986, pp. 257 y ss.

48. Ireneo de Lyon, *Contra los herejes*, 3, 16.

49. *Contra los herejes*, frag. 32 (III, 32).

50. Véase M. Marcos, «Ortodossia ed eresia nel cristianesimo ispano del IV secolo: il caso delle donne», *Studia Ephemeridis Augustinianum*, n. 46, 1994, pp. 417-435.

51. Orígenes, *Contra Celso* 3, 44.

52. I, 6 y 13, a propósito del grupo gnóstico liderado por Marcos.

53. *Sobre el velo de las vírgenes*, 9, 2.

54. Epifanio de Salamina, *Panarion*, 79, 1.

55. Véase Bonnie B. Thurston, *Widows: A Women's Ministry in the Early Church*, Fortress Press, Minneapolis, 1989; R. Grison, *Le ministère des Femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux, 1972; Aimé G. Martimort, *Les Diaconesses. Essai Historique*, Rome, 1982.

56. *Constituciones Apostólicas*, 2, 26 (que las diaconisas sean supervisadas por el obispo), 3, 3-5 (sobre el comportamiento de las viudas), 3, 9 (prohibición de bautizar). La cita es de 3, 5.

57. *Constituciones Apostólicas*, 3, 6.

58. Giorgio Otranto, «Note sul sacerdozio femminile nell'antichità in margine a una testimonianza di Gelasio I», *Vetera Christianorum*, n. 19, Vaticano, 1982, pp. 341-60.

59. Véase Mary Hayter, *The New Eve in Christ the Use and Abuse of the Bible in the Debate About Women in the Church*, Eardmans Publishing Co., Grand Rapids, Mich., 1987.

© TEMAS, 2004.