

Margit Eckholt*

Profesora de la Philosophisch-Theologische Hochschule
der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern, Alemania

“Con pasión y compasión”, movimientos de búsqueda de teólogas latinoamericanas

1. “CON PASIÓN Y COMPASIÓN” - TRES CONSIDERACIONES PREVIAS METODOLÓGICAS

a) *“Punto de partida” y “lugar” de la reflexión - consideraciones biográficas*

Teniendo en cuenta que a comienzos del siglo XXI, en tiempos de globalización y creciente exclusión, el término “compasión” sirve de formulación a un “programa universal” del cristianismo, habrá que revisarlo también desde la perspectiva de las mujeres. El objetivo de las siguientes consideraciones es formular esta perspectiva a partir de las nuevas tendencias de la teología feminista latinoamericana. Si bien el “lugar” donde desempeño mi trabajo teológico representa un quiebre en este “punto de partida”, sigo de cerca los movimientos de búsqueda de algunas teólogas latinoamericanas e intento “hacerlos realidad” en mi propio trabajo teológico como teóloga alemana. El “intellectus fidei” de estas reflexiones se origina en una visión teológico-sistemática intercultural.

Para explicar este fenómeno quisiera señalar, en primer lugar, algunas puntualizaciones biográficas. Toda reflexión teológica se origina en determinados lugares e historias de vida: después de finalizar mis estudios en la Facultad de Teología Católica de Tubinga, gracias a una beca de la Fundación Alexander von Humboldt, pude estudiar tres semestres en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica (PUC) en Santiago de Chile. Durante mi estadía en Santiago, fui invitada a participar en un Círculo de Mujeres del Instituto Ecuménico Diego de Medellín. Fue la primera vez que tuve la ocasión de investigar a fondo los presupuestos de la teología feminista, mediante la lectura y la discusión de textos de teólogas latinoamericanas y europeas. En este círculo de mujeres, se cuestionaron las actividades docentes que estaba desarrollando en la facultad teológica de la PUC de Santiago de Chile, así como mi

* Prof. Dra. Margit Eckholt, Profesora de Dogmática de la Philosophisch-Theologische Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern, Alemania. Directora del Intercambio cultural latinoamericano-alemán. Presidenta de la Theologischen Kommission des KDFB, Alemania. Miembro de AGENDA-Foro de Teólogas Católicas Alemanas. El texto en alemán de este artículo se encuentra en [www.uc.cl/teologia\(Teología y Vida\)](http://www.uc.cl/teologia(Teología y Vida)).

formación teológica de cuño europeo. Por primera vez tomé conciencia de lo que es la diferencia cultural y supe que lo “extraño” también representa un desafío para la labor teológica. Desde ese momento, la reflexión acerca de lo “extraño” y la inclusión de esa “visión extranjera” pasaron a ser una dimensión decisiva en mi trabajo. La tesis de habilitación que empecé a preparar durante esa estadía en Chile se basó en la metodología teológica, una reflexión hermenéutica sobre la temática de la inculturación, el diálogo de las culturas, inspirada por la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur. En lo personal, me impresionaron sobre todo los numerosos “saltos” que conocí durante mi estadía en Santiago: “El Salto” es el nombre de una calle importante de Santiago que une a los barrios de los ricos y de los pobres. La pregunta acerca de la equidad en una sociedad globalizada, el trabajo solidario y la cooperación con el desarrollo son instancias que me acompañan en el camino, junto con mi labor científica, y desde luego también lo fructifican: la dimensión internacional y la dimensión intercultural en el trabajo teológico, la investigación de lo desconocido, el atravesar fronteras, son dimensiones que considero parte de una teología histórica y encarnada. Las siguientes consideraciones surgieron de un diálogo entre teólogas alemanas y latinoamericanas, fomentado desde hace algunos años por AGENDA - Foro de Teólogas Católicas Alemanas, ADVENIAT y el Intercambio Cultural Latinoamericano-Alemania (ICALA): en noviembre de 2002 y de 2004 se organizaron en Mühleim/Ruhr (Alemania), en la *Katholische Akademie Die Wolfsburg*, dos jornadas de estudio entre teólogas alemanas y latinoamericanas (1). Inspiradas en estos encuentros, un grupo de teólogas argentinas que se venían reuniendo informalmente en Buenos Aires (2), realizaron una convocatoria abierta y se organizaron como programa de estudios, investigaciones y publicaciones centrándose en el tema: “El itinerario de las mujeres en la teología de América Latina, el Caribe y Estados Unidos”. Se trata de un colectivo que reúne a unas cuarenta teólogas aproximadamente y se autodenomina “Teologanda”; la mayoría de las participantes desarrollan actividades científicas trabajando en sus tesis de licenciatura o doctorado, y algunas se encuentran al final de sus estudios de teología y realizan, en general, alguna labor pastoral en diferentes sectores. Entre las actividades plenarios principales, se cuenta la realización de dos Seminarios Intensivos anuales – en febrero y en septiembre– y además la participación, conforme a la etapa formativa de cada una, en las publicaciones que surgen del esfuerzo de estudio y reflexión grupal. Actualmente, se celebra la aparición del primer tomo de la serie “Mujeres haciendo teologías” en la editorial San Pablo, un *Diccionario de Obras de Autoras*, y ya se encuentran en la fase de corrección los dos tomos siguientes (3). Las apreciaciones que desarrollo a continuación surgieron en conversaciones y percepciones que tuve durante mi participación en el V Seminario Intensivo de Teologanda, realizado en Buenos Aires del 1 al 4 de septiembre de 2005, con el tema “Cómo hacer teología en las encrucijadas” (4).

- (1) Ver la publicación en internet: www.die-wolfsburg.de; ver la página web de AGENDA-Forum katholischer Theologinnen e.V.: www.agenda-theologinnen-forum.de
- (2) Ver V. R. Azcuy, “*Teología conjugada en femenino plural. Situación actual y desafíos para el futuro*”, en: M. Solá (comp.), *Qué quieren las mujeres*, Buenos Aires, Lumen, 2003, 135-159.
- (3) Ver www.teologanda.com.ar
- (4) Una crónica de dicho seminario ha sido publicada por A. Serrano en *Teología y Vida* XLVII (2006) 387-391.

b) *El significado del diálogo intercultural: memoria crítica de la dimensión política y de la teología de liberación en el trabajo teológico*

Como cristianos y cristianas creemos en un Dios que se ha “encarnado” profundamente en nuestra historia, que nos permite percibir los signos de nuestro tiempo como signos de la presencia de su Espíritu. Uno de los signos decisivos de nuestro tiempo es la nueva percepción del/lo extranjero, un diálogo más allá de las fronteras de la propia cultura. Este nuevo diálogo intercultural surge de la profundidad de nuestra opción de fe: los grandes movimientos de renovación en la historia, también en la historia del cristianismo, siempre estuvieron caracterizados por el fenómeno de “atravesar fronteras”, del paso de lo “interno” a lo “externo”, de lo “externo a lo interno”, de la tensión entre el “poder” y la “impotencia”, porque este es justamente el camino de la Palabra de Dios en el tiempo y la historia, es decir de romper el “poder” del mundo, el poder del pecado y de la muerte a través del “poder de la impotencia”, a través la pasión de Dios. La vida de Dios y su Espíritu creador están siempre más allá de los límites que fijamos (5).

La contribución del Concilio Vaticano II fue muy decisiva con respecto a la percepción de este cruce de fronteras. El “horizonte del mundo” (6) de la fe cristiana, que el Concilio ya había enunciado, adquiere una nueva dimensión en tiempos de globalización, la creación de redes entre diversos mundos, especialmente en el ámbito de la economía, la política y los medios de comunicación. La Iglesia universal vive hoy en un mundo cada vez más estrecho, vive más que nunca del encuentro con lo extraño, con el otro/la otra, se nutre del aprendizaje mutuo. La “solidaridad intraeclesial” (7) no se percibe solo en la defensa de los derechos humanos, la lucha contra la pobreza y el poder, los grandes temas del diálogo germano-latinoamericano de los años ’70 y ’80 del siglo pasado. Ella crece también al ser desafiada por los “otros”. La identidad cristiana y también la identidad de la Iglesia subsisten gracias a y desde los encuentros y el intercambio con muchas historias de otros y de otras. Si queremos ser “solidarios” y “solidarias” debemos hacernos cargo de la historia de los/as otros/as. Teniendo en cuenta la brecha cada vez más grande entre “ricos” y “pobres”, la separación del mundo entre ganadores y perdedores, –de los que forman parte en su gran mayoría niñas y mujeres–, las historias de mujeres en los países del hemisferio Sur nos muestran los lados oscuros de la globalización y del poder, originados por la marginación respecto a posibilidades de estudio y de trabajo.

(5) Consulte también el comentario y la apreciación de «Gaudium et Spes» de Hans-Joachim Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralverfassung über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et Spes*, en: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, editado por Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath, t. 4, Freiburg/Basel/Wien 2005, 581-869.

(6) Ver M. Eckholt, *Das Welt-Kirche-Werden auf dem II. Vatikanum: Aufbruch zu einer "neuen Katholizität"*, en: Edith-Stein-Jahrbuch 6 (2000) 378-390.

(7) “Solidaridad intraeclesial” es una fórmula abreviada para el trabajo de la Iglesia universal que ADVENIAT ha realizado por muchos años y sigue realizando actualmente: consulte Dieter Spelthahn/Michael P. Sommer/Christoph Lienkamp (Hg.), *Gelebte Solidarität. 40 Jahre Adveniat*, Mainz 2002. Ver además la introducción a la Jornada de diálogo entre teólogas latinoamericanas y alemanas en noviembre de 2004 en www.die-wolfsburg.de

Para nosotras, teólogas europeas, la dimensión internacional e intercultural del encuentro con las teólogas latinoamericanas nos hace recordar la importancia y el riesgo de las estructuras de pecado y de poder, de la desigualdad y de la injusticia en nuestra sociedad mundial. En los últimos años, la teología feminista ha recibido nuevos impulsos provenientes de la teoría de la diferencia y de la perspectiva de género; la determinación de aquello que se entiende por “diferencia” y por “género” está vinculada a la pertenencia a una etnia determinada, a una posición social específica, a situaciones económicas, nivel de enseñanza, etc. Al mismo tiempo, sigue siendo válida hasta hoy la perentoriedad de la temática de la igualdad de las primeras dos olas del movimiento de las mujeres, con sus exigencias de “equidad”; equidad y diferencia deben estar relacionados entre sí. Así, será decisivo que la teología feminista se ocupe de los principios ético-sociales de la teoría de la equidad. Un primer paso para ello será el diálogo, el percibir las historias ajenas, el practicar la solidaridad, lo que nunca resulta obvio, sino un largo y difícil camino de encrucijadas. Estas “encrucijadas” (8) representan un correctivo crítico de algunas de las nuevas tendencias en el discurso de las teologías hechas por mujeres; para la teología feminista representan la memoria de las demandas de los inicios de teología de liberación, en los años '70 y '80 del siglo pasado: que podemos descubrir el rostro del Dios misericordioso en los numerosos rostros de los pobres y de los humillados, especialmente de las mujeres jóvenes y ancianas (9). Esto permanece vigente hoy en día, igual que hace 30 o 40 años atrás (10).

c) *“Con pasión y compasión”, la perspectiva de teólogas latinoamericanas*

Para Johann Baptist Metz, la “compasión que busca la justicia” es la palabra clave para un programa universal del cristianismo en tiempos de la globalización. Es la herencia bíblica para el espíritu europeo, tal como la curiosidad teórica, es la herencia griega, y el pensamiento jurídico, la herencia romana, para Europa (11). Metz dirige la mirada a la “sensibilidad ante el sufrimiento” del cristianismo; los intentos de respuesta sobre la cuestión de la desacreditada teodicea en el movimiento moderno solo se pueden realizar desde un cambio de perspectiva: el “poder” de Dios se muestra como “poder” en la “impotencia” de la cruz, en la pasión de Dios. “La com-pasión es ciertamente una de las palabras claves para expresar lo “específico” de la fe cristiana en nuestra modernidad quebrada. El título de esta presentación, “Con pasión y com-

-
- (8) Ver el número monográfico de la revista *Proyecto* coordinado por Virginia R. Azcuy, *En la encrucijada del género. Conversaciones entre teología y disciplinas*, en: Proyecto 45 (2004).
- (9) Ver el documento de la Reunión General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, N° 31-39 (en: *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft*, 13. Februar 1979, en: *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla*, Stimmen der Weltkirche Nr. 8, Bonn 1979).
- (10) Ver Jon Sobrino, *Option für die Armen: Zurück zur Kirche der Armen. Für Gustavo Gutiérrez, den Christen und Theologen von Medellín*, en: Mariano Delgado/Odilo Noti/Hermann-Josef Vernetz (editores), *Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren*, Luzern 2000, 89-99.
- (11) J.-B. Metz, *Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen*, en: *Compassion - Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, editado por J.-B. Metz/L. Kuld/A. Weisbrod, Freiburg/Basel/Wien 2000, 9-18, 13.

pasión” se basa en una formulación de la teóloga mexicana María Pilar Aquino, que actualmente es docente en San Diego, EE.UU. Ella habla de la “compasión” y de la “pasión por el otro” en relación con la solidaridad hacia los que sufren:

“Esta actitud [la solidaridad entrañable] no se entiende solo como disposición objetiva para aliviar el dolor y el sufrimiento de otros, sino como genuina inclinación compasiva hacia quienes les es arrebatada la vida concreta, hacia su propio dolor, y carga sobre sí su suerte y su destino. Combina el hecho –el alivio a la miseria– con la fuente de donde brota la actitud compasiva: las entrañas, condensando en un solo acto la realidad y la fuente, el hecho y el seguimiento, la compasión y la pasión por el otro”(12).

La compasión, la sensibilidad ante el sufrimiento y la pasión por el otro y la otra caminan de la mano. La pregunta fundamental en lo que sigue es si no se puede descubrir una nueva faceta importante de la “compasión”, el “apasionamiento”, esto es, desde la perspectiva de las mujeres y, especialmente, desde la perspectiva de las teólogas latinoamericanas. En mi opinión, esta novedad concentraría su mirada sobre la “sensibilidad ante el sufrimiento” del cristianismo, ya agudizada en muchos de los trabajos de Johann Baptist Metz, pero situándose en un horizonte más amplio: la “opción por la vida”, como la opción prioritaria de Dios. Es el Dios vivo quien en su pasión por el hombre y por el mundo ha entrelazado de manera singular el sufrimiento y la vida.

Estas tres consideraciones metodológicas previas dan paso ahora a las siguientes reflexiones: en primer lugar, se presentan los “movimientos de búsqueda de teólogas latinoamericanas”, desde allí se desarrolla la perspectiva teológica clave: “con pasión y compasión”, y finalmente se vuelve la mirada, una vez más, hacia la teología sistemática intercultural. La esperanza de estas consideraciones es que lleguen a dar impulsos para una nueva “teología política” desde la perspectiva de las mujeres y el diálogo intercultural de muchas teólogas, en el que convergen los espacios personales y públicos bajo un nuevo aspecto, “aportes para un *ethos* de mutualidad eclesial y social”, aportes para un “*ethos* compasivo”, como lo formula la teóloga argentina Virginia R. Azcuy (13).

2. “OPCIÓN POR LA VIDA”, MOVIMIENTOS DE BÚSQUEDA DE TEÓLOGAS LATINOAMERICANAS

2.1. *Mirada retrospectiva*

Desde finales de los años ’70 surgen, también, en Latinoamérica aportes de teólogas desde la perspectiva de la mujer y de talante expresamente feminista. Las

(12) M. Pilar Aquino, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, San José/Costa Rica 1992, 183/184.

(13) V. R. Azcuy, “Teología e inequidad de género. Diálogo, interpretación y ética en el cruce de disciplinas”, en: N. Bedford/M. García Bachmann/M. Strizzi (eds.), *Puntos de encuentro*, Foro sobre Teología y Género, Instituto Universitario ISEDET, Buenos Aires 2005, 37-63, 42; V. R. Azcuy, “Teología y género. Un diálogo al servicio de la fe y la promoción de la justicia”, *Stromata* 60 (2004) 1-15.

teólogas latinoamericanas se valen, a sus inicios, de los desarrollos propios de la teología de liberación, porque esta teología es “parcial” en cuanto que formuló una “opción” en un contexto social conflictivo, se sitúa al lado de los pobres, de los que sufren violencia, de los oprimidos, precisamente allí donde la presencia de Dios se hace más visible en la historia. Pero ellas, de manera creativa, también lograron transformar los presupuestos teológicos; transformaron la “mirada” desde las mujeres y concretizaron la temática de la liberación, la opción por los pobres, desde este particular lugar hermenéutico. Desde el comienzo, el trabajo teológico de las mujeres es un movimiento lleno de tensiones y plural, teniendo como objetivo común la opción por la mujer, especialmente la mujer pobre. En Centroamérica y en México –en primer lugar el Instituto DEI en Costa Rica, con los trabajos de Elsa Tamez, y María Pilar Aquino, México/San Diego–, de acuerdo a la situación económica, social y cultural de las regiones latinoamericanas, se trazaron objetivos principales con diferentes enfoques de contenido: una teología feminista latinoamericana inspirada en la teología de liberación, una teología de las culturas, en diálogo con las tradiciones indígenas, una perspectiva en la que adquiere importancia el tema ecológico –por ejemplo, Aurora Lapiedra, Consuelo del Prado– o en Brasil, una teología que quiere unir ambas dimensiones –de la mano de Ivone Gebara y Ana María Tepedino–. La “opción por los pobres” se hace concreta en la situación de las mujeres, el acento de la “liberación” se modifica: el punto de partida no son los grandes movimientos políticos de liberación, sino los reiterados y nuevos descubrimientos pequeños de la vida, en lo “cotidiano” (14), en su fragilidad, sus resistencias y sus contradicciones, sin embargo, precisamente allí se experimenta la trascendencia. En la experiencia de la compasión, de la solidaridad y de la justicia se descubren los signos de la presencia de Dios, un Dios de la vida, cuya pasión por la vida se refleja en el mutuo esfuerzo apasionado de las mujeres.

El trabajo teológico de las mujeres en Latinoamérica se desarrolla desde la “práctica”, en el acompañamiento de las actividades de las organizaciones y comunidades bases de las mujeres, en el desarrollo de estrategias de sobrevivencia en situaciones de extrema pobreza, en un contexto de opresión económica, social y política de la mujer. El significativo aporte de la teología latinoamericana de las mujeres está relacionado con su contacto con la vida, con la dinámica de participación en los procesos de formación de conciencia y de liberación, en el análisis de la manifestación cultural de las imágenes de/sobre las mujeres, y con el escrutar de lo femenino en la cultura latinoamericana y en el aporte concreto de la mujer en la construcción de un “ethos compasivo” dentro de la diversidad cultural de formas de vida (15).

(14) Con respecto a lo “cotidiano” ver los inicios teológicos de Ana Sojo, Ana María Tepedino y Ada María Isasi-Díaz, además: I. Gebara, *Presencia de lo femenino en el pensamiento cristiano latinoamericano*, en: *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, editado por J. Comblin/J.I. González Faus, J. Sobrino, Madrid 1993, 199-213, 207.

(15) Acerca de la historia de la teología feminista en América Latina: M. Eckholt, *Präsenz des Weiblichen. Die Rolle der Frau in Kultur und Theologie Lateinamerikas*, en: *Herder-Korrespondenz* 3 (1995) 141-146; *Option für das Leben. Theologie aus der Perspektive der Frau in Lateinamerika*, en: *Herder-Korrespondenz* 49 (1995) 367-372.

Desde el comienzo, las teólogas latinoamericanas incluyeron en sus trabajos las perspectivas de las teólogas feministas europeas y, más tarde, de las "teorías de género". La creatividad de su teología radica en la "opción por la vida"; esta consiste en la fuerza decisiva para traspasar fronteras y tratar con las diferencias de una manera "liberadora". La teología feminista latinoamericana está caracterizada por una gran amplitud espiritual y religiosa; también puede entenderse como una realización práctica de la interculturalidad. Precisamente por este motivo es de suma importancia el diálogo con las teólogas latinoamericanas, poder aprender de ellas y abrir nuestro pensamiento teológico "provinciano", alemán y europeo. Podemos aprender de ellas cómo seguir desarrollando modelos teológicos de modo creativo, y en el aprendizaje del otro/de la otra, en el intercambio cultural, encaminarnos hacia una verdadera universalidad, una "nueva catolicidad" (16).

2.2. Nuevos movimientos de búsqueda

En Latinoamérica, el trabajo teológico feminista de los años '70 nació principalmente en pequeños institutos ecuménicos e interdisciplinarios, unidos a movimientos de base (como por ejemplo el Instituto Ecuménico Diego de Medellín en Santiago, el Instituto Bartolomé de Las Casas en Lima, Perú, etc.). Generalmente, estas instituciones no son de nivel universitario; evidentemente, esto tiene también una causa estructural, muchas mujeres –laicas y religiosas– participan activamente en la pastoral, pero son pocas, sin embargo, las que poseen una formación teológica calificada. Aún menor es la participación de mujeres en la enseñanza de la teología en las facultades de las universidades católicas latinoamericanas (17). El tema de la "mujer", por consiguiente, estuvo prácticamente ausente en los centros de formación de teología y en las facultades teológicas de las universidades católicas o seminarios para la formación sacerdotal. En este contexto, se puede observar una nueva tendencia en los últimos años: tanto en Buenos Aires como en Santiago de Chile y en otros países, se están creando redes de mujeres de mediana edad y aún más jóvenes, que obtienen su formación teológica en las facultades teológicas y que, además, quieren iniciar nuevos caminos para dar a conocer las historias de vida, las experiencias y la producción teológica de las mujeres. En efecto, en los últimos años, en Buenos Aires se conformó un programa de teólogas con el nombre "Teologanda", con la coordinación de Virginia Azcuy y un grupo de referentes y consultoras/es, pertenecientes a las facultades de teología de la PUC de Buenos Aires y Rosario, de la Universidad del Salvador/ Área San Miguel y de otras instituciones, entre las que se destaca el Instituto Universitario ISEDET de las iglesias hermanas. Lo interesante de este colectivo de teólogas que están construyendo esta red es que realizan actividades en diversos lugares eclesiales, sociales, teológicos y además se desplazan, "migran", entre estos lugares. Algunas de estas mujeres ya enseñan en la universidad, otras recién están adquiriendo su cualifi-

(16) Me he referido a estos temas en M. Eckholt, "La gracia del invitado. Hacia una hermenéutica teológica del camino de Emaús. Hitos de una dogmática fundamental intercultural", *Teología* 84 (2004) 9-25.

(17) Para un panorama, se puede ver V. R. Azcuy, "Iglesias cristianas en la encrucijada. Una aproximación teológica desde Argentina, América Latina y el Caribe", *Concilium* 42/3 (2006).

cación teológica o escribiendo sus trabajos de licenciatura o doctorado, es decir, recorren un camino teológico “formal”, a la vez que se confrontan por iniciativa propia con la producción de las “pioneras” de la teología feminista latinoamericana –y también con los desarrollos teológicos del ámbito europeo y estadounidense–. “Teologanda” se desarrolla, así, como una red de teólogas cristianas argentinas –con participantes mayoritariamente católicas, pero con apertura ecuménica–, que está en diálogo con otras disciplinas científicas. En sus jornadas de reflexión y en algunas de sus publicaciones, conversan e intercambian con referentes filósofas, sociólogas, historiadoras, etc. De este modo, el trabajo interdisciplinario va caracterizando el “intellectus fidei” de las teologías hechas por mujeres. Una de las metas es, sin duda, llegar a ser consideradas y reconocidas desde el punto de vista científico, por lo cual se esfuerzan por estar presentes en congresos y realizar publicaciones; pero, además de ello, se proponen presentar los resultados de sus trabajos en diversos ámbitos de la formación religiosa –sea en centros de espiritualidad, en la animación de comunidades religiosas o en otras comunidades cristianas–. Es cierto que el futuro de este notable movimiento no se puede predecir, sobre todo si se tiene en cuenta que lo nuevo produce tensiones, más aún cuando se pone al descubierto lo que hasta el momento había sido considerado como marginal en la teología, la Iglesia y la sociedad.

En América Latina, desde los años '90 del siglo pasado, adquirieron gran importancia los programas y los estudios de género; se trata de nuevos campos epistemológicos que se desarrollan a partir de metodologías y prácticas interdisciplinarias. En algunas universidades católicas, también la teología es incorporada en esos programas y precisamente ese enfoque interdisciplinario puede apoyar el movimiento de las teólogas y su participación en los ámbitos académicos formales, creando tal vez –más allá de las resistencias– un puente hacia el futuro. Un hilo conductor que atraviesa los multifacéticos programas de género en México y Chile, entre otros países, es la inserción de la cuestión de la diferencia de género en la brecha de la equidad de las sociedades latinoamericanas. El tema de la diferencia de género no puede separarse de la situación social y económica de las mujeres, las experiencias cotidianas de violencia –en el ámbito privado y público–, el frecuentemente bajo nivel de educación, la situación laboral precaria. Así, los programas o grupos de investigación sobre género en las universidades católicas –por ejemplo, en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba/Argentina (18), en la Facultad de Teología de la Javeriana en Bogotá/Colombia (19), en la Universidad Católica de Uruguay (20),

-
- (18) La cuarta publicación de los Seminarios Interdisciplinarios organizados en la Universidad Católica de Córdoba desde 2003 es C. Schickendantz (ed.), *Mujeres, identidad y ciudadanía. Ensayos sobre género y sexualidad*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2006. Ver sobre todo la introducción del editor en esta obra.
- (19) Entre las publicaciones recientes en este ámbito, ver M. S. Vivas Albán, *Mujeres que buscan liberación. Identidad de la mujer*, Universidad Pontificia Javeriana, Bogotá, 2001; D. García G./O. C. Vélez Caro/ M. S. Vivas Albán, *Reflexiones en torno al feminismo y al género*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2004.
- (20) Consulte D.A. Larrañaga, *Lineamientos generales para implementar la perspectiva de género en la Universidad Católica*, en: <http://www.ucu.edu.uy/Institucional/Lineamientos>. Ver también: G. Gutiérrez Castañeda, *Perspectiva de género: cruce de caminos y nuevas claves interpretativas. Ensayos sobre feminismo, política y filosofía*, México 2002 ; S. Montecino – A. Obach, *Género y epistemología. Mujeres y disciplinas*, Santiago de Chile 1999.

en la Facultad de Teología de la Universidad del Salvador/ Área San Miguel, Argentina (21)– forman parte de la enseñanza y hasta de la orientación de la universidad al servicio de la justicia. Precisamente, aquí se recogen algunos de los frutos de la teología desde la perspectiva de la mujer y feminista de los años '80, su opción por la mujer pobre y su perspectiva de liberación, con nuevos objetivos y la ampliación de criterios que ocasionan los estudios de género en las universidades. Esta “encrucijada” es una dimensión útil, porque sitúa también a la teología hecha por mujeres en los centros formales de estudio teológico, sobre todo las universidades católicas. Además este encuentro significará, en sí mismo, un aporte importante en relación con las proyecciones externas de la teología. La profundización sobre las relaciones entre los géneros se vincula con la pregunta fundamental acerca del “núcleo ético-místico” de toda cultura, para valerme de una expresión de Paul Ricoeur (22). En Latinoamérica, a diferencia de un contexto más secularizado como el alemán, también los cuestionamientos religiosos son de relevancia fundamental. Así, los teólogos y las teólogas especializados pueden abocarse a nuevas tareas, incluso más allá del lugar habitual de una facultad de teología, confiriendo en el *Studium Generale* un nuevo perfil al quehacer teológico, con respecto a algunos temas apremiantes de las sociedades latinoamericanas. Los caminos recorridos por las teólogas latinoamericanas a partir de los años '80 del siglo pasado pueden ser reorientados nuevamente desde esos lugares. Las nuevas producciones teológicas, al insertarse en cátedras de posgrado, programas interdisciplinarios de género y otros foros de reflexión, pueden adquirir mayor relevancia y cultivar su metodología de trabajo en diálogo con otras disciplinas.

Una ilustración de este enfoque interdisciplinario se hace visible en la reflexión teológica de Virginia R. Azcuy y en el colectivo “Teologanda” que se desarrolla bajo su coordinación. Un punto de referencia importante en el trabajo de la teóloga argentina fue su participación en el proyecto de investigación interdisciplinario “La Deuda Social Argentina” de la Pontificia Universidad Católica de Buenos Aires; en este ámbito, se realizaron distintos estudios sobre la “crisis argentina” a causa de la desocupación, la corrupción institucional y la pobreza en esta sociedad, se indagaron las causas y los obstáculos para el desarrollo, teniendo en cuenta justamente a los más afectados por la crisis, especialmente mujeres, jóvenes y ancianos. Más concretamente y desde la perspectiva sociológica, la “inequidad de género” puede considerarse como “asimetría social fundamental” (23). Partiendo de estos y otros análisis, Azcuy relee teológicamente la “inequidad de género” –y la injusticia social estrechamente ligada a ella– como “inequidad”:

“Quiere decir que la desigualdad de género se encuentra en la base de la existencia humana y sobre ella sobrevienen las demás privaciones y desventajas socio-culturales. La realidad de la inequidad de género, en un contexto creciente de

(21) En este ámbito, además de los cursos del ciclo de licenciatura sobre “Teologías hechas por mujeres” desde 2004, se está realizando un Boletín bibliográfico en la revista *Stromata* desde ese mismo año, ambas iniciativas a cargo de Virginia Azcuy.

(22) Ver, por ejemplo, en: Ricoeur, *Ética y cultura*, Buenos Aires 1986.

(23) Entre las publicaciones que resultaron del proyecto de investigación realizado en la PUC de Buenos Aires sobre la “Deuda Social Argentina”, ver V. R. Azcuy/Octavio Groppa (coord.), *Suena la “Campana de Palo”*. *Ensayos de escucha a los pobres*, Proyecto 39 (2003).

exclusión como el que se da en América Latina, se presenta como una problemática humana urgente y conmovedora. Desde la mirada ético-teológica, toda inequidad puede ser entendida como inequidad o pecado social y está llamada a ser erradicada o transformada. La tarea de la teología consiste, en este caso, sobre todo en un esfuerzo de interpretación tanto de la situación real como de los caminos constructivos de nuevas relaciones sociales de equidad (24)”.

Ella vuelve su mirada a las “mujeres crucificadas” y, con ello, elige el camino de las pioneras de la teología feminista latinoamericana, a la vez que retoma una formulación de Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino –la del “Pueblo crucificado”– para adaptarla al objetivo de su reflexión: “bajar de la cruz a las mujeres crucificadas”. Esto no significa ver a las mujeres solo como “víctimas” o “sufrientes”, sino más bien considerarlas como actoras en medio de sus cruces, capaces de una agencia social y religiosa que puede potenciar no solo su desarrollo sino el de toda la sociedad. Se trata, en definitiva, de enunciar caminos de convivencia hacia una “vida buena”, en el sentido de la filosofía política de Aristóteles. Delinear una “convivencia” de esta índole –que logre vencer a la “inequidad de género”– será en los próximos años, también de acuerdo a la propuesta filosófica de Marta Palacio –pensadora residente en Córdoba–, el aporte decisivo de la teoría feminista para sociedades como la latinoamericana (25). En este contexto, se inserta la pregunta teológica que Virginia Azcuy formuló, basándose en Gustavo Gutiérrez, con respecto a las experiencias de violencia sufridas por mujeres pobres: “cómo hablar de Dios ante la inequidad de género, qué palabras pueden decir las mujeres para proclamar el advenimiento de la salvación y activar nuevas prácticas de transformación eclesial y social (26)”. La pregunta acerca de la “compasión” surge de la perspectiva de las mujeres en estos lugares y solo puede ser respondida desde allí.

3. CON PASIÓN Y COMPASIÓN: UNA MIRADA TEOLÓGICA-FEMINISTA A UN “PROGRAMA UNIVERSAL” DEL CRISTIANISMO EN TIEMPOS DE LA GLOBALIZACIÓN Y EXCLUSIÓN.

Uno de los grandes impulsos teológicos de J. B. Metz, que va incluso más allá de los círculos eclesíasticos más estrechos de nuestra sociedad alemana secularizada, es el haberse referido en reiteradas oportunidades al nexo que existe entre la memoria del sufrimiento del hombre y la memoria de Dios de las tradiciones bíblicas. En tiempos de globalización y de diálogo con otras religiones, esta memoria de Dios es lo que garantiza la eficacia del discurso sobre Dios, un discurso de Dios “quebrado” por la cuestión de la teodicea: “por otro lado, el discurso del Dios de las tradiciones bíblicas es un discurso ‘quebrado’ en su estructura, por la inolvidable y

(24) Azcuy, *Teología e inequidad de género*, 7.

(25) Ver la ponencia de Marta Palacio en el seminario de “Teologanda” en Buenos Aires, 3 de septiembre 2005: “Quizás uno de los problemas más complejos que tenemos que afrontar las mujeres y los hombres de este nuevo siglo sea el tema de la convivencia”. El texto será publicado en 2007 en el tomo 4 de la colección *teologías hechas por mujeres*.

(26) Azcuy, *Teología e inequidad de género*, 14.

aún no respondida cuestión de la teodicea –es decir, la pregunta acerca del sufrimiento en la buena creación de Dios, un discurso que no tiene respuesta, sino que plantea incluso una pregunta. Por eso es un discurso de Dios, que solo a través de la cuestión de sufrimiento, a través de la memoria *passionis*, del recuerdo del sufrimiento de los otros, se puede universalizar– hasta llegar al sufrimiento de los enemigos” (27). En distintas ocasiones, Metz hizo ver que: “hablar del Dios de Jesús es enunciar el sufrimiento ajeno, evidente, denunciar la responsabilidad omitida y la solidaridad denegada” (28). Esta memoria de Dios pone resistencia “al olvido de la libertad moderna” (29) y prepara para el diálogo de las religiones. Lo que une al “universalismo moral” en su profundidad, es el “reconocimiento de la autoridad de los que sufren” (30). Si bien el cristianismo –también frente a modelos de compasión de otras religiones– se destaca por una mística “débil” y “vulnerable”: “Jesús no se puede elevar sobre el terreno del sufrimiento, su mística desemboca en un clamor. Y los caminos de sus seguidores conducen a la compasión” (31). Entre los autores latinoamericanos, Jon Sobrino está ciertamente muy cercano a este pensamiento con el desarrollo de su teología de la cruz. La cruz es el lugar donde se descubre y se acusa el *no-amor*, una realidad que pide *honestidad con lo real*. “La cruz de Jesús es la expresión del alma de Dios” (32). Es la “consecuencia de la decisión fundamental previa de Dios en relación con la encarnación, el acercamiento radical por y con amor, sin importar sus consecuencias. Desde el principio del evangelio Dios aparece en Jesús como un Dios *con* nosotros, en el transcurso de la vida de Jesús se muestra como un Dios *para* nosotros, y en la cruz se nos declara como Dios que está a nuestra disposición y como un Dios que es *como* nosotros” (33). Este Dios crucificado es “una realidad que no se puede comprender con conceptos teóricos, sino solo con conceptos prácticos; no se trata entonces de teología, sino de teo-práctica: ella es la que libra de sus ataduras al Dios crucificado. En Latinoamérica se puede observar muy de cerca que el sufrimiento de Dios también es un motivo que favorece más a la liberación que a la resignación. El amor como amor verosímil tiene su propia efectividad. El Dios crucificado recuerda siempre que no hay una liberación del pecado, si no se asume ese pecado. Y no hay una superación de la injusticia, si no se asume esa injusticia” (34). Sucesivamente, en estos caminos se descubre el “mysterium iniquitatis”, el pecado del mundo, de los “pueblos crucificados”. Lo que se destaca en el camino de reflexión de Jon Sobrino, más que la “memoria de sufrimiento” y la “sensibilidad ante el sufrimiento”, es el discernimiento en relación con los “pueblos crucificados” y el descubrimiento del “pecado” del mundo.

(27) Metz, *Compassion*, 11.

(28) Metz, *Compassion*, 12.

(29) Metz, *Compassion*, 14.

(30) Metz, *Compassion*, 15 y 17.

(31) Metz, *Compassion*, 17.

(32) J. Sobrino, *Christologie der Befreiung*, tomo 1, Mainz 1998, 316.

(33) Sobrino, *Christologie der Befreiung*, 334.

(34) Sobrino, *Christologie der Befreiung*, 336. Consulte también J. Sobrino, *Christentum und Versöhnung. Unterwegs zu einer Utopie*, en: *Concilium* 39 (2003) 592-603, 596.

La teóloga argentina Virginia Azcuy justamente parte de este punto: se trata, precisamente, de “des-crucificar” también a las mujeres que sufren de violencia bajo las circunstancias más diversas. Ella fija su mirada en situaciones de injusticia y de inequidad de género en las sociedades latinoamericanas; no se busca una crítica superficial, sino una crítica que brote de la “compasión”. Este primer paso, sin embargo, va unido a un segundo paso, la “pasión” por el otro/ la otra, sin olvidar que la meta es la vida. La “pasión”, entonces, está vinculada a la búsqueda de pasos constructivos, a descubrir las fuentes de la vida, aun en situaciones de extrema violencia, a partir de las cuales se buscan nuevas formas de comunidad, incluso en la convivencia entre varones y mujeres. “Compasión” y “pasión” por el otro/ la otra, están unidas, como lo afirmó ya en 1992 María Pilar Aquino en su estudio *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer* (35). Mientras en el camino de la “compasión” se va descubriendo la injusticia, el “pecado del mundo”, acontece lo Nuevo, se pueden descubrir las fuentes de la vida, las que a su vez están en el origen de este descubrimiento. Estar al lado de los que sufren, “compasión”, bajarlos de la cruz, y “pasión”, la pasión por los otros, creadora de la vida, la fuente de la que se alimenta la “compasión”, están relacionados y entrelazados entre sí. Si no se descubre la fuente de la vida, entonces no se puede descubrir el pecado del mundo. El Sí a la creación y el no-amor de la cruz se entrelazan nuevamente en los caminos de reflexión de las teólogas latinoamericanas.

Cuando Azcuy califica teológicamente la “inequidad de género” como “inequidad”, fija su mirada en la configuración de las relaciones en la sociedad: injusticia e inequidad en relación con las relaciones de género limitan el desenvolvimiento pleno del desarrollo humano, especialmente de las mujeres, pero también está en juego la dignidad de los varones. Las mujeres no son simplemente “víctimas”, ellas son también participantes –precisamente porque en las relaciones de género se trata de relaciones interpersonales–. La “complejidad” de la perspectiva víctima-victimario precisamente en vista de aquello que es catalogado “pecado social”, es rescatada de una manera más fuerte desde la perspectiva de las mujeres, evitándose más que en otros enfoques el riesgo de los dualismos que siempre acompañó la historia del cristianismo. Justamente debido a las diferencias sociales, étnicas y otras, entre mujeres, la complejidad de la perspectiva víctima-victimario adquiere relevancia: no todas las mujeres llegan a ser/son “víctimas”, muchas –especialmente las mujeres europeas, con estudios, trabajos formales, seguridad social– estamos entrelazadas en diversas redes de pecado estructural y social. De este modo, “la impotencia de las víctimas” y el “poder del victimarios/as” adquiere un nuevo enfoque.

La “compasión” es un camino de “conversión”, estar al lado de los crucificados, escuchar su clamor, denunciar las injusticias y las violencias. En la “pasión” se amplía el horizonte, la luz de la Resurrección hace surgir de nueva manera el Sí de la creación, también en situaciones de violencia, de muerte, de desesperación. Además de este juicio se trata de algo más, esto es, de la vida, de las posibilidades y los sueños de libertad como “transformación emancipatoria”, en la formulación de teó-

(35) Ver M. Pilar Aquino, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, San José/Costa Rica 1992.

logas como Elsa Tamez, Rebecca Chopp y Virginia Azcuy (36). Se trata de fijar la mirada en aquello que posibilita la vida. En esto se basa la aparente redundancia de la expresión “con pasión y compasión”. Se van alternando luz y oscuridad, cercanía y lejanía, pérdida y apetencia, en las muchas “muertes” de la vida se pueden hacer experiencias de resurrección. El brillo de un momento de vida, también en el momento de la muerte, llega a las fuentes de la vida, recuerda el poder de la creación de Dios y abre un espacio para la promesa en la resurrección de los muertos. “Somos llamados a la vida, y la tenacidad con la que la defendemos dará fruto. El clamor de las víctimas de todo tipo de violencia manifiesta que la muerte no tendrá la última palabra” (37), según el teólogo indígena mexicano Eleazar López. En la teología indígena de Latinoamérica y en la teología ecofeminista, como la de Ivone Gebara, se encuentran el clamor de las víctimas con el júbilo de los liberados, el asombro ante la belleza de las experiencias de resurrección, aun las más cotidianas, y la rigidez frente a la violencia diaria, interminable, sobre todo en la vida de las mujeres, de los pequeños, de los trabajadores, de los indígenas. También en un paisaje de clamores, frente a los cuerpos heridos pueden formarse figuras de vida, la “pasión”/“apasionamiento” por la vida, por el otro y la otra, irrumpe aquí una y otra vez en la trayectoria: hay un “ser capaz de”/ “poder” en las profundidades de la identidad humana, en el que se ha inscrito la huella del Creador y que puede ser descubierto en una mutua convivencia, liberadora y cariñosa.

Esta “opción por la vida” caracteriza desde el comienzo la trayectoria de vida y de pensamiento de las teólogas latinoamericanas; los caminos recorridos por las pioneras de la teología feminista latinoamericana también son válidos para hoy y para el tiempo futuro. Teólogas como Ivone Gebara se han preguntado reiteradas veces cómo se puede anunciar la plenitud de la vida de Dios a aquellas personas que a diario son confrontadas con la muerte, la violencia y la pobreza (38). Ellas ampliaron el punto de partida de la teología de liberación, la lucha entre la vida y la muerte no se libra solo en los “grandes acontecimientos” de la historia, la defensa de los derechos humanos o en programas de lucha contra la pobreza, sino también en el ámbito de lo privado, de lo cotidiano, de las relaciones interpersonales, en la familia, en el campo de la educación. Las experiencias concretas de las mujeres adquieren importancia, ellas mismas como madres y compañeras de vida son el Sí a la vida, depositarias y defensoras de la vida. En el compromiso comunitario de las mujeres en las comunidades bases, en la lucha común por las experiencias de vida en situaciones de pobreza, necesidad y violencia, nace esta opción por la vida y la experiencia de tener parte en el milagro de experimentar la liberación en el misterio de Dios: Dios es un Dios de la vida, Él hace posible de nuevo, una y otra vez, la resurrección dentro de la fragilidad de la vida cotidiana. El trabajo teológico de las mujeres en Latinoamérica comienza con la vida y las condiciones de vida. Señala con ello el camino hacia una verdadera teología de la encarnación, del Sí a la vida,

(36) Azcuy, *Teología e inequidad de género*, 14.

(37) Eleazar López, *Versöhnung und Vergebung in der Welt der Indígenas*, en: *Concilium* 39 (2003) 557-560, dies: 560.

(38) Ver, por ejemplo, Ivone Gebara, *Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren*, Freiburg/Basel/Wien 2000.

–y esto precisamente en un contexto de muerte y de violencia–, con sus rostros más variados, y sobre todo también con el rostro de la pobreza, de las mujeres pobres.

En un texto que es considerado como un legado sobre los logros y lo pendiente en la teología feminista, también Dorothee Sölle habla de una “teología de la vida”. Esta es la expresión de una nueva teología política de perspectiva feminista. Esta teología de la vida está basada en el entendimiento de lo “compartido” y la “mutualidad”. La “mutualidad”, según Dorothee Sölle, es una de las categorías más importantes de la nueva teología política, que se debe entender como “teología de la vida”; ella es la clave para comprender la verdad del mundo, del hombre y de la creación (39). En esta “encrucijada”, se encuentran las búsquedas de las teólogas latinoamericanas con los caminos de las teólogas europeas. También Elisabeth Moltmann-Wendel tiene como premisa descubrir la “energía que da la vida”; ella es del convencimiento, que permanece la “apetencia por el mundo en vista a su destrucción” (40). Ivone Gebara nos recuerda –en nuestra impaciencia y apresuramiento– que un proceso de esta naturaleza requiere tiempo:

“Lo que nos queda (es decir, frente a la presencia de las víctimas de las violencias diarias, la pobreza creciente) son solo aquellas pocas cosas, que llevan la parte humana en nosotros: amistad, cariño y solidaridad entre los hombres, y la esperanza de un nuevo día que se aproxima. Pienso que este es el único camino viable dentro del sentimiento colectivo de diluvio y oscuridad. Pero por sobre todo debemos poder sentir, para superar las antiguas divisiones, que hay manos, que nos tienden la mano, y que hay corazones que laten al ritmo de nuestros corazones. Debemos saber que hay personas, que junto con nosotros, sueñan de un mundo mejor. La historia ha demostrado que de hecho ya existió esta espera solidaria y que ella aún sigue existiendo. La historia será capaz de anunciar en un futuro cercano que ya se pueden divisar algunos frágiles ‘retoños’. Y la vida, es decir, la vida en cualquiera de sus formas, también puede brotar en los rincones más remotos de la tierra” (41).

4. CONCLUSIÓN Y MIRADA HACIA EL FUTURO: TRABAJO INTERCULTURAL Y EL “RECUERDO ALARMANTE” DE LA “MYSTERIA INIQUITATIS” EN TIEMPOS DE LA GLOBALIZACIÓN Y EXCLUSIÓN

En el último seminario de AGENDA, Foro de Teólogas Católicas de Alemania, realizado en Hohenheim en junio de 2005, llamó la atención que no es en absoluto fácil demostrar hoy la relevancia de la dimensión teológica de liberación en el contexto europeo, así como la dimensión política del quehacer teológico y de la práctica. La dedicación al tema de la “diferencia de género” es una nueva dimensión importante de la teología feminista, sin embargo, no se puede dejar de lado la diferencia social y cultural. En las discusiones acerca de los criterios de género, la

(39) D. Sölle, *Was erreicht ist – was noch aussteht. Einführung in die Feministische Theologie*, en: I. Dingel (ed.), *Feministische Theologie und Gender-Forschung*. Bilanz, Perspektiven, Akzente, Leipzig 2003, 9-22, 21.

(40) E. Moltmann-Wendel, *Wach auf, meine Freundin. Die Wiederkehr der Gottesfreundschaft*, Stuttgart 2000, 115.

(41) I. Gebara, *Feministische Spiritualität: Wagnis und Widerstand*, *Concilium* 36 (2000) 506-516, 516.

pregunta sobre la igualdad pasa rápidamente a un segundo plano. Por ello, precisamente, es importante el diálogo con teólogas de Latinoamérica, ya que mantiene despierta esa “memoria apremiante”: la pregunta con respecto a la equidad no puede ser excluida de nuestro quehacer teológico.

La teología de las mujeres se encuentra así en la encrucijada de la discusión acerca de la libertad/liberación y de la equidad, y de cómo situar la diferencia de género en su multitud de expresiones. Por esta razón, la teología feminista no puede realizarse de otra manera que en “plural”; debería ser una teología que trabaje a nivel intercultural, internacional e interdisciplinario. Se trata de descubrir lo extraño, lo desacostumbrado, traspasar fronteras, emprender viajes hacia lo nuevo, lo desconocido, de modo que podamos descubrir los conceptos de otras teólogas, de otros contextos culturales. Estos viajes son una expresión de “solidaridad”, que llevan nombres concretos, los nombres de las otras mujeres –y también de otros varones– que conocemos en esos caminos. En tiempos de globalización, que en el contexto alemán va unida a un provincialismo creciente, en tiempos en que la brecha entre ricos y pobres es cada vez más extrema, de amenaza de paz y fundamentalismo religioso en aumento –en todas las religiones del mundo– una práctica teológica de estas características recuerda el camino de la Iglesia del Concilio como Iglesia universal, en la que habrá que dar respuesta a preguntas pastorales, socio-políticas y teológicas, también desde una perspectiva intercultural, ecuménica e interreligiosa (42).

RESUMEN

Johann Baptist Metz formuló con el término “compasión” un “programa universal” para el cristianismo a comienzos del siglo XXI, en tiempos de globalización y de creciente exclusión. La pregunta clave de las siguientes consideraciones es si, desde la perspectiva de las mujeres –especialmente teólogas latinoamericanas– no se puede descubrir un nuevo enfoque de la “compasión” y la “pasión” –como lo plantea María Pilar Aquino–. De hecho, ellas sitúan la mirada del cristianismo sobre “la sensibilidad ante el sufrimiento”, que Johann Baptist Metz focalizó en muchos de sus trabajos, en un horizonte más amplio: la “opción por la vida” como la opción prioritaria de Dios. Es el Dios vivo, quien en su pasión por la humanidad y por el mundo, ha entrelazado de manera singular el sufrimiento y la vida. Estas reflexiones se inspiran en el diálogo alemán-latinoamericano de teólogas y se refieren a las nuevas tendencias dentro de la teología feminista latinoamericana. La dimensión internacional e intercultural de los encuentros con teólogas latinoamericanas hace recordar a las teólogas europeas la importancia y el desafío de las estructuras del pecado y de la violencia, de la desigualdad y de la injusticia de nuestra sociedad en el mundo.

ABSTRACT

Johann Baptist Metz, using the term “compassion”, formulated a “universal program” for Christianity at the beginning of the 21st century, in times of globalization and growing exclusion. The key question of the following considerations is whether, from the perspective of women

(42) Ver M. Eckholt, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg u.a. 2002.

(especially Latin American theologians), a new focus from “compassion” to “passion” might be discovered, as María Pilar Aquino proposes. In fact, these theologians direct the attention of Christianity towards “sensitivity before suffering”, which Johann Baptist Metz focused on in many of his works, over a wider horizon: the “option for life” as God’s primary option. It is the living God who, in his passion for humanity and for the world, has entwined in a singular manner suffering and life. These reflections are inspired by the German-Latin American dialogue of women theologians, and refer to the new tendencies within Latin American feminist theology. The international and intercultural dimensions of the meetings with Latin American women theologians oblige the European women theologians to remember the importance and challenge of the structures of sin and violence, of the inequality and injustice of our society in the world.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, María Pilar, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, San José/Costa Rica 1992.
- Azcuy, Virginia R. (coord.), *El lugar teológico de las mujeres. Un punto de partida*, *Proyecto* 39 (2001) 445 p.
- Azcuy, Virginia R. (coord.), *Semillas del siglo XX: Teología en la encrucijada de biografías, disciplinas y culturas*, *Proyecto* 36 (2000) 319 p.
- Azcuy, Virginia R. (coord.), *En la encrucijada del género. Conversaciones entre teología y disciplinas*, *Proyecto* 45 (2004) 317 p.
- Azcuy, Virginia R./ Di Renzo, Gabriela/ Lértora, Celina (coord.), *Diccionario de Obras de Autoras, en América Latina, el Caribe y EE.UU. (teologías hechas por mujeres I)*, Buenos Aires 2006.
- Gebara, Ivone, *Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren*, Freiburg/Basel/Wien 2000.
- Dies., *Feministische Spiritualität: Wagnis und Widerstand*, in: *Concilium* 36 (2000) 506-516.
- Eckholt, Margit, “Zwischen Entrüstung und Hoffnung”. *Theologische Frauenforschung als Befreiungstheologie?*, en: Mariano Delgado/Odilo Noti/Hermann-Josef Venetz (editor), *Blutende Hoffnung*. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, Luzern 2000, 151-170.
- Eckholt, Margit (ed.), “Género y teología”, *Erasmus*. Revista para el diálogo intercultural 3 (2001) 128p. y “Género, Filosofía y Ciencias Sociales”, *Erasmus*. Revista para el diálogo intercultural 4 (2001).
- Eckholt, Margit, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg u.a. 2002.
- Johnson, Elizabeth A., (ed.), *The church women want: catholic women in dialogue*, New York 2002.
- Wendel, Saskia, *Kritische Würdigung der Gender-Debatte*, en: Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der DBK (editor), *Geschlechtergerechtigkeit in Beruf und Familie für Frauen in verantwortlichen Positionen in der Kirche*. Dokumentation der Fachtagung am 17/18 März 2005, veranstaltet von der Unterkommission „Frauen in Kirche und Gesellschaft“ im Auftrag der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2005, 16-25.

Páginas de internet:

Agenda: www.agenda-theologinnen-forum.de

Teologanda: www.teologanda.com.ar

Wolfsburg: www.die-wolfsburg.de (ver “Studententagung im November 2004”)