

LA DISCUSIÓN MEDIEVAL SOBRE LA CONDICIÓN FEMENINA (SIGLOS VIII AL XIII)

JOSEP IGNASI SARANYANA
Universidad de Navarra

1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

La investigación que presento seguidamente pretende probar una hipótesis bastante compleja, nada fácil de argumentar y, además, bastante polémica: la unidad doctrinal del *corpus* paulino, concretamente en los pasajes de san Pablo sobre la condición femenina.

Comencé estos estudios hace años (Saranyana, "Doctrina" y "La teología"), porque me extrañaba que tantas generaciones cristianas, desde los orígenes hasta los años de la Ilustración, hubiesen aceptado pacíficamente la autenticidad del *corpus* paulino (exceptuada evidentemente la epístola a los Hebreos y, quizá, las epístolas pastorales) y que, de pronto, a la vuelta de casi mil ochocientos años, los exégetas hubiesen descubierto (!), que una parte del *corpus* sería paulino y que la otra parte sería obra del paulinismo.

Estos nuevos planteamientos de la exégesis moderna, expuestos primeramente, en 1830, por el teólogo luterano Christian Baur (Steck, "Ferdinand Baur") con una deslumbrante presentación crítica y una erudición extraordinaria, me parecían un poco problemáticos. Tenía la impresión de que podían ser una hijuela del

idealismo hegeliano y, más concretamente, y tal como ahora se presenta (Küng, *Grandes pensadores*), una conclusión del historicismo. Como la sospecha de apriorismo o de prejuicio se refería a demasiadas cuestiones, pues abarca un debate excesivamente amplio, estimé oportuno centrarme en un tema puntual, de interés evidente para los filósofos y los antropólogos. Elegí focalizar mi análisis en el debate sobre el feminismo o la misoginia en el *corpus* paulino; un tema fundamentalmente filosófico, aunque con una fuerte componente histórico-teológica. Decidí estudiar el supuesto contraste entre Pablo y el paulinismo en Gálatas y en las dos cartas a los Corintios, donde se presentan dos formas distintas de considerar lo específico femenino.

Para la crítica moderna, en efecto, unos textos que parecen feministas serían paulinos, mientras que otros, de carácter menos favorable a la mujer, serían del paulinismo. O, al revés: unos pasajes feministas serían del paulinismo, y otros, más misóginos, de san Pablo. Como se ve, además de considerar imposible la unicidad de autoría del *corpus* denominado paulino, los resultados concretos de la crítica literaria eran y siguen siendo obviamente con-

tradictorios (Bavesi, "La corporeidad"; Aranda, *Varón y mujer*).

Además de la dialéctica entre Pablo y el paulismo, que había pasado inadvertida a los medievales y que los modernos han divulgado con gran apasionamiento, otro dato despertó mi curiosidad. Es innegable que la exégesis patristica y altomedieval había detectado ya dos actitudes de Pablo acerca de la mujer: una representada por Gálatas (Gal. 3,28: "No hay judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús"), y la otra por los textos de Corintios (capitalidad del varón: I Cor. 11,3-9; silencio de la mujer en las iglesias: I Cor. 14,34-35). Lo mismo había apreciado esa exégesis en los dos relatos mosaicos: el relato más antiguo, atribuido al yavista, es aparentemente misógino (Gen. 2,7), y se opone al relato sacerdotal, redactado después del exilio de Babilonia (Gen. 1,26-27), mucho más favorable a la mujer (Ausín, "La composición"; Dionne, "Réflexions"; Whybray, *El Pentateuco*). Partiendo del hecho de que, según los medievales, todo el *corpus* paulino es de una misma mano; y considerando, también según los medievales, que el Pentateuco es de un mismo y único autor, aun cuando haya algunas interpolaciones, mi pregunta era la siguiente: ¿cómo resolvieron los medievales las contradicciones internas de Pablo y del Pentateuco, supuesta la unicidad de la autoría?

Me sorprendió constatar que toda una tradición, que se remonta a fuentes judaicas alejandrinas, contemporáneas a Cristo (principalmente representadas por Filón de Alejandría), posteriormente recogidas en el siglo III por Orígenes y, de la mano de éste, pasadas al mundo latino-romano y al Altomedieval, había intentado salvar las contradicciones entre Gálatas y Corintios, apostando por un fe-

minismo, más o menos expreso de san Pablo. Esta corriente exegética medieval podía rastrearse hasta finales del siglo XII. En cambio, la exégesis latina plenomedieval, especialmente la exégesis universitaria de París de mediados del siglo XIII, había optado por un Pablo prevenido ante la mujer, con ribetes de misoginia.

¿Por qué había tenido lugar en el siglo XIII, concretamente a partir de 1215 y, sobre todo, de 1245, un cambio tan brusco? ¿Por qué una ruptura casi total, en apenas una generación, quebrándose en pedazos una tradición milenaria? ¿Cuál era la causa de que, manteniendo la unicidad de la autoría, los exégetas altomedievales (siglo XII inclusive) se hubiesen decantado por el feminismo de Pablo, mientras que los exégetas plenomedievales del siglo XIII, lo hubiesen interpretado misógicamente?

Se imponía —como ya dije— una hipótesis de trabajo concreta, para explicar cómo una corriente tan sólida y tan antigua pudo romperse en tan escaso tiempo. Todos conocemos la persistencia de los ciclos históricos largos, los fenómenos de "longue durée", como los ha bautizado la historiografía francesa. ¿Cómo pudo, en tan pocos años, en cuarenta años escasos (de 1215 a 1250), pasarse de interpretar a Pablo feministamente o favorable a la mujer, a considerarlo misógicamente? ¿Qué había ocurrido?

Precisamente aquí es donde entra en juego mi hipótesis de trabajo. Tal hipótesis, en parte más o menos intuitiva por Albert Mitterer ("Man und Weib"), Karl Lehmann ("La valoración") y Hans Küng (*Grandes pensadores*), es que la distinta interpretación del *corpus* paulino fue provocada por la "tercera entrada" de Aristóteles en París, es decir, por la compleción del *corpus* aristotélico en manos de los académicos parisinos. El tercer Aristóteles llegó de la

mano de Averroes y acompañado por la medicina greco-árabe. Esto ocurrió, como se sabe, en los años veinte del siglo XIII, por medio de las traducciones efectuadas en la corte de los Hohenstaufen, principalmente en Nápoles y en Salerno. Los resultados de esa entrada se sentirían a finales de la década de los cuarenta, cuando Alberto Magno comentaba a Aristóteles en Colonia y tenía a Tomás de Aquino por alumno preferido.

2. LOS TEXTOS DISCUTIDOS DE LA SAGRADA ESCRITURA Y LA EXÉGESIS MODERNA

Una vez formulada la hipótesis de trabajo, el método de investigación estaba también determinado. Se trataba de seguir la pista a la exégesis medieval, a lo largo de un milenio. En otros términos, se imponía un laboreo paciente, comprobando siglo tras siglo cómo se habían interpretado los versículos más "conflictivos", por decirlo así, del *corpus* paulino y del Pentateuco, referentes a la mujer. Aunque tales textos son conocidos, quizá convenga traerlos a la memoria, por lo que me voy a permitir repetirlos. Por orden cronológico, es decir, de más antiguas a más modernas, he aquí las cinco perícopas fundamentales:

1º) "El Señor Dios hizo caer sobre Adán un profundo sueño; y mientras estaba dormido, le quitó una costilla, y llenó de carne aquel vacío. Y de aquella costilla que había sacado a Adán formó el Señor Dios una mujer, y la puso delante de Adán" (Gen. 2,21-22). Se trata de un texto redactado hacia el siglo X antes de Cristo, en el Reino del Sur. Este pasaje alcanzó gran popularidad en la patrística, por sus implicaciones eclesiológicas y sacramentológicas, pero aquí nos interesa como fundamento de la supuesta primacía del varón sobre la mujer y, por consiguiente, de la inferioridad de ésta

con respecto a aquél. El sueño adamítico y la creación de la mujer como ayuda del varón señalarían, según muchos exégetas, la finalidad puramente procreativa de la mujer con relación al varón.

2º) "Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra [...]. Creó Dios, pues, al hombre a imagen suya; a imagen de Dios los creó, los crió varón y mujer" (Gen. 1,26-27). He aquí un epígrafe redactado inmediatamente después del destierro babilónico, a finales del siglo VI o principios del siglo V antes de Cristo.

Pasemos ahora a san Pablo:

3º) "No hay judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón (=masculus, *arsen*) o hembra (=femina, *thely*), porque todos sois uno en Cristo Jesús" (Gal. 3,28), perícopa quizá escrita a los gálatas hacia el año 54 de nuestra era o algo más tarde.

4º) "Pues bien: quiero que sepáis que la cabeza de todo varón es Cristo, y la cabeza de la mujer (=mulier, *gyné*) es el varón (=vir, *anér*), y la cabeza de Cristo, Dios. Todo varón que ora o profetiza cubierta la cabeza, deshonor la cabeza. Y toda mujer que ora o profetiza descubierta la cabeza, deshonor su cabeza; es como si se rapara [...]. El varón no debe cubrir la cabeza, porque es imagen y gloria de Dios; mas la mujer es gloria del varón; ni fue creado el varón para la mujer, sino la mujer para el varón" (I Cor. 11,3-9): versículos dirigidos a los corintios que remontan probablemente al año 57, siendo prácticamente contemporáneos del texto anteriormente citado.

5º) "La mujer cállese en las asambleas, porque no les toca hablar a ellas, sino vivir sujetas, como dice la Ley. Si quieren aprender algo, que en casa pregunten a sus maridos, porque no es decoroso que la mujer hable en la iglesia" (I Cor. 14,34-35): pasaje también del año 57.

El texto de Gálatas y los dos textos de la primera a Corintios, entre los que median, según algunos, dos o tres años o a apenas unos meses, según otros, podrían responder a distintas contextualizaciones. Por la contextualización, como solución de la antinomia, se inclinaría la hermenéutica moderna. En efecto, los gálatas, gentiles de raza celta, emigrados desde las Galias al Oriente (concretamente a la Península de Anatolia) durante el siglo primero anterior a nuestra era, desarraigados de su tierra, podrían ser más propensos a judaizar, lo cual habría impelido a san Pablo a destacar la libertad de los hijos de Dios, sin discriminación de sexo, condición civil o raza. Los corintios, en cambio, inmersos en la cultura helenística, que era su cultura propia, buenos conocedores de los cultos místicos antiguos, serían más propensos a los desvaríos de tales cultos, en los que las mujeres tenían un notable protagonismo, "profetizando" en medio de convulsiones histéricas. Por ello, a tenor de los distintos destinatarios, gálatas o corintios, sería distinta la enseñanza con relación a la condición femenina y masculina. Habría, pues, unidad de doctrina, aunque variedad de expresiones teológico-pastorales según los destinatarios. Hasta aquí cómo resuelve la exégesis moderna la aparente contradicción de las dos cartas paulinas que son casi contemporáneas.

3. LA EXÉGESIS MEDIEVAL HASTA FINALES DEL SIGLO XII

Los medievales, sin embargo, no conocían esta forma de leer la Escritura, es decir, la contextualización, o, al menos, no la practicaban. No tenían especial inclinación a considerar el marco cultural de un texto, su *Sitz im Leben*. Para ellos todo texto sagrado tiene cuatro sentidos: literal y espiritual, y éste se divide en alegórico, parenético o moralizante y anagógico o escato-

lógico. Los medievales primaban el sentido literal, sobre el que se apoyaba el sentido espiritual, especialmente el alegórico. Este último era tan verdadero como el literal, pero apuntaba a una enseñanza más profunda. El teólogo Orígenes, que trabajó en Alejandría y en Cesarea de Palestina, fue el gran maestro cristiano del sentido alegórico. Siguiendo la herencia del judío Filón Alejandrino, que había aprendido de los griegos la alegoría como método exegético (por ejemplo, para interpretar los pasajes difíciles de Homero), Orígenes nos dejó páginas maravillosas de exégesis alegórica de la Sagrada Escritura. Evidentemente, aunque quizá con menos talento, los medievales imitaron la exégesis alejandrina. Por ello, les parecía natural que detrás de la letra se escondiera un sentido oscuro y más profundo.

Algunos patrólogos españoles, como Domingo Ramos-Lissón ("Aspectos teológicos") y Marcelo Merino ("La feminidad"), han llegado al convencimiento, siguiendo algunas hipótesis de Hans Urs von Balthasar ("Le mysterion") y de Henri Crouzel (*Origène*) de que en Filón de Alejandría se halla una forma alegórica de leer los pasajes del Génesis sobre la condición femenina, que posteriormente pasó a Orígenes, Ambrosio y Agustín. En mi opinión, y creo haberlo argumentado (Saranyana, *La discusión*), tal exégesis alejandrina fue adoptada posteriormente, hasta 1215, por los medievales en la interpretación de los pasajes paulinos de Gálatas y primera Corintios que se refieren a las relaciones entre el varón y la mujer. Una de las pocas voces discordantes sería el Ambrosiaster, un jurista poco conocido del siglo IV, que durante mucho tiempo se confundió con san Ambrosio.

En efecto: los medievales dieron por suelta la estructura helenística trimembre del hombre (*corpus, anima, noûs*). El *noûs* (en

latín *spiritus o mens*) se dividiría, a su vez, en dos niveles: *ratio superior* y *ratio inferior*. Para otros, la *ratio superior* respondería al *noûs* o *mens*, mientras que la *ratio inferior* sería el *animus* o *anima*. Pues bien, y aquí estriba la sorpresa: estos dos niveles de la *ratio* fueron respectivamente denominados por la patrística de oro y por los medievales: *vir et mulier* (o bien *masculus et femina*), traduciendo *anér kai gyné* (o bien *ârsen kai thely*), que eran los términos empleados por san Pablo en los pasajes conflictivos que antes he recordado.

El par *vir-mulier*, como doble estrato de la *mens* o *spiritus* o *noûs*, o bien como equivalente al binomio *mens-anima*, constituye lo que hemos denominado en nuestra monografía "binario psicológico humano". En la parte estrictamente espiritual del hombre habría, pues, según los Padres y muchos medievales, *dos niveles*: un apetito superior o *ratio superior*, denominada *vir*, y un apetito inferior o *ratio inferior*, denominada *mulier*. Y esto se cumpliría tanto para el hombre como para la mujer. El hombre tendría *vir et mulier*; la mujer, así mismo, tendría *vir et mulier*.

La correa de transmisión del binario psicológico, desde la patrística al altomedievo pudo ser Beda el Venerable, en el siglo VIII, aunque esto es dudoso. En todo caso, encontramos el tema del binario en Haymo de Auxerre (PL 117,364-938), fallecido a mediados del siglo IX, uno de los carolingios más destacados y cuyas obras fueron atribuidas equivocadamente, durante mucho tiempo, al obispo Haymo de Halberstadt.

El binario psicológico entró de lleno en el siglo XII por su puerta natural: la escuela de Laón, donde tomaron forma la célebre *Glossa ordinaria* (PL 113-114, in loc.) y las *Sententiae anselmi* (Bliemetzrieder, *Anselms von Laon*). Finalmente, una de las expresiones más acabadas del binario se halla en un anónimo de finales

del siglo XII, editado por Jean Paul Migne con las obras de Hugo de San Víctor (PL 175,431-634 y 751-924), que la crítica posterior, principalmente Arthur Landgraf y, más recientemente, Rolf Peppermüller, han restituido a Juan de Cornualles, quien lo habría redactado poco antes de 1180. (De todas formas, la atribución a Cornualles es discutible).

Por estos caminos que acabo de describir, el binario psicológico pasó a ser sentencia común: de la mano de la *Glossa ordinaria*, como ya he dicho, y también por obra de Pedro Lombardo, cuyo comentario al *corpus* paulino data de los comienzos de su carrera, quizá de 1142 (PL 191,1297-192,520).

Evidentemente pudieron influir, además, algunas costumbres canónicas *praeter legem* e incluso *contra legem*, que atribuían a determinadas abadesas funciones cuasi-jurisdiccionales en el ámbito eclesiástico, tanto en monasterios dúplices como en otro tipo de formas cenobíticas. Por ejemplo, un anónimo de la escuela victorina, fechable entre 1160 y 1180, se hacía eco de algunas de tales prácticas canónicas, según las cuales las abadesas podían explicar las Escrituras a sus monjas y predicarles, y por ello se extrañaba que san Pablo mandase callar a las mujeres en las iglesias (PL 175,915C).

Según algunos medievalistas, como Rivera de Ventosa, el "amor cortés" o *Minne*, que se extendió por la Europa feudal a lo largo del siglo XII, pudo también contribuir al éxito del binario. En mi opinión, sin embargo, la importancia de la *Minne* no debe sobrevalorarse. Estimo que no pudo haber sido factor decisivo en la buena predisposición de los pensadores docentistas, puesto que la *Minne* se cultivó también en el siglo XIII, cuando el clima de los teólogos latinos era ya abiertamente misógino.

En todo caso, ese opúsculo del anónimo victoriano atribuido a Juan de Cornualles, de

finales del XII, constituye un testimonio inequívoco de que el binario se había impuesto como exégesis alegórica de san Pablo cuando estaba a punto de ser erigida la Universidad de París.

Una excepción misógina de finales del siglo XII es el famoso *Liber de planctu naturae* de Alano de Lila (PL 210,431), que parece hacerse eco de las afirmaciones aristotélicas abiertamente misóginas, que no se popularizarán en Occidente hasta después de 1220. Por ser la única obra en que Alano se expresa en tal sentido, y por adelantarse tanto a su época, cabría pensar que la atribución del planctus sea dudosa (?).

4. LA EXÉGESIS DEL SIGLO XIII

Llegamos ya al siglo XIII, donde es evidente que se produjo una quiebra de la corriente alegórica que se ha descrito hasta aquí. El interés de los nuevos pensadores se centró ahora en la edificación de las grandes sumas académicas y en la pelea contra el dualismo maniqueo, resucitado, en algún sentido, por los catarismos del *midi* francés, de la Lombardía y de otros lugares sudeuropeos. El Concilio IV Lateranense, de 1215, es una prueba fehaciente de lo que aquí se dice, sobre todo si se analiza con detalle el decreto *Firmiter* (DS 800-802), contra los cátaros albigenses.

La primera generación universitaria de París (Guillermo de Auxerre, Felipe el Canciller y Alejandro de Hales antes de ser mendicante), surgida a partir del 1215, conservó el binario, aunque arriconándolo progresivamente. Auxerre, por ejemplo, llegó incluso a considerar falsa la interpretación alegórica agustiniana, es decir, el binario psicológico, y pensó que es indudable la superioridad "natural" del varón sobre la mujer.

En los argumentos de la *Summa aurea* de Auxerre tenemos precisamente, aunque sólo de forma implícita, la clave del cambio: la comparación físico-biológica entre el varón y la mujer, con la conclusión de que el varón sería superior a la mujer en todo lo natural, no sólo en su cuerpo, sino también en su inteligencia.

Aunque Felipe el Canciller, en su *Summa de bono*, recuperó el binario y se distanció de su contemporáneo Guillermo de Auxerre, es evidente que el clima había comenzado a cambiar. La estricta igualdad del varón y la mujer se mantendría, desde ahora, sólo en el orden de la gracia, en el orden sobrenatural de la salvación, es decir, en el marco en que se sitúa la epístola a los Gálatas.

En este cambio influyeron de modo decisivo, a mi entender, la medicina griega y árabe, y, sobre todo, la biología diferencial griega. Tanto la medicina griega, en efecto, originada en Hipócrates (ca. 460-370 a. JC) y comentada posteriormente por Galeno (ca. 130-193 d. de JC), como en la medicina latina, derivada del citado Galeno, consideraron que la mujer es un *mas occasionatus*, un *orbatus masculus*: un macho o varón frustrado, según la expresión derivada de Aristóteles. Y esto, no sólo desde la perspectiva fisiológica (es decir, desde la vertiente biogenética), sino también desde el punto de vista psicológico (o sea, considerando su vida intelectual y sensitiva). A nadie se le oculta que la teoría de los "humores" estaba en la base de tales justificaciones teóricas.

Alberto Magno (desde 1248) fue el difusor de tales ideas, especialmente en su opúsculo *Quaestiones super animalibus*, en que comenta el *De generatione animalium* aristotélico. Las expresiones aristotélicas recogidas por Alberto, y sus conocidos juicios misóginos, pasaron casi literalmente a Tomás de Aquino, que era discí-

pulo de Alberto en el *studium generale* de Colonia, cuando éste trabajaba en sus comentarios al estagirita.

Aquino también conoció la interpretación alegórica de san Pablo, es decir, el tema del binario, pero le concedió poco espacio. Su inclinación fue tomarse muy en serio la *letra* de san Pablo, y justificar su exégesis literal apoyándose en Aristóteles. La igualdad entre el varón y la mujer quedaba reducida, pues, al campo estrictamente sobrenatural, y remitía, en última instancia, al orden escatológico, donde todos seremos "como" ángeles, es decir, donde lo biológico tendrá una significación distinta a la que tiene *in terris*, o sea, en esta tierra, antes de la muerte. Estas tesis se hallan no sólo en las obras tomasianas de atribución segura, como el *De veritate* y la *Summa theologiae*, sino también en otras que dependen de él, aunque hayan intervenido otras manos en su redacción final, como sus comentarios a las epístolas a los Corintios.

5. CONCLUSIONES

Es evidente que el largo debate que acabo de resumir no ha cerrado la cuestión. Siguiéndolo con detalle queda bastante claro, en mi opinión, que los teólogos cristianos siempre han considerado que el hombre y la mujer son iguales esencialmente. El primer relato gene-siaco, que es el más moderno, es demasiado claro para que esa igualdad pueda ponerse en duda. Tampoco vacilaron los medievales acerca de la igualdad del varón y la mujer en el orden sobrenatural, en el que se sitúa la epístola a los Gálatas, cuando establece la indiferencia entre ambos sexos.

En otro nivel de discusión, también es indiscutible que el hombre y la mujer son distintos física o corporalmente. El problema estriba en cómo se interpreta esa diferencia somática.

En una cultura del vigor físico y de la violencia, dominante en la Grecia y Roma clásicas, es obvio que la mujer tenía las de perder. Forzosamente debía generalizarse la idea de que la mujer es un "macho frustrado". El cristianismo, sin embargo, hizo frente a esos análisis biólogos, presentando una antropología mucho más rica, con una consideración más atenta de los elementos psicológicos. En tal contexto, la mujer fue mejor valorada, a pesar de la presión del ambiente cultural. Incluso algunos textos paulinos, supuestamente misóginos, fueron objeto de una exégesis alegórica, favorable a la mujer.

Sin embargo, cuando los medievales recuperaron la cultura clásica y conocieron la medicina greco-romana, especialmente con la tercera entrada de Aristóteles (desde 1220 aproximadamente), se volvieron fuertemente misóginos, arrinconando la interpretación alegórica del *corpus* paulino.

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

- ÁLVAREZ TURIENZO, SARTURNINO, *Regio media salutis: imagen del hombre y su puesto en la creación: San Agustín*, Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1997 (Bibliotheca Salamanticensis, 108).
- ARANDA PÉREZ, GONZALO, *Varón y mujer. La Respuesta de la Biblia*, Madrid: Rialp, 1991, cap. 13: "Masculinidad y feminidad en la cartas de San Pablo".
- AUSÍN, SANTIAGO, "La composición del Pentateuco. Estado actual de la investigación crítica", *Scripta Theologica*, 23, 1991, 171-183.
- BALTHASAR HANS URS VON, "Le mysterion d'Origène", *Recherches de Science Religieuse*, 26, 1936, 513-562.
- BASEVI, CLAUDIO, "La corporeidad y la sexualidad humana en el corpus paulino", en VV. AA.,

- Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1989, 672-823.
- BLIMETZRIEDER, FRANZ (ed.), *Anselms van Laon Systematische Sententzen*, Münster: Aschendorff, 1919 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 18/2-3).
- CROUZEL, HENRI, *Origène*, Paris: Lithielleux, 1984.
- DIONNE, CRISTIAN, "Réflexions sur les débats entourant la composition du Penteuque", *Église et Théologie*, 27, 1996, 181-198.
- FOULKES, IRENE, "Paulo, um militante misógino? Teoria do genero e releitura bíblica", *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, 20, 1995/1, 119-130.
- GRELOT, PIERRE, *La condición femenina en el Nuevo Testamento*, Madrid: PPC, 1995.
- GUERRA, MANUEL, *El sacerdocio femenino (en las religiones greco-romanas y en el cristianismo de los primeros siglos)*, Toledo: Seminario Conciliar, 1986.
- KÜNG, HANS, *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología*, Madrid: Trotta, 1994.
- LEHMANN, KARL, "La valoración de la mujer, problema de antropología teológica", *Communio. Revista Católica Internacional*, 4, 1982, 237-245.
- MANZANEDO, MARCOS F., "La mujer según Santo Tomás", *Ciencia Tomista*, 122, 1995, 85-131.
- MERINO, MARCELO, "La feminidad en la Escuela Alejandrina", en Domingo Ramos-Lissón, (ed.), *Masculinidad y feminidad en la Patrística*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1989, 25-61.
- MITTERER, ALBERT, "Mann und Weib nach dem biologischen Bild des heiligen Thomas und der Gegenwart", *Zeitschrift für katholische Theologie*, 57, 1933, 491-556.
- PEPPERMÜLLER, ROLF, *Der Paulinerkommentar Paris Arsenal 534, Vat, Ottob, lat. 445 und Troyes 770*, trabajo inédito citado por manuscrito.
- RAMOS-LISSÓN, DOMINGO, "Aspectos teológicos de la feminidad en S. Ambrosio y S. Agustín", en ID. (ed.), *Masculinidad y feminidad en la Patrística*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1989, 125-167.
- RIVERA DE VENTOSA, ENRIQUE, "Vivencia primera del alma de San Francisco: Caballero-trovador-ju-glar", *Selecciones de Franciscanismo*, 23, 1994, 291-311.
- SARANYANA, JOSEP-IGNASI, "Doctrina sobre la condición femenina en el siglo XII", *Anuario Filosófico*, 26, 1993, 467-511.
- , "La teología sobre la mujer en la Universidad de París (1215-1245)", en Lillian von der Walde, Concepción Company, Aurelio González, (eds.), *Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media. Actas de las V Jornadas Medievales*, México: UNAM-EL Colegio de México, 1996, 313-322.
- , *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XVIII)*, Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1997 (Bibliotheca Salamanticensis, 190).
- STECK, KARL GERHARD, "Ferdinand Baur (1792, 1860)", en Greschat, Martin (ed.), *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart: Kohlhammer, 1978, I, 59-73.
- WHYBRAY, ROGER NORMAN, *El Pentateuco. Estudio metodológico*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1995 (Biblioteca Manual Desclée, 7).