

¿ES EL DIALOGO UN PRESUPUESTO EPISTEMOLOGICO NECESARIO PARA EL DESCUBRIMIENTO DE LA VERDAD? UNA PERSPECTIVA FEMINISTA

INTRODUCCION

Los temas elegidos para la Consulta ecuménica de Salamanca –el fin de la teocracia, pluralismo, el reto del diálogo–, en el doble contexto del cambio de Europa y la conmemoración de los acontecimientos de 1492, están en el mismo corazón de la teología feminista: creo incluso, que hay una respectiva tensión creadora por explorar entre teología feminista y ecumenismo. Pues, desde su misma comprensión, la teología feminista ha rechazado un concepto «fuerte» de verdad, de sociedad, y de comunidad cristiana. Naciendo de la solidaridad con el oprimido, de la noción de una hermandad (de mujeres) global hemos podido forjar vínculos y hacer compromisos que trascienden las fronteras denominacionales y de fe. Como declaraba de manera clara en su comunicado la Asamblea del Foro Europeo de Mujeres Cristianas, en York en 1990:

«El profeta Isaías nos inspira para construir un continente donde «nunca más muera un niño pequeño, donde la gente viva la larga vida de un árbol y saboree el fruto de su labor». Por eso, nos oponemos a los esfuerzos por hacer de Europa una fortale-

Traducción del original inglés por la Dra. Rosa M.^a Herrera García. Universidad Pontificia (Salamanca).

za, construida a base de la explotación del Tercer Mundo; nos oponemos a hacer de Europa un gran mercado donde los valores del consumismo rijan especialmente las vidas de las mujeres: donde las identidades personales y grupales se consigan por la discriminación de otros, por el nacionalismo, patriotera y anti-semitismo»¹.

Estas valientes palabras, nos muestran claramente que la teología feminista vierte una hermenéutica de sospecha sobre «la fortaleza de Europa»². Pues, ¿cómo podemos estar en solidaridad con nuestras hermanas de Asia, Africa y Latinoamérica y tomar parte en cualquier empeño que intente reformar Europa en nuevas formas de imperialismo y explotación?

En esta ponencia, argumentaré que la teología feminista ofrece nuevas perspectivas al diálogo a través de su desafío a la noción tradicional de verdad. Después de plantear la pregunta «¿Qué es la verdad para la teología feminista?» estudiaré una nueva epistemología feminista, indicando así su riqueza en el diálogo ecuménico. Finalmente, examinaré esto, respondiendo cómo afecta a una comprensión ecuménica de Jesús; seguramente la pregunta más vital para cualquier teología cristiana.

I. ¿QUE ES LA VERDAD? ¿TIENE PILATO, UNA VEZ MAS, QUE ESQUIVAR LA CUESTION?

La cuestión «¿qué es la verdad?» se pregunta hoy en el contexto del postmodernismo. Esto parecería ofrecer a Poncio Pilato una escapada. Él puede hoy lavar sus manos de la verdad en buena compañía, en un clima donde el filósofo y el teólogo parecen haber renunciado a la búsqueda. Desde el colapso de los grandes sistemas del modernismo –Freud, Hegel, Marx, por ejemplo– la tendencia ha sido sospechar de cualquier intento de imponer un significado universal a los acontecimientos e interpretaciones de la historia. La verdad

¹ Relación de la Tercera Asamblea General del Foro Ecuménico de Mujeres Cristianas de Europa. *From Division to Vision* (York 1990) 27.

² Yo he desarrollado una hermenéutica de la sospecha de la teología feminista respecto a la nueva Europa en M. Grey, 'Till they have Faces: Europe as a Sexist Myth and the Invisibility of Women', *Concilium* (1992/2) 12-19.

se ve como algo concreto, particular y que se levanta de su contexto. Pero, ¿significa esto una caída en un total relativismo, una infinita sucesión de interpretaciones contextuales? ¿Es que no hay verdades doctrinales absolutas? Creo que tal posición podría ser igualmente destructiva tanto para el feminismo como para el ecumenismo y se pide una comprensión mucho más matizada de la «condición postmoderna» —una posición indicada, pero no desarrollada, por el reciente libro de Hans Küng *Una responsabilidad global: A la búsqueda de una nueva ética mundial*³. En segundo lugar, la teología feminista no puede disociarse completamente de las adquisiciones del modernismo. Debe su misma existencia al racionalismo de la Ilustración que produjo la Declaración de Derechos Humanos, provocando así la lucha por la igualdad de derechos de las mujeres⁴. Una cierta confianza en la «comunalidad de la razón» es un prerequisite para el nivel más básico de comunicación. En tercer lugar, caer completamente en el relativismo de nuestra situación concreta, no es motor de arranque para un diálogo auténtico. Pues sugiere una posición atrincherada que no admite un real enriquecimiento ni crecimiento por medio de intuiciones compartidas.

Ciertamente hemos aprendido de la crítica postmoderna que no podemos entender más la verdad como una simple adecuación con la «realidad», pues la realidad como tal no existe. La realidad es construida —estamos hablando de una construcción teológica, filosófica o científica—. Esto significa que es ingenuo buscar verdades teológicas en una «vuelta a los orígenes», si estamos hablando del Jardín del Edén, o de los comienzos del Cristianismo.

Además, como Dorothee Soelle escribió en 1974.

«La verdad de Cristo existe sólo como una realización concreta, lo cual significa: la verificación de toda afirmación teológica es la práctica que ésta habilita para el futuro. Las afirmaciones teológicas contienen tanta verdad como entregan prácticamente transformando la realidad»⁵.

³ Hans Küng, *Global Responsibility: In search of a New World Ethic* (Londres 1991).

⁴ Para la completa relación del feminismo con el escenario postmoderno, ver Sabina Lovibond, 'Feminism and Postmodernism' en *New Left Review* 178 (1989) 5-28; Sarah Coakley, 'Gender and Knowledge in Western Philosophy', *Concilium* (1991/6) 75-83.

⁵ Dorothee Soelle, *Political Theology* (Filadelfia 1974) 76.

Pero antes de desarrollar este concepto de verdad como práctica de transformación de la realidad, que está siendo desarrollado en la teología feminista, necesitan una aclaración las implicaciones de la realidad como construcción. Fue Michel Foucault quien expuso la historia, no como la continua búsqueda de la verdad, sino como la historia del deseo de la verdad, como una historia «en la que la distinción entre verdadero y falso se muestra como contingente, mudable, más allá de nuestro alcance y nuestro control consciente... ¿De qué conocimiento se da autoridad? ¿Qué tipos de garantías son aceptables? ¿Qué instituciones poseen conocimiento y crean concededores?»⁶. Así Foucault descubrió, de manera dramática, la unión entre verdad y poder y los «artificios epistémicos» que determinan lo que percibimos, pensamos y conocemos en los diferentes períodos del desarrollo humano. Fue su llamada a la «insurrección de los conocimientos subyugados» la que resultó tan influyente en la teología feminista de la liberación⁷. Los conocimientos subyugados se referían a «la historia específica, la historia de la subyugación, conflicto y dominación, perdida en un sistema teórico que lo rodea todo o borrada en una historia triunfal de las ideas»⁸.

Pues, la Teología feminista de la Liberación, escribe Sharon Welch en *Comunidades de resistencia y solidaridad*⁹, significa específicamente proclamar el privilegio epistemológico del oprimido, reconociendo al mismo tiempo la contingencia de tal elección, y la posibilidad de ser sustituida la perspectiva de uno. Esto significa prestar atención a las brechas, silencios y fisuras del discurso universal, incluyendo el silencio de la teología liberal respecto a la experiencia de las mujeres. «Conocer» se convierte en algo completamente diferente cuando, aproximándose desde «el lado inferior de la historia», uno se hace consciente de los prejuicios de raza, sexo y clase que han dado forma a nuestras percepciones de lo que es verdadero. Como escribe la Profesora Chung Hynng Kyung, que

⁶ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (Nueva York 1973); citado en Sharon Welch, *Communities of Resistance and Solidarity* (Nueva York 1985) 9.

⁷ M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (Nueva York 1980) 81-82.

⁸ *Ibid.*, citado en Welch, *cit.*, 19.

⁹ Welch, *ibid.*, 26.

encantó a la Asamblea del Consejo Mundial con su sermón «Ven, Espíritu Santo»:

«Este conocer es diferente de aquel de los hombres privilegiados que son la causa del dolor y sufrimiento de las mujeres asiáticas. La epistemología de las mujeres asiáticas es una *epistemología del cuerpo roto*, un cuerpo roto que ansía curación e integridad»¹⁰.

El proceso de venir a conocer se forma por las historias de exclusión y sufrimiento, por una cultura de resistencia, y por la «peligrosa memoria del sufrimiento», la *memoria passionis*, de libertad y resistencia. Así, emerge un concepto diferente de verdad. Cuando entendemos las injustas relaciones del poder implicadas en una institución particular –un régimen político, un sistema penitenciario, una multinacional– nos volvemos escépticos y críticos de lo que pasa por verdad, fieles al privilegio epistemológico del oprimido. La verdad teológica comienza a emerger –como indica Dorothee Soelle– en las afirmaciones transformadoras de la situación de opresión. En otras palabras, en el contexto de la práctica transformadora. Susan Thistlethwaite, oponiéndose al total relativismo de Foucault y a las demandas de Mary Daly de haber descubierto «el ser verdadero» a través de la experiencia de las mujeres, estudia la idea de «verdad en acción». Evocando la epistemología de Sojourner Truth, la mujer negra americana que luchó contra la esclavitud, ella escribe que «residir» o vivir por un momento en la nueva realidad es el camino en el que cambiamos nuestras ideas sobre el mundo¹¹. «La verdad en la acción» se descubre y vive siendo fiel a las comunidades de solidaridad y resistencia. Es una noción mucho más dinámica que la noción básica feminista de unión –donde el peligro es que la unión se acentúa, mientras la «diferencia» se barre bajo la alfombra–.

Rebecca Chopp da a las «comunidades de solidaridad y resistencia» un significado cristiano y eclesiológico: donde el Espíritu está completamente unido con el espíritu de la comunidad y donde pueden emerger para las comunidades los

¹⁰ Chung Hyun Kyung, *Struggle to be The Sun Again: Introducing Assian Theology* (Nueva York 1990) 39.

¹¹ Susan Thistlethwaite, *Sex, Race and God* (Londres 1990) 12.

dones del Espíritu de transformación emancipatoria: justicia, vitalidad, sabiduría y amor¹².

Pero antes de estudiar lo que esto significa para el diálogo ecuménico, primero quiero mostrar cómo la «verdad en la acción», dentro de un privilegio epistemológico por los pobres y aquellos excluidos del discurso público, está basada en una noción diferente de lógica, y una manera no-dualista de «venir a conocer»

II. LA CULTURA DE UNA LÓGICA DE ESCUCHA COMO BASE PARA EL DIALOGO

La filósofa francesa Simone Weil hizo una singular observación al final de su vida, que «en Shakespeare, sólo los locos dicen la verdad»¹³. Pero, ¿quién escucha a los locos? Si incluimos en el significado de «locos» (*fools*) a aquellos cuyo discurso es inaudito, o excluido por el poderoso: el enfermo anciano y crónico, el impedido mental, el pervertido sexual, las minorías étnicas, refugiados, prisioneros, sectas religiosas consideradas por las iglesias como «en las orillas», y luego admitimos que dentro de todos esos grupos las mujeres son desfavorecidas, entonces se ve muy claro que no es suficiente pedir «diálogo» como base para la verdad, sino una cuestión de «quién está dialogando» y a base de qué lógica.

El problema es que la lógica que hemos heredado de nuestra tradición –a través del método socrático, del «sic et non» de Abelardo, la Escolástica medieval–, es la confrontacional, lógica exclusiva del «si-o», sí o no¹⁴. Es más, claridad y profundidad de pensamiento –desde el trabajo de Francisco Bacon– están muy unidas a separación, desasimiento y objetividad. (Estas cualidades están también altamente valoradas por la profesión médica: el enfermo es el paciente, lo mejor es que el médico evite una implicación emocional). Cuando uno traslada estas cualidades fuera de la esfera de la «lógica

¹² Rebeca Chopp, *The Power to Speak: Feminism Language and God* (Nueva York 1989) 96-98.

¹³ Citado en David McClellan, *Simone Weil: Utopian Pessimist* (Londres 1989) 265.

¹⁴ Yo he desarrollado este tema en M. Grey, 'The Challenge of Heloise: Language Truth and Logic Re-Visited', en *New Blackfriars* (febrero 1992) 84-89.

de libro de texto» a las esferas de tribunales de ley, tribunales matrimoniales, instituciones psiquiátricas, y recuerda que en la Edad Media la Iglesia controlaba los tribunales matrimoniales, comenzamos a ver el enorme poder opresor que una lógica confrontacional puede ejercer.

El punto que quiero resaltar aquí es que a veces particularmente, cuando colapsa el edificio de la comunidad, —como ocurrió en Atenas con la caída de la ciudad-estado, como ocurre ahora con la caída de la Unión Soviética y la federación Yugoslava— se hace sentir una estrecha lógica confrontacional y opresora. (Por ejemplo, en el grito por la vuelta de la pena de muerte en los Estados Unidos). Andrea Nye, Profesora de Filosofía en Wisconsin, escribe:

«La lógica es el pensamiento necesario para aquellos que no tienen pensamiento, que deben, en medio de ese vacío, construir un mundo sustitutorio de relaciones contra la desintegración, desarraigo, desahuciamiento, deben crear un consenso sin relaciones económicas cooperativas y recíprocas, intimidad familiar, costumbres y ritos que unan a la gente, formas de arte que expresen los valores comunes de forma tangible. Dada la ausencia de cualquier sentido común de un mundo tejido de modo estable al margen de experiencias necesariamente diferentes, la lógica debe parecer la única alternativa frente al caos y a la anarquía.

Los hombres, armados con la autoridad de la lógica, completaron ellos mismos la devastación, perfeccionando lenguajes autoritarios aislados de las críticas, persiguiendo cruelmente a sofistas, herejes, brujas, prostitutas, ateos, judíos, extendiendo la norma de la ley y de la verdad sobre la diversidad. ¿No sería posible reparar y construir, re-limpiar un espacio para la comunicación y discusión entre las ruinas, arreglar y proteger las rotas matrices de las vidas?»¹⁵.

Pero, ¿suponemos otra lógica desarrollada, no confrontacional e inclusiva, una lógica nacida de experiencias en los márgenes que da testimonio de otro tipo de verdad, una lógica fiel a la «epistemología del cuerpo roto» a la que se refería la Profesora Chung? ¿Suponemos que era una lógica nacida no de la ejecución aislada de poder, sino de la lucha por sobrevivir? La estudiosa italiana, Gemma Corrado Fiumara ha pedido la recuperación de una «lógica de la escucha»¹⁶. Esta,

¹⁵ Andrea Nye, *Words of Power: A Feminist Reading of the History of Logic* (Nueva York-Londres 1990) 182.

¹⁶ Gemma Corrado Fiumara, *The Other Side of Language: a Philosophy of Listening* (Londres-Nueva York 1990).

afirma, no es sólo una técnica para escuchar el discurso marginal, sino algo inherente al significado mismo de la propia lógica. Nos evoca un significado olvidado, enterrado de «logos», «legein», a saber, no ya un discurso o conversación, sino como un «reunirse-juntos y estar cara-a-cara, y un permanecer a salvo»¹⁷. Heidegger, dice ella, declaró que el oír era propio del «logos» (Fiumara, p. 14) y pedía una lógica que era «coexistencia con» más que «conocimiento de», con todo el aislamiento y la objetividad que éste implica. En vez de un culto del discurso, dice Fiumara, evocando una noción olvidada de Sócrates (del «Teeteto» de Platón), debemos cultivar una «mayeútica del escuchar», y debemos comenzar a percibir las conexiones perdidas, «incluso en medio de las olas y tormentas de la coexistencia cultural»¹⁸. Sólo entonces reconoceremos que el pensamiento, lejos de ser un arma para destruir –bien un argumento, bien una persona– es, de hecho, «comadrona del pensar», es la arriesgada empresa de dar a luz una idea, que puede implicar pérdida tanto del que da a luz como de lo que nace. La tarea del filósofo comadrona, dice Fiumara, es criar al pensamiento naciente antes de que sea irremediablemente tragado por formas culturales rígidas o ridículas¹⁹. (Esto es reminiscencia de la distinción de Julia Kristeva entre formas semióticas y simbólicas –estas últimas siendo el nivel en el que las anteriores pueden ser oprimidas o excluidas²⁰). Recíprocamente, el husmear fuera de la comadronería filosófica es la precondition para la expansión de nuestro pensamiento en formas repetitivas e irrelatadas, contrastando sólo en apariencia. El modelo «logétrico» por excelencia es el laberinto, donde el hilo de Ariana es el único modelo lineal de escape.

Es mediante esta «lógica de la escucha» como nos hacemos conscientes de otras maneras de conocer que salen de las comunidades cristianas feministas de base, grupos eclesiales de mujeres, grupos de refugio frente a la violencia doméstica y demás, creo yo, que tienen mucho que ofrecer al diálogo ecuménico. Lo primero de todo, la premisa compartida por tales grupos es el «oír en el discurso»: esto es, un escuchar sensitivo que capacita a la persona, puesta como inarti-

¹⁷ *Ibid.*, 4-5.

¹⁸ *Ibid.*, 162.

¹⁹ *Ibid.*, 159.

²⁰ Ver, por ejemplo, Julia Kristeva, 'Women's Time', en Toril Moi (ed.), *The Kristeva Reader* (Oxford 1986) 187-213.

culada por una baja imagen de sí o por una experiencia traumática, para traer su experiencia a palabras. En segundo lugar, tal lógica de la escucha está mantenida por un punto de vista no dualista de las personas-en-relación. Esto admite un grado de apertura y vulnerabilidad a los otros, un reconocimiento de que el autohacerse de otros es parte del propio camino personal de cada uno, y un intento de integrar la sabiduría sensible, corporal en las categorías del pensamiento. Llamado por Sarah Ruddick «pensamiento maternal», por otras «conocimiento cuidado», «conocimiento empático», incluso «conocer apasionado», todos éstos son intentos por articular los diferentes tipos de conocimiento que emergen del compromiso con una práctica de liberación.

El estudio *Maneras de conocer a las mujeres* ha intentado trazar el proceso de venir a saber de mujeres marginadas por la Iglesia y la sociedad²¹. Las escritoras muestran cómo es posible trasladarse desde un silencio total (por la opresión, violencia, ineluctables círculos de pobreza), a un «conocer recibido», (donde uno pasivamente acepta aprender de un maestro o sacerdote o de «la autoridad»), a un conocimiento intuitivo, (la famosa «intuición visceral» de otra experiencia), el conocer procesual –o el proceso formal de argumentar–, y finalmente el conocimiento construido o conectado. Este es un intento de equilibrar las voces conflictivas de cuerpo/mente, tradición/contexto contemporáneo, experiencias de sufrimiento y exclusión, memorias de libertad y esperanza, las reivindicaciones rivalizantes de género, raza y clase. El conocimiento conectado está basado en un punto de vista mundial de conexión e inclusión, que cree que en el reconocimiento de la interdependencia orgánica de todos los organismos vivos de la creación de Dios, permanece toda la esperanza de justicia y vivir armonioso.

Mi siguiente pregunta debe ser, ¿qué tiene que ofrecer esta epistemología a la esfera del diálogo ecuménico?

III. «EL CONOCIMIENTO CONECTADO» Y EL DIALOGO ECUMENICO

La epistemología que emerge de la práctica de la teología feminista de la liberación tiene mucho que ofrecer al diálogo ecuménico.

²¹ Mary Field Belenky et al., *Women's Ways of Knowing* (Nueva York 1986).

En *primer* lugar, insiste en que la cualidad de oír y escuchar es vital: ¿quiénes son los participantes en el diálogo y quién es excluido? «Oír uno la verdad del otro» es el principio primero y más importante en grupos fundados para ofrecer cuidado en casos de violación y violencia doméstica²². La teología feminista incluso cuestionaría la presunción subyacente de la misma palabra diálogo: ¿no hay ya sugerido algún elemento de confrontación? Eso que hemos juntado de dos puntos de vista y dos ámbitos diferentes y bien definidos; y quizá hagamos concesiones, ¿no? No es irrelevante que las mujeres normalmente hayan estado sin tierra, y que se vean envueltas en las discusiones desde posiciones relativamente sin poder, que podían admitir más fluidez en la manera como se lleva el «diálogo». (Digo esto a modo de tanteo, puesto que no quiero caer en la trampa de reclamar que las mujeres sean inocentes cuando llegan al juego del poder. Hay bastantes precedentes en la historia para mostrar que las mujeres pueden ser tan dominantes y opresoras como los hombres, y si ellas no lo han hecho tan a menudo es más por falta de oportunidad que por falta de capacidad).

En *segundo* lugar, basados en una visión inclusiva del mundo, se dan diferentes puntos de vista sobre la autoridad, poder, el ministerio y el liderazgo. Aquí el deseo y compromiso del movimiento ecuménico por una eclesiología de comunión coincide con la visión del feminismo de una comunidad inclusiva. Cualquier abuso de autoridad eclesiástica choca con la visión del feminismo de la autoridad que está localizada en las comunidades de base del «pueblo de Dios», el poder que tiene una base consensual, como energía para la justicia, como dador de vida, como charla recíproca para la resolución de conflictos²³.

En *tercer* lugar, la teología feminista está comprometida, sobre la base de la solidaridad con el oprimido y la interdependencia, como el camino ideal de funcionar con el reconocimiento de la «diferencia» en sus consecuencias políticas, so-

²² Ver Marie Fortune, *Sexual Violence: The Unmentionable Sin. An Ethical and Pastoral Perspective* (Nueva York 1983).

²³ Sobre re-imaginar el poder, ver Kathleen S. Hurty, 'Ecumenical Leadership: Power and Women's voices', en Melanie A. May (ed.), *Women and Church: The Challenge of Ecumenical Solidarity in an Age of Alienation* (Nueva York) 87-100.

ciales y eclesiásticas. Las mujeres suelen ser clasificadas como «lo otro» donde esto llevaba también una connotación negativa, o era el pretexto para negarse a su reconocimiento como algo totalmente humano. A través, por ejemplo, de la afilada crítica de Susan Thistlethwaite a los blancos, a la ceguera del feminismo de clase media respecto a su propio racismo, a su confabulación en la opresión de las mujeres de color y su reducción del feminismo a su propia agenda, hay ahora un esfuerzo creciente por examinar y apreciar la diferencia subsiguiente. Hay una comprensión creciente de que el feminismo y las comunidades de base feministas no pueden formar nunca un todo homogéneo, sino que, usando una frase de Elizabeth Schüssler-Fiorenza, son como un espacio abierto, ya limitado, de discursos sobresalientes y comunidades²⁴. Es esta lucha por hacer frente a la diferencia basándose en la relación continua la que ofrece un paralelo al esfuerzo ecuménico. El movimiento ecuménico podía beneficiarse del hecho de que las mujeres hayan cruzado ya las fronteras y estén trabajando juntas aunque persista una división de fe –con judías, musulmanas e hindúes, por ejemplo– en cuestiones de salud, vida familiar, violencia doméstica, sexualidad y racismo.

Desde aquí se sigue el *cuarto* punto: una llamada al arrepentimiento. La teología feminista está desarrollando una teología del pecado más matizada. Este punto no sólo hace una llamada a las iglesias a arrepentirse de las injusticias impuestas a las mujeres a lo largo de la historia cristiana, sino que examina cuidadosamente las doctrinas centrales de pecado y caída desde una perspectiva de género, y luego desde las perspectivas unidas de género, raza y clase²⁵. Hay una analogía entre el análisis feminista (blanco, occidental) de su propia responsabilidad estructural en el sufrimiento de las mujeres pobres, y la culpa de la Iglesia en la exclusión estructural de las mujeres y su fracaso en demoler sus propias estructuras de exclusión y separación.

En *quinto* lugar, volviendo al contexto presente, Europa 1992: el privilegio epistemológico de la teoría feminista de la liberación por el oprimido emite un desafío a las iglesias cris-

²⁴ Elizabeth Schüssler-Fiorenza, Sermón público en la Catedral de San Juan (S'Hertogenbosch, septiembre 1990).

²⁵ Ver M. Grey, 'Falling into Freedom: Exploring new Images of sin in secular Society' en *Scottish Journal of Theology* (próxima aparición).

tianas de Europa respecto a la pobreza, violencia y sufrimiento en Latinoamérica. Es un desafío para la teología europea de la cruz: ya no podemos interpretar auténticamente nuestra conmemoración de los sufrimientos de Jesús de modo individualista, sino más bien como una llamada urgente a luchar con el pueblo al que Jon Sobrino, el teólogo de la liberación de El Salvador, llama «los pueblos crucificados» de Latinoamérica²⁶. Y esto, finalmente será el criterio de la verdad cristiana, el propósito de toda actividad ecuménica. ¿Hasta qué punto pueden comprometerse juntas las iglesias con esa práctica liberadora que habilita la «verdad cristiana» para transformar la cultura, no en la antigua norma opresora del fuego y la espada, sino en una práctica que, escuchando el discurso de los otros, haga «que el hambriento pueda comer otra vez, los niños puedan jugar de nuevo y las mujeres puedan encolerizarse y levantarse de nuevo?». En otras palabras, «el poder que conduce a la justicia y la realiza»²⁷.

Finalmente, quiero comprobar estas sugerencias con un ejemplo concreto, en las controversias sobre la naturaleza de Jesucristo.

IV. JESUS, ¿DIOS-HOMBRE O TRANSPARENTE DE LO DIVINO?

Aquí quiero mostrar cómo las sugerencias que he hecho sobre el diálogo y la naturaleza de la verdad tienen una aplicación fructífera en la controversia acerca de la persona y naturaleza(s) de Jesucristo.

Esta cuestión es tan antigua como la pregunta cristológica de los evangelios, «¿Y quién decís vosotros que soy Yo?». Ha atormentado su camino a lo largo de los concilios ecuménicos de los primeros seis siglos, estalló de nuevo en la Reforma: supuestamente muerta con la muerte de mil cualificaciones tras la Ilustración, reapareció en la forma de la búsqueda del Jesús histórico, y ahora está con nosotros en formas tan

²⁶ Jon Sobrino, 'The Crucified Peoples: Jahweh's Suffering Peoples Today', *Concilium* (Londres 1990) (número especial) 120-129.

²⁷ Carter Heyward, *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation* (Washington 1982).

opuestas como la de Jesús el Liberador y el luchador por la libertad, y la del Cristo cósmico, Señor de la Historia.

En un libro reciente, la pregunta de «quién es Jesús» apareció muy concretamente y éste es el ejemplo que tomo.

Keith Ward, profesor regio de Teología en la Universidad de Oxford, en su último libro *Una visión que continuar: Más allá de la crisis del Cristianismo*, expresa el parecer de que «Jesús es un ser humano transparente de lo divino, *más que un ser divino que toma una naturaleza humana*»²⁸. Yo he elegido este ejemplo no sólo porque es contemporáneo, sino porque el libro del profesor Ward –de un erudito que, hasta este punto, representaba una inteligente y conservadora posición doctrinal– fue expresamente escrito para la escena del diálogo interreligioso, y recibió mucha publicidad de los medios de comunicación por esta causa. Aún así, desde el argumento que he estado desarrollando, expone la misma lógica confrontacional antigua: Jesús debe ser divino –un Dios hombre– o estar «abierto a lo Divino».

Este argumento de «si-o» era ya recogido por un crítico, Gabriel Daly, en *The Tablet* el 1 de febrero de 1992:

«La transparencia de lo divino es un buen modelo para representar la relación entre Dios y Jesús. *Qué pena, sin embargo, que debamos elegir entre éste y el modelo tradicional de encarnación. Estos dos modelos pueden ser interpretados como complementarios, más que como excluyentes respectivamente*».

Mientras estoy de acuerdo con la crítica de Daly, no coincido con su solución. La teología feminista, sobre la base de una lógica diferente, no necesita polarizar divino-humano, sino más bien intenta reimaginar la transcendencia y la inmanencia. Fue Carter Heyward quien imaginó a Dios como «poder-en-relación», como «la fuente eternamente creadora de nuestro poder relacional, de nuestra fuerza común, un Dios cuyo movimiento es el dar poder»²⁹. Esto hace posible ver la inmanencia de Dios no como una presencia estática «en» una persona, planta o árbol, sino en un sentido dinámico, multidireccional de fuerza interior, alegría, belleza, paz, como un recuerdo de solidaridad y poder relacional. La trans-

²⁸ Keith Ward, *A Vision to Pursue: Beyond the Crisis in Christianity* (Londres 1991) 56.

²⁹ Carter Heyward, *Our Passion for Justice* (Nueva York 1984).

endencia tiene una rica variedad de significados. Puede ser simplemente el poder de «transcendere» o «sobrepasar» los límites de la propia fuerza personal de uno para participar del poder comunal, relacional de la comunidad; puede significar una apreciación profunda de la complejidad de la vida, su dolor y ambigüedad, y aún así su promesa llena de esperanza. Puede significar el poder para celebrar la belleza incluso en medio de la opresión, como señalan los escritores negros americanos de manera tan conmovedora. Puede significar trascender las condiciones de opresión a través de la cualidad de relación, además de la experiencia liberadora de transformación social.

Todo esto se puede ver en la vida de Jesús de Nazaret. El fue uno que vivió el «poder-en-relación» en plenitud. Si el poder-en-relación se ve como divino, éste se abre paso entre la dicotomía del «si-o». Pero hace más que eso; da un significado inclusivo, relacional al poder y presencia divinos que permite que la encarnación sea una historia continua. Sugiere que la transcendencia de Jesús significa ahora, no una relación su-praterrestre con la historia, sino la dinámica concreta del poder liberador en la comunidad. Y ésta es la esperanza de Europa más allá de 1992.

MARY GREY (Católica)
Nimega
Holanda