

II. SEMINARIOS

1. INFORMES

I

INFORME SOBRE EL SEMINARIO «TAREAS PRACTICAS DE UNA TEOLOGIA ECUMENICA DEL REINO DE DIOS»*

1. El grupo ha recibido con gran estima el esquema del documento del *Dr. Hryniewicz* que ha sido enviado con los documentos de la conferencia y también un documento igualmente breve del *Dr. González-Montes* que se ha adjuntado a este informe.

A riesgo de simplificar demasiado una discusión de algo más de tres horas y media, este informador distingue cinco «capítulos» en él y ha intentado en lo que sigue señalar al menos los puntos más importantes realizados.

2. En primer lugar el *Dr. van der Bent* sugirió que en el trabajo del CEI durante más de 40 años el «reino de Dios» no ha sido nunca adecuadamente considerado por su propio interés. *Mr. Conway* dijo más tarde que esto era un juicio erróneo: el Consejo ha intentado repetidamente tratar la cuestión de la responsabilidad de los cristianos en y para el mundo a la luz de la escatología bíblica; si ninguno de estos intentos (p. ej. Evanston, «Hope for the World»; el estudio «Finality of Jesus Christ»; Berkhof, «God in Nature and History»; la Conferencia Mundial de Melbourne de 1980) ha resultado ser un logro definitivo no deberíamos decir que al menos no se ha intentado. *Van der Bent* acentuó especialmente que el programa de diálogo con el pueblo de fe viva ape-

* Traducción española del original inglés del autor por la Dra. Rosa María Herrera García (Salamanca).

nas si ha permitido plantear las cuestiones para tener esperanzas y metas para el futuro.

3. En gran medida la primera parte de la discusión se dedicó al significado del «reino de Dios». Al interpretar su término «redimensionamiento», *Hryniewicz* mostró el reino como un modo de plantear las cosas en sus dimensiones y prioridades propias en relación con el verdadero centro de la fe cristiana. El *Profesor Dunn* preguntó si estábamos dispuestos dejar que nuestra comprensión del reino fuera controlada por los datos del Nuevo Testamento. En relación con esto el *Profesor Seils* señaló que aun en el Nuevo Testamento no se podría hablar de un concepto simple —los Sinópticos, Juan y Pablo tiene diferentes términos y aproximaciones— y el *Dr. Fleinerte-Jensen* insistió en que era imposible conocer con total precisión lo que éste significaba exactamente para Jesús.

No obstante, el *Dr. Döpmann* habló del modo en que el término ha aparecido como crucial en el diálogo entre las Iglesias Evangélicas en la República Federal Alemana y la Iglesia Ortodoxa Rusa, proporcionando un modo de presentación del mensaje de Jesús que abre caminos de esperanza, y anima a los cristianos a trabajar juntos con los demás de buena voluntad aunque tengan diferentes puntos de partida. El *Dr. Plathow* habló también del estudio del texto escrito en representación de la Iglesia Evangélica de la Unión en Alemania Oriental y Occidental, que fue muy bien acogido como un documento muy estimulante e importante. *Dunn* se refirió al estudio *God in Strength*, y a su trabajo con un equipo sobre *The Kingdom of God and North East England* (SCM Press: Londres 1986) como una prueba de lo que el testimonio bíblico sobre el reino puede significar para la acción cristiana hoy.

Hryniewicz sugirió que la atención al reino ha permitido a la teología católica, como por ejemplo en la última obra de H. U. von Balthasar, volver de una escatología de temor a una escatología de esperanza, que por su propia naturaleza debe tener alcance universal. *Dunn* habló de la evidencia de que la utilización de Jesús de este término arraigada en la comprensión judía, estaba referida en su práctica a la curación y al exorcismo hasta el punto de que sus invitados a la mesa rompían las barreras convencionales y religiosas e incluían a todos los extranjeros y despreciados. ¿No es esto un fuerte desafío a muchas de las barreras convencionales y religiosas que son tan poderosas en este tiempo?

Conway sugirió que parecía existir de hecho un importante grado de consenso entre nosotros sobre el significado del reino en el Nuevo Testamento y en el tipo de vías en que éste podría de modo apropiado sugerir y abarcar la obediencia cristiana hoy. ¿Podríamos, como un grupo de instituciones europeas, encontrar modos de llevarlo a cabo en el complejo rompecabezas que afecta la naturaleza y el papel de la fe cristiana en la cultura europea

contemporánea, rompecabezas muchas veces insatisfactoriamente compuesto bajo eslóganes clasificados, como «secularización» o «descristianización»? *Van der Bent* recogió una línea de discusión sobre el arrepentimiento al preguntar qué puede significar la metonimia para nuestro tipo de civilización técnica, industrial; y *Hryniewicz* habló de la institución judía del sábado y el año jubilar como ocasiones de reconciliación que deberíamos intentar re-imaginar con relación al mundo de hoy. *González-Montes* planteó cuestiones que tienen que ver con el carácter de la Iglesia como sacramento del Reino, un tema que debería preservar al Reino de quedar reducido sólo a ética.

4. Seguimos hablando de modos prácticos, posibles, de continuar una discusión como ésta. Se hicieron algunas sugerencias:

— permitiendo a los estudiantes de teología estudiar alguno de los documentos mencionados en un seminario que abarque teología y práctica o permitiéndoles utilizar el tema como un modo de integrar algunas de las ramas de sus estudios en relación con sus propios sueños y compromisos para la acción en el mundo;

— fomentando los intercambios entre grupos de diferentes institutos (como han hecho Múnster y Naumburgo);

— la *Societas Oecumenica* anima a cada uno de sus miembros a mantener al menos una relación regular y continua con otra institución miembro de una confesión diferente, tanto de los que existen desde hace ya algunos años como de los nuevos;

— el punto vital es que la colaboración práctica o asociación depende de la amistad entre las personas que puede iniciarse en un encuentro como éste;

— ¿podría la *Societas* intentar y preparar encuentros regionales entre conferencias plenarias? Esto parece ser irreal. Importa más ir hacia una mayor abundancia de conferencias regulares que aumentar lo administrativo y otras responsabilidades.

5. El grupo discutió más particularmente los modos en los que el tema del Reino podría servir como un tema integrador. Desde diferentes partes se afirmó esto:

— por parte de *Seils* con relación a la integración necesaria de los diferentes aspectos del trabajo del CEI; p. ej., Fe y Constitución, Iglesia y Sociedad;

— de *Hintzen* con respecto a los diferentes aspectos que es necesario que se den para preparar a las iglesias para la experiencia de unidad;

— de *Plathow* en términos de una exploración inductiva de los temas prácticos implicados en los intereses de la «Justicia, Paz e Integridad de la Creación»;

— *Plathow* sugirió también que los estudiantes deberían interesarse en estudiar cómo las funciones del Reino en las dife-

rentes teologías que están siendo redactadas ahora en el Tercer Mundo.

Van der Bent señaló que en el CEI la aproximación interdisciplinar necesaria ha experimentado repetidamente muchas dificultades para ser llevada a cabo. ¿Están nuestros institutos adecuadamente equipados para ello? El *Dr. Obst* señaló que en la República Federal Alemana las facultades de Teología están siendo ahora mucho más invitadas a proyectos interdisciplinarios que en el pasado. El *Dr. Kühne* mostró un seguimiento inmediato de esta discusión en un desafío a probar si en las áreas en las que hemos trabajado ya de diferentes maneras se ha producido ya el aparente consenso sobre el significado del reino.

6. En un pasaje final, breve, discutimos en qué medida las producciones de nuestros institutos son ampliamente leídas y utilizadas «con regularidad» por los miembros laicos de las iglesias. Se expresaron algunos desacuerdos y escepticismos, no obstante, *Fleinert-Jensen* sugirió que las parábolas de Jesús nos animan a creer que a pesar de las dificultades las semillas germinan y dan fruto, mientras *Hryniewicz* insistía desde la cátedra en que ser un ecumenista es ser una persona cuya esperanza no se agota a pesar de las numerosas y amplias barreras.

MARTIN CONWAY. Anglicano
Selly Oak Colleges
Birmingham (Inglaterra)

II

INFORME SOBRE EL SEMINARIO «MISION Y ECUMENE»*

El seminario se ocupó de una hilera de temas, resultado de las investigaciones, respecto de las cuales los participantes han tenido éxito en los últimos años.

1. LA MEDIACION DEL ECUMENISMO DESDE LA PERSPECTIVA MISIONERA

En julio de 1978 tuvo lugar en Bossey una consulta, con la meta puesta en la elaboración de un plan de estudios sobre ecumenismo para facultades de Teología y escuelas superiores. El resultado está ya, por suerte, impreso: S. Amirthan & C. H. S. Moon (Editor), *The Teaching of Ecumenics* (Ginebra: WCC 1987). El libro fue evaluado en un posterior encuentro de trabajo de la mencionada consulta. Los aspectos misiológicos no fueron entonces suficientemente tratados, por lo cual necesitan en nuestra actual consulta nuevas y ulteriores observaciones. Hay, además, una pregunta práctica, que no fue calculadamente planteada el último año: a saber, la de una tarea combinada para ecumenismo y misiológica. Los directores de ambos seminarios tienen experiencias al respecto y sienten el deseo de transmitir las. De todo esto decidirán los participantes en su primera asamblea.

2. MISION Y ECUMENE (PROF. BERT HOEDEMAKER)

El profesor Hoedemaker querría comunicar a los participantes en el seminario el resultado de su trabajo de investigación, la cual tiende en sus líneas fundamentales a establecer una

* Traducción española por Manuel Vivas Moreno (Sevilla), del original alemán de los autores.

nueva relación entre Ecumene y Misión. Su opinión al respecto ya fue debatida por un grupo de trabajo de profesores en los Países Bajos. Esta aparecerá expuesta en un capítulo de un manual sobre Misionología, que actualmente está en preparación y que aparecerá en otoño de este año. Esta nueva introducción ecuménica en la Misiología, *Ökumenische Einleitung in die Missiologie [Introducción ecuménica a la Misiología]* (Kampen: Kok 1988), todavía no publicada es el resultado de una común empresa entre misionólogos católicos romanos y protestantes, bajo el patrocinio del Instituto Interuniversitario para Misiología y Ecumenismo, Departamento de Misiología, en Leiden, Países Bajos. Ustedes escucharán un pequeño informe sobre el desarrollo y las conclusiones de ese único proyecto holandés. El elemento principal debe ser, sin embargo, una discusión sobre nuestro actual uso de ciertos conceptos fundamentales como «oecumene» y «missio Dei».

3. LA TEOLOGIA DEL TESTIMONIO Y LA DISCUSION ECUMENICA (PROF. MARC SPINDLER)

En otro marco —la Asociación Internacional para el Estudio de la Misión— fue elaborado un informe sobre el significado del concepto de «testimonio» en la ciencia actual y en el común uso del lenguaje cristiano: el proyecto de estudio al respecto ha pasado por diferentes etapas. Se ha redactado una sinópsis bibliográfica general, se ha adjuntado una valoración de la interpretación bíblico-exegética del concepto de «testimonio», al tiempo que se ha llevado a cabo un estudio terminológico sobre el tema del «testimonio» inspirado en documentos misioneros y ecuménicos de las más importantes tradiciones cristianas desde 1948, especialmente del Consejo Ecuménico de las Iglesias y de la Iglesia Católica Romana. El último paso será una valoración teológica sistemática de la teología del testimonio en Misión y Unidad. Especial atención se tendrá además respecto del contenido y la perspectiva del «testimonio comunitario». Al profesor Spindler le gustará facilitar a los participantes del seminario la primera conclusión de sus esfuerzos para la formulación de una crítica Teología del Testimonio sobre el fondo de la actual discusión ecuménica y misionera. Una primera explicación puede ser leída en su artículo «Visa for Witness: A New Focus in the Theology of Mission and Ecumenism», en *Mission Studies* 3 (1986) 51-60. Las decisivas consideraciones sobre la discusión en ambos cuadernos de 1987 son igualmente interesantes para leer.

4. INTERCAMBIO DE EXPERIENCIA GENERAL

Es importante que el grupo de trabajo esté en disposición de emplear parte de su tiempo en un intercambio de conocimientos

y conclusiones referentes al ámbito problemático de la Misión y del Ecumenismo. Los desarrollos de las investigaciones científicas, las esperadas publicaciones al respecto y el actual uso común de conceptos clave en discusiones universales son siempre de especial interés para especialistas en Ecumenismo y Misión.

MARC SPINDLER Y BERT HOEDEMAKER
Leiden y Groninga (Holanda)

III

INFORME SOBRE EL SEMINARIO «TEOLOGIA FEMINISTA»^{*}

El Seminario sobre Teología feminista hacía referencia a cortas exposiciones y discusiones correspondientes a cuatro núcleos problemáticos de la Teología ecuménica, dos de los cuales referentes a cuestiones fundamentales y los otros dos a cuestiones más específicas: *Puntos de vista feministas sobre el ecumenismo* (Anne-Marie Korte), *El problema del Canon* (Jonneke Bekkenkamp), *El discurso teológico feminista sobre pecado y justificación* (Lucia Scherzberg) y *Unidad y pluralidad desde perspectivas feministas*.

1. Para la exposición introductoria de *Anne-Marie Korte* acerca de los puntos de vista feministas sobre ecumenismo, se disponía de un texto base que reunía las posiciones feministas en el movimiento ecuménico y la teología: la disertación de *Melanie May*, colaboradora en el estudio del Consejo Ecuménico de las Iglesias [«Comunidad de hombres y mujeres en la Iglesia»] y una conferencia de *Ursula King* publicada en el *Heythrop Journal* 26 (1985) 125-142.

M. May presenta las gestiones de la unidad de las iglesias bajo otra óptica, desde la cual protesta contra la marginación de las mujeres incluso en el interior del movimiento ecuménico. Como ejemplo para lo primero pueden servir los documentos de Lima, en los cuales las iglesias, respecto de la cuestión de la ordenación, censuran la pregunta por la ordenación de las mujeres sin considerar la cuestión como esencial para el progreso en las gestiones de la unidad de las iglesias.

Por otra parte, acentúa *May* la diferencia como realidad de la vida y como base para el desarrollo de nuevas posibilidades de vida. La diferencia de la vida es el medio para hacer sonar las voces desoídas, por desatendidas, de las mujeres. El Jesús vivo,

* Traducción española del original alemán de la autora por Manuel Vivas Moreno (Sevilla).

que fue sacrificado, deviene como configuración cristológica para la pluralidad de los caminos de la fe y, al mismo tiempo, como invitación a todos para la con-versación.

U. King considera los movimientos feministas como el movimiento ecuménico por excelencia porque trasciende a religiones y naciones, a razas y clases y porque en ellos se expresa una nueva cualidad del trabajar y del trato de unos con otros. Todo está orientado hacia una totalidad.

A.-M. Korte basaba su exposición en que, desde ambos puntos de vista sobre el ecumenismo, está más en primer plano el proceso que el resultado, contando más el acercamiento que la fáctica concordancia. Unidad y diferencia no tienen que estar necesariamente contrapuestas.

En un corto trabajo representó Korte tres posturas ecuménicas feministas, la primera de las cuales es la acomodación-confirmación. Las mujeres pertenecen al proceso ecuménico ejerciendo ciertamente la mejor ecumene. En este modelo se sumaba ella a U. King. La segunda es la postura de crítica y rebelión implantada por M. May. Contraria a la crítica y a la rebelión se encuentra la exclusión de las mujeres de la teología ecuménica y de la praxis. La tercera posición recibió el nombre de creativa y constructiva (*'creation and construction'*). Los tres modelos no se excluyen fundamentalmente, sino que están ligados contextualmente. La discusión se urdió sobre la crítica a la alabanza de la pluralidad y la pregunta respecto de si sería adecuado considerar —referente a la cuestión de los criterios de verdad— la sacrificada vida de Jesús como imagen para el polifacetismo de los caminos de la fe. Sobre posteriores aspectos, la discusión estuvo determinada por la disputa respecto de si la coordinación de la teología feminista con la teología de la liberación pudiera ser considerada como una posibilidad correspondiente al tercer modelo.

2. *Jonnecke Bekkenkamp* hizo suyo el problema del Canon y el de la formación del mismo. Considerada feminísticamente, la cuestión se nos convierte, bajo ciertos aspectos, en explosiva:

- a) ¿Es la unidad en la Biblia una unidad en la fe o una unidad antropocéntrica?
- b) ¿Tiene que ser considerado el Canon como el producto de la supervivencia de los más fuertes, después de que las tradiciones femeninas hubieran sido excluidas?
- c) ¿Dónde limitan las fronteras de la pluriformidad del Canon?
- d) Las diferentes posibilidades de interpretación proceden en la mayoría de los casos de diferentes confesionales y no de géneros específicos.

La parte más importante de la discusión fue, a mi parecer, la pregunta por *el canon en el canon*, esto es, los criterios de inclu-

sión y exclusión así como la cuestión referente a un género específico de canon extraído de la Biblia y en el que la experiencia de las mujeres conforme el criterio de selección.

3. *Lucia Scherzberg* trabajó sobre el tema de un discurso teológico-feminista sobre pecado y justificación. Para la aclaración de su tesis, aludió a los más recientes resultados de los diálogos habidos sobre la justificación (Documento USA y Documento de la Comisión Ecuménica en la R.F.A.)^{*}. Estos constatan una considerable superación de las diferencias confesionales, considerando empero una tónica separación entre las confesiones católica y evangélica. La tesis discurre en los siguientes términos: la tónica comprensión católica es filantrópica para la reflexión teológico-feminista, porque se agota en la cualidad de la naturaleza humana, en el vencimiento del pecado mediante la Gracia, sin acentuar la total pasividad del hombre ante Dios. El hecho de que se identifique siempre de nuevo la feminidad tradicional con el pecado y que el cliché de pasividad valga como señal de la feminidad tiene el acento de la humanidad pecadora y de la total impotencia respecto de un resultado liberador para las mujeres.

Fueron discutidas las cuestiones de si esos principios no serían muy católicos o muy feministas, esto es, cómo se traduce en este punto la experiencia de las mujeres y qué comprensión del pecado yace en el fondo.

4. Finalmente expuso *Barbara Boecker* consideraciones fundamentales acerca del tema de la unidad y la pluralidad como valores ambivalentes para las mujeres.

La diferencia puede ser para las mujeres la única posibilidad de hacerse con la palabra (compárese con *M. May*). Esto significa especialmente hacer de la necesidad virtud y renunciar a significados positivos de la unidad.

La ventaja de considerar a las mujeres como abogadas de una mejor comprensión de la unidad (compárese *U. King*) consiste en que pueden oponer algo a la representación dominante de la unidad. En efecto, esa unidad se fundamenta en determinadas cualidades de las mujeres (como, por ejemplo, comunicabilidad), con lo cual no se clarifica si esas cualidades se adquieren mediante una insistente discusión de las mujeres con su entorno fáctico, o bien, si ellas valen a modo de criterio cuasi ontológico.

La ambivalencia entre unidad y pluralidad o diferencia juega un papel fundamental no sólo respecto de las mujeres, sino también respecto del ecumenismo en general. En contexto ecuménico la unidad es primeramente considerada como algo positivo y la diferencia como algo negativo. Sin embargo, ambas

* Cf. la ed. española de estos documentos: A. González Montes (ed.), *Justificados en Jesucristo. La justificación en el diálogo ecuménico actual* (Bibliotheca oecumenica salmanticensis, n. 14; Salamanca 1989). *Nota del los Editores*.

están relacionadas: a un determinado modelo de unidad corresponde una diferencia específica. La uniforme unidad de los militares, por ejemplo, se corresponde con un jerárquico declive. La unidad por sí misma carece, por consiguiente, de valor. Los movimientos feminista y ecuménico tienen que preguntarse por el modelo de unidad que quieren. Para el movimiento ecuménico la unidad a la que se debe aspirar, sería aquella basada en una solución del conflicto mediante la comunicación. Prueba de esto es la participación de las mujeres y las posibilidades de su influjo y desarrollo.

Todos los participantes saludaron el hecho de que se hubiera celebrado un seminario consultivo; y quieren añadir las siguientes consideraciones a la *Societas Oecumenica*:

— La teología feminista es un importante ámbito y una dimensión esencial de la investigación ecuménica, por lo cual no debe faltar de ningún programa ecuménico, ni de ningún plan de estudios.

— En las Escuelas e Institutos ecuménicos deben ser organizadas lecciones e investigaciones para las mujeres, las cuales presenten los principios teológicos feministas y al tiempo puedan profundizar en los mismos.

LUCIA SCHERZBERG. Católica
Münster
(República Federal de Alemania)

2. TESIS Y COMUNICACIONES

I

TAREAS PRACTICAS PARA UNA TEOLOGIA ECUMENICA DEL REINO DE DIOS. TESIS*

1. *El concepto de reino de Dios o de reinado de Dios* —sin reducciones confesionales y más bien escatológico— ofrece perspectivas ecuménicas más amplias que él de Iglesia. El futuro ilumina el presente. El eclesiocentrismo de la Ecumene lleva consigo las pretensiones absolutistas de una iglesia. Ningún sector de la cristiandad ha de identificarse con la *única* Iglesia. El reino de Dios llega más allá de las fronteras de la iglesia confesional. La Iglesia no es un fin en sí; está para los hombres, para la renovación de la humanidad en el reinado salvífico de Dios.

2. *Carácter escatológico y la cercanía del reinado de Dios en la predicación de Jesús*. Jesús no sólo anunciaba la futura venida sino también la cercanía escatológica del reino de Dios. Dios actúa ya ahora en la historia de todos los hombres. Su reinado ya está presente y actuante en forma de signos.

3. *El mensaje del reino de Dios y el acontecimiento pas-cual*. La actuación escatológica de Dios ya se ha llevado a cabo en la muerte y resurrección de Jesús y el descenso del Espíritu Santo. En la resurrección de Jesús, su anuncio del reino de Dios halla su confirmación, su centro cristológico y su intensificación escatológica. En el Resucitado mismo, el reino de Dios ha empezado realmente en todo su esplendor, mas tiene que abarcar a *todos* los hombres, su historia y el universo entero.

4. *La escatología presente y los «ésjata» en la muerte*. En la resurrección de Jesús ya se ha iniciado la resurrección de los

* Traducción española por Heide-Marie Gebhard-Cordero (Ludwigshafen-Friesenheim, Rep. Fed. de Alemania) del texto alemán del autor.

muerdos. Dios ha mostrado ya escatológica y proféticamente su obra y ha introducido la nueva creación en la historia humana (cf. el relato Mt 27, 51-53 sobre la resurrección de los «santos»). El primogénito, Cristo, entregará el reinado al Padre, para que Dios sea todo en todo (cf. 1 Cor 15, 28). Ahora se está viviendo el reino de Dios como anticipación histórica. Se manifiesta continuamente, pero invisible, en el signo de la Palabra y de los sacramentos, en el amor, en toda aspiración a la reconciliación y a la unidad. Todo momento del presente vive proyectado hacia el definitivo reino de Dios. En la muerte, el individuo experimenta la consumación del reino de Dios en el nuevo mundo el juicio, la resurrección... La iglesia de cada generación vive en la inmediata cercanía del definitivo reino de Dios.

5. *El Reino de Dios como salvación definitiva y reconciliación universal.* La salvación y el reino de Dios sólo son universales si todos pueden tomar parte en ellos. Es en la *esperanza* de la reconciliación universal dónde mejor se manifiesta el universalismo salvífico cristiano. La unidad de la humanidad significa, en principio, la esperanza de salvación y reconciliación de todos. Aquí es dónde más profundamente radica el vínculo entre la unidad de la Iglesia y la unidad de la humanidad.

6. *La esperanza cristiana y la actuación concreta.* La historia terrena va encaminada hacia una misteriosa culminación, hacia un buen futuro dado y garantizado por Dios. Según sus promesas, él mismo erigirá su reinado definitivo de un modo que actualmente desconocemos. Nuestra actuación presente participa en la formación del mundo futuro. El nuevo mundo también será *nuestro* mundo. Esperamos que la historia terrena, inexorablemente renovada y transformada por Dios mismo, entre en la definitividad escatológica. La esperanza de la culminación nos motiva para la actuación concreta. Todos los esfuerzos humanos por un mundo mejor en paz, justicia, reconciliación e interacción fraternal han de ser estimulados por esta esperanza. No son, de modo alguno, superfluos o vanos. Asimismo, todas las iniciativas históricas de unificación fomentan el crecimiento del reino de Dios, si bien éste sigue siendo un don de Dios. La fe pascual en la resurrección de Jesús protege a la esperanza contra la desesperación, especialmente en vista de los fracasos.

7. *Anticipaciones y posibilidades de los fracasos en la historia.* Tarea nuestra es el aumentar las anticipaciones del reino de Dios. Son necesarias como bosquejos proféticos de la consumación. Esto se realiza en actos de abnegación, reconciliación, fraternidad, colaboración y respeto hacia la creación. Sin embargo, hay que contar con el fracaso reiterado de estas anticipaciones en la historia terrena, que siempre será una historia de la libertad. Jesús anunciaba la cercanía del reino de Dios, pero él mismo fue crucificado... La existencia cristiana está sometida a la dialéctica de muerte y resurrección. Nadie sabe predecir cómo continuará la historia terrena, si hacia una progresiva humani-

zación e integración o hacia una creciente deshumanización y desintegración del mundo (cf. los textos apocalípticos del NT). Esto demuestra tanto más la urgencia y seriedad de la tarea de esforzarnos por un mundo mejor, una mayor comunidad eclesial y por más fraternidad entre los hombres. El rechazo de los pasos hacia la reconciliación y unidad, que podríamos dar conjuntamente, éste es nuestro pecado. En medio de debilidades y pecados humanos se manifiesta constantemente el «a pesar de todo» de Dios.

8. *¿Qué clase de unidad y comunión necesitamos?* Los modelos de unidad ya elaborados no dicen nada acerca de si la unidad de la Iglesia es una cuestión de vida y muerte para la cristiandad y la humanidad. ¿En qué medida la separación resta credibilidad al anuncio del Evangelio? ¿Estamos de acuerdo en la respuesta? ¿Hasta dónde llega realmente la separación? Una nueva unidad de la Iglesia sólo es concebible en la *comunión de iglesias*, en su testimonio y servicio. Cada una de estas iglesias es tan sólo anticipación parcial en la historia del reino de Dios. La comunidad de iglesias se basa en los principios elementales de la fe, en el reconocimiento mutuo, en el testimonio común, en la hospitalidad eucarística y en la viva compenetración de los carismas del Espíritu Santo (*perichóresis ton charismaton*). *In necessariis unitas*. Los fundamentos de la fe formulados en las confesiones de la Iglesia primitiva son, ya ahora, comunes a todas las iglesias. La verdad cristiana es, ante todo, Jesucristo mismo. Una iglesia no tiene derecho a condenar el carácter diferente en doctrina y praxis de otra iglesia. La revisión de las cuestiones teológicas controvertidas y la reconciliación de las diferencias existentes pueden ser encomendadas perfectamente al futuro de la Iglesia unificada. La teología del reino de Dios debería servir como un *ridimensionamento*, es decir, reducir las cuestiones teológicas a sus proporciones y dimensiones reales.

9. *La Ecumene humana siempre será Ecumene de pecadores*, es decir, de hombres con un déficit de amor y abnegación. Sin embargo, Dios nos acoge como tales en su ecumene divina. ¿Por qué nosotros no habríamos de reconocernos y aceptarnos mutuamente como tales? «Dios es más grande que nuestro corazón y lo sabe todo» (1 Jn 3, 20). La ecumene divina siempre es mayor que la humana.

WACLAW HRYNIEWICZ. Católico
Lublín (Polonia)

II

TESIS SOBRE EL ALCANCE PRACTICO DE UNA TEOLOGIA DEL REINO DE DIOS*

Es difícil saber qué se quiere decir cuando se habla del «alcance práctico», o de las «tareas prácticas» de una teología del reino de Dios. No obstante, teniendo en cuenta la ambigüedad de la expresión y contando con la teología común del reino de Dios deducible del Nuevo Testamento, de forma aproximativa podemos formular las tesis siguientes:

Tesis 1ª. La teología contemporánea ha realizado una distinción importante entre «reino de Dios» e «Iglesia de Jesucristo». Tal distinción debe mantenerse como criterio de toda reflexión sobre la presencia del reino de Dios en la Iglesia.

Desarrollo:

a) La Iglesia no es el reino de Dios, pero éste se halla activamente presente en ella; más aún, en la Iglesia se ha dado por voluntad divina la «inauguración» del reino de Dios. Jesucristo es la personificación del reino de Dios (Orígenes: Jesús es la *autobasileia* de Dios) y la Iglesia es el sacramento de la presencia de Cristo y de su salvación en el mundo. En ello estriba su *mysterion* (*sacramentum*) según la doctrina del II Concilio Vaticano (*Lumen Gentium*, nn. 1 ss.).

b) Sin embargo, el carácter escatológico del reino de Dios, (que impide la identificación entre el reino y la Iglesia) relativiza la configuración histórica de la Iglesia como encarnación terrena de la experiencia de la salvación divina. Esto permite entender la permanente necesidad de «reforma» que tiene la Iglesia, en la cual crece y progresa el reino de Dios en la historia.

c) Conviene no entender este crecimiento, sin embargo, como una expansión regida por una ley de «aumento progresivo» de la experiencia de Dios y de la realización de la salvación

* Ofrecemos un texto ligeramente modificado por el autor para esta edición.

en la historia. La libertad es elemento interno esencial en la ejecución de la historia hasta su consumación final por Dios. Así, la historia en cuanto proceso de humanización bajo la voluntad divina progresa, ciertamente, pero también retrocede. Puede suceder incluso que se oculte la presencia de la salvación en la historia, tal como esta presencia se hace manifiesta en la misma «sacramentalidad» de la Iglesia. La libertad humana está siempre amenazada por la ambigüedad propia de todo lo humano e histórico. No debe olvidarse nunca la pregunta de Jesús: «Cuando venga el Hijo del Hombre, ¿encontrará fe sobre la tierra?» (Lc 18, 8).

d) Si se tienen en cuenta estas observaciones, se tratará de evitar al mismo tiempo tanto la tentación de prescindir de la Iglesia para «construir el reino de Dios» (extremo inaceptable para la fe); como la tentación de creer que buscar la unión de los cristianos en una sola Iglesia importaría menos en sí misma que por lo que esta unión tendría de fuerza eficaz de operación en orden a la construcción del reino de Dios (extremo tampoco aceptable para la fe). La unidad de la Iglesia es querida por Cristo para que los hombres lleguen al conocimiento de Dios y de su enviado Jesucristo (Jn 17, 21), en lo cual consiste el reino de Dios. La unidad de la Iglesia, en consecuencia, no sirve a otra causa que la sobrepasa y que habría de realizar la propia Iglesia, sino que con ella se consume la entrada de todos los hombres en la comunión de Cristo y bajo su soberanía como objetivo divino para que sea posible su consumación escatológica (1 Cor 15, 28). De ahí que sólo Dios conoce la realización de esa unidad, que es más que la sola reunificación de las confesiones. La unidad querida por Dios para la Iglesia se realiza en ella, como topos de la acción consumadora del reino de Dios por parte de Dios mismo en Jesucristo, en la medida en que los hombres llegan a conocer a Dios y a su enviado Jesucristo. Así lo afirmaremos en la tesis 3ª.

Tesis 2ª. Sería tarea práctica de una teología del reino de Dios, afrontar, por ejemplo, la moderna separación entre el compromiso en favor del reino de Dios y la pertenencia a la Iglesia verdadera considerada, como problema de segundo orden.

Desarrollo:

a) Separar reino de Dios e Iglesia es algo que impide el hecho de que la Iglesia es la mediación divinamente querida de la predicación del reino de Dios. Éste se hace presente en la sacramentalidad de la Iglesia y por su medio, de suerte que la comunidad eclesial es, por esto mismo, el lugar querido por Dios para que los hombres lleguen a la experiencia de la gracia y sean confirmados en ella. Se plantea así la cuestión de la eclesialidad de la fe y de su posibilidad real extraeclesial. No debe perderse de vista que la acción divina fuera de la Iglesia no puede ser contrapuesta a la acción de Dios en ella, pues el fundamento de toda acción de la gracia divina se ha revelado en plenitud sólo y exclusivamente en Jesucristo Fundador de la Iglesia.

b) ¿Qué repercusión tiene la deseclesialización de la fe sobre la acción evangelizadora y misionera de la Iglesia?; ¿cuál sobre el compromiso de los cristianos en la colaboración con los no cristianos en orden a la transformación social del mundo «en la dirección del reino de Dios»?

c) ¿Hemos abordado los teólogos que trabajamos en los Institutos ecuménicos estas cuestiones, tratando de evaluar la situación propia de la iglesia a la que cada uno pertenecemos, en el área geográfica propia?

d) Por otra parte, la misma deseclesialización de la fe ¿no ha influido notablemente sobre la búsqueda deseada de la unidad de los cristianos, es decir, de la realización de la *una sancta* como medio inamisible de salvación, por voluntad del mismo Jesucristo?

Tesis 3ª. Desde una perspectiva católica, la teología del reino de Dios afecta directamente al planteamiento de la cuestión de la eclesialidad de la fe, lo que no significa confundir el reino escatológicamente consumado con la Iglesia. Parecen, pues, actitudes erróneas teológicamente tanto el «eclesiocentrismo» como la «relativización de la eclesialidad de la fe» y, con ella, la misma «relativización de la unidad de los cristianos»; considerando ambas cosas (eclesialidad y unidad en la fe) asunto de orden inferior al del reino.

Desarrollo:

a) La teología evangélica del reino de Dios que no tuviera esta apreciación del catolicismo entraría incluso en contradicción con la dogmática evangélica, pues terminaría por relativizar el mismo principio de *sola Scriptura*. Es decir, la teología del reino es ineludible para una correcta reinterpretación de la *intentio theologica* de este principio reformador. Lo que quiere salvaguardar tal principio es la soberanía de la acción divina tal y como ésta aparece revelada en la Escritura, como única causa de la salvación de los hombres. Al afirmar la teología católica la eclesialidad de la fe busca exactamente lo mismo: defender el carácter divinamente fundado de la salvación en la acción reidentora de Cristo, tal y como ésta ha sido entregada a la Iglesia en la *parádoxis* apostólica. Ambos principios, el de eclesialidad de la fe (católico) y el escrituario (evangélico) convergen de este modo.

b) Se comprenderá que de esta convergencia debidamente establecida, y una vez superadas las dificultades que nos separaban a católicos y evangélicos en este punto, dependa la cuestión del reino: que todos vengán al conocimiento de Dios y de su Enviado. Es decir, de esta convergencia dependerá en última instancia el modo de afrontar la acción misionera de la Iglesia, cuyo objetivo es la unidad como contenido de la misma consumación del reino de Dios.

c) Finalmente, es importante que, con miras a la convergencia entre el principio protestante de *sola Scriptura* y el principio católico de la *eclesialidad de la fe*, se tenga en cuenta la re-

lación que hay entre la confesión cristiana de Dios y el conocimiento «natural» de Dios, cuestión que ahora no podemos desarrollar aquí, pero de un buen planteamiento de ese asunto depende también una acertada manera de plantear la relación que hay entre la presencia del reino de Dios en la Iglesia y de su presencia extraeclesial. (W. Pannenberg, por ejemplo, lo ha visto así en el planteamiento que hace de la relación entre historia de la salvación e historia universal, desde el punto de vista evangélico; como K. Rahner lo había visto ya desde el punto de vista católico).

ADOLFO GONZALEZ MONTES. Católico
Salamanca (España)

III

UN ITINERARIO DE «MISION Y ECUMENISMO»^{*}

1. FUNDAMENTO Y ALCANCE DEL PROYECTO

Estrictamente hablando, el Proyecto de Estudio sobre el Testimonio del IIMO se inició en 1982 como una aventura conjunta de la Asociación Internacional para los Estudios de la Misión (IAMS)^{**} y el Instituto Interuniversitario para la Investigación Ecuménica y Misionológica (IIMO)^{***}.

1.1. Elección del tema

La elección del tema estuvo muy influida por la nueva fuerza del problema del testimonio en la discusión ecuménica, y especialmente por la aparición de lo que he llamado una nueva «tradición de testimonio común» en la experiencia ecuménica de las iglesias. He explicado ya este fundamento en la Conferencia de la *Societas Oecumenica* en Münster en 1980, de modo que puedo suponer que es ya conocido por los miembros de nuestra sociedad.

No obstante, no es lo mismo el estudio del testimonio común, que el estudio del tema del testimonio como tal. Me gustaría explicar la diferencia entre los dos a continuación brevemente.

El estudio del testimonio común al que he hecho referencia tenía un alcance práctico, pastoral. Comenzaba con una valoración positiva de la «tremenda realidad del testimonio común» y terminaba con exhortaciones a comprometerse en diferentes áreas de testimonio común aceptadas. El documento de estudio sobre el testimonio común, publicado conjuntamente por el SPCU y el CWME del CEI en 1981, es un reconocimiento y al mismo tiempo una regulación de experiencias ecuménicas. Hay

* Traducción española de la Dra. Rosa M.^a Herrera García del original en inglés.

** *International Association for Mission Studies.*

*** *Interuniversity Institute for Missionological and Ecumenical Research.*

que reconocer, no obstante, que han quedado fuera algunas áreas de testimonio común, por ejemplo, la celebración común de la Eucaristía y, en general, de los sacramentos, o una «misión común» en el sentido específico de enviar hombres y mujeres como misioneros a los «Gentiles».

1.2. Alcance del estudio sobre el testimonio

Comparado con el estudio del testimonio común, el estudio del testimonio tiene un alcance intelectual más restringido. En primer lugar no pretendía promover la cooperación de los cristianos y de las iglesias de diferente convicción, sino una más amplia colaboración y una fertilización cruzada entre diferentes disciplinas teológicas, especialmente entre la erudición bíblica y la misionología, es decir, la ciencia de las misiones. El proyecto pretende un «acercamiento» entre áreas de estudio que se han convertido en extrañas unas a otras. Desde el punto de vista misionológico, pretendía valorar el llamado fundamento bíblico de un tema misionero, en este caso, el tema del testimonio.

Desde el punto de vista de la erudición bíblica representado especialmente en el trabajo del proyecto por un especialista de Antiguo Testamento, un especialista de Judaísmo, y dos especialistas de Nuevo Testamento, era una bendita oportunidad de encontrarse unos con otros, de encontrarse con especialistas en misionología e intentar responder a cuestiones misionológicas.

El hecho real de cooperación interdisciplinar fue unánimemente saludado, pero esto no significa que el diálogo entre estudiosos bíblicos y misionólogos u otro tipo de teólogos deba ser inmediatamente productivo. Significa que aquí son actualmente necesarias mediaciones, que se han cortado algunos nudos gordianos hermenéuticamente difíciles en el proceso de cooperación interdisciplinar. No es ahora el momento de desarrollar este punto, pero estoy dispuesto a discutirlo más tarde.

2. ORGANIZACION DEL ESTUDIO DEL TESTIMONIO

2.1. Hemos organizado el estudio del testimonio como el estudio de una *muestra*. Esto significa, en el lado positivo que el tema del testimonio es una muestra representativa entre otros muchos temas misionológicos posibles.

2.1.1. Quiero recordar que nuestro estudio del testimonio es un complemento a una encuesta más amplia dirigida a establecer una bibliografía comprehensiva sobre el tema general «Biblia y Misión». Esta bibliografía fue publicada finalmente bajo este título en 1981 en nuestra serie de Documentos de Investigación IIMO. Los títulos registrados han sido clasificados y parcialmente anotados. Ahora, preparamos el material bibliográfico en más de treinta grupos. Es obvio que el tema del testimonio, a pesar de muchas referencias cruzadas es sólo uno entre treinta. Pero es igualmente evidente que es un tema representativo espe-

cialmente dentro de la comunidad del CEI, dado que en la nueva Asamblea del CEI (1961) «Testimonio» fue el nombre genérico para una de las tres grandes secciones de la Asamblea, la sección que se ocupaba de «la naturaleza misionera de la Iglesia». También la Conferencia Misionera Mundial en Ciudad de México (1963) se desarrolló bajo el lema «Testimonio en seis continentes».

Menciono para terminar el «tema» de la primera sección de la Asamblea de Vancouver del CEI (1983): «Dando testimonio en un mundo dividido».

2.1.2. El tema del testimonio es una muestra. Evidentemente pensamos que es una muestra representativa, no obstante; estamos dispuestos a admitir que se han olvidado otros grandes temas en la actual discusión misionera. Pero me gustaría insistir en que han sido olvidados a causa de consideraciones *metodológicas*, no de criterios *teológicos* explícitos o implícitos relativos al valor y relevancia de otros temas misiológicos.

Globalmente, esto significa que no tenemos, de ninguna manera, la intención de identificar testimonio con misión o de «reducir» la misión al testimonio. Para nosotros, testimonio no es un nuevo nombre para «misión».

Y más concretamente esto significa que la elección del tema del testimonio no implica que consideremos otros temas como menos relevantes o menos importantes. Diálogo, contextualización o inculturación, crecimiento eclesial, secularización y otros temas semejantes, están siendo actualmente estudiados en otros proyectos de investigación de nuestro instituto.

2.2. La primera etapa de la organización de un proyecto de estudio es la elección del tema: espero haber explicado y justificado suficientemente esta primera etapa.

2.3. La segunda etapa de nuestro proyecto ha sido un inventario y valoración de los resultados de la erudición bíblica, es decir, sobre todo en el campo de la llamada teología bíblica, con vistas al tema (Motivo) del testimonio. Esto ha dado lugar a una pequeña publicación del IIMO preparada por mi ayudante Martin Walton, titulada: *Witness Biblical Scholarship. A survey of recent studies 1956-1980* (Leiden-Utrecht: IIMO 1986).

2.4. La tercera etapa de nuestro proyecto ha sido un estudio de la terminología y de la llamada teología del testimonio, en documentos pastorales enviados a escala mundial por los tres principales bloques cristianos de hoy: la Iglesia Católica, el CEI y el Movimiento «evangélico». Subrayo el hecho de que hemos estudiado los documentos con un objetivo de alcance mundial y una circulación igualmente amplia. Declaraciones llamadas regionales o continentales y documentos locales han quedado fuera: de nuevo, hemos aplicado el principio metodológico de «representatividad», que podemos naturalmente discutir pero que en general es aceptado en el estudio especializado. Esta parte del trabajo fue realizada por otro investigador holandés colaborador del IIMO, Arie Molendijk, y tuvo como resultado una

publicación titulada *Getuigen in missionair en oecumenisch verband. Ein studie over het begrip Getuigen in documenten van de Wereldraad van Kerken, de Roomskatholieke Kerk en de evangelicalen, in de periode 1948-1985* (Leiden-Utrecht: IIMO 1986) (Testimonio en relación misionera y ecuménica. Estudio sobre el concepto de testimonio en Documentos del CEI, la Iglesia Católica y los Evangélicos en el período 1948-1985). Una breve presentación de este estudio ha sido publicada en inglés en el boletín de la IAMS, *Misión Studies*, bajo el título «Carte blanche for Witness. Developments in the Terminology and Theology within the WCC and RCC», *Mission Studies* 4 (1987) 2, 52-64.

2.5. La cuarta etapa de nuestro proyecto está todavía desarrollándose. Tiene el propósito de ser una valoración comparativa de los resultados de las tres primeras etapas del estudio y un esfuerzo personal hacia la formulación de una teología crítica y relevante del testimonio en la perspectiva misionera y ecuménica. Esta parte del estudio es mi propia tarea y espero terminarla pronto. Mientras tanto he escrito algunos artículos breves sobre el tema, que han sido publicados en algunas revistas.

2.6. Quiero subrayar de modo especial un aspecto particular de la organización del proyecto; puede ser evidente para algunos de nosotros en cuyo caso pido perdón por la mención. Es la respuesta más extensa y continua a los problemas revisados por un selecto plantel de eruditos en los Países Bajos y en el extranjero. Me han animado mucho en mi reflexión las observaciones, algunas veces bastante críticas, que me han enviado los especialistas tanto de los países occidentales como de África y Asia, y que han participado conmigo en encuentros internacionales, especialmente en la conferencia de la IAMS (Bangalora 1982, Harare 1985, Roma 1988). Algunas reacciones a un primer esbozo de mis puntos de vista fueron publicadas en dos números de *Mission Studies* en 1987; quienes respondieron fueron David Bosch, de Pretoria; Lesslie Newbiggin, de Birmingham; el Padre George M. Soares-Prabhu, de India; H. B. Beeby, de Birmingham; y John Parrrt, de Nigeria. En un número siguiente de *Mission Studies* escribí una valoración conjunta de las reacciones a mi primer artículo. El informe del taller dedicado parcialmente al proyecto sobre el testimonio en la conferencia de la IAMS en Roma este verano será publicada en un número próximo de *Mission Studies*. Con esto sólo pretendo decir que espero también comentarios valorativos en esta reunión de nuestra *Societas Oecumenica*. Tendrán ciertamente su lugar en el resultado final de nuestro proyecto.

3. AREAS DE INTERES ECUMENICO

Dado que el proyecto está aún desarrollándose no he podido ofrecer todavía conclusiones teológicas generales. Quiero justamente aportar algunas observaciones teológicas que pueden en-

cajar en el plan del seminario «Misión y Ecumenismo» (o bien: «Misión y Unidad»).

3.1. *Divergencias ecuménicas en la comprensión del «testimonio»*

Está de moda y es evidentemente útil en la discusión ecuménica explorar «el fondo común» y toda suerte de convergencias. Pero es muy evidente que muchos conceptos claves (si no todos) soportan el peso del uso confesional o al menos el perfume de la casa en la que se han ido usando habitualmente. El concepto de testimonio no tiene el mismo valor en los tres grandes bloques cristianos que he mencionado antes, es decir, la Iglesia Católica, el CEI y el Movimiento «evangélico».

3.1.1. En los documentos católicos el «testimonio» es comprendido constantemente como *testimonium caritatis*, es decir, como una actitud de amor y de esperanza en la vida diaria; esto no implica necesariamente un *testimonium verbi*, aunque las «palabras» no queden excluidas. El testimonio en esta comprensión de la Iglesia Católica puede culminar en el martirio, esto es, dando la vida y la sangre por el Evangelio.

3.1.2. En los documentos del CEI, «testimonio» es utilizado con menor frecuencia. El énfasis se pone generalmente en la proclamación del Evangelio. En la Asamblea de Nueva Delhi (1961) se hizo un esfuerzo para comprender el testimonio en el sentido bíblico de *martyria*, que está muy cerca del concepto de *kerygma*. Dar testimonio en este sentido más bien «protestante», ha tenido, la mayor parte de las veces, un carácter agresivo, de protesta; el término «testimonio profético» significa tanto como una denuncia valiente de males en la Iglesia, el Estado y la sociedad, a toda costa. Este particular significado de «testimonio» está totalmente ausente de otras partes de la Cristiandad, al menos en lo que yo he podido observar.

3.1.3. Los Evangélicos han puesto también su sello en el tema del testimonio. Por supuesto, no se puede esperar consistencia a causa de los desarrollos de innumerables grupos diferentes. No obstante, en principio, se ha concedido un gran énfasis a la autoridad de la Biblia como Palabra infalible de Dios. Esto debería llevar a una comprensión común de términos bíblicos como testimonio. El uso evangélico de testimonio de mucho peso a la proclamación verbal de la Palabra de Dios, como distinta de «actividades de servicio». Hay que recordar que en círculos misioneros tradicionales pertenecientes a la familia evangélica, se expresaba la «misión» mediante la doble fórmula «testimonio y servicio». Sin embargo, en algunos medios evangélicos existe aún otra comprensión de testimonio, a saber, testimonio como historia de vida, diciendo cómo la vida oscura y perdida de uno se gasta y cómo el Señor actúa de forma maravillosa y salva al pobre pecador, dándole el perdón de los pecados, la curación y el valor para ser, y la fuerza para dar testimonio. ¡Tengo la impre-

sión de que este tipo de testimonio es un antepasado (oculto) de la llamada teología narrativa!

3.1.4. Junto a estos tres importantes campos de significado, he descubierto otro acento en documentos de grupos de ortodoxos orientales que reflexionan sobre la teología de la misión. «Testimonio» parece ser una palabra clave para introducir la idea de la misión en la teología ortodoxa. El grupo de trabajo ortodoxo del CEI publicó una colección de declaraciones misioneras bajo el título *Martyria Mission*. En general, el testimonio significa la vida de devoción con la Eucaristía como su climax. Es evidente que la dimensión misionera del culto y la espiritualidad han sido reconocidas por otras parcelas de la Cristiandad, sin embargo, parece ser reivindicada por los cristianos ortodoxos con mayor fuerza que por todos los demás.

3.1.5. Para concluir esta breve exploración de la divergencia en la comprensión del testimonio, quiero decir que no basta con recibir todos los significados como igualmente válidos y relevantes, como enriquecimiento de nuestro tesoro de diversidad. En términos de estrategia pastoral, misionera y ecuménica, cuando los cristianos actúan individualmente y las iglesias colectivamente, es necesario elegir. Una vez realizadas, las elecciones no son funcionalmente equivalentes unas a otras.

3.2. *Diferentes lingüísticas*

Mi primer punto hacía referencia al enraizamiento del lenguaje en la comunidad confesional. Se puede argumentar que los lenguajes están arraigados en un grado más o menos importante, en la comunidad cultural y nacional. Este punto es tan evidente que no es digno de mención. Sólo quiero llamar la atención hacia el pequeño desequilibrio de significados según el fondo cultural en que las palabras teológicas son usadas. Con relación al significado de testimonio, tengo la impresión de que *Witness* en inglés significa en primer lugar una afirmación (verbal) de fe, un compromiso con la verdad, sin tener en cuenta las consecuencias o resultados de esta afirmación. En alemán, tal como la he oído, *Zeugnis* tiene una fuerte connotación de confesión de fe, al menos en términos dogmáticos. «*Zeugnis ablegen*» es tanto como «confesar a Cristo hoy». *Temoignage* en francés tiene el significado predominantemente católico de una buena vida cristiana, un modo de vida en gozo, amor y obediencia. Es esencialmente un testimonio silencioso, pacífico, no violento y paciente. Ciertamente por esta razón un equipo de teólogos católicos, J. P. Jossua, B. Quelquejeu y algún otro, han elegido el título *Le temps de la patience* para su ensayo sobre el testimonio (París: Cerf 1976). Además en el lenguaje Malagasy la expresión actual es «resistir como un testigo» (*mijoro ho vavolombelona*) que significa una denuncia realmente militante, agresiva de males sociales y políticos: la Iglesia debe dar testimonio, debe hablar y no guardar silencio. Estoy seguro de que otros lenguajes ofrecerían matices

muy interesantes sobre el concepto de testimonio, pero no he tenido ocasión de recoger más datos para esta encuesta. Ciertamente hay todavía mucho que hacer en el área del «ecumenismo lingüístico» para superar algunas incomprendiones persistentes y llegar a una mayor comprensión mutua.

3.3. *La referencia a la comprensión bíblica de testimonio*

Nuestro examen de los últimos estudios eruditos sobre el testimonio ha descubierto un consenso más claramente establecido sobre el estrecho vínculo existente entre la resurrección de Jesús y la actividad testimonial de los cristianos. Básicamente, dar testimonio es afirmar la resurrección del Señor Jesús, es decir, creer en la continuidad y la identidad entre el Jesús prepascual y el pascual, entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, a pesar de las evidentes diferencias.

En la medida en que el uso de la terminología del testimonio puede diferenciarse según los diferentes estratos de la tradición textual neotestamentaria, existe naturalmente una diferencia entre la comprensión del testimonio en *Lucas-Hechos* y en los escritos joánicos. Lucas insiste en la proclamación; dar testimonio es evangelizar. Juan acentúa el vínculo del amor, la comunión, la familiaridad incluso entre los testigos como personas y el Señor de quien dan testimonio. No obstante, existe también una connotación jurídica que ha sido olvidada algunas veces por los exegetas que subrayó con acierto Theo Preiss hace algunos años, y ha reafirmado el Padre P. A. Liegé en sus actuales contribuciones a este estudio sobre el testimonio. Los testigos de la resurrección están ante un tribunal en el que otros testigos niegan la realidad de la cruz y la identidad de Jesús como el Cristo de Israel y el Salvador del mundo.

Ahora bien, está muy claro que la comprensión bíblica del testimonio no ha sido tomada realmente como normativa por las iglesias o los teólogos cristianos hoy, y aquellos que intentan hacerlo, o pretenden que están haciéndolo, son duramente criticados por los otros: ¿existe un temor, que es ser sospechoso de fundamentalismo!

Pero el asunto real que se debe discutir es la cuestión de si la Biblia es normativa sobre el significado de las palabras o cualesquiera otras unidades semánticas. Aun cuando las iglesias o los teólogos (algunos) intentaran hacerlo, temo que no podrían. Nuestro proyecto de estudio sobre el significado de testimonio debe ser entendido como un estudio teológico, no filológico. La filología no importa realmente. El interés teológico de nuestro estudio sobre el testimonio es la exploración de una innovación filológica que tiene un valor teológico: el vínculo entre resurrección y testimonio es un nuevo hecho teológico, no una herencia lingüística. En este sentido es importante mantener el vínculo entre resurrección y testimonio como una conexión «normativa» permanente. La resurrección de Cristo es y sigue siendo el

«hecho» fundacional de la fe cristiana, no un hecho del pasado, sino la intervención siempre nueva del único Dador de vida en la vida y mente de los hombres y mujeres hasta el fin del mundo. Por esta razón el vínculo entre resurrección y testimonio es aún posible y relevante. Naturalmente, el concepto de testimonio es una de las posibles entradas en este vasto campo de reflexión teológica, es decir, la presencia del único Resucitado hoy.

El problema de nuestra referencia a la Biblia es sólo significativo cuando va dirigido al fondo de la realidad divina, es decir, a la revelación divina de la vida de Cristo mediada a nosotros en y a través de la Biblia.

4. ¿HACIA UNA TEOLOGIA ECUMENICA DEL TESTIMONIO?

Nuestro estudio del tema del testimonio ha pasado a través de diferentes etapas; hemos explorado la teología bíblica del testimonio, hemos comparado teologías actuales sobre el testimonio que tienen campo universal de «recepción». ¿Podemos dar un paso más e intentar formular un consenso o incluso una teología común del testimonio? El adjetivo «ecuménico» puede ser engañoso: ¿se refiere a realidades históricas o a normas teológicas? ¿Qué es una teología ecuménica del testimonio? ¿Atribuimos al ecumenismo realmente existente, es decir, a las discusiones y acuerdos ecuménicos, la comprensión del concepto de testimonio? ¿O tenemos en la mente el ideal de unidad cristiana, la visión escatológica de la *Una Sancta* o incluso de la nueva Jerusalén? Mi propia valoración de este dilema sería decir que el concepto de testimonio como tal está relacionado con el peregrinaje histórico del Pueblo de Dios en el mundo; es un «concepto *interim*» (entre tanto). En un sentido no existirá ya ningún testimonio en la nueva Jerusalén; cada cuerpo será él mismo la gloria de Dios. La mediación de otros testigos no será ya necesaria.

El testimonio es una mediación. Por lo tanto debería estar permanentemente arraigada en el acontecimiento-fuente. Tal como hemos aprendido de la teología bíblica, el testimonio tiene algo que ver con la resurrección de Jesucristo nuestro Señor. Una teología ecuménica del testimonio debería aferrarse al misterio de la resurrección; debería ser crítica de todos los intentos diplomáticos bienintencionados de abarcar toda manifestación de buena voluntad entre cristianos y también entre un cristiano y otros creyentes bajo el nombre de testimonio. El concepto muy utilizado de «testimonio mutuo», por ejemplo, por cristianos y musulmanes juntos, parece alejarnos mucho del significado bíblico del concepto.

Una teología ecuménica del testimonio debería tener presente el horizonte escatológico del testimonio. Esto significa que la credibilidad del testimonio cristiano queda en suspenso hasta el Juicio final, hasta que la Verdad real y viva se manifieste para gloria de Dios y confusión de los hombres. No podemos forzar el

despliegue del plan de Dios. La búsqueda de la credibilidad definitiva en el testimonio de la Iglesia es prematura en la medida en que intenta anticipar la revelación final. Naturalmente, esto no significa que debamos olvidar nuestros esfuerzos para ser al menos provisionalmente creíbles al dar testimonio.

MARC SPINDLER
Leiden (Países Bajos)

IV

**DIMENSIONES ECUMENICAS
DE LA INVESTIGACION TEOLOGICA
DE LAS MUJERES Y DE LA TEOLOGIA FEMINISTA.
TESIS***

En algunos institutos miembros se sostiene ya un difícil punto de la investigación teológica de las mujeres o teología feminista, por ejemplo en Tubinga, Utrecht y Münster. El seminario planteado debía enfrentarse con la pregunta por el significado ecuménico de la investigación, con la mirada puesta tanto en la praxis como en la teología de las diversas iglesias. ¿Qué normas jurídicas determinan la participación de las mujeres en la vida eclesial? ¿qué funciones pueden desempeñar las mujeres y cuáles desempeñan de hecho? ¿Qué papel juegan las mujeres en la teología, por ejemplo, en el empleo de los símbolos femeninos, en la imagen de la mujer en las correspondientes iglesias y como sujeto de la teología, es decir, como teólogas?

La problemática ecuménica puede ser resumida en las siguientes tres cuestiones:

1. *¿Cómo comprender que las iglesias en las que tempranamente se han conservado símbolos femeninos (Iglesia Católica e Iglesias Ortodoxas) rehúsen en sentido estricto la ordenación de las mujeres y viceversa?*

Tesis: La Iglesia Católica y las Iglesias ortodoxas son ricas en símbolos femeninos: la Santa Madre Iglesia, el símbolo de la prometida desposada y, sobre todo, los símbolos marianos.

En distintas culturas y en tiempos decisivos, estos símbolos han adoptado, explícita o implícitamente, un carácter erótico como es visible en algunas formas de la piedad mariana o en algunos símbolos de la mística medieval. Lo femenino, junto con la faceta erótica de lo mismo, puede ser representado en un rico

* Traducción española del original alemán de la autora por Manuel Vivas Moreno (Sevilla).

abanico de imágenes y representaciones. Sin embargo, ese imaginario significado no tiene en ningún caso una correspondencia con la realidad, en la que se ha mantenido fuertemente la misoginia y la invisibilidad de las mujeres. Las suntuosas imágenes contribuyeron al complejo de inferioridad de las mujeres significado sobre todo en la historia de la piedad. Con ella se empieza a encontrar el inicio de adoración de lo femenino en la religión cristiana. Corresponde, pues, a María ese significado en su función de madre, y ciertamente de joven madre. Es evidente que ella en esa determinación (doncella y madre) no describe ningún modelo de interpretación, sino que siempre proporciona a las mujeres reales una experiencia de la propia imperfección.

La exclusión de hecho y la ausencia de influjo de las mujeres, se muestra en extremo en la negativa a la entrada de las mujeres en puestos de responsabilidad.

La tesis que se examina discurre en los siguientes términos: la riqueza de imágenes femeninas en la simbólica se corresponde con el hecho de la invisibilidad de las mujeres en la plenitud de vida de las iglesias.

En las Iglesias evangélicas esto es a la inversa: apenas conocen la simbología femenina, María no juega ningún papel, y lo femenino aparece unido a lo exterior del ámbito de la religión. Los únicos modelos que la fe ofrece a las mujeres son los de madre de familia y esposa. El carácter civil de esas imágenes es aquí subordinado: el poder de lo femenino es neutralizado, asexualizado. En la otra cara, estas iglesias posibilitan a las mujeres la misma configuración y visible igualdad de las mujeres (ordenación).

La pregunta que se plantea interroga en el contexto de estas dos observaciones: ¿tiene que ser excluida la mujer en la Iglesia Católica y en las Iglesias ortodoxas del ámbito público porque se ha mantenido en la simbólica el poder de lo femenino y de lo erótico? ¿Pueden las Iglesias evangélicas hacer un sitio a las mujeres, darles una posición real justo porque en imágenes y representaciones propagan una feminidad detallada? ¿Ha de conservar la mujer su significado en un solo ámbito, bien sea en la imaginación o en la realidad, puesto que de lo contrario sería puesta en peligro su subordinación?

2. *¿Dónde encuentran las teólogas feministas puntos de partida en sus propias tradiciones confesionales y hacia donde se dirigen otras tradiciones?*

Todas las teólogas feministas cristianas están confrontadas con el problema de que la tradición cristiana, a la que desde el exterior se quiere hacer una contribución en favor de la liberación de la mujer. Es una tradición impreganda de patriarcalismo y, como mínimo, de elementos misóginos, cuando no conserva estructuras misóginas. En relación con esta tradición, se plantea necesariamente la pregunta respecto de si los elementos que en general existían a contracorriente pueden llegar a ser potencia-

les liberadores del estado del problema. Indiscutiblemente la postura crítica ante la propia tradición es una condición previa de la teología feminista, lo cual es igualmente válido para las tradiciones confesionales particulares.

Los criterios para el juicio de la propia tradición no pueden ser extraídos de esa misma tradición. Tan importante como la reflexión sobre las actuales experiencias de las mujeres, es la búsqueda a lo largo de toda la historia de una praxis liberal. Primero nace en este marco de referencia la posibilidad de sacudir una tradición cristiana (católica, evangélica, ortodoxa) de sus específicas consideraciones para lograr una praxis actual y liberadora.

Metódicamente vista, la teología feminista es absolutamente imposible si no es en el sentido descrito del trabajar sobre las fronteras confesionales hacia fuera. El problema surge en la confrontación del resultado de la búsqueda, con las «normas» de la propia tradición. Algunos ejemplos:

— ¿Hasta qué punto se dejan integrar en el cristianismo elementos de religión y espiritualidad matriarcales, cuando resulta que la religión judeo-cristiana se ha constituido justamente en separadora delimitación de los cultos matriarcales?

— ¿Qué significa para las teólogas protestantes el principio de la «sola Scriptura» desde la consideración del hecho de que la Escritura representa un precipitado histórico de culturas patriarcales, en el cual son pocos los testimonios de una praxis liberadora para mujeres que puedan ser lanzados al viento?

— ¿Qué relevancia puede tener para una teóloga católica la definición del 1^{er} Concilio Vaticano respecto de que Dios es cognoscible a partir de las creaturas por medio de la luz natural de la razón, cuando las mujeres en la antropología católica son consideradas como no racionales o de menor racionalidad con una esencia correspondiente a una esfera secundaria de la creación?

Por otra parte sería también conveniente preguntar, si la positiva confesionalidad en la teología feminista tiene que reproducir libremente fronteras o disociaciones, o si hay en este punto una posibilidad para el polifacetismo y la diferencia sin divisiones.

3. *¿Cómo llevar la teología feminista hacia la teología ecuménica y la praxis? ¿Olvidando las fronteras entre las confesiones o, transversalmente, a través de las confesiones (de modo semejante a la pregunta por el racismo)? Y, ¿ofrece la teología feminista una posibilidad de luz en los temas sujetos a la controversia, como por ejemplo el mariológico?*

La teología feminista se comprende a sí misma desde su vinculación con un determinado movimiento político-social, a saber, el movimiento feminista. Sucede lo mismo, por ejemplo, que en el movimiento pacifista o en la Iglesia de los pobres latinoamericana, donde se ha desarrollado una praxis que tras-

ciende la mera confesión y en la que los temas espinosos juegan un papel subordinado. La escisión superable en primera línea no es apreciada entre las iglesias, sino en los denunciados mecanismos de represión y sus ideologías. Así, pues, la teología feminista representa, como la teología de la liberación latinoamericana, un desafío y una nueva reflexión respecto de su comprensión teórico-práctica. La teología feminista misma exige un análisis que ordene las diferencias confesionales en la reflexión teológica feminista, y cuya extensión y relevancia ella misma ha de constatar. La teología ecuménica podría ofrecer ayuda a la teología feminista mientras ésta por su parte podría contribuir a una nueva formulación de temas controvertidos, tales como Mariología, teología del ministerio, doctrina de la justificación, etc., en la cual se examinara qué consecuencias tiene sobre el planteamiento de los problemas tradicionales su orientación hacia los cambios político-prácticos.

BARBARA BOEKER. Católica
Münster (Rep. Federal de Alemania)

V

VISIONES FEMINISTAS EN LA ECUMENE*

Desde una perspectiva feminista es importante plantear la cuestión de forma que las mujeres sean vistas en primer lugar como objeto de la Ecumene. Hay relaciones intrínsecas entre las mujeres y la Ecumene, más ocultas, más explosivas, quizá empero también más llenas de esperanza, las cuales es preciso sacar a la luz. No es posible eludir la cuestión de hasta qué punto la unidad entre las iglesias se apoya en la exclusión de las mujeres. «Desgraciadamente existe una Ecumene del miedo ante las mujeres y una Ecumene del retraimiento ante ellas», constata Herlinda Pissarek-Hudelist en una reciente panorámica sobre teología feminista; señala ella que las iglesias se proporcionan recíprocamente argumentos para excluir a las mujeres.

Vistas así las cosas, el núcleo del problema ecuménico no estriba en la posición en sí de las mujeres, sino en las concepciones dominantes de teología, diálogo y Ecumene. Este punto de vista viene siendo sostenido en los últimos años de forma más expresiva por las mismas mujeres. Al mismo tiempo formulan premisas para un punto de vista propio, distinto, de la Ecumene. Para algunas el movimiento (eclesial) feminista, con su envoltura ecuménico-práctica se encuentra con mucho por delante de las aproximaciones ecuménicas oficiales, y la teología feminista se coloca en primer plano como nueva forma de la teología ecuménica.

Ambos aspectos, crítica y visión, serán considerados en lo que sigue; en primer lugar se presentará la tesis doctoral de Melania May sobre concepciones de la unidad en los estudios ecuménicos y discusiones del Consejo Ecuménico de las Iglesias, después una conferencia de Ursula King sobre la contribución de las mujeres a una nueva perspectiva de la Ecumene.

* Traducción española de la versión alemana por el Prof. Adolfo González-Montes (Salamanca).

MELANIA MAY: «...partido entregado/sacrificado/ por vosotros»

La teóloga americana Melania May, que ha colaborado como estudiante en el Departamento de Estudios del CEI sobre «Comunidad de mujeres y varones en la Iglesia» (1979-1980), comunica que ella se vio relegada a una gran inferioridad por la impracticable condición de su formación teológica, incluso con sus puntos de vista teóricos feministas, en relación al material de escala mundial, señalado en las discusiones locales, que llegó a reunirse en el marco del «estudio sobre comunidad». Más tarde, asegura ella, aproximándose al filósofo francés Michel Foucault, que aquí se halla previamente planteado un conflicto entre dos formas diversas de saberes: saber asegurado contra saber «rebelde», o dicho de otra manera, saber totalitario contra saber «regional». Esta segunda forma de saber contradice no sólo el contenido, sino también la suerte y concepción de la primera forma, y también el modo en que se mantiene a sí mismo, es decir, mediante la reunificación y el orden jerárquico de las cosas, que tienen vigencia de relevancia teológica (May 9-11).

Este punto de vista proporcionó a May la clave para un análisis detallado de la inmunidad crónica del discurso oficial sobre la unidad —sobre todo, tal como se lleva dentro de la Comisión de Fe y Constitución del CEI— contra las voces de las mujeres. La ausencia de las mujeres o la simple terquedad de los hombres no condicionan principalmente el conjunto de este debate, sino las concepciones de unidad y de teología que se usan aquí. En su tesis investigó estas concepciones y presentó el estudio sobre «Comunidad de mujeres y varones en la Iglesia» como un «levantamiento» contra el discurso unificador de la principal corriente de teología en el siglo XX.

Para comenzar, investigó la participación de mujeres en el Movimiento ecuménico y en el trabajo del CEI (May 18-70). De su descripción sobresalet lo que sigue:

— que las mujeres han participado desde los primeros momentos del Movimiento de manera extraordinariamente activa y autoconsciente;

— que las mujeres han puesto de relieve consecuentemente la relevancia teológica y eclesial de su causa (al principio formulado como «la participación en igualdad de las mujeres en la Iglesia y la teología») para el Movimiento en su conjunto;

— que ésta lla causa de las mujeresl estriba en los esfuerzos tenaces y mantenidos de las mujeres —no en las iniciativas o la política del Movimiento ecuménico institucionalizado—, para que la opresión de la mujer y el sexismo se conviertan en temas (y proyectos de estudio) ecuménicamente relevantes.

Estos esfuerzos se han mostrado una y otra vez necesarios contra posturas, según las cuales la cuestión de las mujeres no representaría materia alguna de estudio ni llevaría tampoco

consigo un problema de las mujeres, y para ellas; y nada tendría que ver en cuanto tal con la Iglesia. Tales afirmaciones fueron incluidas con toda seriedad en las deliberaciones de la Comisión de Fe y Constitución en Accra, en 1974; al mismo tiempo que en Berlín se celebraba la Conferencia del CEI sobre el sexismo (May 68).

Tan esperanzador se mostraba que, en 1976 se decidió «desde arriba», por parte de la Comisión Central del CEI, hacer sitio a un proyecto de estudio sobre la «Comunidad de mujeres y varones en la Iglesia» en la Comisión de Fe y Constitución. Este reconocimiento oficial, de que las experiencias de las mujeres son esenciales para las discusiones teológicas sobre la unidad de la Iglesia, representó un inmenso paso hacia adelante.

Ahora bien, constata May, no había punto de partida alguno, que llegara a las raíces. Según la presentación del «estudio para la comunidad» (en Sheffield, 1981), que había hecho efectiva la aceptación de materiales de un amplio trabajo de campo sobre las experiencias de mujeres y varones con sus reciprocas relaciones cambiantes en la Iglesia y la sociedad, se retornó pronto la vieja división entre las cuestiones de las mujeres de una parte y las discusiones eclesiales sobre la unidad de otra.

En los informes de las asambleas posteriores del CEI, por ejemplo en Vancouver (1983), se hace referencia a la posición de las mujeres en el contexto de la renovación del programa social de las iglesias, pero no ya en vinculación a la unidad de las iglesias (May 104-106). La tendencia a no equiparar la cuestión de las mujeres a las materias teológicas volvía a prevalecer de nuevo. May ve aquí una vinculación con la decisión de no proseguir con el «estudio sobre la comunidad» en cuanto tal, sino de integrarlo en los otros estudios de «Fe y Constitución de la Iglesia». La perspectiva del «estudio sobre la comunidad» debería haber sido incluida según esta decisión en diversos proyectos, con los cuales «Fe y Constitución» se hallaba ocupada por entonces, entre otros la declaración de convergencia sobre el Bautismo, la Eucaristía y el Ministerio (Relación de Lima). No se discutió si esta perspectiva se compadecía con estos proyectos y de qué modo. Los autores de la Relación de Lima conocían ciertamente, dice May, que el «estudio sobre la comunidad» «exige que nuestras teologías se adapten, para que puedan responder a las voces que se oyen»; pero la «modificación del punto de partida teológico», que tenían allí por necesario, no se halla ya en las actividades propias, todo lo contrario (May 106). En la Relación de Lima reina un llamativo silencio en relación con las mujeres como presidentes de la Eucaristía y en relación con la exclusión de personas del ministerio eclesiástico fundándose en el sexo. «Es claro que un reconocimiento recíproco del ministerio es un reconocimiento recíproco del ministerio del cual se hallan revestidos los varones» (May 153).

El problema que se halla en el fondo, según May, es que se trata de dos concepciones fundamentalmente diferentes de unidad y de teología, las cuales no se dejan integrar. El discurso de

«Fe y Constitución» sobre la unidad se levanta desde siempre sobre el acuerdo doctrinal y la unidad visible del orden y de la práctica eclesiásticos. En un debate de este género igualdad y diferencia se contraponen por principio una a la otra, y son concebidas como elementos opuestos que se excluyen recíprocamente. La tendencia dominante es a aclarar diferencias en relación a elementos secundarios, y a retrotraer las controversias a los factores no teológicos.

En la Relación de Lima (FC/4M n. 54) se recomienda a las iglesias que no se considere la ordenación de las mujeres como «un impedimento sustancial en los esfuerzos posteriores hacia un reconocimiento mutuo». Al mismo tiempo se pide a las iglesias que rehusan a los candidatos al ministerio por motivos de deficiencia alguna, o de raza o grupo sociológico, que consideren su propia práctica (Ibid., n. 50). El desequilibrio entre estas dos recomendaciones es muy doloroso, no porque quede sin resolución la ordenación de las mujeres, sino porque no se toma en serio la vocación de las mujeres al ministerio unido a la ordenación» (May 153).

Característica del «estudio sobre la comunidad» es que aquí la diferencia entre fe, cultura, raza, sexo y posición social es tomada como un punto de partida positivo. «El 'estudio sobre la comunidad' se funda en que todo el pueblo de Dios está llamado a tomar parte en el diálogo teológico sobre la unidad de la Iglesia. Mujeres y varones han sido invitados a tomar parte en grupos locales para reflexionar sobre las concepciones tradicionales a la luz de la propia experiencia, y a la luz de las concepciones teológicas tradicionales sobre la propia experiencia» (May 107).

La gran diferencia con el método dominante en el interior de «Fe y Constitución» estriba en que en el «estudio sobre la comunidad» las mujeres (pueden) ser vistas como participantes en lugar de ser consideradas como «el problema» en las discusiones sobre la unidad de la Iglesia. No sólo resulta relevante su posición común, sino también aquello que cada una de ellas tiene que decir.

La idea de que pudiera aceptarse sin más este punto de partida en los proyectos de «Fe y Constitución», representa un desconocimiento fundamental del contenido y de la forma de trabajo del «estudio sobre la comunidad», piensa May. En su tesis ella ofrece una presentación propia «de las voces que fueron oídas» en la consulta del «estudio sobre la comunidad», en lo cual ella pone su subrayado en la inclusividad y el reconocimiento de la diferencia. Metódicamente significa que ella ha leído los informes que fueron concebidos como reacción al cuestionario del «estudio sobre la comunidad» «como textos teológicos», y ha colocado así diferentes respuestas posibles unas junto a las otra (May 158).

Lo que surge así es un retrato de mujeres y varones en las iglesias que no puede ser reducido a *una sola* cara o a *una sola*

voz. El retrato no permite menos todavía reconocer el punto final de las consideraciones como puntos de partida desiguales de un proceso de transformación. Pues las cuestiones (que abarcan desde las funciones de varones y mujeres en el hogar y en el servicio eclesial hasta el uso lingüístico específico de cada sexo para el nombre de Dios) reclamarían presumiblemente diversas reacciones: desde la desafección y la irritación, la cólera y la aflicción hasta la esperanza y el entusiasmo; y las respuestas variarían correlativamente.

May se mantiene consecuente con su punto de partida y se cuida de extraer consecuencias de contenido de su retrato. No es posible añadir o resumir saber local «no ordenado» (según Foucault). En lugar de esto concluye May su tesis informando sobre las tentaciones a las que habría que resistir, para permanecer fieles a la perspectiva de unidad/diversidad del «estudio sobre la comunidad»; a saber, a reducir la diversidad a «disolver(lal)» y a «rodear(lal)». Reducción significa delimitar la diversidad y excluir así ciertas voces; disolver la pluralidad significa (querer) cubrir los conflictos de forma prematura; rodear la multiplicidad quiere decir (querer) equivocar el compromiso personal en el proceso del diálogo teológico (May 193-200). El Credo de May reza así: «la diversidad no es un problema, sino más bien la realidad de la vida como materia prima para las posibilidades que la vida encierra» (May 200, nota 8). Reconocimiento de la diversidad significa atrevimiento a poner en juego la propia identidad y a subrayar que se pertenece a otro «en medio de la fragilidad» (May 201; 205). Como ejemplo personal May menciona aquí su confrontación con las concepciones teológicas muy restrictivas de los Ortodoxos sobre el puesto de las mujeres, que se esfuerzan en reflexionar de nuevo sobre su propia situación y su vinculación con ellos: «Mi crítica a los Ortodoxos es al mismo tiempo una confesión de mi proximidad a ellos» (May 203).

«Esto es mi Cuerpo, partido por vosotros...» representa para May el centro cristológico de su manera de ver la Ecumene. Ha analizado cómo ha conducido la orientación cristológica el Movimiento ecuménico en el pasado en direcciones diversificadas. De una parte, la orientación cristológica, sobre todo la acentuación de la unión de Cristo con la Iglesia, proporciona un principio teológico crítico, que hace posible ir más allá de la «eclesiología comparada» (Lund 1952) y las controversias clásicas. Esta comprensión encarnatoria de la vida y funcionamiento de la Iglesia fue retomada de nuevo en otros estudios por «Fe y Constitución» en favor de la diferencia y de la subordinación del cuerpo de Cristo bajo Cristo como cabeza. «La jerarquía del ser-cabeza» reintroducida en el debate sobre la unidad de la Iglesia. Varones, que se someten a Cristo como a su cabeza, fueron ellos mismos siempre cabeza para sus mujeres» (May 132). Se mantuvo así la decapitación de las mujeres, a la cual ya en los años treinta Enriqueta Visser't Hoof había remitido a Carlos Barth.

Por esta razón, conscientemente coloca May la fragilidad del Cuerpo de Cristo en el centro de su atención. «Yo distingo entre un cuerpo partido y un cuerpo que está partido. Un cuerpo partido es fragmentario, no está en situación de actuar. Un cuerpo que está partido recuerda las palabras de Jesús: 'Esto es mi Cuerpo, partido por vosotros' (...). El cuerpo de Cristo es, de la misma manera que el cuerpo de Jesús, que está partido: un cuerpo que quiere ofrecer su vida de manera diferenciada e incluso separada» (May 291, nota 11). Reconocimiento de la fragilidad es en consecuencia, según May, una invitación sin condiciones a todos a entrar en conversación.

La visión de la Ecumene que May desarrolla en su tesis es penetrantemente consecuente, así como se trata de que las voces de las mujeres resuenen: las voces que no son oídas «por sí mismas» en el discurso teológico sobre la unidad. Al mismo tiempo el punto de partida de May ronda el peligro de pasar por alto el contenido de aquello que las mujeres tienen que decir. Su modelo de conversación —como ya dice el título de su tesis— se refiere más a los «lazos» de la unidad (como conversión/superación de todas las experiencias de exclusión y opresión que las mujeres padecen en el ámbito eclesial) que al momento de contenido de los mismos. Un planteamiento en el cual este momento se encuentra más en el centro, hallamos en la teóloga inglesa y filósofa de la religión Ursula King.

URSULA KING: «*Ecumene de las mujeres*»

En una conferencia, que Ursula King tuvo a finales de 1984 en el Colegio Heythrop (Inglaterra), presenta ella el movimiento feminista —sin distinguir entre un movimiento feminista general y otro intraeclesial— como el ejemplo de un Movimiento ecuménico actual. Característica de este movimiento es, por una parte, «la visión inspiradora de un mundo y de una Iglesia completamente otros»; y, por otra parte, la 'praxis' ecuménica intensiva que allí podemos hallar: «El movimiento feminista actual es al mismo tiempo un movimiento ecuménico de extensión mundial, que lleva al encuentro mujeres de todas las razas, naciones y religiones» (King 126).

King pugna por un reconocimiento de la significación de las mujeres y del movimiento feminista dentro de los círculos ecuménicos oficiales. Hay ejemplos iluminadores —lo que no cuesta mucho trabajo—, entre los cuales sobresale el que el trabajo y la participación de las mujeres dentro de la Iglesia y de las estructuras ecuménicas permanece sistemáticamente invisible, no en último lugar a causa de la carente presencia de mujeres en posiciones influyentes y determinantes. El más triste ejemplo que King menciona es el hecho de que la admisión de las mujeres a todos los ministerios eclesiásticos es vista siempre en primer lugar como un obstáculo para la unidad eclesial (King 130): el *per-*

petuum mobile de la exclusión de las mujeres en las iglesias y en el movimiento ecuménico.

No será milagro alguno el que las mujeres (deban) tomar en sus manos su propia causa. Este diálogo entre ellas sobre su propia posición y su completa humanidad tiene, según King, cualidades especiales.

Los procesos colectivos de toma conciencia, que tan característicos son para el movimiento feminista, llevan consigo experiencias de autocomprensión (totalidad) y comunidad (de fe) (fraternidad femenina [*Schwesterschaft*]) de carácter profético y tienen carácter de revelación. King ve en ello una relación con la vida de los primeros cristianos, con sus experiencias de alegría compartida, de amor recíproco y su sentimiento de común pertenencia. «Estos aspectos positivos, que ensanchan la vida y robustecen la comunidad, del feminismo son probablemente menos conocidos que los aspectos negativos de la cólera feminista, de la protesta y de la crítica, sobre los cuales se informa de manera prejuiciada de antemano en los medios de comunicación» (King 133).

Justamente la diferencia entre las experiencias positivas dentro del movimiento feminista y su puesto fáctico y su tratamiento dentro de la Iglesia lleva a las mujeres a las fronteras de la Iglesia o más allá de ellas. Mujeres con trasfondos confesionales diferentes coinciden unas con otras en este punto. King representa la tesis de que es importante considerar estos movimientos no como fenómenos marginales de las iglesias, sino como lugares de incubación de formas nuevas de ver de la Iglesia como pueblo de Dios. Indica una serie de elementos, que en esta «Ecumene de las mujeres» (King 135) son concebidos como en emergencia; y que ocultan en sí la posibilidad de transformar el pensamiento espiritual y teológico.

Estos son en primer lugar una nueva teología y una nueva espiritualidad, la puesta en juego de una concepción de la corporeidad y de la naturaleza ya no, por más tiempo, contra el espíritu y la trascendencia. Esto incluye concretamente, por ejemplo, para King, que las experiencias que las mujeres hacen con el nacimiento, la nutrición y el cuidado de los niños, pueden arrojar nueva luz sobre «la maternidad creadora de Dios en medio de nuestro esfuerzo cotidiano» (King 140).

En segundo lugar hay que mencionar el desarrollo de otras múltiples interpretaciones de la autoridad cristiana y del ministerio cristiano dentro de las iglesias. Estas interpretaciones se apoyan sobre el redescubrimiento de tradiciones protocristianas (Elisabeth Schüssler Fiorenza) y sobre la vinculación de valores femeninos tradicionales con la dirección cristiana.

En el más inspirador —tercero— según King se encuentran las nuevas formas de comportamiento y de trabajo que han surgido en la «Ecumene de las mujeres»: encuentro, intercambio, confirmación recíproca; en breve: el diálogo general, de exten-

sión mundial entre las mujeres, que despierta esperanza en la superación de las fronteras de cualquier género que éstas puedan ser: raza, nación, religión, sexo... Lo que puede surgir de aquí es una más fuerte vinculación y más inclusiva entre los hombres, «una verdadera comunidad de amor, paz y justicia» (King 140).

No queda claro aquí si King considera esta cualidad ecuménica como algo específico de las mujeres o no. De una parte se remite siempre a que las nuevas experiencias y formaciones comunitarias entre mujeres representan una «categoría crítica», que «someten a juicio» las mejores prácticas de todas las iglesias (King 139). En otros lugares denomina estas experiencias de mujeres como «fuente» o «contribución» al movimiento de la unidad en las iglesias (King 140). Prosiguiendo en esta línea habla ella, por una parte, sobre la necesidad de cambio radical hasta el meollo del Movimiento ecuménico como condición para poder superar el «benevolente paternalismo» hacia las mujeres (King 139); por otra parte, sobre la «extensión» y «ampliación» del punto caliente del Movimiento ecuménico, para poder reconocer y escuchar al Espíritu, que habla por las mujeres.

En esta ambivalencia podemos encontrar una vez más ambas concepciones de la unidad que Melania May ha presentado en su tesis: una parte se mueve en la línea del modelo «diálogo como conversión», la otra en la línea del modelo que concede a las diferencias tan sólo un *status* derivado y accidental.

Porque Ursula King no se decide por una de ambas perspectivas y se sirve de las dos a la vez, se halla en mejor situación que Melania May de poder evidenciar la relevancia del movimiento de las mujeres y de la teología feminista en los conceptos del discurso teológico oficial sobre la unidad. En King tenemos mejor información mejor que en May sobre el contenido de la visión, la propia perspectiva de las mujeres en relación a la Ecumene, tal como se señalaba más arriba.

Con franqueza, empero, resultan sospechosos —considerados en perspectiva feminista— los trazos idealizantes que esta visión contiene. Precisamente porque Ursula King no establece distinción entre las dos perspectivas de la unidad y las respectivas posiciones (de poder) que emanan de ellas, su «Ecumene de las mujeres» parece encontrarse muy cerca de una alternativa a la de los hombres, fácilmente alcanzable: un producto listo y acabado del mundo *mejor* de las mujeres. Todos los aspectos problemáticos que May señala (¿cómo podemos dar cuenta de las diferencias entre las mujeres? ¿Cómo podemos obrar con seriedad en el reconocimiento de las cuestiones de las mujeres como cuestiones teológicas?) se pasan por alto, y una oposición de los sexos comprendida de forma demasiado simple conduce en la dirección de una equiparación de la teología feminista con una teología tradicional de los valores femeninos.

Partido/salvado: Tesis para una visión feminista de la Ecumene

Hemos visto que tanto May como King nos proporcionan una visión feminista de la Ecumene, en la cual encuentro y conversión, compromiso práctico y reciprocidad se hallan en el punto central. Se inscriben así en una larga lista de mujeres dentro del Movimiento ecuménico, que han puesto gran énfasis en la práctica y en la teoría en el *proceso* de la Ecumene, incluso mucho antes de que se hablara en la Iglesia de un movimiento de las mujeres.

El hecho, por ejemplo, de que el proyecto para las cuestiones de las mujeres del CEI, en los años cincuenta y sesenta, fuera señalado como «*Colaboración* de varones y mujeres en la Iglesia», no puede ser visto al margen de ello.

Lo que Melania May llama conversación y Ursula King diálogo va bien a la vista más allá de la Ecumene, en la cual

- se halla en primer plano más el proceso que el resultado;
- cuenta más la aproximación que el acuerdo real;
- se procede de forma más afirmativa que diferenciadora;
- unidad y diferencia no son tratadas en reciprocidad.

Esta visión corresponde a muchas experiencias características que han hecho las mujeres, antes igual que hoy, en la Iglesia y en el Movimiento ecuménico, tales como:

- el que las mujeres soporten mucho del trabajo ecuménico en la base y lo lleven a la práctica;
- el que las mujeres por su posición «derivada» (de los padres y esposos) llegaran con frecuencia, más o menos contra su voluntad, a cambiar su Confesión;
- el que las mujeres por experiencias negativas con la Ecumene se vean motivadas en los círculos oficiales a conceder más valor al proceso ecuménico en los campos directos menos institucionalizados de grupos concretos;
- el que muchas mujeres en sus propios círculos, que ellas experimentan no raras veces como iglesias en la sombra o alternativas, tengan experiencias positivas, justo por lo que se refiere a la participación espontánea, aproximación y confirmación recíproca.

No es difícil en estas experiencias reconocer alguna muestra perteneciente a una (auto-)comprensión tradicional de lo femenino (como opuesto a la masculinidad). Una confirmación directa o reposición de esta muestra (tal como parece ser el caso de Ursula King y como, más bien implícitamente, amenaza en Melania May) no representa, considerado desde la perspectiva feminista, un desarrollo feliz. Movimiento feminista y estudios de mujeres de los años setenta y ochenta han quebrado las representaciones fijas de la feminidad y de la masculinidad en

campos diversos. Una visión feminista actual de la Ecumene y de la teología sin dar cuenta de estas discusiones en torno a la sexualidad y a las diferencias sexuales. Esto vige para Melania May, que deriva de Michel Foucault su concepto del teologizar y su concepto de la conversación de la tradición de los anabaptistas y de los pietistas (May 9-12; 2-4; 202-205); igual que para Ursula King, que toma su concepto de teología no problematizado y su concepto del diálogo del modelo para la discusión interreligiosa del Consejo de las Iglesias británico (King 140).

En este contexto tiene quizá pleno sentido volver la vista hacia una de las acaso primeras mujeres que ha desarrollado una visión explícitamente feminista de la Ecumene, como es el caso de la teóloga americana Nelle Morton. Como portavoz en la que tendría que ser una teología integralmente entendida (*whole Theology*), vista desde perspectiva feminista.

«Comenzamos a experimentar el teologizar como proceso, ya orgánica, comunitaria, holísticamente. Orgánicamente, porque cuerpo, entendimiento y espíritu se muestran como en realidad única» (Morton 82). No sólo el concepto de teología de Morton, sino también su concepto de unidad («totalidad») está explícitamente unido a las experiencias de las mujeres: «una unidad de cuerpo y espíritu, una unidad en reciprocidad en nuestra situación de desvalimiento, en nuestro estado de impotencia, en nuestro gran dolor» (Morton 67). Expresivamente remite ella a las experiencias de todos los demás que son excluidos de la «plenitud de la vida» por pecados institucionales análogos al sexismo, tales como la guerra, el racismo, la pobreza y las relaciones de dependencia (Morton 68).

Lo que ofrece el concepto de Morton de una «teología integral» en este momento, es sin embargo menos el contenido de las experiencias de mujeres, a las cuales ella se remite. La suerte del concepto de «teología integral» indica en qué medida la interpretación de Morton de su contenido representa una aceptación momentánea de los pasados años setenta. Teología integral se dio a conocer —también mediante las formulaciones propias de Morton— en relación con el complemento y superación integradora de las oposiciones de los sexos, de la llamada discusión sobre la androginia de los años setenta. Con creciente crítica al concepto de androginia la idea de una teología integral en este sentido se ha visto abocada al conflicto. La condición humana completa y la integridad de las mujeres se derivan cada vez menos de inequívocamente de la complementariedad de los sexos. Esto depende, entre otros elementos, de que se modifiquen las experiencias de las mujeres con la imagen que de sí mismas tienen y con su compromiso en favor de la lucha feminista. Importante para una visión feminista actual de la Ecumene es sobre todo que Morton, en su representación de la teología integral/salvífica, no separe unas de otras las experiencias de las mujeres con la exclusión y la fragmentación (que está en el plan-

teamiento de May) y las experiencias de totalidad y nuevas formaciones de comunidad entre las mujeres (que King coloca en primer plano), o que no las oponga de forma excluyente recíprocamente. Morton pone en relación el proceso con el contenido de la recíproca participación de las experiencias mejor que May y King. Acuña para ello de manera especial un concepto: «hearing one another to speech» (Morton 82; 202-210). Con ello señala que se trata de un nuevo lenguaje, que no se ha dado nunca y que debe dejarse hacer de nuevo a todos los que toman parte en él, ya hablando o escuchando. Ello ocasiona un dolor literalmente casi inexpresable a la subordinación patriarcal y al tratamiento sexista en un asunto comunitario. Da a las mujeres «la fuerza de la ausencia».

Para Nelle Morton la aclaración de la experiencia en la que toman parte mujeres en una iglesia y sociedad patriarcales no es ni una forma alternativa de hacer teología ni una contribución a una teología más completa. Ella plantea la anticipación de una teología integral, que al mismo tiempo «salva» (Morton 67-73; 81-85). La visión de que la teología y la Ecuemene mismamente están afectadas de fragmentación, es en Nelle Morton algo más que un punto de crítica feminista y, en consecuencia no es en modo alguno lo que bien pudiera superarse integradoramente con la «contribución» de las mujeres. Se trata de un *status* de participación fundamental de las mujeres en la teología y en la Ecuemene. ¿Podrían ellas dar unas con otras la fuerza de su ausencia «hearing one another to speech»?

ANNE-MARIE KORTE
Utrecht (Países Bajos)

BIBLIOGRAFIA

- C. F. Parvey (ed.), *Die Gemeinschaft von Frauen und Männer in der Kirche* (Sheffield, Inglaterra 1981 y Neukirchen-Vluyn 1985).
- Melanie Ann May, *Bonds of Unity. Women, Theology and the Worldwide Church* (Ph. D. Harvard Univ. 1986).
- Ursula King, 'Women in Dialogue: a new vision of ecumenism', *Heythrop Journal* 26 (1985) 125-142.
- Nelle Morton, *The Journey is Home* (Boston 1985).