

«Ministras de misa»: la ideología feminista y la liturgia romana

Brian W. Harrison, O.S.¹

1. Innovación litúrgica posconciliar: en primer lugar, teológica; en segundo lugar, ideológica

Mis comentarios de hoy criticarán con franqueza ciertos aspectos de la reforma litúrgica moderna que han adquirido una importancia creciente a lo largo de la última década, es decir, veinte años o más después de la promulgación por parte del papa Pablo VI del misal romano reformado. Se trata de aspectos que, en mi opinión, se basan en algo más que un simple cambio o desarrollo de importancia *teológica*. Más bien parecen constituir una nueva fase en el proceso de innovación litúrgica, según el cual se introducen tendencias *ideológicas* ajenas en los actos más sagrados de la Iglesia de rito latino: la ideología del nacionalismo (en nombre de la inculturación) y la ideología del feminismo (en nombre de la dignidad de la mujer). Es sobre esta última tendencia sobre la que me voy a centrar principalmente hoy.

Al hablar de dos «fases» en el cambio litúrgico posconciliar —la teológica seguida de la ideológica—, no me refiero a dos períodos claramente separables y que formen un contraste llamativo, ya que las características más destacadas de cada una de las fases sucesivas se encuentran también, en gran medida, en ambas. Se trata más bien de un desplazamiento progresivo de la importancia que les otorgan quienes han ejercido presión para lograr cambios cada vez más significativos.

Se puede considerar que el primer período, la fase *teológica*, abarca el primer cuarto de siglo (1969-1994) tras la promulgación por parte del papa Pablo VI del nuevo orden de la misa el 3 de abril de 1969, en la constitución apostólica **Missale Romanum**. Esta fase se caracterizó principalmente por la introducción, la imposición y la asimilación progresiva en el seno de la Iglesia de cambios litúrgicos cuyos orígenes y razón de ser debían buscarse, en mayor o menor medida, en los límites de la teología cristiana —aunque no siempre claramente católica—. Es decir, hemos oído y hemos visto cómo se prestaba una atención constante a temas como el *acercamiento* ecuménico con los protestantes mediante esta misa rigurosamente simplificada, menos formal y más flexible en la lengua vernácula; un uso mucho más amplio de la Sagrada Escritura en la liturgia; un énfasis en los aspectos de la comida fraternal y comunitaria de la Eucaristía, más que en el carácter de sacrificio del Sumo Sacerdote eterno; y una eclesiología que ha puesto de relieve a la Iglesia como

¹ Conferencia pronunciada en el VI coloquio del CIEL, en Versalles, el jueves 9 de noviembre de 2000. El discurso se publicó en forma resumida con el título «El nuevo rostro feminista de la liturgia romana», *Living Tradition*, n.º 58, mayo de 1995, y también bajo el título «Fluctuationes Rhythmicæ: El nuevo rostro feminista de la liturgia romana» en *The Latin Mass*, otoño de 1995, págs. 42-49. La ponencia original se distribuye en casete de audio a través de «Keep the Faith» (Nueva Jersey, EE. UU.)

«Pueblo de Dios» en lugar de Cuerpo Místico de Cristo, haciendo así hincapié en el papel y la «participación activa» de los laicos en la liturgia.

Mientras nosotros, los católicos, seguimos discutiendo acaloradamente sobre el valor positivo o negativo de estos cambios, nuestras disputas en este ámbito tienden a ser consideradas por la cultura secular dominante de las sociedades occidentales modernas como un ejercicio bastante aburrido y una discusión sin sentido — «disputas internas», por así decirlo, sobre detalles de poca importancia relativos a la conducta estrictamente eclesiástica, que revisten escaso interés para la cultura en general. Por ejemplo, la innovación arquetípica durante lo que yo denomino la fase *teológica* de la reforma litúrgica fue probablemente la introducción de la comunión en la mano. Para muchos de los aquí presentes hoy, esta ha sido una cuestión especialmente importante, ya que afecta directamente a las convicciones y sensibilidades de cada fiel en lo que respecta al misterio central de la Misa, en el momento sagrado de su participación más íntima en el misterio. Pero en una cultura secular más amplia y entre el gran público, esta cuestión apenas ha suscitado un atisbo de interés: de hecho, ha sido prácticamente una «no cuestión». ¿Cuántas veces hemos visto que los debates sobre la comunión en la mano hayan acaparado la atención de un programa de televisión (talk-show) o hayan llenado las páginas de los artículos de fondo del *New York Times* o de su equivalente en la prensa europea?

En contraste con esta relativa apatía por parte de los laicos respecto a los tipos de cuestiones litúrgicas que consideran estrictamente teológicas, o «religiosas» en sentido estricto, otros cambios que ahora afectan a la forma en que los católicos rinden culto atraen en gran medida la atención de los medios de comunicación. Estoy convencido de que la importancia que estos cambios están adquiriendo ahora en la conciencia pública, tanto dentro como fuera de la Iglesia, es indicativa de una nueva y más radical fase de la reforma litúrgica que, como he sugerido, podemos calificar *de ideológica* más que de teológica, ya que sus raíces no se encuentran en el pensamiento específicamente cristiano, —ya se trate de católicos, protestantes u ortodoxos de la Iglesia de Oriente—, sino más bien en los programas seculares y políticos cuyo origen filosófico se remonta al racionalismo y al igualitarismo de la Ilustración, o al paganismo puro y simple, más que a ideas presentadas como procedentes de las Escrituras judeocristianas.

En las regiones dominadas por culturas no europeas, la influencia ideológica más perceptible en este contexto es un cierto nacionalismo antioccidental. En los círculos eclesiásticos católicos, este orgullo nacional exagerado se manifiesta ahora en forma de demandas impacientes y cada vez más generalizadas de inculturación en la liturgia. En las sociedades tradicionalmente cristianas de Occidente, por otra parte, la ideología secular y sociopolítica que tiene mayor impacto en la liturgia católica es, por supuesto, el feminismo. El feminismo, al igual que el orgullo étnico o nacional, ya ha sido desde hace tiempo una fuerza importante entre los innovadores litúrgicos católicos; pero, en realidad, solo durante la última década estas incursiones de la ideología secular en

el santuario se han extendido tanto y se han mostrado tan arrogantes que han logrado ganarse el reconocimiento de las más altas instancias eclesíásticas. Por ejemplo, el artículo 42 de la Instrucción del Vaticano de 1995, *La liturgia romana y la inculturación*, otorgó la aprobación oficial de la Iglesia a los «aplausos, balanceos rítmicos y movimientos de danza» durante la celebración de la misa.²

Este documento examina aquí estas innovaciones en el contexto de las culturas no occidentales, donde podrían haber pretendido formar parte auténticamente de las tradiciones religiosas locales. Pero, de hecho, la máxima autoridad litúrgica eclesíástica, representada por la Secretaría del Vaticano para las Celebraciones Litúrgicas Pontificias, no se ha conformado con limitar estas costumbres a los contextos africanos, asiáticos u oceánicos. Esta Secretaría, que en los últimos años de la década de 1980 estaba bajo la responsabilidad extremadamente «progresista» de monseñor (hoy obispo) Piero Marini, consiguió que el Santo Padre permitiera la danza litúrgica incluso durante las misas para congregaciones mayoritariamente *occidentales*, a pesar de la ausencia total de tradición en el culto cristiano occidental. Y así es como hemos presenciado recientemente el espectáculo de jóvenes bailarinas, de raza blanca, contoneándose ante la mirada del Sumo Pontífice durante la reciente misa con motivo de la Jornada Mundial de la Juventud en Roma.

2. El desafío de la celebración de la misa por parte de mujeres

Si la concesión que representaba más claramente la primera fase «teológica» fue la comunión en la mano, la que puede considerarse como la que introdujo simbólicamente el período de reforma «ideológica» es el cambio aún más insólito anunciado por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos en su carta del 15 de marzo de 1994: la admisión de las mujeres al servicio de la misa.

Creo que se trató de un cambio verdaderamente revolucionario. Vale la pena recordar que, en una fecha tan reciente como 1980, cuando el Santo Padre reafirmaba la prohibición bimilenaria de las mujeres como ministras de la misa en **Inestimabile donum**, la publicación litúrgica oficial del Vaticano, *Noticiae* publicó un artículo en el que se afirmaba que dicha prohibición estaba «grabada en piedra» desde el siglo V d. C.³ Sin embargo, esa «piedra» se ha desmoronado ahora ante nuestros ojos. ¿Deberíamos ahora aceptar esta innovación con un encogimiento de hombros pasivo y silencioso? Algunos que antes de 1994 se oponían de forma intransigente al servicio de las mujeres en el altar han afirmado posteriormente que, nos guste o no, la cuestión de las ministras de la misa es un asunto zanjado y, de hecho, *de poca importancia*, y que, por lo tanto, deberíamos dejar de lamentarnos por lo ya ocurrido y simplemente acostumbrarnos a la presencia de chicas en el altar durante la misa.

² «... *manuum percussio seu plausus, fluctuationes rhythmicae seu motus modulati, aut choreae motus*». AAS 87 (1995), p. 304.

³ Aimé-Georges Martimort, «La cuestión del servicio de las mujeres en el altar», *Noticiae*, vol. 16, 1980, pp. 8-16.

A esto respondería sin rodeos que la cuestión del servicio de las mujeres en el altar *no es* una cuestión de poca importancia. La liturgia eucarística ocupa el centro mismo de la vida de la Iglesia y el altar se encuentra en el centro mismo de la liturgia eucarística. Se trata del Santo de los Santos según la Nueva Alianza de Nuestro Señor Jesucristo. Esto significa que cualquier innovación radical y sin precedentes en lo que ocurre en el altar traerá consigo, inevitablemente, cambios importantes —ya sea a corto plazo, a largo plazo o ambos— en los corazones y las mentes de los fieles que asisten al culto.

Pero seguramente alguien se preguntará: ¿qué tiene de terrible que haya chicas en el altar? La mayoría de los miembros de esta audiencia ya son muy conscientes de los graves problemas, las dudas y las incertidumbres que plantea esta innovación, pero vale la pena recordar algunos de los puntos principales.

En primer lugar, la novedad total y extrema de esta práctica es, *en sí misma*, muy inquietante. ¿Por qué digo esto? Al fin y al cabo, en una época y una cultura tecnológicas en las que lo nuevo goza casi automáticamente de la presunción de mejora, progreso y superioridad, tal actitud puede parecer a algunos un simple oscurantismo: la resistencia a algo nuevo y diferente únicamente *porque* es nuevo y diferente. Pero en la liturgia católica, al igual que en la doctrina católica, la presunción *a priori* debería ser exactamente lo contrario de lo que prevalece, con razón, en las ciencias naturales y la tecnología. La propia lógica de una religión que pretende haber sido *revelada divinamente y de forma definitiva hace dos mil años* exige que sus fieles sean profundamente conservadores en su forma de ver la vida. Un atisbo de novedad *a priori*, en un contexto hermenéutico, no es solo un caso de prejuicio obstinado o ciego; es profundamente razonable y, de hecho, necesario. Al fin y al cabo, Dios es eterno; por lo tanto, como señalaba sabiamente el periodista católico estadounidense Joseph Sobran, la liturgia *debería* parecer y tener un aire «anticuado», y de hecho antiguo, porque es lo más cercano a lo que nosotros, los mortales, podemos alcanzar para representar la idea de eternidad.

En el caso de una tradición religiosa que no solo ha existido, sino que ha sido reafirmada de forma consciente, continua y enfática, y sobre la que se ha insistido durante dos milenios, debe existir una fuerte presunción de que dicha tradición refleja la voluntad de Cristo. Y este es, de hecho, el caso en lo que respecta a la tradición contraria al servicio de las mujeres en el altar. En el periódico vaticano *Noticiae*, el especialista en liturgia que ya hemos mencionado, Aimé-Georges Martimort, afirma que:

[la] disciplina general de la Iglesia [contra el servicio de las mujeres en el altar] quedó grabada en piedra por el canon 44 de la Colección de Laodicea, que se remonta generalmente a finales del siglo IV y que ha figurado en casi todas las colecciones canónicas de Oriente y Occidente .⁴

⁴ Martimort, *op. cit.* (traducido por Michael Baker, La fondation St Joseph, Sidney, Australia, 1994).

Martimort recuerda también que los papas, desde San Gelasio en el año 494, habían denunciado esta práctica como un abuso. Parece que ya existían influencias feministas que se hacían sentir en Sicilia y en el sur de Italia en aquella época, y que el papa San Gelasio se vio obligado a escribir a los obispos de esas regiones para decirles:

Hemos tenido conocimiento con tristeza del gran desprecio con el que se han tratado los misterios sagrados. Esto ha llegado al punto de que se ha animado a las mujeres a servir en el altar y a ejercer funciones que no son propias de su sexo, ya que han sido atribuidas exclusivamente a las personas de sexo masculino, n.º⁵

Todas las ediciones del Misal Romano desde 1570 hasta 1962 reproducían la prohibición de las ministras de la Misa, al igual que lo hacía el *Código de Derecho Canónico* de 1917 (c. 813, § 2), sin olvidar los documentos de la reforma posconciliar en su fase más antigua y menos radical.

En resumen, parecería que la decisión del Vaticano en 1994 de permitir las ministras de la Misa fue el cambio litúrgico más radical que jamás hayan permitido oficialmente las máximas autoridades de la Iglesia. Como es bien sabido, la comunión en la mano se había permitido en algunas regiones durante la Antigüedad, y ni siquiera era raro ver a mujeres desempeñando el papel de ministras extraordinarias de la Eucaristía. En un excelente estudio sobre la cuestión del servicio de las mujeres en el altar, publicado en Francia apenas unas semanas antes del fatídico anuncio de abril de 1994, el abad Michel Sinoir, sacerdote de la archidiócesis de París, aporta pruebas de que, desde tiempos inmemoriales, en los conventos de monjas de clausura situados a gran distancia en el desierto, donde los sacerdotes y diáconos rara vez acudían de visita, la Iglesia permitía a la madre superiora sacar del sagrario el Cuerpo eucarístico de Cristo para dar la Sagrada Comunión a las demás hermanas; sin embargo, no tenía permiso para utilizar *el altar* para hacerlo.⁶

Esta condición es muy significativa y también se ha reflejado en la formulación del Código de Derecho Canónico de 1917. El canon 813, §2, del antiguo Derecho, mencionado anteriormente, establecía: «Una mujer no puede desempeñar las funciones de ministro de la Misa, salvo cuando no haya ningún varón disponible y por una causa justa, y a condición de que dé las respuestas a cierta distancia, *sin acercarse*

⁵ *Ibid.*, citado en Michel Sinoir, *La cuestión de la admisión de las mujeres al servicio del altar*, París, Pierre Téqui, 1994, p. 28 (traducción del autor).

⁶ Véase *ibid.*, p. 26.

«*al altar bajo ninguna circunstancia*» (negrita añadida). ⁷ Creo que esta legislación nos da la clave para comprender más profundamente la esencia de la tradición de la Iglesia en este punto. Y, como señala el abad Sinoir, esta prohibición de la presencia de mujeres en el santuario, incluso en calidad de lectoras, siguió siendo una norma oficial del derecho litúrgico de la Iglesia hasta el año , 1994.⁸ La edición de 1975 de *la Instrucción General sobre el Misal Romano* establece en el §70:

Los ministerios que se desempeñan *fuera del santuario* pueden confiarse a mujeres si el sacerdote encargado de la iglesia lo considera prudente. Deben tenerse en cuenta las disposiciones de la nota 66 sobre el lugar desde el que deben leerse las Escrituras (negrita añadida).

¿Y qué dice exactamente el §66 de *la Instrucción*?

La Conferencia Episcopal puede permitir que una mujer lea los pasajes de la Escritura que preceden al Evangelio y exponga las intenciones de la Oración de los Fieles. También les corresponde a ellos especificar el lugar desde el que *ella* pueda anunciar la Palabra de Dios a los fieles de la manera más adecuada (negrita añadida).

Si consideramos conjuntamente los apartados 66 y 70, el significado de *la Instrucción* queda perfectamente claro: si es necesario contar con lectoras, los obispos deben decidir cuál es el lugar, de entre los diversos

⁷ No debe olvidarse la formulación de este canon al evaluar el argumento de un corresponsal del *Tablet* de Londres, el Dr. Peter Marshall, quien citó una obra publicada a principios del siglo XVI en una traducción al inglés titulada **The Interpretacyon and Sygnyfycacyon of the Masse**. Según Marshall, su autor (anónimo), un franciscano flamenco, afirma «que, si bien las mujeres tenían prohibido, en virtud del Derecho Canónico, predicar, incensar el altar o tocar el cáliz, la patena o el corporal, no existía “ningún mandamiento que dijera que no pudieran ayudar en la misa”, y que “las jóvenes pueden ayudar y servir en la misa en caso de necesidad”, cuando no hay ningún hombre disponible» (The Tablet, 8 de febrero de 1997, págs. 173-174). Marshall presenta esto como prueba de que el servicio femenino en *el altar* tiene algún tipo de precedente legítimo en la tradición católica. Pero, en primer lugar, la mera ausencia de «un precepto» en *el canon actual* que prohíba una costumbre concreta no es, en sí misma, prueba de que la Iglesia considere lícita dicha costumbre. Esto es especialmente cierto en cuestiones litúrgicas, en las que muchas prescripciones específicas se han recogido en documentos de menor importancia que los cánones sagrados, o simplemente en la tradición oral. Por lo tanto, la conclusión de este franciscano anónimo no se deriva de sus premisas. Además, aunque refleje la costumbre eclesiástica aceptada de su época y su país, no podemos concluir razonablemente de ello que el tipo de «servicio» o «ayuda» que entonces pudieran prestar legítimamente las «jóvenes» incluyera su presencia *en el altar*. Teniendo en cuenta que la proximidad directa al lugar del sacrificio estaba explícitamente prohibida a las mujeres «en casi todas las colecciones canónicas de Oriente y Occidente» desde el siglo IV hasta nuestros días (véase la nota 3 anterior), parece más razonable concluir que la asistencia a la que se hace referencia en esta fuente del siglo XVI no fue más que el tipo de «ministerio» femenino contemplado en el Derecho Canónico de 1917: por ejemplo, dar las respuestas verbales del acólito y hacer sonar la campanilla, permaneciendo a cierta distancia del altar.

⁸ Sin embargo, la prohibición se ignoraba en gran medida, incluso en las liturgias papales. El autor del presente documento, mientras estudiaba en Roma en la década de 1980, tuvo el privilegio de servir como diácono, lector y cantor (para el salmo responsorial) en varias misas celebradas por el papa Juan Pablo II. Recuerdo que era muy habitual que las mujeres —religiosas o laicas con ropa secular— proclamaran la primera o la segunda lectura de las Escrituras, o las intercesiones de la Oración de los Fieles, desde el santuario elevado, bajo el famoso baldaquín de bronce de la basílica de San Pedro.

¿Cuál de los posibles lugares *fuera del santuario* es el más adecuado para la lectura por parte de las mujeres .⁹ Sin embargo, en el contexto de la decisión de 1994, *la Instrucción General* promulgada por el Vaticano en julio de 2000 revisó sustancialmente estas normas, eliminando toda referencia al sexo. En este nuevo documento, los párrafos que acabamos de citar de *la Instrucción* de 1975 se sustituyen por una norma más breve que se refiere a los ministros laicos temporales o extraordinarios (es decir, aquellos que no han sido instituidos definitivamente como lectores o acólitos). El texto es el siguiente:

Las funciones litúrgicas mencionadas anteriormente en los números 100-106, que no son privilegio exclusivo de los sacerdotes o diáconos, también pueden confiarse a laicos mediante una bendición litúrgica o una delegación temporal. Estos laicos deben ser elegidos por el párroco de la parroquia ^{e10} (*parochus*) o por el sacerdote encargado de la iglesia. En cuanto a la función del asistente del sacerdote en el altar, deben respetarse las disposiciones dadas por el obispo a su diócesis .¹¹ Esto es, pues, lo que la liturgia del rito romano posconciliar ha eliminado ahora, para la

Por primera vez en la historia, desapareció todo rastro de distinción entre hombres y mujeres en lo que respecta a la presencia en el santuario. Pero si la tradición absoluta e ininterrumpida de la Iglesia reservaba el santuario —y, sobre todo, el propio altar— a los ministros de sexo masculino, ¿cuál era la razón principal? Aquí llegamos a la cuestión central. Existen numerosas razones secundarias o accidentales por las que la decisión del Vaticano de 1994 provocó consternación entre muchos católicos: algunos plantearon preguntas muy pertinentes sobre el procedimiento o el mecanismo legal, aparentemente extraño, mediante el cual se introdujo el cambio. Muchos han señalado que la admisión de ministras en el altar suele tener el efecto de disuadir a los jóvenes varones de un servicio que ya no se considera de carácter masculino, de tal manera que se pone en peligro una fuente fructífera de futuras vocaciones sacerdotales. Otros han señalado que, al recompensar efectivamente a la

⁹ El mero hecho de que el Vaticano haya considerado necesario solicitar nuevas y separadas decisiones episcopales sobre la ubicación del atril o del ambón, en el caso de que las mujeres deban utilizarlos, es un indicio. Esto demuestra que el §66 de *la Instrucción*, incluso tomado de forma totalmente aislada de la restricción explícita que figura en el §70, no incluía el santuario propiamente dicho entre los lugares en los que los obispos podían decidir legítimamente admitir a las mujeres. Porque si el legislador *hubiera* contemplado la admisión de mujeres lectoras en el santuario como una opción legítima, el §272 de *la Instrucción* de 1975, que trataba expresamente del lugar donde podían realizarse las lecturas e incluía claramente (aunque solo de forma implícita) el santuario como lugar adecuado, habría sido suficiente para cubrir esta cuestión. No habría sido necesario solicitar otras decisiones episcopales sobre el lugar del interior de la iglesia en el que, en particular, las mujeres debían leer las Escrituras. En el §272, *la Instrucción* abordaba el lugar desde el que debían realizarse las lecturas de las Escrituras, y solo especificaba que debía ser «un lugar en el que los fieles pudieran concentrar naturalmente su atención». Y añadía: «Según lo exija la forma de la iglesia, el atril deberá colocarse donde quienes lean puedan ser fácilmente oídos y vistos por todos». Es evidente que, en muchos casos o en la mayoría de ellos, un lugar situado en el propio presbiterio elevado cumpliría estas condiciones, y esta ha sido la costumbre bien establecida y continuada en muchas iglesias y en la mayoría de ellas en la época en que se promulgó *la Instrucción*. (En las iglesias más antiguas —sobre todo en las más amplias—, antes de la invención del micrófono, era, por supuesto, habitual contar con un púlpito elevado a un lado de la nave, justo frente al presbiterio, con el fin de facilitar la proclamación y la predicación de la Palabra.)

¹⁰ En inglés americano, al párroco de la parroquia se le suele denominar «pastor» de la parroquia.

¹¹ La Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Instituto Generalis Missalis Romani* (2000), §107 (traducción del autor). El texto original reza así: «*Liturgica munera, quae non sunt propria sacerdotis vel diaconi, et de quibus superius (nn. 100-106) dicitur, etiam laicis idoneis a parochis vel rectore ecclesiae sselectis, committi possunt liturgica benedictione vel temporanea deputazione. En cuanto a la función de asistir al sacerdote en el altar, se observarán las disposiciones dadas por el obispo para su diócesis*». (El texto se ha extraído de la página web del Comité de Obispos de Estados Unidos sobre la Liturgia.)

La desobediencia de los sacerdotes y obispos que dieron permiso para que estas mujeres sirvieran en el altar, cuando aún estaba prohibido, ha fomentado otras desobediencias a las normas de la disciplina romana y ha supuesto un duro golpe para quienes habían sido obedientes a la norma tradicional, a veces a costa de un gran sacrificio personal. Una vez más, algunos han señalado que la nueva normativa supondrá un obstáculo adicional para la reunificación de la Iglesia Ortodoxa Oriental. De hecho, la legislación de las Iglesias *católicas* orientales, al igual que la de la Iglesia Ortodoxa, sigue prohibiendo que las mujeres ejerzan el ministerio en el altar —una contradicción que refuerza la impresión de que esta innovación en Occidente ha sido, por triste que sea decirlo, una concesión del Vaticano a la presión ideológica feminista, más que una decisión basada en un principio verdaderamente litúrgico o étnico. El hecho es que, en Occidente, la ideología feminista, con su falso

principio liberal y antievangélico¹² según el cual la «discriminación» y la «desigualdad» son intrínsecamente injustas

intrínsecamente injustas, ejerce una presión mucho mayor en los medios de comunicación, en las instituciones eclesiásticas y en la cultura popular que en las sociedades de Europa del Este y fuera de Europa.

Creo que estas objeciones a la decisión de 1994 de permitir que las mujeres presten servicio en el altar son muy válidas y pertinentes, pero, en cierta medida, son transitorias y accidentales, más que sustanciales. No abordan el meollo de la cuestión, porque no explican por completo *por qué* tanto la Iglesia de Oriente como la de Occidente han insistido con tanta firmeza durante casi dos milenios en la exclusión de las mujeres y las jóvenes del santuario;

El estudio de Martimort nos ayuda a comprender la perspectiva de los Padres de la Iglesia sobre este punto. Tras citar un buen número de textos antiguos y cánones que se pronuncian en contra del servicio del altar por parte del sexo femenino, observa:

Parece que la verdadera motivación de esta costumbre constante de excluir a las mujeres del altar sea el vínculo que unía los ministerios inferiores con el propio sacerdocio, hasta el punto de que se habían convertido en las etapas normales que conducían al sacerdocio. Este vínculo ya está presente en la perspectiva de san Cipriano [que murió mártir en el año 258].¹³

Esta idea del servicio en el altar como, fundamentalmente, una etapa en el camino hacia el sacerdocio se refleja no solo visualmente, por el hecho de que los monaguillos visten como los sacerdotes, con sotana y sobrepelliz, sino también lingüísticamente, debido a la terminología utilizada en algunas lenguas. En español, por ejemplo, a un *monaguillo* se le llama «monaguillo», que etimológicamente significa «pequeño monje». Y en italiano, la palabra para designar a un monaguillo es *chierichetto* —«pequeño clérigo»—, lo que significa que el término acuñado por los italianos para las monaguillas es en sí mismo una afrenta a la doctrina católica: se las llama *donne chierichetto*, «pequeñas *clérigas*». Pero, por supuesto,

¹² La parábola de los trabajadores de la viña, que sin *injusticia* alguna recibieron el mismo salario por un trabajo desigual (cf. Mt 20, 1-16), se refiere claramente a este suceso. La ideología liberal y socialista occidental, que confunde privilegios con derechos, denuncia la desigualdad *per se* como algo injusto.

¹³ Citado en Sinoir, *op. cit.*, p. 28 (traducción del autor).

La doctrina católica enseña que las mujeres no pueden convertirse en clérigos (es decir, según la disposición sacramental posconciliar, en obispos, sacerdotes o diáconos).

Por consiguiente, la negativa bimilenaria de la Iglesia respecto a las mujeres que prestan servicio en el santuario se ha relacionado claramente con el hecho de que dicho servicio está muy estrechamente vinculado, simbólicamente y a menudo de manera causal, al propio ministerio sacerdotal. Y esto nunca puede conferirse a las mujeres, tal y como reafirmó Juan Pablo II en la fiesta de Pentecostés de 1994, en la Carta Apostólica **Ordinatio Sacerdotalis**.¹⁴ Este vínculo entre el altar del sacrificio de Cristo y la masculinidad plantea, a su vez, todo el tema místico del simbolismo del sexo que se encuentra a lo largo del Antiguo y del Nuevo Testamento. Yahvé es el Esposo de Israel, su amado elegido. Cristo es el Esposo de la Iglesia: Es Él quien inicia la relación fecunda en la que la gracia sobrenatural —fuente de la «nueva creación»— fluye desde el Monte Calvario para ser recibida por la Iglesia, su Esposa, que la hace fructificar como una Madre que da a luz a sus nuevos hijos, los alimenta y los educa en el Bautismo y en los sacramentos posteriores.

El estudio del abad Michel Sinoir pone de relieve este punto, recurriendo también a la tradición litúrgica oriental para ilustrar aún más este simbolismo del santuario. En las iglesias orientales, la división entre el santuario y la nave se marca aún más claramente que en la tradición occidental mediante el iconostasio, un biombo adornado con imágenes de Nuestro Señor y de los santos que oculta efectivamente el resto del santuario a la vista de los laicos y al que se accede por las puertas santas. El abad Sinoir explica así la tradición oriental:

Simbólicamente, el iconostasio es el Cielo, y su liturgia, que anticipa los Cielos, es celebrada únicamente por los miembros del clero. La nave es simbólicamente la tierra, la morada de los hombres y las mujeres que se preparan para entrar en la Gloria. Esto, por analogía, es el mismo misterio que el de *Cristo, el Esposo*, que renueva en el santuario su sacrificio, el cual es recibido con gratitud por *la Iglesia, su Esposa*, que aún se encuentra en peregrinación aquí abajo .¹⁵

De ello se deduce que defender el servicio en el altar por parte de las mujeres esgrimiendo el argumento de que, al fin y al cabo, los ministros solo realizan actos de mínima importancia (servir el vino y el agua, etc.) en lugar de llevar a cabo acciones que requieren el sacramento del orden, es no dar en el clavo. Son demasiados los católicos que han aceptado sin discernimiento el argumento falaz de que, dado que las mujeres están autorizadas a ser ministras extraordinarias de la Eucaristía, es ilógico excluirlas del servicio

¹⁴ Véase AAS 86 (1994), p. 548. Aunque no llega a ser la definición dogmática (*de fide*) de una verdad revelada, como la de la Asunción y la Inmaculada Concepción, la frase clave de este documento es claramente una definición *ex cathedra*, infalible *per se*, de una verdad «que debe mantenerse definitivamente» (*tamquam definitiva tenenda*); una verdad, por tanto, que pertenece a la segunda de las tres categorías de doctrina enumeradas en la Profesión de Fe de 1989 de la Iglesia y en el Motu Proprio de 1998 *Ad Tuendam Fidem*. Lamentablemente, una figura de alto rango, el cardenal prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, parece no haberse dado cuenta de que «*Ordinatio Sacerdotalis*» cumple manifiestamente las condiciones establecidas para una definición *ex cathedra* por el dogma de la infalibilidad del Papa promulgado en 1870 por el Concilio Vaticano I. Véase el artículo del autor, «El cardenal Ratzinger sobre el tema de la “*Ordinatio Sacerdotalis*”», en *The Priest* (revista de la Cofradía Australiana del Clero Católico), primavera de 1994 / verano de 1995, pp. 5-6.

¹⁵ Sinoir, *op. cit.*, p. 32 (traducción del autor).

del altar. Este argumento se basa en el principio de que, dentro de una jerarquía determinada de responsabilidades, el derecho a realizar una tarea más importante implica, *a fortiori*, el derecho a realizar también las tareas menores. El hecho de poseer facultades sacerdotales incluye evidentemente, por ejemplo, o implica la facultad de realizar los actos que incluso los diáconos pueden realizar. Por consiguiente, se dice, dado que la distribución del Cuerpo Eucarístico de Cristo es claramente una tarea más elevada o más digna que la de limitarse a entregar el agua y el vino al sacerdote, una persona que tiene derecho a distribuir la Sagrada Comunión debería, con mayor razón aún, tener derecho a servir en el altar. Tanto los católicos liberales como los tradicionalistas se han visto a menudo convencidos de que admitir a las mujeres como ministras eucarísticas mientras se prohíbe que las mujeres sirvan en el altar es contradictorio e ilógico. (Los liberales, por supuesto, concluyen que, para eliminar la contradicción, se debería admitir a las mujeres en ambos ministerios, mientras que los tradicionalistas recomiendan encarecidamente excluirlas de ambos.)

Sin embargo, la premisa en la que se basa este argumento es falsa; a saber, la premisa de que la dignidad o la nobleza relativa de estas diferentes *funciones* es el criterio principal para decidir quién debe desempeñarlas. De hecho, como hemos visto al examinar la tradición canónica de la Iglesia, el énfasis principal en la tradición católica no se ha centrado tanto en *lo* que una mujer podía o no podía *hacer* durante la misa, sino más bien *en dónde* debía o no debía *estar*. Y el lugar donde nunca, bajo ninguna circunstancia, se suponía que una mujer debía estar era en el altar o incluso cerca del altar del sacrificio: es decir, el santuario. Pero, a diferencia del servicio en el altar, la distribución de la Sagrada Comunión se realiza casi siempre fuera del santuario, de modo que, en el contexto de este criterio, no hay contradicción en permitir que las mujeres realicen la distribución de la Sagrada Comunión, pero no el servicio en el altar.

Esto plantea la cuestión de por qué la *posición* litúrgica en sí misma, más que la *función* litúrgica propiamente dicha, se había considerado tradicionalmente tan importante en este contexto. La respuesta, en mi opinión, es que conceder demasiada importancia a la función en sí misma supondría caer en una interpretación muy limitada y «pragmática» de la liturgia sagrada, que es profundamente simbólica, evocadora y está impregnada de imaginería en todos sus aspectos. Lo esencial en esta cuestión del servicio del altar es todo el escenario del santuario, la impresión visual del conjunto de lo que o de quienes están presentes allí, y el mensaje sublime que, por ello mismo, transmite ese escenario.

Además, en la era de la televisión, de la publicidad de Madison Avenue, de las imágenes generadas por ordenador y de la psicología profunda, deberíamos ser más conscientes que nunca del impacto sutil pero profundo que las imágenes visuales y los actos simbólicos producen en nuestra conciencia, nuestras creencias y nuestras actitudes —especialmente cuando se repiten constantemente—. Y, dejando a un lado las reflexiones basadas en el simbolismo bíblico de la «Esposa/Esposo» que hemos comentado, la influencia

psicológica de que dos personas de distinto sexo se unan ante el altar no puede sino ser una influencia que tiende a secularizar o desacralizar la liturgia .¹⁶

Veamos otro ejemplo de cómo esta nueva mezcla de géneros distorsiona un rito noble. Muchas culturas —o la mayoría de ellas—, tanto cristianas como no cristianas, cuentan con una ceremonia tradicional que se ha venido celebrando en las bodas y en los ritos matrimoniales desde la antigüedad: la novia va rodeada o acompañada de otras jóvenes, las damas de honor .¹⁷ Por lo tanto, ¿qué efecto extraño y perturbador produciría la sustitución de esta antigua tradición en la ceremonia nupcial por la costumbre de rodear a la novia de jóvenes varones en lugar de jóvenes mujeres? «Padrinos de honor» en lugar de damas de honor serían, en efecto, una innovación grotesca, que enviaría señales inciertas, extrañas y perturbadoras a los asistentes. Lo mismo ocurriría si se sustituyera al padrino del novio (*best man*) por una mujer, es decir, ¡otra joven atractiva que **no** es la que se va a casar con él!

Del mismo modo, el servicio de las mujeres en el santuario es, en realidad, una innovación extraña —que desentona con el simbolismo de los sexos, latente en el orden creado y que se pone claramente de manifiesto en la revelación—. El abad Sinoir lo resume muy bien:

La presencia de mujeres en el santuario, que es el lugar de Cristo, el Nuevo Adán, Esposo y Salvador, y, por ende, el lugar del obispo, esposo de su Iglesia [local], el lugar del sacerdote y del diácono —esa presencia femenina injustificable, aunque no destruya la objetividad del Acto redentor perpetuamente renovado, perjudica enormemente la fe personal de cada miembro de la asamblea al confrontarlos con un signo que falsifica el misterio; empobrece nuestra fe .¹⁸ Esta falsificación del simbolismo sagrado de la liturgia, que afecta a su mismísimo corazón —el Santo de los

, que es el altar del sacrificio—, es la razón más profunda por la que el servicio en el altar por parte de las mujeres constituye una grave deformación del culto de la Iglesia. El asistente en el altar, considerado tradicionalmente como un sacerdote en potencia, se presenta visualmente en ese papel mediante su postura y sus actos, que proporcionan la asistencia inmediata y la preparación para el acto sacerdotal por excelencia: la ofrenda del Sacrificio.

Otras analogías deberían ayudarnos a comprender esto. El conocido argumento del papa Juan Pablo II contra la anticoncepción es un buen ejemplo. Él afirma que tales acciones son similares a decir una mentira, no con palabras, sino con el lenguaje corporal. El acto conyugal, por su propia naturaleza, es una forma en la que los cónyuges dicen con sus cuerpos: «Me entrego total y completamente». Pero

¹⁶ Probablemente esto se acentuará especialmente cuando adolescentes de ambos sexos sirvan *simultáneamente* en el altar. He descubierto el sentido práctico de algunos monaguillos puertorriqueños, muy pertinente a este respecto. Cuando algunos de nuestros chicos de los equipos de la Catedral de Ponce y de la Pro-Catedral se enteraron de la decisión del Vaticano en 1994 y se les preguntó qué pensarían si se les pidiera que sirvieran junto a chicas, la reacción espontánea fue totalmente fría: «No, padre. Eso no funcionaría. En muy poco tiempo se darían situaciones en las que novios y novias se encontrarían juntos en el altar, intercambiando miradas, besándose durante el signo de la paz, y cosas por el estilo».

¹⁷ Véase el Salmo 44 (45), 15, el salmo de la «boda real»: «La novia es conducida ante el rey con sus damas de honor».

¹⁸ Sinoir, *op. cit.*, p. 40.

Cuando se utilizan anticonceptivos, el acto se deforma y se convierte en una especie de falsedad o deshonestidad, porque los cónyuges **no** se entregan el uno al otro sin reservas, sino que, más bien, eliminan la posibilidad de fecundación. Del mismo modo, podemos decir que, desde 1994, la Iglesia de rito latino, al invitar a las mujeres a servir en lugar del sacrificio sacerdotal, vestidas con las vestiduras sacerdotales de la alba o la sotana, da la impresión de hablar con doblez. En el plano de su comunicación puramente verbal, la Iglesia difunde documentos en los que afirma claramente que las mujeres nunca pueden ser sacerdotes; pero en su expresión física, más concretamente en su **acto** litúrgico más sagrado, parecería insinuar exactamente lo contrario.

Otra analogía en el ámbito de la ética sexual se refiere al matrimonio mismo como el único lugar legítimo para la intimidad entre hombre y mujer. Como corolario del sexto mandamiento, la tradición católica —y, de hecho, la ley natural reconocida prácticamente por todas las culturas— siempre ha insistido en que, para una persona casada, es incompatible con la verdadera fidelidad coquetear o mantener un vínculo sentimental con alguien que no sea su cónyuge (pasar tiempo a solas con esa persona de forma habitual, intercambiar miradas, palabras, caricias, cartas de amor, etcétera), aunque no se produzca ningún acto sexual. Todo el mundo entiende que una conducta de este tipo conduce naturalmente a la unión sexual, aunque no siempre llegue a esa etapa. Exactamente de la misma manera, la tradición constante y firme de la Iglesia ha sido que el servicio en el altar está objetivamente orientado hacia el sacerdocio, aunque no todos los monaguillos o acólitos lleguen a ser finalmente sacerdotes. Teniendo en cuenta esta perspectiva, se podría decir que una mujer o una joven que sirve en el altar, sean cuales sean sus intenciones personales, por muy respetuoso, recogido y modesto que sea su comportamiento y su vestimenta, por el mero hecho de su presencia en el santuario, se expone a lo que objetivamente constituye una especie de falta de pudor. En cierto modo, coquetea con el resultado final de la ordenación sacerdotal, imitándola, acercándose lo más posible con una familiaridad de mal gusto y una intimidad indiscreta. Su papel litúrgico insinúa y sugiere la ordenación como su propio resultado o culminación, aunque esto quede absolutamente excluido por la Ley de Cristo.

Por otra parte, este simbolismo natural del servicio en el altar, que denota un potencial sacerdotal, es tan claro y profundo que sospecho que hay muy pocos católicos, ya sean liberales o tradicionalistas, que no lo reconozcan o no lo acepten. A aquellos que están profundamente convencidos de que el servicio femenino en el altar es bueno y apropiado, les plantearía esta sencilla pregunta: «¿No es cierto también que se muestran escépticos respecto a la postura de la Iglesia contra la ordenación de las mujeres y que, de hecho, les gustaría ver a mujeres sacerdotes, al igual que a mujeres que prestan servicio en el altar?» Me atrevo a afirmar aquí que casi las únicas personas que responderían «No» a esta pregunta —es decir, personas firmemente opuestas a la ordenación de las mujeres, pero que al mismo tiempo apoyan firmemente el servicio femenino en el altar— serían algunos cardenales, obispos y sacerdotes. Y sospecho que, incluso en esos casos,

el entusiasmo por las ministras por parte de algunos miembros, generalmente conservadores, del clero y de la jerarquía, probablemente no provenga de una reflexión litúrgica o espiritual profunda sobre los pros y los contras de esta innovación, sino más bien de la sensación de que, como pastores, deberían, en cierta medida, ser sensibles a la demanda popular. Ha habido un gran impulso a favor de las ministras entre los católicos liberales y, al fin y al cabo, son los pastores de la Iglesia quienes toman las decisiones. Son ellos quienes soportan el impacto de la ira femenina, la retórica y las lágrimas de frustración dirigidas contra la Iglesia «patriarcal», y son ellos quienes deben formular algún tipo de respuesta a las incesantes y estridentes demandas de estas mujeres. Ante esta presión implacable, no es difícil entender cómo algunos prelados que son totalmente ortodoxos en la cuestión de la ordenación de las mujeres podrían, no obstante, introducir con gusto el servicio femenino en el altar como una forma de demostrar que no son «intransigentes». Es decir, consideran esto como un compromiso (denominado comúnmente hoy en día «solución pastoral») que esperan que apacigüe o calme en cierta medida a las feministas, al tiempo que mantienen intacta la doctrina de la tradición católica (distinta de la disciplina). Sin duda, no es casualidad que el propio Vaticano haya hecho públicas estas dos decisiones relacionadas —la admisión de ministras de la misa y la declaración doctrinal definitiva del Papa contra la ordenación de las mujeres— casi al mismo tiempo (en marzo y mayo de 1994, respectivamente). Pero estas esperanzas de apaciguar a las ideólogas feministas haciéndoles concesiones resultan ser, como era de esperar, ilusiones. No veo ningún indicio de que la campaña feminista contra el «patriarcado», con su reivindicación de la ordenación de las mujeres, haya disminuido en modo alguno en los últimos seis años. De hecho, parece haber cobrado mayor envergadura e intensidad.

En definitiva, la participación de las mujeres en el altar introduce una profunda tensión, una contradicción interna en la liturgia sagrada. Se trata de una declaración ideológica que politiza y seculariza nuestro culto a la Eucaristía. En lugar de reflejar la armonía sublime de la comunión de los santos, un anticipo del Paraíso, el santuario pasa a simbolizar un campo de batalla terrenal en la nueva guerra fría contra el «patriarcado». Las mujeres, por su mera presencia en el santuario, son consideradas como «en marcha» y en lucha por conquistar más territorio (más «espacio para sus devociones», como dicen los nuevos liturgistas). De hecho, las mujeres se muestran como si se esforzaran por alcanzar algo que los fieles católicos deben creer que nunca se les concederá: la ordenación sacerdotal. Al mismo tiempo, su presencia junto a los hombres en el altar, el Santo de los Santos, desentona con el ambiente sobrenatural de la liturgia al confundir el lugar del Esposo con el de la Esposa. Además, a diferencia de la comunión en la mano, cuyo alcance es al menos limitado por tratarse de un gesto personal y voluntario, el servicio de las mujeres en el altar es una innovación que, por su propia naturaleza, no deja ninguna opción a la asamblea de fieles. En cualquier misa en la que las mujeres o las jóvenes sirvan en el santuario, se impone a todos los asistentes, lo quieran o no, un escenario de carácter extremadamente público.

3. ¿Qué se puede hacer?

Me parece que la mayoría de los participantes en este congreso tenderían a encontrar la solución a la decadencia litúrgica actual —de la que el servicio de las mujeres en el altar no es más que un aspecto— en un retorno cada vez mayor al uso del Misal Romano anterior al Concilio Vaticano II. Sin embargo, mi opinión personal es que, si bien el rito en su forma preconiliar siempre debería mantenerse como una opción legítima mientras haya católicos que lo prefieran, una solución más amplia y a más largo plazo consistiría en adoptar el llamamiento del erudito liturgista alemán, monseñor Klaus Gamber, de formar un nuevo movimiento litúrgico o de «reformular la reforma». La idea consistiría en trabajar para lograr una aplicación diferente de la Constitución sobre la Liturgia del Concilio Vaticano II, **Sacrosanctum Concilium**, que, en el contexto de las deformaciones de la liturgia romana actual, es, de hecho, un documento muy conservador. La propuesta recibió incluso el visto bueno del arzobispo Marcel Lefebvre y no menciona, por ejemplo, la apertura a los laicos —y mucho menos a las laicas— de los «ministerios» litúrgicos que tradicionalmente estaban reservados a los sacerdotes, diáconos o subdiáconos. Creo que la constitución del Concilio Vaticano II podría ponerse en práctica sin introducir *ninguna* de las novedades que han alejado a tantos católicos desde que se introdujo la nueva misa, y expuse en detalle cómo podría ser dicha liturgia en una charla que impartí en marzo de 1995 en la conferencia eucarística de Colorado Springs.

La ventaja que veo en este movimiento a largo plazo sería doble. En primer lugar, incorporaría a la liturgia tradicional las modificaciones razonables que el Concilio realmente pedía. Y, en segundo lugar, existiría la posibilidad de que la Santa Sede concediera algún día a una forma revisada de la Misa tradicional en latín el mismo estatus que al *Novus Ordo*, de modo que los católicos tradicionales ya no se sintieran como «ciudadanos de segunda clase» en su propia Iglesia. Como todos sabemos, el uso del Misal de 1962 se ve obstaculizado por numerosas restricciones y, francamente, parece poco probable que un futuro Papa levante estas restricciones por completo para otorgar a la misa un estatus de plena igualdad, tal y como era en vísperas del Concilio Vaticano II.

Sin embargo, a corto plazo, creo que una iniciativa más específica podría resultar beneficiosa. Consistiría en ponerse en contacto con la Santa Sede con el fin de obtener el reconocimiento del **derecho** de los sacerdotes y fieles apegados a la tradición bimilenaria a tener la posibilidad de ofrecer y asistir al Santo Sacrificio *sin* ministras femeninas en el altar.

Una iniciativa de este tipo tal vez se comprenda mejor en el contexto de ciertos aspectos del derecho canónico; y aquí me refiero a un artículo publicado en el *boletín* de la *Fellowship of Catholic Scholars* por un canonista estadounidense, monseñor John F. McCarthy, quien es el fundador y director de la sociedad sacerdotal a la que tengo el honor de pertenecer, los Oblatos de la Sabiduría.

Monseñor McCarthy señala que, desde que entró en vigor la nueva interpretación auténtica vigor,¹⁹ el c. 230, §2 se refiere ahora a una variedad de funciones litúrgicas que pueden desempeñarse

¹⁹ Véase AAS 86 (1994), págs. 541-542

por los laicos, tanto hombres como mujeres; pero que, entre estas diversas funciones, *solo* las ministras reciben un trato especial —trato que reconoce tácitamente que este papel litúrgico concreto es especialmente delicado y cuestionable cuando lo desempeñan las mujeres. La conferencia episcopal debe examinar la cuestión y, aunque se pronuncie a favor de las ministras en el altar, esto no puede imponerse como obligatorio a los obispos particulares que se opongan a esta práctica. La Santa Sede insiste en la necesidad de mantener la «noble tradición» de *los niños* como monaguillos como fuente de vocaciones sacerdotales y, de hecho, la redacción de la Instrucción del Vaticano implica claramente que el servicio en el altar por parte de las mujeres debe considerarse la excepción y no la regla. Al subrayar la importancia de explicar minuciosamente esta innovación a los fieles, el artículo 3 de la Instrucción comienza en términos muy hipotéticos: «Si en alguna diócesis (*Si autem in aliqua diocesi*) el obispo permite, por razones particulares (*peculiares ob rationes*), que las ministras, así como los ministros [de sexo masculino], sirvan en el altar».²⁰

Este tipo de lenguaje condicional y cauteloso no se encuentra en los documentos del Vaticano *que* permiten *otros* ministerios femeninos contemplados en el c. 230, §2 (lectoras, cantoras, ministras eucarísticas, etc.). Solo las «servidoras» en el altar se distinguen por este trato especial. Por esta razón, McCarthy llega a la siguiente conclusión:

La implicación es que la norma litúrgica general que prohíbe las ministras en el altar sigue vigente, de modo que, en general, las mujeres no pueden servir en el altar *a menos* que un obispo ordinario local intervenga mediante un acto positivo y conceda el permiso en lo que respecta a su jurisdicción territorial. Por consiguiente, la Congregación ha aclarado la interpretación auténtica, lo que significa que se concede un *indulto* a los obispos diocesanos para permitir el uso de ministras.²¹

Esto me lleva al punto principal. Si, de hecho, la interpretación auténtica del c. 230, § 2, y la Instrucción adjunta constituyen un indulto —es decir, una excepción a la regla, una concesión que se desvía de la norma del servicio en el altar exclusivamente masculino—, de ello debería derivarse lógicamente que nadie tiene derecho a imponer esta excepción a quienes desean rendir culto de acuerdo con la norma. En otras palabras, debe reconocerse que los sacerdotes y los fieles que se oponen firmemente a celebrar o asistir a misas en las que los ministros son mujeres o niñas tienen derecho a poder asistir a la misa celebrada según la norma. Por consiguiente, parece muy oportuno solicitar una aclaración oficial del Vaticano o un reconocimiento de este derecho, o al menos de la validez de una espiritualidad litúrgica —como una opción entre otras— que, incluso en el contexto del rito posconciliar de la misa, restringe el servicio en el altar a los hombres y a los niños varones. No hay ningún

²⁰ *Ibid.*, p. 542.

²¹ John F. McCarthy, «El significado canónico de la reciente interpretación auténtica del canon 230.2 relativa al servicio de las mujeres en el altar», *Fellowship of Catholic Scholars Newsletter*, diciembre de 1994, p. 15 (el artículo se había publicado en *Living Tradition*, enero de 1995). El autor señala también (p. 17) que, en cualquier caso, la interpretación auténtica de 1994 se aplica únicamente a la Iglesia de rito latino, y que el derecho canónico de todas las Iglesias católicas de rito oriental sigue prohibiendo el servicio de las mujeres en el altar.

Dudo que se necesite mucho más que esto para contrarrestar la oleada feminista que amenaza con arrasar la liturgia del rito romano posconciliar en numerosos países. Pero, al menos, tal aclaración debería suponer una mejora.

Tengo la impresión de que los católicos que acuden regularmente a la misa tridentina en virtud de los términos del Indulto de 1984 y del Motu Proprio de 1988 *Exxlesia Dei*, suelen caer en la tentación de responder con cierta indiferencia a mi intervención de hoy, pensando que el servicio de las mujeres en el altar —que está expresamente prohibido por el Misal de 1962— es, al fin y al cabo, un problema exclusivo de los católicos del «*Novus Ordo*». Algunos tradicionalistas llegan incluso a acoger con satisfacción —¡o incluso con alegría! —cualquier novedad adicional o deformación introducida en el rito posconciliar, con la esperanza de que tales cambios provoquen un mayor desencanto respecto a todo el movimiento litúrgico iniciado por el Concilio Vaticano II y, en consecuencia, una reacción creciente a favor del rito romano tradicional inalterado. Tales actitudes me parecen, lamentablemente, teñidas de suficiencia y de «aislacionismo». Todos somos miembros de una misma Iglesia, y la inestabilidad litúrgica actual, a pesar de la loable intención de la nueva *Instrucción General* de pedir que se ponga fin a otras innovaciones, sigue siendo un problema que nos afecta a todos, sobre todo porque no parece haber ninguna garantía de que las concesiones de *Ecclesia Dei* vayan a continuar indefinidamente con los siguientes pontificados. Además, hay innumerables católicos que, en cualquier caso, no tienen acceso a una «misa con indulto» y a quienes ahora se les impone el servicio de las mujeres en el altar en las misas parroquiales, domingo tras domingo. Por lo tanto, por favor, recen por el éxito de la iniciativa que he sugerido, para que podamos conservar un respiro en aquellas diócesis donde el ambiente eclesiástico está impregnado del aroma nauseabundo del feminismo. Las misas regulares deben seguir estando disponibles allí donde los sacerdotes y los fieles que aman el ambiente puro y ascético de nuestra tradición litúrgica sepan que podrán rendir culto con total tranquilidad de alma, sin tener que sufrir el acoso ideológico que supone la presencia indeseable de mujeres en el altar.