

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

La Koinonia en el Diálogo Ecuménico Contemporáneo [Koinonia in Contemporary Ecumenical Dialogue]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Parmentier, Elizabeth
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-26 15:20:14
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155727

Cuaderno de Teología
vol. XV, Nº 1-2, 1996, p.-147-165

La Koinonia en el Diálogo Ecuménico Contemporáneo: Las Interpretaciones de las Teologías Feministas

Elizabeth Parmentier

El concepto ecuménico más empleado en el momento actual para definir la unidad buscada por las Iglesias es el de “*koinonia*” (o en latín *communio*) que presenta el interés de estar enraizado en el Nuevo Testamento y los inicios del cristianismo. Forma parte integrante de la tradición de las grandes confesiones cristianas y confiere mayor densidad teológica y espiritual a la búsqueda de la unidad de la Iglesia.

Me gustaría presentar por una parte la discusión ecuménica actual ligada a este concepto, luego verificar si éste puede también responder a las aspiraciones de las teologías feministas y como ellas lo comprenden. Por fin mostraré como las feministas, así como las Iglesias del Sur, actúan la dimensión ética de la *koinonia*, lo que relanza las discusiones ecuménicas más recientes a propósito de la relación entre eclesiología y ética.

I. La Definición Bíblica y Teológica del concepto *koinonia*

Presento los elementos fundamentales de la *koinonia* a partir de un estudio realizado por el Centro de Estudios Ecuménico de Estrasburgo en 1990.

Este concepto de *koinonia* no concierne únicamente las estructuras de las Iglesias, sino también su vida entera, su testimonio común y la búsqueda de unidad entre las Iglesias separadas: “la apuesta central a la calidad y la profundización de nuestra vida común de cristianos y de Iglesias”¹.

¹ *Comunio-Koinonia: Un concepto del Nuevo Testamento y del antiguo cristianismo retomado hoy. Su sentido y su proyección: una toma de posición del Centro de Estudios Ecuménico, Centro de Estudios Ecuménico Estrasburgo, 1990, p. 7.*

(1) El primer sentido de *koinonia* es la participación en Cristo. El verbo *koinoneo* significa “tener parte en”, “compartir”, “participar” y su sustantivo: *koinonia* “participación, comunidad, comunión”. *Koinonia* define la iglesia en el Nuevo Testamento pero no traduce a la palabra *Ekklesia* en griego. *Ekklesia* y *Koinonia* no se confunden: la Iglesia es una “comunión” de personas que no se puede comprender simplemente como una asociación basada en intereses y/u objetivos comunes. El concepto *Koinonia* aplicado a la Iglesia recuerda que el centro no está en las personas en sí mismas, o en sus ideas comunes, sino en los dones de Dios de los que participan “El concepto ‘Comunión’ quiere decirnos pues: la Iglesia como comunión de personas, es siempre comunión en Cristo. El hecho de que por la fe los seres humanos estén en comunión con El y participen de su salvación, es el único fundamento”².

(2) La *Koinonia* se expresa y se realiza ante todo en la *Cena del Señor*, así como en el bautismo³. Son los signos y los instrumentos de la salvación por Dios que unen los creyentes a Él y los unos a los otros permitiendo celebrar esta salvación juntos. Esta comunión en los sacramentos está unida a la comunión en el Evangelio que afirma que Cristo ha inaugurado la salvación para los humanos (1Co. 9,23). “Semejante comunión significa participación común en la Palabra y en la Plegaria de los creyentes (Hch 2,42)”⁴. Estos dones de Dios que expresan de manera visible la salvación ofrecida a todos permiten a la comunidad superar sus divisiones tornándose “un sólo cuerpo”. Esto toma sentido en particular en el segundo plano del desafío que presentaba para la comunidad la cohabitación de los paganos/cristianos y de los judeocristianos. La comunión exigía dos cosas: recibir la fe y compartirla con los demás, considerados como compañeros/as que se dan un apretón de manos como signo de comunión (Ga 2.9).

(3) La *Koinonia*, participación en la alegría de la salvación, es también *compasión* y *participación en los sufrimientos de Cristo y del otro*. Para los autores del Nuevo Testamento, el Cristo que se da es siempre el que ha sufrido la Pasión, el Crucificado cuya muerte no es disociable de la Resurrección. Pablo ha insistido mucho sobre este sufrimiento que experimentaba en su carne y también en su ministerio de predicador y que vivía en comunión con los sufrimientos de Cristo, (Ro 8,17; Ga 2,19).

² Ibid, p.9. Diversas imágenes del Nuevo Testamento desarrollan esta idea: la vid y los sarmientos, el olivo natural y el injerto, Rm 11,17, el pueblo de Dios, 1P.2,9-10, el templo, 1Cor.3,16-17. Los textos juaninos profundizan esta noción de “ser en Cristo”, etc.

³ El Nuevo Testamento no asocia explícitamente la *koinonia* con el bautismo, pero Rm 6 permite considerar al bautismo como incorporación en Cristo, en su muerte y resurrección.

⁴ Ibid, p. 12.

Recuerda que participando en el sufrimiento de Cristo llevamos también el sufrimiento de los demás (Hch 10,13). Hay también entre Pablo y sus feligreses un lazo de reciprocidad en los sufrimientos y en las alegrías (2 Co 1, 6 y 7; 7,3) y un intercambio entre los bienes espirituales prodigados por el apóstol y los bienes materiales que provienen de las parroquias, (Flp 4, 14-16). “El concepto de ‘comuni-ón’ quiere decir: la comuni-ón de los creyentes es esencialmente y no sólo a causa de la buena voluntad, comuni-ón *en la solidaridad*. Pide una participación común en el sufrimiento material y espiritual, en las riquezas materiales y espirituales”⁵.

(4) La Koinonía se expresa en el *compartir lo que se posee*. No hay desvalorización de los bienes materiales con respecto a los bienes espirituales, sino una relación recíproca. Por otra parte la colecta de dinero misma es llamada *Koinonía*, en el contexto de la colecta realizada por Pablo para la parroquia de Jerusalén (Ro 15,26 y 2 Co 9.13) que es una expresión concreta de la solidaridad entre judeocristianos y pagano-cristianos. “El don que tiene origen en la *koinonía*, es un acto de la fe en Dios y no en un acto de simple generosidad (...). Es ésa la consecuencia directa de ser uno en el Señor”⁶. Estos dos aspectos simultáneos de la misma comuni-ón que “comprometen” a ambos compañeros, piden ser concretados en la vida de las Iglesias, en particular en la confesión de la misma fe, en la comuni-ón del púlpito y del altar, en el reconocimiento mutuo de ministerios eclesiales, en las decisiones y acciones comunes.

Otros dos aspectos son evocados en el documento:

(5) La Koinonía en Cristo es *comuni-ón con el Padre por el Espíritu Santo*. Dios nos llama a participar en su vida por Cristo que es uno con El (Jn 10,3; 14,10). La *Koinonía* es posible a través de Cristo. Por él podemos participar de la naturaleza divina (1 Jn 1,3 y 6,7; 2 Pe 1,4). Inaugura la posibilidad de relación más íntima, una vida fundada en la unidad y la diversidad a imagen de la unidad y diversidad de la Trinidad.

(6) La Koinonía es una *dimensión escatológica*. No se vive solamente como realidad presente, sino que remite a la compleción última (1 Co 9,23). Su compleción permanece abierta, por que la “fe vive de la firme confianza de que la participación en los sufrimientos estará seguida por la participación en el consuelo (2 Co 1,7)⁷. Un

⁵ Ibid, p. 9 cf. también el desarrollo en p. 12.

⁶ Ibid., p. 13.

⁷ Ibid., p. 13.

aspecto que falta en este corto desarrollo es que ese don de Dios es también un llamado al arrepentimiento, a la disponibilidad para cambiar y a volverse hacia la *Koinonia* con Dios y con los demás.

(7) Un último aspecto que no aparece ni en el texto bíblico, ni en la reflexión eclesiológica, es la relación que establece la *Koinonia entre la Iglesia local y universal*. “La comunión de los creyentes, es a la vez particular y universal. El sentido de la universalidad desafía a superar los particularismos, así como inversamente, la sensibilidad para cada situación particular pide que la comunidad universal se movlice. Esta inclusión del aspecto local en el universal se extiende a la dimensión temporal y espacial de la Iglesia y va junto a la apertura de la *Koinonia* a la diversidad.

“La comunión de creyentes no conlleva ninguna obligación o exigencia de uniformidad. Esta comunión es en si misma plural. La eclesiología de *Koinonia* necesita la diversidad como fundamento, justamente porque no es una asociación de personas que se reúnen a causa de sus gustos comunes o de sus opiniones idénticas. Es una comunión reunida por Dios en y más allá de las divergencias. Incluye por este hecho a todos los creyentes y se abre a los humanos: “La comunión de los creyentes no podría verse en si misma. Vive de la comunión con el Señor (...) a quien sirve en tanto que *instrumento y signo para la salvación del mundo*”⁸.

Las cuestiones relacionadas a la manera de poner en ejecución la vida eclesial, las estructuras, la autoridad, el rol de los creyentes, no están resueltas en el Nuevo Testamento o la Iglesia primitiva, y son cuestiones de litigio de las Iglesias y entre ellas. Es por eso que es necesario verificar como estos datos de la *koinonia* son recibidos e interpretados por las diferentes Iglesias en su diálogo común.

II. El sentido de *Koinonia* en los diálogos entre las Iglesias

Este concepto de *Koinonia* describe por una parte los elementos constitutivos de la Iglesia, para cada una de las Iglesias particulares. Además, en los diálogos bilaterales, el mismo concepto sirve para poner en evidencia los elementos constitutivos de la comunión así como su orden de prioridad⁹.

⁸ Ibid., p. 10.

⁹ Entre los documentos bilaterales que citan directamente el término se puede mencionar por ejemplo: El informe de Malta de la comisión preparatoria del diálogo anglicano/católico-romano (1968). El texto del grupo de Dombes sobre la Iglesia, comunión de los santos”(1970) en: Por la comunión de las Iglesias, Informe del grupo de Dombes, 1937-1987. Paris, 1988, pp.33-34). El informe final de ARCIC I (1981) describe la noción de *koinonia* (No.7-8), ARCIC II trata explícitamente sobre “La Iglesia como comunión” (La documentación católica no. 2026, 21 de abril de 1991, pp.381-391). Un texto del Grupo Mixto de Trabajo entre la Iglesia CR y el CMI trata sobre “la Iglesia local y universal”(1990) y estudia las estructuras de la comunión a nivel local y universal (en Irénikon no. 4/ 1990, pp. 497-522). Para una comprensión más completa cf. el artículo de George H. Tavar, “Consideration on an Ecclesiology of *Koinonia*”, en “One in Christ”, No. 1/1995, pp. 44-46.

* La noción de “*koinonia*” ha conquistado un lugar preponderante en el debate ecuménico contemporáneo, manifestado en particular por la adopción de una declaración de la Asamblea de Consejo Mundial de Iglesias (CMD) en Canberra en 1991 sobre “La unidad de la Iglesia en tanto que *Koinonia*: don y vocación”. La afirmación fundamental es la siguiente: “La unidad de la Iglesia a la que estamos llamados es una *Koinonia* que está dada y se expresa en la confesión común de la fe apostólica, en una vida sacramental común a la que accedemos por un sólo bautismo y que celebramos juntos en una sola comunidad eucarística, en una vida vivida juntos, un mutuo reconocimiento y la reconciliación de los miembros y de los ministerios, en la misión por la cual somos conjuntamente testigos del Evangelio de la Gracia de Dios para todos y al servicio de toda la creación”¹⁰.

Esta afirmación define los elementos indispensables de la unidad entre las Iglesias: la fe común, la vida sacramental común, el reconocimiento mutuo, la reconciliación de los ministerios y por primer vez se agrega en un texto oficial el compromiso común al servicio del mundo.

Esta declaración de Canberra no es más que el resultado de un proceso de recepción iniciado desde la Conferencia de Lucerna en 1927 que se refiere a la “comunidad de los creyentes en Cristo”. La Conferencia de Edimburgo en 1937 y de Lundt en 1953 han tomado esta temática. La Asamblea del CMI en Evanston 1954 declara que allí hay una comunión, utilizando el término “*fellowship*”. El término se precisó en la Asamblea de Nueva Delhi en 1961, en su declaración “sobre la unidad que buscamos”¹¹ en donde se empleó el término de “comunidad plenamente comprometida” para traducir el sentido de *koinonia*. Los trabajos de la Comisión de Fe y Constitución sobre la eucaristía, luego sobre la unidad de la Iglesia y la unidad de la humanidad han llevado luego a retomar el *Leitmotiv* de la Asamblea de Nairobi 1975 sobre la Iglesia como “comunidad conciliar de Iglesias Locales, unidas auténticamente ellas mismas”¹².

En la continuación lógica de Canberra, la quinta conferencia Mundial de Fe y Constitución en Santiago de Compostela en 1993, que debía proceder a una recapitulación de los 30 años de trabajo teológico transcurridos desde la última Conferencia

¹⁰ “La unidad de la Iglesia en tanto *koinonia*: don y vocación”, en *Señales del Espíritu*, Informe oficial de la Asamblea de Canberra, Ginebra, 1996, 66, p. 284.

¹¹ “Unidad que buscamos” en: *Nueva Dehli 1961, CMI Informe Oficial 3a Asamblea*, W.A. Visser’t Hooft (ed.), Neuchatel 1962, pp.113 y 116.

¹² *Eliminar las barreras. Informe Oficial de la 5a Asamblea del CMI Nairobi 1975*, Paris, 1976, informe de la sección 2-3, p. 167.

Mundial en Montreal¹³, se reunió en torno al tema: “Hacia una *Koinonia* en la fe, la vida y el testimonio”.

Como introducción a la problemática de esta conferencia John Reuman presentó un estudio sobre la noción neotestamentaria de *Koinonia*, preguntándose si se puede responder a las expectativas de la reflexión ecuménica y eclesiológica actual¹⁴. “¿Puede *Koinonia* soportar el peso que queremos hacerle cargar, cuando el término y el concepto son prácticamente inexistentes en la Biblia Hebraica, y no han sido utilizado por Jesús mismo?. Me parece que sí, por motivos eclesiológicos y para nuestra comprensión de Dios” (p. 53). Podemos, afirma, elaborar una “teología de la *Koinonia*”, en particular a partir de las bases paulinas, de las epístolas de Juan, de Pedro, y del libro de los Hechos (la única mención del término en relación con los evangelios). “El estudio que hemos hecho establece que el término *koinonia* no es el nombre de una etapa intermedia que lleva a la Iglesia cristiana, que llamaríamos, “la comunidad fraternal” y no es tampoco un término puesto para la misma iglesia (...) Por el contrario la *koinonia* es un aspecto importante, aparecido tempranamente, de la Iglesia, de su unidad en la fe, el testimonio y la vida, que incluye el bautismo y la cena”(p. 50). Ocupa un lugar central en la visión de la Iglesia del Nuevo Testamento. Es exactamente una *koinonia* “en la fe en la vida y el testimonio”, pero sin que la Escritura provea los datos necesarios para la elaboración de una eclesiología de la comunión, o de las consecuencias prácticas y estructurales de tal eclesiología. Esto hace aparecer los riesgos de abuso y de generalización de esta noción, que no puede responder a cuestiones contemporáneas concernientes a las estructuras, la autoridad o gestión del lazo entre lo local y lo universal. “Ciertos elementos que las definiciones posteriores de la Iglesia han considerados como determinantes -en particular las estructuras específicas del ministerio, están pura y simplemente ausentes de los pasajes neotestamentarios que se refieren a la *koinonia* (...) Cada una de las comunidades locales (de Pablo) había organizado estructuras de dirección pero (...) eran diferentes en cada caso” (p. 51).

Esto implica que a partir de los mismos datos bíblicos, las diferentes Iglesias han interpretado y puesto en práctica a su manera lo que queda en la sombra, en particular las cuestiones relacionadas a la autoridad, a las estructuras, al testimonio, a la inclusividad. Si hay consenso entre las Iglesias sobre los diferentes elementos

¹³ Paul a Crow, Gunther Gassmann, *Lausanne 1927 hasta Santiago de Compostela. Las Conferencias Mundiales, de Fe y Orden, y temas y resultados del período de trabajo 1963-1993*, Ginebra, 1993. El acento está puesto particularmente sobre tres grandes estudios realizados por Fe y Constitución: Bautismo, Eucaristía y Ministerio (BEM); el estudio sobre El Credo Niceno como expresión de fe común, y el documento sobre la Unidad de la Iglesia y el Mundo.

¹⁴ John Reuman, “La *Koinonia* en las Escrituras”, en *On the Way to Fuller Koinonia*, Ginebra, 1996, pp. 36-69.

constitutivos de la *koinonia*, las Iglesias están en desacuerdo en lo concerniente a la *articulación de esos elementos entre sí*¹⁵.

Así, en el diálogo de las Iglesias surgidas de la Reforma, la condición indispensable y suficiente es la comunión en la *Palabra y los sacramentos*, basada en la afirmación de la Confesión de Ausburgo VII: "Porque para que esté asegurada la unidad verdadera de la Iglesia Cristiana, es suficiente un acuerdo unánime en la predicación del Evangelio y la administración de los sacramentos conforme a la Palabra de Dios. La verdadera unidad de la Iglesia no exige que se observe en todo lados ceremonias uniformes, instituidas por los hombres". Este concepto ha permitido alcanzar el único modelo de comunión plena (comunión de púlpito y de altar, reconocimiento mutuo de los ministerios, levantamiento de las condenaciones de la Reforma) realizada en Europa entre las 91 Iglesias firmantes de la "Concordia de Leuenberg" (1973) de la que algunas de las Iglesias protestantes de la Argentina forman parte. Para la búsqueda de unidad con la Iglesia Católica y ortodoxa los ministerios, más precisamente el ministerio episcopal, es un elemento fundamental. Esto se enfoca aún más con respecto a la Iglesia Católica, que concibe la comunión a partir de la comunión con el *ministerio petrino*, lo que hace imposible el pleno reconocimiento de la Iglesia Ortodoxa y de las Iglesias de la Reforma, así como de la Iglesia Anglicana.

En Santiago de Compostela otro elemento monopolizó los debates: *el compromiso* por el mundo. Esta conferencia se caracterizó por una insistencia particular sobre el vínculo entre la eclesiología de *Koinonia* y el compromiso ético, lo que corresponde a una preocupación creciente en el diálogo ecuménico actual, que debemos en particular a las Iglesias del Sur. Para éstas, la unidad de las Iglesias no puede realizarse únicamente sobre la base de un acuerdo doctrinal (que ha sido la opción tradicional de Fe y Constitución y la base de diálogos bilaterales), sino que debe estar generada por un compromiso ético común. Todos los informes de sección de esta conferencia de Santiago de Compostela, así como numerosas intervenciones, ponen en primer lugar este vínculo indispensable entre la fe y la vida, la Iglesia y el mundo, la eclesiología y la ética. La unidad de la Iglesia es indisoluble de la renovación de toda la humanidad y de la creación. El informe de la sección IV es, sin duda, el que avanza más en la incidencia de lo ético sobre la eclesiología. "Afirmamos que en numerosos lugares y en diferentes niveles, el hecho de comprometerse en las luchas de la humanidad es creador de *koinonia*. Reconocemos en esos compromisos comunes una *koinonia* real aunque imperfecta cuya urgencia se impone y pedimos insistentemente

¹⁵ Esta es la tesis principal de André Birmelé, en el artículo muy bien documentado "Status Quaestionis de la theologie de la communion a travers les dialogues oecumeniques et l'evolution des differente théologies confessionnelles", en *Cristianismo nell a storia*. Université de Bologne, 1995.

a la Comisión de Fe y Constitución buscar prioritariamente poner en evidencia y precisar el alcance eclesiológico de estos compromisos comunes”(p. 32).

Es pues un verdadero desafío para la tarea de Fe y Constitución no situarse ya en tensión con el movimiento de Justicia, Paz y Creación (*Life and Work*) sino en forma de cooperación y de mutua influencia. Esta orientación hacia lo ético está todavía más acentuada en las teologías feministas, que atribuyen a la ética, o más bien, al “amor”, prioridad absoluta en las cuestiones de fe y de doctrina.

III. La eclesiología feminista: el compromiso ético genera “*koinonia*”

1) La Iglesia como “casa de libertad”

La presbiteriana norteamericana Letty Russel reflexiona sobre modelos eclesiológicos específicamente feministas, a partir de modelos patriarcales transformados. Su idea central compartida por el conjunto de las feministas, es la de la transformación de la autoridad impuesta desde la cúspide de una pirámide sobre su base, hacia una autoridad comunitaria, un modelo que sustituya a la pirámide con un círculo¹⁶. En la teoría feminista este motivo está expresado por diferentes conceptos: compañerismo, amistad, comunidad, relaciones, reciprocidad, matriarcado. No se trata dar vuelta al antiguo sistema de dominación sino de encontrar otras alternativas. Russel utiliza como imagen “la casa de libertad” (“*Household of Freedom*”) en la que se podría vivir como compañeros/as y vecinos/as¹⁷. Esta imagen es pertinente según ella por el hecho de la importancia bíblica de la “casa”, la Iglesia es también considerada como una “casa” y los creyentes como la “nueva familia” o los “mayordomos” de Dios. Además las “iglesias hogareñas” en el cristianismo primitivo han vivido de acuerdo a un nuevo modelo que permite a todos los de la casa, esclavos y dueños, vivir y celebrar juntos. Pero también es una anti-imagen, porque en las epístolas paulinas y los códigos domésticos, que definían la “casa de Dios”, el modelo dominante en la Iglesia era el de una estructura jerárquica (1Tim 3,15; 1 Pe 2,5). La afirmación que puede haber una “casa de libertad” contiene pues la confesión de fe: “Es eso lo que confiere toda su potencia expresiva a esta metáfora, el término ‘comunidad de casa’, sorprende como elección de una metáfora por la autoridad en el compañerismo, porque se asocia a ella más bien la opresión. Así el término de “libertad” nos obliga a demostrar imaginación

¹⁶ Letty Russeel, *Church in the Round, Feminist Interpretation of the Church*, Louisville, 1993, ‘63.

¹⁷ Letty Russel, *Household of Freedom, Authority in Feminist Theology*, Philadelphia, 1986m, pp. 36-41.

para ver lo que la casa podría tener que hacer con la libertad, ya sea en las relaciones personales o en las estructuras políticas y sociales de la casa mundial de Dios¹⁸.

La autora califica también la antigua casa jerárquica como “casa de amos”. Su desafío consiste en seguir viviendo en la casa de los amos proyectando una gran “limpieza”, siguiendo a Cristo que ha volteado las mesas de los cambistas en el Templo de Jerusalén.

¿Cómo limpiar el Templo? Primeramente teniendo claro la manera en que funciona la antigua autoridad, con el fin de reformarla¹⁹, nombrando los poderes para transformarlos²⁰. Así, al lado de lo que constituye la autoridad a la manera tradicional: las estructuras y el saber, ella agrega otros parámetros: la autoridad de la base, la autoridad de la sabiduría (de la esperanza), la autoridad carismática²¹. Otros modelos permitirán también otorgar el poder del saber a los que no lo poseen..

Se trata de recordar la importancia dada la base, a las experiencias de los/las dejados/as de lado. Y si se puede hablar de un retorno a la casa es en un sentido bien preciso: “Es sólo volviendo a la casa, a la base, y construyendo la comunidad de casa en solidaridad con todos/as los/las excluidos/as de la humanidad que podremos crear toda clase de casas de diferentes estilo, tipos y dimensiones en las que el pueblo de Dios será libre²². Esto quita de la casa toda connotación sentimental o nostálgica, toda tentación de recuperación.

La visión de la nueva comunidad no está, según Russel, dictada por el pasado, demasiado cargado con interpretaciones patriarcales, ni siquiera por el presente, sino por el porvenir de Dios, “La autoridad del futuro”, la esperanza de una nueva creación que Dios únicamente puede introducir.

Esta precisión es importante ya que muestra que Russel no comparte la opinión de las feministas que intentan construir la nueva comunidad con sus fuerzas. Pero todas las feministas se alejan de la posición tradicional afirmando como Russel que la Iglesia no es más que *uno* de los signos del poder de Dios que actúa en medio de las naciones formando la “*oikoumene*”²³. Pero si la Iglesia no es más que *uno* de los signos del Reino de Dios, esto relativiza también la importancia de la Palabra y de los sacramentos que allí son compartidos y que son para la teología clásica los dones primordiales de Dios.

¹⁸ Ibid., p. 41.

¹⁹ Ibid., p. 63

²⁰ Ibid., pp.78-82.

²¹ Ibid., p. 21.

²² Ibid., p. 97.

²³ Ibid., p. 85.

2. El nuevo principio crítico de la eclesiología : La Iglesia como Mesa Redonda

Las teólogas feministas, siguiendo las teologías de la liberación, acuerdan prioridad al compromiso de solidaridad con los oprimidos. El Evangelio, dicen, ¿no pone más bien el acento sobre una historia compartida del amor de Dios en Jesucristo, que sobre la buena doctrina?. No se trata tanto de aceptar un sistema de verdades teológicas como de vivir una comunidad del compartir. La unidad, la comunidad del compartir, se torna posible por el encuentro de todos en el “punto del sufrimiento”²⁴. Porque los que están en el centro del Evangelio son los pobres, los marginados, los oprimidos y Dios en tanto Dueño de casa, sale en busca de los que sufren entre los suyos. Es allí donde lo encontraremos y donde el encuentro de los humanos podrá realmente realizarse²⁵.

Russel consagrará el conjunto de una obra de 1993 a la definición de este nuevo principio crítico: la Iglesia es una “mesa redonda”, no como la de los caballeros del rey Arturo que cuentan allí sus hazañas, sino al modo de las mesas abiertas del Nuevo Testamento y de las comunidades de mesa presididas por Jesucristo. La imagen de la mesa expresa la comunidad del compartir la comida (la mesa redonda, la “mesa de cocina”, la “mesa de hospitalidad”). Pero en este momento los roles se han invertido: en esas mesas están sentados los que en la historia han preparado la comida y el servicio y participan de la comida sin superioridades jerárquicas. La autenticidad de la iglesia se mide en su capacidad de ser una mesa de acogida y de intercambio para los que están al margen: “El principio crítico de una eclesiología feminista es el de la mesa. Busca la manera en que Dios intenta incluir a todos aquellos que la sociedad y la religión han marginado, y los invita a reunirse alrededor de la mesa hospitalaria de Dios. La vida de una Iglesia se mide en el modo en que establece el lazo con la vida de los que se encuentran en los márgenes”²⁶. Así, no se trata ya solamente de comunidades de fe, sino de *fe en acción*, vinculando la Iglesia y el mundo en un espiral dinámico que integra la tradición de la Iglesia y el contexto de los creyentes de hoy.

La segunda dificultad para la teología clásica reside en esta modificación fundamental, en la manera de concebir la relación entre la comunidad de los creyentes y el mundo. La salvación ya no está sólo vinculada a la fe sino también a lo que la teología tradicional llamada “las obras”, la acción por el mundo. Del mismo modo el vínculo de la unidad doctrinal es reemplazado por la acción común por la justicia que puede muy bien unir a creyentes y no-creyentes. Como lo dice de manera muy provocadora una teóloga neerlandesa: “En mi opinión no encontraremos nuestra

²⁴ Ibid., p. 77.

²⁵ Ibid., p. 56.

²⁶ Letty Russel, *Church in the Round*, p. 25.

identidad de cristianas feministas de hoy en un documento viejo de 2000 años, o en las afirmaciones dogmáticas de los concilios de los primeros siglos de nuestra era. Es en la comunidad que la experimentamos siempre de nuevo, a través de la acción de los individuos por la justicia”²⁷. El ecumenismo feminista se basaría más en la preocupación común por la paz y la justicia y substituye la justificación por la justicia social.

3. La Hermandad (*sororidad*)²⁸ como Iglesia - Iglesia de las mujeres

Todos los modelos feministas tienen como base el concepto de una teología inclusiva, holística, que comprende el mundo de Dios y de los humanos como un todo viviente e interactivo. Eso corresponde a la preocupación de la inclusividad de la *koinonia* centrada en Dios. Lo que presenta un problema es la precisión de los límites de tal *koinonia*. Para las mujeres es la solidaridad, la “sororidad”, que genera la *koinonia*. El movimiento llamado “Mujer Iglesia” ha tomado fuerza al principio de los 80 en Estados Unidos de Norteamérica, en particular bajo el halo de Rosemary Radford Ruether. Ella deseaba la creación de comunidades de base feministas que permitieran continuar la tarea de liberación del sexismo, reivindicando que fueran llamadas “Iglesias” porque transmitían el mensaje de liberación del Evangelio. Ruether concebía esas comunidades al interior de las Iglesias institucionales, en una “dialéctica creativa”, como zonas de libertad en un espacio cerrado. Esas comunidades de base feministas no debían estar reservadas forzosamente a las mujeres sino que podrían abrirse a todos los que desean la transformación de la Iglesia. En este sentido representan comunidades de “éxodo fuera del patriarcado”²⁹. En la óptica de Ruether, estas comunidades tienen como tarea la celebración litúrgica, la transmisión de la palabra y también el estímulo para la toma de conciencia feminista y la acción política. Mary Daly representa una elección más radical: la Iglesia de las mujeres es una “anti-Iglesia”, un espacio reservado a las que han huido de la sociedad y de la Iglesia cristiana patriarcal.

²⁷ Manuela Kalsky, “Vom Verlangen nach Heil. Eine feministische Christologie oder messianische Heilsgeschichten?”, en *Vom Verlangen nach Heilwerden, Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Fribourg/Lucerne 1991, p. 224.

²⁸ La expresión *hermandad*, en castellano, resulta ambigua al abarcar ambos géneros. La autora destaca acá el sentido femenino de esta hermandad, bajo el neologismo de *sororité*, que traducimos como *sororidad*. (Nota del editor).

²⁹ Rosemary Radford Ruether, *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*, San Francisco, 1985.

Elisabeth Schüssler Fiorenza encarna una tendencia intermedia, que comparte la virulencia de Daly, pero también la preocupación de Ruether del mantenimiento dentro de la Iglesia cristiana. Para ella las mujeres deben reivindicar el hecho de ser la "Iglesia", de ser verdaderamente "Cuerpo de Cristo" (por eso su elección de llamar esas comunidades de la "ekklesia de las mujeres") pero viviendo el llamado del Evangelio de otros modos.

"Una espiritualidad feminista cristiana nos llama a reunir la "ekklesia de las mujeres" que son enviadas en el poder y la cólera del espíritu, para nutrir, curar y liberar los suyos, que son las mujeres. Esta espiritualidad desenmascara los pecados estructurales y la alienación del sexismo, del racismo, y de la explotación; ella nos libera y nos empuja hacia adelante para hacernos hijos y portadores de la palabra de Dios. Rechaza el culto idolátrico de lo masculino y articula la imagen divina de acuerdo a la existencia y al lenguaje femeninos. Nos libera de las exigencias interiorizadas de altruismo y sacrificios de si mismas (...) Nos vuelve capaces de vivir 'los unos/as para los otros/as' y de hacer la experiencia de la presencia de Dios en la ekklesia que es la asamblea de las mujeres"³⁰.

Pero ella manifiesta su escepticismo en cuanto a una ekklesia de las mujeres como "espacio liberado". Según la afirmación empleada por las feministas del Tercer Mundo, ninguna mujer será libre hasta que no lo sean todas, de ahí la utopía que representa la idea de una comunidad que lograra liberarse del patriarcado cuando el mundo continúa viviendo en él. La ekklesia de las mujeres juega un rol "político" al ubicar un visión diferente de la iglesia y de sus estructuras, no al margen de la iglesia oficial sino en su centro.

Pero la autora no se engaña con las posibilidades de tales grupos, porque ella denuncia también sus tentaciones: la psicologización que infantiliza a las mujeres maternizándolas, el anti-intelectualismo que rechaza todo trabajo científico como típicamente masculino, el colectivismo que permite la manipulación de los grupos, la violencia horizontal que ataca a las mujeres fuertes, la culpabilización, las querellas confesionales, el exclusivismo, el dogmatismo³¹. Preconiza evitar para la descripción de las relaciones en la ekklesia de las mujeres las metáforas de las relaciones familiares tales como la "sororidad" o la relación madre-hija aún hasta los términos "gyn-affecto" o "amistad de mujeres" si la amiga es concebida como "una otra yo" (Mary Hunt) porque

³⁰ Elisabeth Schüssler-Fiorenza, "Gather Together in My Name: Toward a Christian Feminist Spirituality", (1982) en: *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-Ligy of Liberation*, Londres 1993, p. 199.

³¹ Elisabeth Schüssler-Fiorenza, "The Ethics and Politics of Liberation: Theorizing the Ekklesia of Women"(1992), en *Discipleship of Equals*, p. 346.

esos conceptos alientan la identificación y por lo tanto el temor de la alteridad.

Su visión de la comunidad remite a la noción de Koinonia en la que ve una posibilidad de diálogo con su Iglesia, la Iglesia Católica. Pero es llamativo que conciba la *koinonia* como un “compañerismo en el consenso”. “La mejor traducción para ésta [*la koinonia*] es el compañerismo y el compromiso mutuo. Tal compartir, que reposa en el consenso, funciona en la medida en que los partícipes son de la misma opinión sobre el tema del proyecto y del compromiso sobre los cuales este compañerismo fue fundado al principio”³². No es de ningún modo la comprensión bíblica de la *koinonia* que, como lo recordaba al principio, no reposa sobre el consenso de los humanos o sobre las alianzas de intereses, sino únicamente sobre los dones de Dios que une a las personas que no tienen nada más en común que el ser llamados por Dios y que entran así en comunión los unos con los otros sobre la única base de compartir los dones de Dios. Hay ahí un malentendido fundamental entre la comprensión de la *koinonia* según la teología clásica y, por ejemplo, Schüssler -Fiorenza, que retoma un solo aspecto de ella: la solidaridad y el compromiso de los humanos, y deja de lado la recepción de los dones de Dios. Esto muestra hasta qué punto este concepto de *koinonia* puede dar lugar a polarizaciones muy diferentes según las interpretaciones. El modelo feminista invierte el problema al exigir un consenso ético y dejar de lado la comunión en la fe. El problema de la unidad no está resuelto por ello, ya que una comunión en el compromiso ético comparta nuevas dificultades.

IV Una tentativa de reconciliación, el documento *Unidad Costosa*

¿Cómo puede el movimiento ecuménico, y en particular el CMI manejar provechosamente esta tensión entre la unidad en la fe y la unidad en la vida, de manera de hacer justicia a las aspiraciones de las mujeres y de las iglesias del Sur?

El mismo año que tuvo lugar la conferencia de Santiago de Compostela tuvo lugar en Runde, en Dinamarca, un coloquio destinado a reconciliar dos componentes del CMI, *Fe y Constitución y Justicia, Paz y Creación*. Este encuentro estaba organizado conjuntamente por la Unidad I (Unidad y Renovación) y la Unidad III (Justicia, Paz, y Creación)³³. El resultado de este trabajo, el documento *Una Unidad Costosa*, fue sometido también a los participantes de la Conferencia Mundial de Fe y Constitución

³² Elisabeth Schüssler-Fiorenza. “Koinonia: Consensual Partnership”(1986), *Ibid.*, 272.

³³ *Costly Unity*. Citamos la versión oficial en castellano *Una Unidad Costosa. Coloquio del Consejo Mundial de Iglesias sobre Koinonia y Justicia, Paz e Integridad de la Creación*, Consejo Mundial de Iglesias, Ginebra, 1993 Las citas se harán siguiendo los números de párrafo (#).

en Santiago de Compostela. Los deseos de las mujeres y de las Iglesias del Sur encuentran eco en él, lo que permite presagiar que el diálogo sobre este tema recién comienza.

El proyecto del documento *Una Unidad Costosa* es formular el vínculo indisoluble entre la búsqueda de la unidad visible de la Iglesia y la de la Justicia, la Paz y la Integridad de la Creación. Los autores se basan en afirmaciones de documentos precedentes tales como los estudios de Fe y Constitución, pero precisando que el tema no ha sido tratado en toda su amplitud.

Su tesis de confrontación aparece desde el # 5, que muestra la importancia del compromiso por la paz y la justicia no como un corolario de la eclesiología, sino como formando parte del “*ser de la Iglesia*”: “En la justicia, la paz y la integridad de la creación está en juego la esencia (*esse*) de la Iglesia”. Más aún: en un proceso como el de Justicia, Paz e Integridad de la Creación (JPIC) el compromiso común puede ser “creador de comunión”: “De manera que la participación en esas luchas de la comunidad humana genera esta *koinonia* y frecuentemente ilumina la doctrina. Aquí interviene un poder ‘eclesiogenético’ (...) El poder del Espíritu Santo está presente en este proceso” (#5). Esta afirmación muestra que la Iglesia ya no es concebida como una unidad confeccionada delimitada, sino como una comunidad inclusiva. Después de precisar que el término de *koinonia* no representa más que *una* de las imágenes neotestamentarias de la Iglesia (#22), el texto señala que lo que está verdaderamente en juego en esta noción es la amplitud que puede alcanzar en su dimensión relacional. Si la *koinonia* es “participación en algo que tenemos en común” - y se apresura a precisar que de acuerdo a Pablo es la participación en la vida en Dios, en el Espíritu Santo, en Cristo, en la fe, en el cuerpo, y en la sangre de Cristo - en este caso se pueden establecer puentes hacia otras comunidades de la fe: “La *koinonia* de la que Pablo habla se refiere, pues, más allá de la familia y la etnicidad, a una comunidad que existe fundamentada en el evangelio. Del mismo modo, nuestro entendimiento de la *koinonia* se puede ampliar para significar una comunión en la que compartimos, en Jesucristo, una visión común por un mundo renovado, justo, pacífico y responsable, a pesar de las relaciones todavía fraccionadas y de las comuniones imperfectas” (#23).

Esto tiene peso como para modificar la reflexión ecuménica y las apuestas de JPIC y Fe y Constitución. En efecto esto significa para los autores que *en la koinonia generada por el compromiso común se encontrarán personas que no están forzosamente comprometidas en las Iglesias*: “Participar en una causa moral no significa necesariamente entrar o pertenecer a la Iglesia. Afirmar que toda acción moral aceptable por no-miembros los hace a ellos en cierta medida miembros de la iglesia (cristianos “latentes” o “anónimos”) es una forma de imperialismo eclesiástico. Afirmamos, en cambio, que la experiencia de la comunidad y de testimonio compartido va más allá de las fronteras de la Iglesia” (#7.1). Notemos que no se ha utilizado el término de *koinonia* para esta afirmación. Pero una parte final del texto podría

constituir su continuación lógica. Después de haber afirmado que personas que se sitúan fuera de la fe cristiana pueden utilizar métodos o responder a objetivos similares a los de los cristianos y que esas son “*koinonia*” que tienen sus propias estructuras, relaciones y prioridades (#44), los autores llegan a la afirmación fuerte: “No debemos subestimar la importancia teológica de esas relaciones con gente de otras religiones, o con aquellos que no profesan religión alguna. Muchos de los que se desesperan a causa de la lentitud del compromiso de la Iglesia con los temas de JPIC encuentran que la *koinonia* mejora cuando colaboran con gente del exterior” (# 45). El Espíritu Santo puede operar fuera de los límites de la Iglesia (# 46). Ésta no es tanto una estructura como “un movimiento del pueblo de Dios” (# 43).

Sin embargo, el documento se cuida de alejar cierta duda: “La Iglesia, hay que decirlo, no está *constituida*, ni depende para la continuidad de su existencia, de las actividades morales de sus miembros. Sus orígenes y su continuidad dependen de la gracia y paciencia que Dios derrama en abundancia” (# 7.2). Afirmación atemperada, sin embargo, en el mismo párrafo por el acento puesto sobre el compromiso moral de sus miembros, que aporta credibilidad a la Iglesia. “En cualquier caso, no es exagerado decir que la santidad de la Iglesia significa una lucha moral constante de sus miembros”.

Estas indicaciones son suficientes para poner en evidencia la prioridad acordada por el texto al compromiso ético, hasta acordarle la *posibilidad de generar koinonia*. Por otra parte, el texto mantiene cierta ambigüedad, especialmente en la manera de comprender la Iglesia como una comunidad ética (título de la parte I) y en la importancia acordada a la ética como factor de unidad.

Este documento contaría con el favor de las teólogas feministas y de toda una parte de la teología clásica favorable a la construcción de la *koinonia* por el compromiso ético. Pero no es ésta la orientación predominante en la teología clásica. Esta ya ha manifestado sus dudas³⁴, de las que presentaremos aquí un ejemplo que podría servir como punto de comparación para un diálogo con las visiones feministas de la unidad

Una respuesta que muestra las dificultades de la teología clásica:

Michael Root³⁵ presenta de manera profunda las críticas con respecto a este texto

³⁴ Cf. la opinión de la delegación ortodoxa durante la Asamblea de Canberra, muy crítica con relación a la nueva orientación de CMI no da demasiada importancia al trabajo de Fe y Constitución sobre los consensos doctrinales.

³⁵ Michael Root “La Unidad de la Iglesia como Comunidad Moral”, Algunos comentarios sobre Costly Unity, en the Ecumenical Review vol. XLVI, No. abril 1994, pp.194-202.

que muestra los desafíos de las cuestiones éticas en el camino hacia la unidad. Su argumentación retoma dos problemáticas esbozadas en el texto: por una parte que la Iglesia es una “comunidad moral”, por otra parte el vínculo entre la unidad de la Iglesia y la unidad en el compromiso ético.

¿Qué significa la expresión “la Iglesia como comunidad moral”?

* ¿Un foro de discusiones, alrededor de cuestiones éticas? Cae de su peso.

* ¿Una Comunidad haciendo suya una común orientación ética? Esta interpretación es estimulada por el documento: “escoger el pertenecer a la comunidad implicaba una opción moral consciente” (# 13). Pero la cuestión es entonces: ¿Quién puede decir, para una determinada decisión, que la identidad de la Iglesia está en juego? “La gran dificultad consiste en decidir como hacer para determinar que una posición ética es tan esencial para el llamado del Evangelio que es la identidad del Evangelio (y de la Iglesia) la que está en juego³⁶. Además, ¿hasta dónde podría ir la “legítima diversidad” que el documento *Una Unidad Costosa* también estimula? Root precisa, con razón, que el movimiento ecuménico no tienen todavía experiencia en la reflexión de las cuestiones éticas y su carácter divisor³⁷.

* ¿Una comunidad de acción común? Esto plantea los mismos problemas. Se agrega a ello la necesidad de una reflexión sobre los grupos en la Iglesia y fuera de la Iglesia que se comprometen en un proyecto particular: ¿cuál es su relación con la iglesia?

* ¿Una comunidad de realización ética (logros morales)? Esta interpretación denota una ambigüedad entre la noción de santidad de la Iglesia y sus realizaciones éticas. La santidad de la Iglesia no depende de la moralidad de las actividades de sus miembros, afirma el texto, pero en la misma frase se pone el acento en ello³⁸.

El segundo punto remite a una capacidad del compromiso ético para generar la Iglesia (“eclesiogénesis”). Se puede ciertamente hasta afirmar que en un compromiso común las personas pueden descubrir entre ellas una unidad fundamental. Pero en ese caso, la *koinonía* a través del compromiso ético es un *medio* de descubrir la unidad. El documento va más lejos. Lo que lleva a M. Root a declarar, sobre la base de la

³⁶ Ibid., p. 196.

³⁷ Hasta donde conozco solamente dos diálogos han profundizado la cuestión que se plantea aquí. El primero es francés: El comité mixto católico protestante en Francia. *Opciones éticas y comunión eclesial*, París 1992. El segundo se publicó por ARCIC: *Vida en Cristo: Moralidad, Comunión y la Iglesia*.

³⁸ Michael Root llama la atención a un error de interpretación en la traducción al alemán de Costly Unity 7-2 que permite suponer lo contrario en el idioma inglés: “En todo caso se puede decir sin exagerar, que la Santidad de la Iglesia puede ser alcanzado únicamente por el logro (precio) de un compromiso sustantivo de sus miembros”, p. 199.

significación bíblica de la *koinonia*: “El ser y la unidad de la Iglesia no están constituidos por nuestra reunión en torno de una causa, ya sea de tipo ético, litúrgico, o teológico. Están constituidos por algo (o alguien) que viene a nosotros, que es Cristo, en su Espíritu. Si es así la pregunta es: ¿dónde viene Cristo a nosotros en su Espíritu de manera de generar así a la Iglesia?”³⁹.

Para la tradición luterana sólo la Palabra y los sacramentos generan la Iglesia. Ciertamente no se pueden separar del compromiso por el mundo pero no se pueden ubicar en el mismo plano. *La Palabra y el Sacramento tienen una prioridad irreversible*. En conclusión el autor afirma que el documento *Una Unidad Costosa* le da al compromiso ético un peso que teológicamente no está en condiciones de asumir. Pero estas cuestiones son esenciales para el diálogo entre las Iglesias, y éste debe continuarse sobre estos temas. Root aboga por una interpenetración, una “*perichoresis*” entre Fe y Constitución y JPIC⁴⁰.

Una continuación: Costly Commitment.

Un nuevo encuentro sobre este tema ha tenido lugar en Noviembre de 1994 en Jerusalén. El nuevo documento nacido de este encuentro *Costly Commitment*⁴¹, acaba de aparecer y explícita la intención de *Una Unidad Costosa*. El texto mantiene la afirmación precedente de que la santidad de la Iglesia exige una lucha moral constante de sus miembros, pero precisa que no depende de ellos, porque no tiene por fundamento la perfección moral, sino la justificación acordada por Dios. El nuevo texto tiene cuidado en distinguir “*koinonia*” y “comunidad”. El primer concepto, anclado en el Nuevo Testamento, designa las comunidades de personas que tienen una motivación cristiana (# 38-39), en tanto que el segundo engloba a todas las que

³⁹ Michael Root, op.cit. p. 201.

⁴⁰ El estudio del centro de estudios Ecuménicos “Crisis y desafíos para el Movimiento Ecuménico. Integridad e Indivisibilidad”, Ginebra, 1994, aboga por una “interdependencia” entre la unidad en la fe y la unidad en el compromiso, pero da prioridad al consenso doctrinal: “La encrucijada está en la relación entre dos dimensiones (unidad en la fe y en la vida cristiana) de tal como aparece a la luz del mensaje bíblico. De acuerdo a este mensaje, la fe cristiana es siempre una fe que no es suficiente en si misma, pero que se expresa en el acto y la obra por los otros (cf. Gal 5,6). Sin esta concreción no habría fe. Pero esta acción y esta obra para con los demás es fruto del Espíritu Santo (Gal 5,22), que se recibe por la fe (Gal 3,14). Esta relación entre fe cristiana y vida cristiana no podrá revertirse: el fundamento de la vida cristiana es la fe. Es por la fe que nace la vida para los demás. Toda inversión hará perder la interdependencia. Esta convicción es central y a menudo repetida en el mensaje bíblico (85).

⁴¹ *Costly Commitment. Ecclesiology and Ethics. Faith and Order/Unit I - Unity and Renewal and Unit III - Justice, Peace and Creation*. CMI, Ginebra, 1995. En inglés en el original. No existe aún versión oficial en castellano (nota del Ed.).

trabajan en favor de la humanidad y de la creación (# 41-42). Sin embargo, esas comunidades de no-creyentes pueden ser signos proféticos del Reino de Dios para las Iglesias (# 42). Efectivamente, el compromiso ético no es una actividad complementaria para la fe cristiana, sino que forma parte integrante de la eclesiología, y repercute en ella. La imagen empleada para describir el carácter ético de la Iglesia es la “casa de fe” (*household of faith*), lo que une dos preocupaciones: por una parte el deseo de las feministas (cf. Russel), por otra parte la teología clásica sobre la comunión de la fe. La discusión que no hace más que comenzar, parece tomar un cariz que permite un real diálogo entre esos partícipes con aspiraciones tan diferentes.

Conclusión

La eclesiología propuesta por las teologías feministas responde a aspiraciones más vastas, inherentes a todas las familias confesionales. En efecto, insiste en el compromiso de todos los bautizados (aún los no bautizados) y la participación de los grupos marginados en la vida de la Iglesia, lo que puede ser considerado como un “*leitmotiv*” de los deseos de los fieles contemporáneos. La eclesiología de las teologías feministas se caracteriza ante todo por una redefinición de la relación de la iglesia y el mundo y también de la manera de dar testimonio del Evangelio. En este sentido las mujeres y las Iglesias del Sur han sido las portadoras privilegiadas de una manera de concebir la misión de la Iglesia en este siglo. Este desafío se plantea al movimiento ecuménico desde sus comienzos, más particularmente desde los años 80 y el desarrollo del movimiento de JPIC y las teologías contextuales. La Comisión Fe y Constitución es interpelada de manera muy radical.

La cuestión de la relación entre la eclesiología y la ética es vital para el porvenir del movimiento ecuménico, pero debe ser resuelta sin polarización: el compromiso sólo no puede establecer una *koinonia* en el sentido bíblico del término. Además, el sentido ecuménico no tiene todavía experiencia en la reflexión sobre las cuestiones éticas y su carácter separador. Pero una unidad que desdeñara, en nombre del consenso doctrinal únicamente, cuestiones concretas de paz y de justicia sería un engaño.

Así, el desafío entre la teología tradicional y las feministas es recíproco; estas últimas ponen el acento en la conversión necesaria para que la Iglesia haga frente a las cuestiones de su tiempo, en tanto que la Iglesia insiste sobre la Escritura y la tradición y remite al único centro vital: la obra de Dios.

Me gustaría insistir sobre un aspecto que me parece importante para esta discusión: una eclesiología aceptable para las mujeres y las Iglesias debería centrarse, no en el compromiso y la lucha de las mujeres o de grupos humanos, sino en los dones de Dios. En este sentido el concepto tradicional y bíblico de la *koinonia* evita la tentación de hacer de la comunidad un compañerismo consensual (definición de la *koinonia* según

Schüssler Fiorenza) o una antesala del Reino que dependería de los esfuerzos y de la buena voluntad, aún de la moralidad, de sus miembros.

*Traducción de francés: Prof. Eloisa Ruíz
(Fundación Ecuménica de Cuyo).
Mendoza 15-06-96.*



Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.