

January 2010

Lenguaje religioso incluyente retos para la educación religiosa escolar

María del Socorro Vivas Albán

Pontificia Universidad Javeriana, vacademi@lasalle.edu.co

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/ruls>

Citación recomendada

Vivas Albán, M. (2010). Lenguaje religioso incluyente retos para la educación religiosa escolar. *Revista de la Universidad de La Salle*, (51), 185-199.

This Artículo de Revista is brought to you for free and open access by the Revistas de divulgación at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in *Revista de la Universidad de La Salle* by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

Lenguaje religioso incluyente

retos para la educación religiosa escolar¹

María del Socorro Vivas Albán*

Introducción

Desarrollaré esta conferencia teniendo en cuenta los siguientes referentes. En primer lugar, desde dónde estoy hablando: una fe que se expresa en palabras; en segundo lugar, qué estoy entendiendo por lenguaje religioso incluyente, y para hablar de esto me voy a detener en la explicación de la patriarcalización de la religión; luego, presentaré como se expresa el lenguaje referido al Dios padre-madre; y, finalmente, los retos de este lenguaje incluyente para la Educación Religiosa Escolar (ERE).

Lenguaje religioso

El lenguaje religioso debe ser contextualizado dentro de lo que son los lenguajes de la fe, comenzando por la afirmación, según la cual, la fe acontece en su propia naturaleza. Nace así un nuevo lenguaje. Toda genuina experiencia de fe se expresa en el lenguaje. Lo religioso de esta situación se hace así perfectamente evidente, dada la naturaleza dialógica

* Estudios realizados por la autora: Licenciatura en Filosofía, Licenciatura en teología, Maestría en Educación, Maestría en Teología, Doctorado en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana; Especialización en Docencia Universitaria de la Universidad El Bosque. Docente investigadora de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana; directora del grupo de investigación Teología y Género. Coautora de la serie de ERES TESTIMONIO, Editorial Voluntad; miembro del Comité de Redacción de la Revista *Theologica Xaveriana*, miembro del Grupo de Teólogos Amerindia, miembro de la Asociación Colombiana de Teólogas.

¹ *Lectio Inauguralis* del semestre académico del programa de Licenciatura en Educación Religiosa de la Facultad de Ciencias de la Educación, pronunciada el 11 de febrero de 2010.

y responsiva del acto religioso que es siempre acogida de una palabra divina precedente, lo cual hace que el lenguaje religioso cobre sentido al ser la mediación de la experiencia religiosa.

Las distintas experiencias humanas que posibilitan la fe tienen un modo expresivo propio, de manera que los distintos lenguajes que se pueden identificar en la fe corresponden a las distintas dimensiones que existen en ella. Entre experiencias y lenguajes podemos distinguir de manera general: la comunicación personal con Dios que genera el lenguaje de la oración, la comprensión racional más elaborada de la revelación divina que da lugar al lenguaje de la teología, y la tarea de testificar la Palabra creída y vivida desde la propia experiencia de fe que da lugar a los lenguajes del anuncio, como puede ser el caso de la catequesis y la ERE.

Todos estos lenguajes, como expresiones de la experiencia viva y originaria que es el creer, tienen entre sí conexiones y semejanzas. La conexión o coincidencia fundamental tiene lugar en torno a otro lenguaje anterior del cual todos viven, la Palabra de Dios, que funda todos los modos de hablar del creyente. Los lenguajes de la fe viven de la Palabra, que es el decir originario que crea un campo de experiencia propio con una semántica y un hablar nuevos. De alguna manera, todos estos lenguajes de la fe son resonancia en el decir humano de la Palabra de Dios. La Palabra divina manifestada humanamente, en la manera en que es posible su comprensión por parte del ser humano, constituye el hablar humano acerca de Dios. La presencia creadora del lenguaje de la Palabra divina culmina en la encarnación del Verbo, que hablando, diciéndose en la palabra del ser humano, ilumina el habla humana definitiva sobre lo divino. Así, el lenguaje de hombres y mujeres es la manera más precisa para hablar de Dios y hablar de distintos modos acerca de Dios.

Además de su conexión de raíz en el habla de Dios, los lenguajes de la fe mantienen una relación en la que se alimentan entre sí, dado que cada uno responde a prácticas interdependientes que forman la única realidad viva del creer. No se puede llevar a cabo un anuncio de la fe sin comprometer algún lenguaje teológico. A su vez, el lenguaje de la reflexión teológica que busca la mejor expresión de la Verdad, el Amor y la vida de Dios no puede prescindir

del conocimiento de él. No puede ignorar la búsqueda de expresión de la práctica del anuncio de la Palabra. El lenguaje del anuncio se nutre de manera natural de la reflexión teológica y de las múltiples maneras de expresar la experiencia del creer, recogidas en conexiones y semejanzas de un lenguaje religioso en el cual está a la base, la experiencia de fe del sujeto, que se deja interpelar por la Palabra.

La fe que se expresa en la palabra

Como he dicho anteriormente, no es posible vivir la fe plenamente sin ninguna de las dimensiones de la existencia humana, sin su habla. Hablar del lenguaje teológico es en buena medida tanto como hablar de la teología en sí, que es experiencia y vida, traducido en lenguaje, de la divinidad.

Desde esta óptica, la teología, concretamente, es el lenguaje que genera la comprensión y exposición racionalmente elaborada del misterio revelado en su verdad y en su lógica propia.

La revelación llama a la fe, como acogida de una verdad histórica y como experiencia del creer. Por tanto, este acto de creer, comprende como uno de sus elementos constitutivos la percepción racional de la verdad de la revelación de Dios. Sin este componente de captación intelectual no hay experiencia de fe, y de esa captación surge la teología cristiana.

Como consecuencia de la revelación divina y desde la experiencia de la captación de la revelación, surge la teología como una comprensión de lo ya creído. Así se comprende mejor la aparición de la teología y su lenguaje como pensamiento ulterior acerca de la revelación plasmada en la Sagrada Escritura y en la Tradición.

La captación de esa revelación ocurre en personas y contextos específicos que no puede soslayar el influjo de éstos en dicha captación y en la manifestación del lenguaje. Sin embargo, la historia tradicional de las distintas interpretaciones del lenguaje religioso no ha sido ajena a la cultura patriarcal vivida y ejercida

tanto en el Texto Sagrado como también en la tradición de la Iglesia, que lo ha puesto en evidencia con la patriarcalización de la religión judeo-cristiana

Patriarcalización de la religión judeo-cristiana

Sólo podemos hablar de Dios mediante un lenguaje analógico, metafísico; con metáforas que hagan justicia a la verdad de Dios y se constituyan en significación para el contexto cultural en donde son expresadas.

Hablar de Dios de una manera analógica supone un lenguaje directo y concreto acerca de la realidad creada. Sin embargo, no siempre somos conscientes de que esta analogía es del mundo en relación con Dios, no de Dios en relación con el mundo. Y esta analogía a partir del mundo apunta a Dios de una manera indirecta. Dios es semejante, y a la vez, diferente a cualquier analogía verbal.

Necesitamos palabras para entendernos, imágenes y símbolos para expresar las experiencias, y cuanto más profundas y significativas sean éstas, más dificultades encontraremos en nuestro lenguaje para expresarlas.

Más que preguntarnos por quién es Dios, tendríamos que preguntarnos por cómo lo percibimos, o mejor, de qué manera captamos su revelación en nosotros; de qué manera lo sentimos, lo experimentamos y siempre condicionados por nuestro contexto geográfico, económico, social, político y cultural; por nuestra condición étnica, sexuada y nuestros valores. Y, al mismo tiempo, esta apreciación de imagen influye en nuestras relaciones, en la manera de situarnos y de leer la realidad. Por tanto, nuestra imagen de Dios está condicionada por nuestra historia personal de vida y por la cultura en la que nos hemos desarrollado. Y aquí surge el primer problema: el conceptualizar la divinidad solamente en masculino. La cultura androcéntrica y patriarcal en la que ha vivido la religión judeo-cristiana sólo ha utilizado para hablar de Dios un lenguaje masculino y kyriarcal².

² Término acuñado por la teóloga canadiense Elisabeth Schüssler Fiorenza, a partir de los términos griegos *Kyrios* (señor o maestro) y *archein* (gobernar o dominar) con la intención de redefinir la categoría analítica patriarcal de manera que incluya las entrelazadas y multiplicativas estructuras de dominación. El kyriarcal es un sistema sociopolítico de dominación en el que los varones hacendados y cultos pertenecientes a la elite disfrutaban de poder sobre todas las mujeres, así como sobre los demás varones. La mejor manera de constatarlo es como un complejo sistema piramidal de entrelazadas y multiplicativas estructuras sociales de dominio y subordinación, de mundo y de opresión.

Con evidencia constatamos cómo el Dios de los cristianos ha sido nombrado y representado con imágenes masculinas.

Aparentemente, Dios no es ni padre, ni madre, ni hombre, ni mujer, ni masculino, ni femenino. Sin embargo, el lenguaje religioso se ha referido a Él en términos masculinos; hemos construido y proyectado una imagen masculina de Dios.

En la actualidad no se conoce un tratado serio que afirme que Dios es hombre. Pero sí se constata la existencia de un lenguaje y discurso que, fundamentado en la revelación de Dios como *Abba*, y desde una cierta comprensión de la antropología teológica, tiende a asociar la masculinidad con Dios. Como consecuencia de esta concepción, algunos autores tratan de relacionar la paternidad de Dios con su dominio sobre la creación.

Una larga tradición de lenguaje masculino hace extrañas las simbolizaciones referidas al Dios en femenino, pero no se trata sólo de esto. Es que las metáforas femeninas colocan al descubierto el lenguaje sexual de Dios. Cuando hablamos de Dios no lo hacemos en lenguaje neutro, como tampoco lo hacemos cuando hablamos de los seres humanos, que no somos de género neutro. El lenguaje tradicional para referirse a Dios no es asexual; por el contrario es masculino. La sexualidad femenina ha sido leída en la historia de manera compleja: produce temor y fascinación; ha sido tradicionalmente degradada y la divinidad en femenino vinculada, en la tradición judeo-cristiana, a la idolatría, a las diosas canneas de la fertilidad.

Esta clase de lenguaje masculinizante ha hecho un mal uso de las reglas del principio del orden que constituye a la razón, porque al absolutizarlo, lo ha falseado y ha posibilitado el que Dios sea “racionalmente” masculino. El lenguaje masculino sobre Dios ha servido para justificar, incluso para legitimar, unas concepciones del poder y de la autoridad que han resultado nocivas para la sociedad. Las imágenes y los símbolos cristianos sobre Dios han contribuido también a la formación de esta clase de lenguaje, pues surgió en un contexto histórico en el que se atribuían a Dios aquellos valores que, como la superioridad o la dignidad, eran considerados exclusivamente masculinos y establecían,

al mismo tiempo, las distancias diferenciadoras de la inferior condición femenina. Todo esto ayuda a comprender que se designara a Dios como “él” y no como “ella”, pero la consecuencia es que, incluso en el lenguaje oficial de la Iglesia para hablar de Dios, presenta la imagen de un Dios que es poderoso, varón y blanco, un Dios que es protector, benefactor, juez, padre severo, aunque amoroso y fiel, y exige obediencia incondicionada. Es la imagen de un Dios autoritario, de un juez que parece estar contra el “yo”, contra la humanidad y contra el mundo, la imagen de un Dios como un poder controlador, con un dominio cercano incluso a la coerción.

Pero, además, este lenguaje masculino parece olvidar que el creyente no sólo habla sobre Dios, sino que también y sobre todo habla a Dios. Cuando hablamos sobre alguien, estamos designando a un sujeto o realidad concreta a la cual nos referimos y a la cual atribuimos unas cualidades. Esto significa que objetivamos un “tú”, que es primariamente nuestro interlocutor, pero también es cierto, que cuando hablamos con alguien, por lo general, no se siente tanto la necesidad de objetivar a nuestro interlocutor como el hecho de hablar con él. En las religiones proféticas, por ejemplo, cuenta más la necesidad de expresar la experiencia o vivencia de Dios, la relación con él, que el decir qué o quién es Dios. El creyente tiene a Dios como su interlocutor; Dios es de quien o a quien se está hablando, él es el destinatario directo de nuestra realidad dialogante. El creyente vive y experimenta a Dios no como él o ella, sino como un tú, como el tú absoluto.

Y, probablemente, sea ésta una de las preocupaciones que están en el origen del lenguaje masculino sobre Dios. Pero en su afán por objetivar y ordenar para definir o designar a Dios, se ha recurrido a una descripción que no favorece una comprensión más plena de Dios, porque, en ella, se le están atribuyendo unas cualidades que, por humanas, no pueden ser atribuidas sin más a Dios, y no sólo porque estén sacadas del mundo masculino e influenciadas por una cultura patriarcal, sino porque, en el diálogo con Dios, el referencial humano, limitado y finito, no es el más adecuado para establecer esa coincidencia que se encuentra en el diálogo inter-humano, pero no en el diálogo con Dios, y que hace que la descripción de Dios que se intenta hacer, sea siempre finita.

Los símbolos y su interpretación

Son esas limitaciones del lenguaje, esa falta de coincidencia entre el referencial humano y el divino, lo que está señalando la distancia que separa al ser humano de Dios y que ha llevado a pensadores como Wittgenstein a decir que “sobre aquello de lo que no se puede hablar, mejor es callar”. Parece pues que a Dios habría que buscarle fuera del lenguaje.

Ya hemos visto cómo partiendo de experiencias sensibles coincidentes se pasa a objetivar el “tú” mediante descripciones, y las dificultades que esto supone al hablar sobre Dios, pues los predicados que se le atribuyan serán siempre finitos. Esto ha llevado a la elaboración de conceptos o significados de términos lingüísticos que faciliten el uso simbólico de los mismos. El símbolo es rico y polivalente en su significado y tiene un valor muy importante en las religiones. El ser humano se dirige al misterio mediante símbolos y dentro de un lenguaje simbólico y, al vivirse a sí mismo como en un diálogo amoroso con Dios, está manteniendo una actitud simbólica que es la que va a determinar su lenguaje religioso.

Todo esto plantea el problema de la hermenéutica de los símbolos y nos lleva a una primera afirmación: todos los símbolos deben ser interpretados de modo que sean desmitificados y restaurados. Por tanto, en el trabajo realizado en la ERE, tendríamos que iniciar procesos hermenéuticos de desmitificación del lenguaje masculinizante para referirse a Dios y restaurar lenguajes y nuevas formas paralingüísticas para expresar la experiencia de captación de la revelación.

La interpretación literal o simplista de los símbolos religiosos ha sido criticada no sólo por pensamientos vanguardistas, sino también por la hermenéutica teológica contemporánea. Paul Tillich saca a la luz el carácter demoníaco e idólatrico de una interpretación que cambie la identidad efectiva por la participación de los símbolos en la dimensión profunda o trascendente de la realidad⁷. También, Paul Ricoeur afirma al respecto, que todo símbolo lleva en sí mismo un significado que puede ser regresivo o progresivo, enmascarador o revelador. Karl Rahner escribe: “El verdadero radicalismo en la doctrina sobre Dios

puede ser, por tanto, la continua destrucción de un ídolo que está en lugar de Dios, el ídolo de una teoría sobre Dios”, y sostiene que, en la perspectiva cristiana, “todo aquel conocimiento o modo de comprender a Dios que absolutice una modalidad particular de aproximación debe caer bajo la red de su mismo principio de destrucción...”

Un lenguaje religioso incluyente

Las mujeres reconocen en el símbolo de Dios la emergencia última de todo lo que existe, el nombre de aquella realidad escondida que permanece como un misterio que trasciende y relativiza nuestra imagen y concepción de Dios. Los trabajos realizados por corrientes incluyentes en el campo de la antropología y de los estudios religiosos sugieren que la imagen de un Dios varón, produce una asimetría del género y lleva a la desvalorización de las mujeres, tanto en el plano religioso como en el plano cultural.

El género es una connotación cultural extremadamente variable que va unido al sexo biológico, pero que es distinto, que establece los roles, el comportamiento y las características apropiadas para los hombres y para las mujeres. Mientras que el sexo viene indicado por los términos varón-mujer, el género viene indicado por los adjetivos masculino y femenino. En todas las culturas, el género llama a lo natural, pero su variabilidad de una cultura a otra demuestra que se trata de una construcción humana y cultural que intenta asumir una fuerte objetividad, en cuanto está profundamente interiorizado en los individuos y en los grupos.

En la sociedad patriarcal, en la que predomina lo masculino como género, las mujeres son asociadas a la naturaleza; la casa y la esfera privada son consideradas como ámbitos femeninos, mientras que la cultura y la esfera pública son vistas como el ámbito masculino por excelencia. Los roles de autoridad, dirección y gobierno son los propios de los varones y, en relación con éstos, a las mujeres se les asignan roles secundarios, como colaboradoras y personas complementarias. Aún más, en función del género, a las mujeres se les vienen atribuyendo características psicológicas y personales como la pasividad y la emotividad, en contraste con la actividad y la racionalidad masculina.

En el marco de este sistema dualista que surge desde la asimetría de los géneros, todo lo que se asocia con lo femenino, la naturaleza, la materia, el cuerpo, la sexualidad, viene desvalorizado, mientras que se exalta, por lo general, como un valor más elevado aquello que es asociado a lo masculino, es decir, la cultura, la mente o el espíritu. En la cultura patriarcal, se produce una desvalorización religiosa de la mujer, y se la ve como una alteridad con respecto de la norma masculina, para ser después asociada a la impureza, el mal, la tentación, el pecado

La función que el género ha ejercido en toda la simbólica sobre Dios es, sin lugar a dudas, importante. Veamos hasta qué punto las cualidades masculinas han influido en la "paternidad" de Dios y la consiguiente absolutización del símbolo masculino de Él.

Dios padre-madre

Para la mujer cristiana, el punto de partida de su experiencia religiosa es Jesús, pero cuando Jesús se refería a Dios, decía Padre, *Abba*, y este es el punto central en torno al cual gira la tradición cristiana sobre Dios. En esta doctrina, o en este símbolo fundamental de Dios, es, precisamente, en donde la mujer encuentra tanto una gran seguridad como un disentir profundo, y no sólo a causa y en el sentido de que Dios sea un varón, sino en el sentido mismo de que Dios sea realmente un padre, incluso en el caso de que esta paternidad de Dios se pudiera concordar bajo una interpretación no patriarcal de la paternidad. Además, la metáfora paterna es la que está más presente en toda la doctrina cristiana, pero puede pensarse como un ídolo que ejerce una función legitimadora del patriarcalismo, considerado éste una concepción global del mundo y una forma práctica de organizar la realidad.

En el desarrollo de la Iglesia primitiva se produjo un proceso de patriarcalización evidente, pero no se puede afirmar de manera rotunda que la metáfora paterna aplicada a Dios fuese el origen de ese proceso de patriarcalización. Las causas son otras y de origen sociológico, histórico e incluso político-organizativo, pero siempre en relación con la figura del padre.

Tenemos, en primer lugar, el proceso de rutinización del carisma por el que pasó el cristianismo al desaparecer Jesús. Max Weber señala como factores frecuentes en la rutinización los intereses de permanencia y estabilidad cotidiana que sólo podían proporcionar la estructura familiar y sus intereses y necesidades económicas. Esto llevó a una incorporación paulatina de las formas de dominación cotidiana, patrimonial, patriarcal y estamental, presentes en aquel momento histórico, y con esta dominación tradicional surge el prestigio del mando y de la autoridad, así como la tendencia a afianzarlos mediante su legitimación. Al mismo tiempo, la unidad interna que tenía la primera ética del portador del carisma, Jesús en este caso, se pierde y con ella su significación respecto de la relación total con Dios.

En segundo lugar, un análisis de las Cartas pastorales, entre otros textos, pero en especial éstos, nos muestran cómo la preocupación por la continuidad de la Iglesia llevó a la necesidad de una autoridad que fuese capaz de mantener unidas a las comunidades cristianas frente a la aparición de las primeras controversias y herejías. El modelo de relación que se tomó para mantener esta unidad fue la relación familiar, pagana y judía, que se jerarquizaba en torno a la figura del padre. Dentro de esta línea, y a modo de ejemplo, recordemos que una de las funciones que tenían asignadas los presbíteros-obispos era la de ser responsables de la administración de los bienes y de la disciplina de la “casa de Dios”, como “padres” que eran de la comunidad (1 Tim 3, 15), y, para ello, se les pide a los candidatos, entre otras condiciones, la de ser capaces de organizar y administrar su propia casa y de educar a sus hijos (1 Tim 3, 4). La metáfora casa de Dios aplicada a la Iglesia es bastante significativa, y podría llevar a una primera confirmación de las sospechas de idolatría que pesan sobre ella, pues sirve para legitimar el patriarcalismo. Pero la realidad es que el modelo patriarcal estaba presente en la sociedad y en la historia de la humanidad desde mucho antes de que el cristianismo surgiera, y lo único que éste hace es incorporar las estructuras familiares y patriarcales judías y paganas, creando las instituciones eclesiales bajo la influencia inevitable de las instituciones sociales que la rodeaban.

Bastante más preocupante y sospechoso de idolatría es la lectura del texto de Ef. 5, 21-33. El proceso de patriarcalización que hasta ahora tenía un origen y

una explicación de carácter sociológico, ahora, surge en otro contexto más profundo. El modelo de la casa familiar sigue estando presente, pero los deberes, entre ellos el deber de sumisión de la mujer al varón, se teologizan, e incluso se acude a citas del Antiguo Testamento para su legitimación. La comparación que hace el autor de la carta a los Efesios entre la relación del par varón-mujer y la relación Cristo-Iglesia tiene como inmediata consecuencia el pedir a las mujeres que se sometan a sus maridos “como al Señor” (Ef. 5,22). Y aunque no deseamos culpar al símbolo Dios-Padre de los desastres que ha supuesto su utilización para la mujer y para toda la sociedad, la verdad es que este texto es uno de los que mayor preocupación e inquietud provoca, y no sólo por el símbolo en sí mismo, sino por la utilización que se ha hecho de él.

Lo cierto es que la asimetría de los géneros producida por el símbolo masculino del “padre” ha originado toda una “jerarquía asimétrica” en las relaciones humanas que, a su vez, ha producido un sistema completo de relaciones desiguales de: Dios como padre gobierna el mundo, la humanidad gobierna a lo creado, los santos padres gobiernan a la Iglesia, los padres clérigos gobiernan a los laicos, los varones a las mujeres y los maridos a las esposas y a los hijos, es decir, el más fuerte gobierna y domina al más débil. Todo esto trasciende desde las estructuras familiares más íntimas a las estructuras más amplias, llegando incluso al contexto internacional en el que las superpotencias dominan en realidad a los países y naciones que son considerados como más débiles. Todos ellos, modelos de desigualdad hegemónica, modelos de control o dominio y sumisión, de opresores y oprimidos; son unos modelos jerarquizados muy característicos del paternalismo que llevan implícitos los imperialismos, colonialismos y elitismos de cualquier clase, pues todos ellos están contruidos con base a la relación desigual entre el padre y los hijos, y entre el varón y la mujer, entre Dios y el mundo, y entre Dios y la humanidad, y así ha sido inculcada en todas las relaciones humanas, e incluso en nuestra relación en la naturaleza porque, además, esos modelos han sido proclamados sacrosantos:

Sométanse los unos a los otros en atención a Cristo. Las mujeres deben respetar a los maridos como al señor; porque el marido es la cabeza de la mujer como Cristo es la cabeza y salvador de la Iglesia, de la misma manera las mujeres deben respetar a todos los maridos... (Ef. 5,21-33)

Y conforme a un designio divino, el designio de un Dios varón y padre.

Por mucho que se quiera insistir en el aspecto amoroso de Dios como padre, o en que la referencia no es al padre como progenitor biológico, habría que reconocer que esta imagen de Dios podría ser idolátrica, porque absolutiza una visión parcial del conocimiento de Dios y, al menos, porque parece inadecuada para esa realidad de Dios que nos viene sugiriendo tanto la tradición bíblica y cristiana como su experiencia, y que, frente a ese “él” que es la imagen oficial de Dios propuesta por la Iglesia, han descubierto la realidad de un Dios que está más allá y que es el Dios real .

Las mujeres podemos hacer nuestros estos conceptos simbólicos de Dios en tanto afirmen que Dios puede ser reconocido en el acontecimiento de Cristo. También podemos admitir que Dios puede ser nombrado de forma inadecuada pero verdadera con imágenes, símbolos y conceptos humanos, pero la crítica contemporánea no sólo contribuye al debate teológico contemporáneo, sino que realiza una aporte particular e importante al significado del poder y de la autoridad en nuestra comprensión humana de la realidad de Dios, y también lo hace en el campo de la coeducación, y en especial, en la ERE, invitando a recrear las metáforas, las simbologías y los lenguajes polisémicos para referirse a la divinidad. Este ejercicio aportaría elementos significativos para la comprensión de la revelación y de sí mismo, la manera de vivir y sumirse en relación a la divinidad, en otras palabras, se estaría resignificando una soteriología.

Se está pensando mucho en la alternativa que pueden ofrecer las imágenes o los símbolos exclusivamente femeninos de Dios; se ha llegado incluso a pensar en el culto a la Diosa, pero lo cierto es que los símbolos femeninos también pueden terminar por divinizar los modelos de dominio y control, tan típicos de los símbolos masculinos, en lugar de conseguir una transformación más auténtica. En realidad, el simbolismo de la madre puede hacerse muy pronto tan opresivo y sofocante, tan sentimental y posesivo como el de un padre autoritario. La teología crítica insiste en la urgente necesidad de re-imaginar y re-conceptualizar el símbolo o la doctrina sobre Dios, si es que se quieren trabajar en la sociedad y en la Iglesia actuales los temas evangélicos de la inclusividad, la reciprocidad, la igualdad y la liberación.

Retos para la ERE

Presentar al hombre-mujer, una estructura fundamental de lo humano

Hoy es reconocida la insuficiente atención que la antropología filosófica ha prestado a lo femenino como modo de ser de lo humano. Un simple recorrido por los títulos de los trabajos y sus índices evidencia cómo el genérico hombre recubre sin preocupación las dos polaridades, sin que la mujer o lo femenino encuentren apenas una explicitación.

Citaremos, por la voluntad de corrección que muestran, las observaciones de J. Y. Jolif, que señala el riesgo de caer en la abstracción cuando se consideran irrelevantes las determinaciones concretas, como ha ocurrido con la sexualidad, y reconoce: Es posible que la reflexión sobre el hombre haya tenido muy pocas veces en cuenta un hecho evidente, que es la diferenciación sexual. Más exactamente, es posible que no haya reconocido en él ninguna significación digna de ser tomada en cuenta: que el hombre empíricamente dado sea masculino o femenino es algo que está totalmente ausente de la filosofía.

Este olvido hace que el discurso pierda sentido, porque entre el mundo de significaciones en que se mueve y el hombre concreto se abre una distancia insalvable:

En realidad, la comprensión tradicional del hombre no es una idea que prescindiera de toda relación con la sexualidad o, más generalmente, con lo que se ha llamado la animalidad. Es una canonización de lo masculino; y es precisamente porque el sexo masculino está como sublimado en la esencia por lo que aparece justificado, no envuelve ningún dato natural que oscurezca la idea. Pero el femenino, por la sola *razón* de ser *distinto*, sólo es naturaleza y organismo; la mujer se define por su sexo, en él descubre la "falta" que, excluyéndola de la virilidad, la lanza fuera de lo normal y le impide presentarse como persona humana.

Se trata, por tanto, de caer en la cuenta de cómo hay determinaciones que escapan a la conciencia, pero que no por eso dejan ser operantes y de tener consecuencias.

Y aceptando la insistencia en lo decisivo de la dimensión interpersonal y de la condición corpórea de los seres humanos, sugiero una reflexión antropológica que considere la sexualidad no sólo en sus implicaciones biológicas, psicológicas y culturales, sino que la contemple en la hondura de lo personal y aun en su misteriosidad: como estructura humana fundamental.

Esto supone aceptar en lo humano una diferencia irreductible y, a la vez, difícil de definir: naturaleza y cultura son invocadas para dar cuenta de las caracterizaciones, nunca cerradas, modulables de modos diversos, de cada uno de los sexos. Y señalaríamos también que tomar en peso esas dos formas de ser persona que son la masculina y la femenina conduce a descubrir como inherente al ser de todo hombre o de toda mujer una urgente llamada al reconocimiento recíproco, una tensión que está inscrita en ambos, una reciprocidad de respeto y amor que es distintiva de la sexualidad verdaderamente humana y humanizante.

La antropología teológica y lo femenino

La antropología filosófica resulta aplicable a la antropología teológica que, reciente en su estructuración como materia, reúne temas que llegan desde antiguos tratados como los de Dios Uno y de tratado de Gracia, etc. Esta rama de la teología, que atiende muy especialmente a la realidad humana en su relación fundante y elevadora con el Dios creador y salvador en Jesús, ha venido desarrollándose notablemente en los últimos decenios. En su despliegue se ha beneficiado tanto de los datos aportados por las ciencias humanas, con las que mantiene un continuo diálogo, como de los abordajes a los datos revelados que una exégesis y una hermenéutica renovadas hacen posibles.

El lenguaje bíblico expresa, en los contextos socio-culturales de Israel, la experiencia vivida por aquel pueblo a lo largo de siglos, por lo que no puede menos de dejar entrever, en la figura de la divinidad y en la comprensión de lo humano, el reflejo de una determinada mentalidad y un contexto cultural. De ahí que, sin dejar de constituir el precipitado de una experiencia religiosa fundamental insustituible para la tradición judeo-cristiana, la palabra bíblica, en cuanto palabra humana, ha de ser comprendida de manera que el mensaje

quede liberado del cerco necesario que el propio hablar, en cuanto hablar humano, le impone necesariamente.

Como he señalado, la reciente discusión sobre la función y alcance de los símbolos, y de la simbología bíblica en concreto, intenta resituar la antropomorfización de Dios que se da en los textos bíblicos. Y esa comprensión más exacta del lenguaje y de los símbolos, permite redescubrir la preocupación de los autores sagrados por dejar a salvo la trascendencia del nombre, nunca entregado del todo a los diferentes nombres. Y, por lo que hace a nuestro tema más directamente, permite legitimar modos de hablar de Dios que desborden los márgenes de un lenguaje concreto, de un pensar prevalentemente androcéntrico y de una sociedad y cultura patriarcalistas.

La serie de trabajos que han merecido el nombre-símbolo de *padre* aplicado a Dios, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, muestra abundantemente esta necesidad sentida de hallar lo genuino de una revelación que se expresa en experiencias profundamente humanas moldeadas culturalmente. Y un mensaje sobre lo humano se da también a través de un lenguaje acuñado con los recursos de la simbolización históricamente posibles, deudores de una mentalidad concreta y de una manera de pensar lo masculino y lo femenino. La Biblia habla humanamente del ejemplar y de su imagen, de manera que el lenguaje sobre Dios no es separable del modo de pensar lo humano, como no es pensable un hablar exento de imágenes.

Finalmente, cuando hablamos de Dios, tenemos que recurrir al lenguaje disponible en la época y en las estructuras lingüísticas. Invito a mantener una actitud crítica cuando usamos un lenguaje religioso. A Dios nadie lo ha visto, lo cual sigue siendo lenguaje analógico.