

Hacia una teología saludable. Bases teológicas para la protección y cuidado de la niñez

Víctor Madrigal

vic705@gmail.com

Universidad Nacional

Marco Quesada¹

marco87paz@yahoo.com.

Universidad Nacional

Recibido: 3 de junio, 2011

Aprobado: 23 de agosto, 2011

Resumen

En este artículo se analizan algunos aspectos del enfoque sacrificial de la teología tradicional cristiana que aunque no ha sido el único enfoque teológico, si se ha constituido en el enfoque más poderosamente influyente en el cristianismo y que se vincula, conscientemente o no, con un tipo de espiritualidad que privilegia el sufrimiento como un valor que al final redime, purifica,

prepara y dispone a las personas para el encuentro con Dios. Sugerimos un lenguaje teológico que enfatice la dimensión de la gratuidad para fundamentar nuevas prácticas educativas orientadas a la protección y cuidado de la niñez.

Palabras clave

Sacrificio, teología sacrificial, gratuidad, educación.

¹ *Víctor Madrigal es Máster en teología por el CTU de Chicago, USA y académico de la Escuela Ecuménica. Marco Quesada es estudiante de psicología y Bachiller en teología por la Escuela Ecuménica de la Universidad Nacional.*

Abstract

This article discusses some aspects of a sacrificial approach of traditional Christian theology that although it was not being the only theological approach, it has become one of the most powerfully influential in Christianity and that is linked, consciously or not, with a type of spirituality that emphasizes suffering as a value

which at the end redeems, purifies, prepares and disposes people to encounter God. We suggest a theological language that emphasizes grace to support new educational practices aimed at the protection and care for children.

Key words

Sacrifice, sacrificial theology, grace, education.

La violencia contra los niños y niñas en la sociedad de Costa Rica y la región centroamericana es un problema que viene siendo estudiado en toda América Latina y en este caso específico, por la UNA y por la Escuela Ecuménica en lo que atañe a las causas vinculadas con **la incidencia de las prácticas y discursos teológicos, religiosos y educativos generadores de violencia contra la niñez.**

Las causas que originan la violencia contra la niñez son diversas y difíciles de identificar pues constituyen una trama compleja que afecta las relaciones familiares no solo de los adultos con la niñez sino entre los adultos mismos y de forma particular afecta a las mujeres; violencia esta que tiene un origen difuso que hunde sus raíces en la constitución más íntima de los seres humanos. El énfasis en el abordaje por parte de la Escuela Ecuménica viene determinado por la especificidad de la dimensión religiosa y teológica y su incidencia en la violencia contra la niñez, con lo cual viene a complementar otros estudios hechos sobre el mismo fenómeno de la violencia infantil donde el factor religioso es minimizado o del todo no es considerado. Creemos que la dimensión religiosa tiene una incidencia mayor de la que comúnmente se

reconoce en los estudios sobre la violencia en nuestra sociedad marcadamente religiosa.

En este artículo en primer lugar se analizan algunos aspectos del *enfoque sacrificial* de la teología tradicional cristiana que aunque no ha sido el único enfoque teológico, si se ha constituido en el enfoque más poderosamente influyente en el cristianismo y que se vincula, conscientemente o no, con un tipo de espiritualidad que privilegia el sufrimiento como un valor que al final redime, purifica, prepara y dispone a las personas para el encuentro con Dios. Luego se hace una relación de las ideas principales, a modo de una breve *sistematización* de los aportes teológicos del Proyecto Religión y Niñez en su primera etapa que abarca del 2004 al 2009. El trabajo se concluye con la propuesta de una teología alternativa que hemos denominado “saludable” centrada en la gratuidad que valoriza la vida como un don precioso y promueve un tipo de espiritualidad no dualista según la cual los seres humanos son una realidad integral sin distinciones de cuerpo y espíritu y la vida terrena tiene un valor en sí misma y no es primordialmente un medio para alcanzar otra cosa.

Teología en claves de sacrificio y pecado como puntos de partida

El Sacrificio es una clave importante tanto para comprender las manifestaciones violentas en el Cristianismo, como para ofrecer la posibilidad de reinterpretar o porqué no, construir una reflexión teológica alternativa, no-sacrificial, que permita vincularse y enlazarse principalmente en el ámbito práctico con el cultivo de una cultura de paz. No se pretende aquí llevar a cabo un seguimiento histórico como medio principal para el análisis- aunque si se vaya a acudir a él ocasionalmente- sino que se busca poner en discusión la importancia e implicaciones que tiene este concepto teológico en la religión Cristiana, el cual ha llevado

a diversas prácticas que en palabras de algunos teólogos como Edward Schillebeeckx, “sacralizan la violencia” y constituyen una afrenta y contradicción con respecto a lo que podría extraerse de las palabras y mensaje fundamentales del Jesús histórico de Nazaret. Prácticas que van desde lo cúltilo, pasando por la regulación legal de la vida moral de los creyentes, hasta la concepción que se tiene de sí mismo como ser humano dentro de la Teología de la Salvación, o aquella que expresa la interpretación del acontecimiento de la muerte y resurrección del Cristo de la fe con un tono universalista.

Es innegable el hecho de que el Sacrificio constituye un concepto y práctica central en el Cristianismo- entiéndase éste como religión y como institución-, se encuentra ya presente en el mismo mensaje central de salvación, el cual es por decirlo así, la médula espinal de toda la teología y religiosidad cristianas hasta hoy: *“El mensaje central de la fe cristiana es que somos salvados por la encarnación, vida, muerte y resurrección de Cristo².”*

En estos tres acontecimientos de la vida de Cristo está presente la interpretación sacrificial, más que todo en lo que respecta a su muerte y las circunstancias que la rodearon, constituyendo el punto más polémico e importante sobre la discusión teológica actual en torno a cuestiones como las imágenes violentas de Dios, la dificultosa interpretación del Primer Testamento sin obviar su claro contenido violento y otras más derivadas como la Expiación, el Pecado y en el caso de este trabajo, las bases religiosas de la violencia. En este sentido cualquier afirmación teológica sobre la violencia religiosa en el Cristianismo que no tome en cuenta este aspecto de lo sacrificial, queda de paso ya

2 Alberto de Mingo. “Sacrificio y expiación: Un estudio bíblico”, *Moralia* 108 (2005), 390.

limitada, ya que: “*De la concepción del sacrificio depende la concepción de Dios, de Cristo y de la vida humana. En ella se refleja toda la teología*”³.

Pero, ¿cuál es con exactitud la concepción de sacrificio que se está exponiendo en este contexto? Y derivada de esta pregunta está la siguiente: ¿Es el sacrificio por sí mismo un concepto o una clave de lectura que deriva en prácticas violentas?

Para responder a la primera, la noción de Sacrificio de la que se habla principalmente es aquella que algunos como Hinkelammert y Girard esquematizan como la del “sacrificio-destrucción”: “Según esta teoría, es necesario destruir una vida para lograr más vida. Sería una teoría de la fecundidad de la muerte: es necesario producir víctimas para conseguir felicidad, abundancia, victoria, paz.”⁴

A la vez que la puesta en práctica de esta noción involucraría siempre una víctima, alguien que represente simbólicamente la dimensión maligna o pecaminosa de una comunidad, sociedad, o la humanidad si se piensa de manera universalista en el Cristianismo. Es decir, debe haber un chivo expiatorio, alguien a quien se someta a una violencia extrema, una violencia purificante como opuesta a la violencia destructiva que corrompe las estructuras de la comunidad, y que es una agresión que llega al punto de matar, puesto que es la muerte de la víctima o el derroche de su energía vital, su vida, las que se cree traen de vuelta la estabilidad y la prosperidad a la comunidad: “El sacrificio sería la inmolación de una víctima para aplacar la ira de dioses, espíritus, o fuerzas cósmicas, para obrar la reconciliación y recibir una vida buena. Dar para recibir”⁵.

3 José Comblin. “El sacrificio en la Teología Cristiana”, Pasos 96 (2001), 2.

4 *Ibíd.*

5 *Ibíd.*

También es entendido en relación al sufrimiento que debe ser soportado: “Se dice que en las sociedades occidentales se ha perdido el sentido del sacrificio, entendido como la capacidad de sufrir en aras a un bien mayor.⁶”

En este sentido se ha aplicado y todavía se continúa aplicando en el ámbito cristiano esta visión sacrificial y expiatoria a la figura de Cristo: “En el cristianismo, el chivo sería el mismo Cristo de las cristologías cristianas: Jesús sería la víctima sacrificada para alcanzar la remisión de los pecados y la salvación eterna⁷.”

Sobre esta imagen de la muerte de Cristo y su significado se ha construido tanto la teología, la moral y la vida religiosa, sea en los conventos o en la vida del creyente común. Incluso impregna el lenguaje, dichos populares, consignas patrióticas, políticas y las mismas reflexiones que se extraen ante las situaciones cotidianas. Ello puesto que es más que mencionable que la cultura occidental fue forjada bajo un molde religioso cristiano, exceptuando ya más concretamente los últimos dos siglos hasta hoy, donde se puede apreciar con claridad y sin lugar a dudas una progresiva transformación de lo religioso y lo simbólico, principalmente en las sociedades europeas y con menor incidencia- pero no sin importancia- en las latinoamericanas.⁸

Esto no evita sin embargo, que sea esta noción de Sacrificio la que siga caracterizando al Cristianismo como tal, a pesar de las muchas voces disidentes que han surgido en su seno, cuestionando algunas de plano esta visión por considerarla incompatible

6 Alberto de Mingo. “Sacrificio y expiación: Un estudio bíblico”, *Moralía* 108 (2005), 390

7 José Comblin. “El sacrificio en la Teología Cristiana”, *Pasos* 96 (2001), 2.

8 Sobre este tema pueden verse los trabajos realizados por Amando Robles en seguimiento de los ya elaborados por el teólogo Mariano Corbí.

con el contexto socio-cultural contemporáneo y por sus propios rasgos inhumanos. A pesar de ello es inevitable el hecho de que la Tradición y la Teología Cristiana en sus diversas vertientes se han forjado bajo esta misma idea de Sacrificio: “Una opinión muy difundida sobre la salvación cristiana es que los creyentes son salvados en virtud de los padecimientos de Cristo, que soportó la muerte en una cruz como castigo por el pecado humano.”⁹

A este punto casi que podría pensarse que tanto histórica como teológicamente no puede haber teología cristiana sin al menos una cierta noción de sacrificio, puesto que una depende de la otra para exponer el horizonte de sentido de sí misma y el marco de referencia del mensaje central de la Salvación expuesto anteriormente. De esta manera se afirma ya respecto a la segunda pregunta y desde la posición de este análisis, que cualquier idea y práctica sacrificial es por sí misma violenta, ya sea física o simbólicamente, involucra la idea de una ofrenda a la Divinidad que implica por necesidad la negación (a veces “mortificación”) o extinción de la ofrenda misma, en este caso un ser humano.

La mayoría de las poblaciones en las sociedades de la antigüedad se formaron y desarrollaron en contextos con un alto grado de violencia y situaciones límite de supervivencia, guerras, pobreza y exclusión. Por ello es aceptable considerar el hecho de que el Sacrificio surge como una forma muy extendida por la cual las comunidades a través de una dimensión mágico-religiosa encuentran el sentido de su propia existencia en este contexto de constante inestabilidad, entrando entonces la religión como la institución que más ha desarrollado y utilizado este concepto para diversos fines, muchos de ellos orientados en numerosas ocasiones a legitimar las figuras e instituciones de poder. En este sentido el Cristianismo no escapa a esta situación, y en su propio

9 Lisa Sowle Cahill. “La salvación y la cruz”, *Concilium* 326 (2008), 61.

ámbito cultural y geográfico le dio su propia significación a lo sacrificial hasta llegar a la actualidad, que por razones notorias es donde encuentra numerosos problemas para seguir ofreciendo ese mismo sentido a las personas. Uno de los principales problemas al que se enfrentan los teólogos cristianos hoy en día es el de intentar reinterpretar el contenido del mensaje central de fe de una manera novedosa y llena de sentido, y entre esas cuestiones está el tener que lidiar con la estructura sacrificial de ese mensaje que ha construido la Tradición por sí misma a partir de lo que fue la vida, muerte y resurrección de Jesús.

De esta manera entra en cuestión otro aspecto importante que transversa la interpretación sacrificial sobre las categorías mencionadas: Las imágenes de Dios. La relación entre imágenes de Dios e imitación cristiana se da a través de lo que Robert Daly llama “*una existencia mimética*”¹⁰ o en otras palabras, los cristianos se hallan ante la llamada de ser seguidores e imitadores de Cristo, su vida y mensaje, y considérese también, su muerte y resurrección, por tratarse de ser copartícipes en la Salvación de la humanidad. Al manejarse determinada imagen de Dios se desarrolla una forma particular de imitación y en última instancia, de actitud y estilo de vida tanto para sí mismo(a) como para los demás. Es importante en esta dirección entonces, considerar que los aspectos violentos que entraña la noción sacrificial conducen a la construcción de una imagen violenta de Dios:

Si Dios es considerado primariamente como “el necesitado de sacrificio”, y Jesús es considerado como “el que ha de cargar con el castigo”, la lógica llevará inevitablemente a una concepción del mundo en la que la violencia se dará por supuesta.¹¹

10 Robert J. Daly. “*Imágenes de Dios e imitación de Dios: Problemas en torno a la idea de Expiación/Satisfacción*”, *Selecciones de Teología* 188 (2008), 313.

11 *Ibíd.*

Asimismo Daly es más claro al afirmar el tipo de Dios que se está buscando imitar en este contexto de interpretación sacrificial: “Algunas de las teorías clásicas de la satisfacción llevan lógicamente a la imitación de un Dios violento percibido como arbitrario, impotente y engañoso.¹²”

La actividad humana en el mundo se da bajo la relación de muchas dimensiones que participan en la vida cotidiana, entre ellas la percepción o conceptualización que se puede tener de algo y las actitudes y actividades que se derivan de ello, o viceversa. Por ello el hecho de que si se manejan imágenes de Dios que implican violencia o relacionan por ejemplo el amor o la disciplina con la agresión, eso desembocará muchas veces en prácticas de abuso; al aceptar muchos cristianos la violencia como necesaria para alcanzar la justicia o la paz ya hay implícita una práctica justificadora de ella: “Detrás de todas las justificaciones que los cristianos presentan en pro y en contra de la violencia hay, al menos implícitamente, una correspondiente imagen violenta o no violenta de Dios¹³”

Afortunadamente la afirmación de Daly deja espacio para la construcción de otra visión de Dios. Pero es en este contexto donde en ciertas afirmaciones dadas por algunos teólogos se encuentra primeramente un intento de rechazo de esta situación, tanto de la violencia que implica la interpretación sacrificial como de las mismas imágenes de Dios derivadas de ésta. Sin embargo el problema aparece justamente a la hora de elaborar de forma propositiva otro tipo de teología que no incluya más éstos aspectos mencionados. Lo anterior por el hecho de que para algunos resulta difícil desechar de raíz cualquier noción o idea sacrificial no sólo de su lenguaje religioso, sino del contenido de sus creencias.

12 *Ibíd.*

13 *Ibíd.*, 311.

Por ello, proceden a reinterpretaciones de dudosa consistencia y carácter novedoso, ya que en el fondo continúan incluyendo lo que pretenden remover, sólo que dicho con otras palabras. Aquí aparece otra dificultad como lo es la fidelidad a la tradición en la cual ha sido formado cada teólogo, y que Daly apunta ciertamente como un problema (mencionado al inicio) y a la vez como una oportunidad, eso sí, bastante radical, puesto que para poder elaborar una teología cristiana no-sacrificial ni violenta sería necesario como él mismo lo menciona, "...dejar de lado las raíces de las que venimos y tratar de examinar la cuestión a partir de sus propios términos teológicos.¹⁴"

Para ello ha de tenerse en cuenta que en el Cristianismo aparecen en el mensaje central de la Salvación dos teologías fundamentales: La de la Encarnación y la del Sacrificio, ambas significan dos imágenes de Dios contrapuestas: La de un Dios amoroso, de elevada misericordia, que se identifica con la humanidad a tal punto que se vuelve humano, se vuelve carne (Jn 1:14), y la otra en que aparece un Dios iracundo, juez y que insultado su honor por los males de la humanidad exige el sacrificio de su Hijo en la cruz como pago para la remisión de los pecados.

A lo largo de la historia de la Tradición ambas imágenes han estado muy relacionadas, siendo ésta última del Sacrificio a la que se ha hecho referencia. El error en el que incurren varios teólogos está en negar sin embargo, que sea la teología sacrificial algo central en el cristianismo: "...sin embargo, no es el modelo exclusivo ni dominante de la tradición.¹⁵"

No el exclusivo, pero si uno de los más dominantes. Son precisamente estas consideraciones las que suponen un error y la punta de lanza de los problemas a la hora de reelaborar otra teología

14 Ibid., 312.

15 Lisa Sowle Cahill. "La salvación y la cruz", Concilium 326 (2008), 62.

cristiana. La discusión sobre cuál de las dos es central no tiene asidero si se considera que tanto la Encarnación como el Sacrificio han estado presentes de manera conjunta a lo largo de toda la Tradición en sus diversas denominaciones, es decir, las dos han sido y continúan siendo centrales, negar esto representa la primera omisión y autolimitación para cualquier teología que se pretenda no-sacrificial. Ambas son producto de una interpretación simbólica fundamental realizada por las primeras comunidades cristianas sobre la vida de Jesús, cuyas enseñanzas tienen poco o nada que ver con ambas teologías, ya que el centro de su mensaje obedece a otros presupuestos, como lo es el Reino de Dios, una figura metafórica cargada de un profundo significado de renovación religiosa y social; un mensaje que rápidamente perdió importancia en la Tradición a partir de las primeras décadas después de su muerte. En este sentido la mención tenida en común por varios teólogos de “un auténtico mensaje cristiano” resulta un tanto ambigua, falta de clarificar y ausente de solidez en cuanto a desechar los contenidos violentos presentes en la misma Tradición, así como para rescatar el mensaje original de Jesús. La teoría en este sentido, de que el Cristianismo adoptó símbolos y prácticas sacrificiales de otras culturas mediterráneas como la grecorromana, es correcta, así como se transfirieron los significados sacrificiales de las prácticas culturales en el Templo de Jerusalén a la figura de Cristo. Pero es imprecisa la consideración de que ésta adopción no es propiamente cristiana, ya que ello llevaría a la espinosa discusión sobre qué es lo cristiano. Si se refiere como verdaderamente cristiano lo dicho por Jesús de Nazaret ello sería más bien “jesuánico”, y estaría ubicado en un ámbito socio-cultural muy particular como lo fue la Palestina del siglo I d.C. Aparte de que se estarían olvidando los dos momentos en que consiste el surgimiento del Cristianismo primitivo, como lo son la predicación que Jesús hace del Reino en un primer instante durante su vida, y la predicación sobre Jesús que hacen las primeras comunidades bajo la guía de los apóstoles en un segundo

momento. Otro punto en cuestión es que para hablar de lo que es cristiano, se intenta aclarar que la adopción que el Cristianismo hizo de los elementos de estas otras religiosidades no representa la esencia de lo que es cristiano. La transferencia de varios elementos culturales y religiosos producto del contacto entre un pueblo o un grupo con otro es siempre un proceso presente en las relaciones humanas, y por ello, inevitable, más bien natural. De esta manera el hecho de que el Cristianismo forjó en mucho su esencia y su surgimiento en el mundo a partir de un molde cultural judeo-helenístico es claro, e imposible de ignorar, como es imposible de evitar su contenido sacrificial y mágico. Es la base sobre la cual se construyó su estructura y su mensaje, y el cual fue desarrollado y difundido por varios teólogos de la antigüedad, desde Orígenes, pasando por Agustín de Hipona, Anselmo de Canterbury y Juan Calvino hasta la actualidad, donde es por ejemplo, el mensaje y discurso oficiales de la Iglesia Católica, expresados hasta hoy sobre todo en el ritual de la misa y la Eucaristía, o bien es el mensaje de fondo sobre el cual varias iglesias protestantes elaboran por ejemplo su concepto de la “salvación personal”.

A raíz de todo lo anterior surgen algunas preguntas fundamentales: ¿Es el Cristianismo intrínsecamente sacrificial? ¿O se podría decir que las bases religiosas y culturales de su mensaje central están basadas en el Sacrificio? La cuestión en realidad queda abierta para el debate, más sin embargo es importante aclarar dos aspectos relevantes que surgen del anterior análisis:

- Es un hecho que el Cristianismo si posee en su mensaje central unas bases socio-culturales y religiosas basadas en una mentalidad sacrificial-expiatoria, su desarrollo histórico ha sido a partir de una interpretación del acontecimiento de la vida, pasión y muerte de Cristo a partir de

estos criterios, y sobre los cuales se han elaborado muchos de los conceptos e ideas sobre el mundo y el ser humano, su sentido y su papel en la vida.

- A pesar de lo anterior es de importancia destacar que la fe es ante todo una experiencia personal, individual e íntima, la cual puede ser o no ser compartida a nivel de una comunidad. De esta forma el estilo de vida y el modo en que es interpretado el mundo y la vida a partir de esa fe puede adoptar caminos y experiencias que difieran en mucho de lo que podría decirse son los contenidos tradicionales del pensamiento y mensaje cristiano. La fe y la religiosidad que acompaña a ésta se hallan como muchas de las experiencias humanas, sujetas a un contexto socio-cultural, personal o colectivo muy particular, y por ello muchas veces responden a las necesidades que demanda una realidad que puede ser tanto diversa como conflictiva o más bien gratuita y de profunda reformación respecto a la religiosidad institucional por ejemplo. Por ello si bien el Cristianismo es una religión y un estilo de vida que se han fundado sobre una mentalidad sacrificial, es la experiencia de fe de los y las creyentes las que en definitiva le dan forma, y en este contexto puede darse un rechazo más bien frontal de lo sacrificial y expiatorio para darse a la búsqueda de una vivencia y una experiencia cristiana alternativa.

El Pecado

Uno de los conceptos más importantes dentro del Cristianismo, el pecado, designa en relación opuesta con la gracia toda la dimensión de la vida moral del creyente (Rm 5:20). Antes de abordar algunos aspectos que se consideran fundamentales a la hora de hablar del pecado, es importante primero definir a manera tentativa lo que es éste propiamente en sí, a manera tentativa

dado que en las distintas denominaciones cristianas el pecado puede adoptar diversos valores y significados, muchas veces según la dinámica particular de la vida eclesial de una comunidad o iglesia. Por ello resulta difícil -por no decir imposible- acceder a una definición total de lo que es el Pecado en el Cristianismo, dado que puede considerarse que la mayor parte de la teología cristiana es hecha en la experiencia eclesial, en la dinámica grupal de las iglesias y sólo una pequeña parte es realizada desde el ámbito académico.

Sin embargo pueden tomarse como ejemplo de referencia dos definiciones que de pecado da el texto catequético de la Iglesia Católica:

El pecado es una falta contra la razón, la verdad, la conciencia recta; es faltar al amor verdadero para con Dios y para con el prójimo, a causa de un apego perverso a ciertos bienes. Hierde la naturaleza del hombre y atenta contra la solidaridad humana. Ha sido definido como ‘una palabra, un acto o un deseo contrarios a la ley eterna (S. Agustín, *Faust.* 22, 27; S. Tomás de A., *s. th.*, 1-2, 71, 6) ’¹⁶.

Y asimismo:

El pecado es una ofensa a Dios: ‘Contra ti, contra ti sólo he pecado, lo malo a tus ojos cometí’ (Sal 51, 6). El pecado se levanta contra el amor que Dios nos tiene y aparta de El nuestros corazones. Como el primer pecado, es una desobediencia, una rebelión contra Dios por el deseo de hacerse ‘como dioses’, pretendiendo conocer y determinar el bien y el mal (Gn 3, 5). El pecado es así ‘amor de sí hasta el desprecio de Dios’ (S. Agustín, *civ.* 1, 14,

16 Catecismo de la Iglesia Católica. Numeral 1849, disponible en: <http://www.vatican.va/archive/ESL0022/P6B.HTM>. Fecha de acceso: 1 de Noviembre de 2009.

28). Por esta exaltación orgullosa de sí, el pecado es diametralmente opuesto a la obediencia de Jesús que realiza la salvación (cf Flp 2, 6-9)¹⁷.

Ambas definiciones trastocan numerosos aspectos importantes en el Cristianismo a lo largo de los siglos hasta hoy, y que son los ejes transversales de las creencias principales tanto de la Iglesia Católica como de varias Iglesias Protestantes, haciendo claro está, la salvedad de algunas diferencias. El Pecado es en mucho un concepto vinculado al aspecto legal-moral (Ley eterna) de la vida del creyente, está vinculado al aspecto del “mandamiento” o la “orden”, a algo que debe ser cumplido por fuerzas o motivos exteriores a la propia voluntad, es decir, connota también una ética de fuerte raigambre heterónoma, en la cual se debe obediencia a una Divinidad percibida como externa, a la autoridad eclesiástica o en otros ámbitos a la Biblia tenida en su máxima sacralización como expresión de la voluntad divina. Por ello se habla de que el pecado es una “transgresión”, es decir, violar o incumplir un precepto moral, el cual ha sido elevado a la dimensión legal y tenido por consiguiente como divino. En este sentido y paradójicamente, no le corresponde al ser humano de manera directa decidir qué es lo correcto o lo incorrecto, pues esto aparte de ser inviable en una moral heterónoma, teológicamente está ya dado en la Ley eterna, la cual debe ser obedecida puesto que de lo contrario ello representaría una rebelión, un “querer ser como dioses” y un “amor de sí hasta el desprecio de Dios”, tal y como se menciona en el texto citado. Es por ello que la imagen de Cristo representa el modelo a seguir en este ámbito, ya que se tiene a Jesucristo como el símbolo de la obediencia a esta voluntad divina, que llevada a sus últimas consecuencias significó lo que se ha venido mencionando como el sacrificio redentor, el cual es ya enlazado directamente al pecado en la

17 *Íbid.*, Numeral 1850.

definición y cosmovisión dualista del catolicismo: “Sin embargo, en la hora misma de las tinieblas y del príncipe de este mundo (cf Jn 14, 30), el sacrificio de Cristo se convierte secretamente en la fuente de la que brotará inagotable el perdón de nuestros pecados¹⁸”

Independientemente de la confesionalidad, puede apreciarse que en el Cristianismo es también el aspecto sacrificial el que atraviesa al concepto y moral basadas en el Pecado/Gracia, las cuales están impregnadas con la visión del sacrificio-destrucción al que se hizo referencia páginas arriba, donde entran en juego la misericordia y perdón divinos que dependen de una “negación de sí mismo(a)”, la cual es llevada hasta la propia aniquilación, que en este caso se le atribuyen a La Pasión de Jesucristo.

En el protestantismo el Pecado ha sido más vinculado con dos aspectos: Con la visión agustiniana y luterana de la “naturaleza pecaminosa” del ser humano, y con la Teología de la Gracia donde se incluye la doctrina de la Justificación por la Fe, cuyo contenido se basa en que la Salvación ya ha sido dada a través de Jesucristo, y sólo corresponde al creyente recibirla por fe. En este contexto el Pecado aunque sigue implicando un aspecto legal y una transgresión, no tiene la importancia más meticulosa que posee en el Catolicismo, donde cualquiera puede apreciar que los pecados están muy bien delimitados, definidos y estructurados según un rango de valores y consideraciones morales particulares que tienen que ir en sintonía con la institucionalidad y tradición de la Iglesia. Connota entonces, un aspecto personal y comunitario, y donde posiblemente pueda buscarse en esta cuestión una de las causas de la progresiva pérdida de la religiosidad católica en numerosas personas, pero este sería un tema para otro estudio.

18 Ibid., Numeral 1851. El subrayado es nuestro.

De lo anterior se desprende el fuerte énfasis que hace la mentalidad católica en lo pecaminoso del “amor de sí”, sus límites y sus implicaciones respecto a la relación con la Divinidad y respecto al prójimo, que extrañamente se ubica en un claro segundo lugar en el rango de valoración moral católico. Ello puesto que en la estructura axiomática del catolicismo se sintetiza el deber moral del ser humano para con su Dios a través de la interpretación legal que se hace de la respuesta que Jesús da al joven rico cuando ambos se encuentran: “Jesús resumió los deberes del hombre para con Dios en estas palabras: ‘Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente’ (Mt 22, 37; cf Lc 10, 27: ‘...y con todas tus fuerzas’). Estas palabras siguen inmediatamente a la llamada solemne: ‘Escucha, Israel: el Señor nuestro Dios es el único Señor’ (Dt 6, 4).¹⁹”

Extrañamente como se mencionó más arriba, se ubica al prójimo en un segundo lugar, debido a que la interpretación catequética no toma en cuenta seguidamente las palabras que él mismo Jesús menciona después de hablar del primer mandamiento: “Pero hay otro muy parecido: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Toda la Ley y los Profetas se fundamentan en estos dos mandamientos.” (Mt 22:39-40).

Palabras que expresan lo que Jesús en numerosas ocasiones manifestó tanto en su estilo de vida como en su mensaje, que es una nueva forma de vincularse con la Divinidad a través de la relación amorosa consigo mismo(a) y hacia los demás, antes que una forma de religiosidad centrada más en las prescripciones de la Ley o los detalles cúlticos, es decir, una forma degradada de teísmo. En este sentido podría afirmarse que la noción de Pecado misma en el Cristianismo, pertenece a esta forma de religiosidad tan criticada por el profeta judío, excepto que aparte de mantenerse

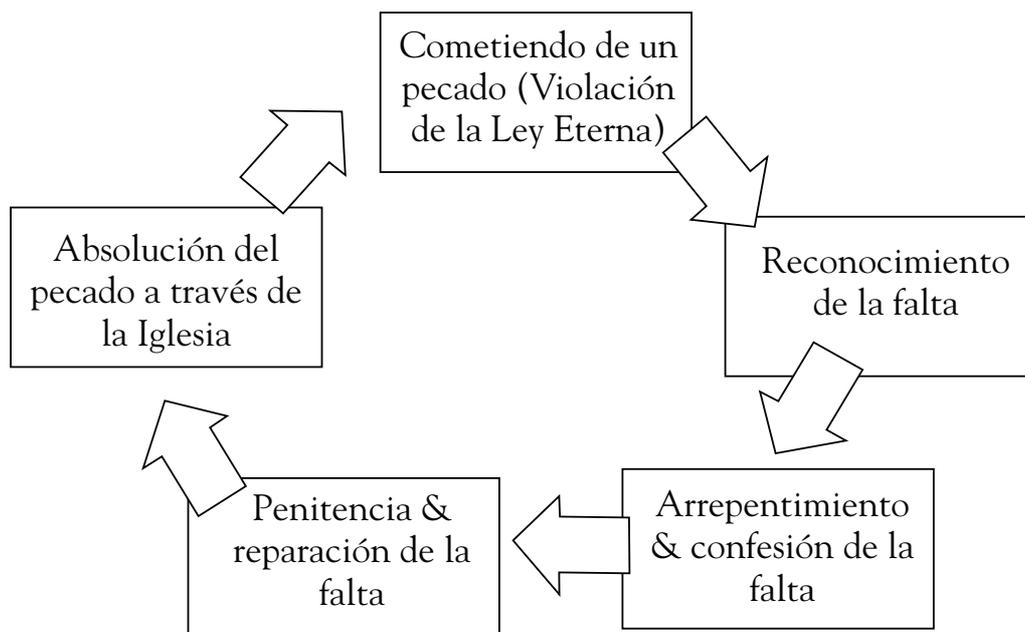
19 *Íbid.*, Numeral 2083.

la meticulosidad de lo cúllico se ha pasado ya también a una meticulosidad moral para consigo mismo(a) principalmente. El Pecado se caracteriza por interpelar al cristiano sobre su situación personal ante lo Divino, y detrás de esto ante la comunidad eclesial si se quiere incluir. Si bien involucra por necesidad las relaciones con los demás, conceptos derivados de esta práctica como la culpa, el castigo o la pena eterna remiten a la inhibición y a un cuestionamiento culpabilizador de sí mismo(a), que busca devolver siempre hacia los márgenes establecidos por lo religioso institucional. Puede apreciarse por consiguiente y desde diversos puntos de vista (tanto histórico como antropológico), el carácter coercitivo y censorador que posee el Pecado tanto a nivel teológico como moral, no sólo como concepto sino ya como realidad que es llevada a la práctica en la vida íntima, lo que puede tener serias consecuencias.

Su carácter violento puede resurgir en dos aspectos: En la asociación que ha tenido respecto a la interpretación de la Pasión y muerte de Jesús como sacrificio para el perdón de los males y ofensas contra Dios, y en una equivocada vinculación entre moral y religión.

En el primer aspecto, se ve en relación con la categoría del Sacrificio que el objetivo principal de la muerte de Cristo dentro del imaginario sacrificial es como se mencionó antes, el pago del rescate de la humanidad de la ira de Dios por los males cometidos contra su honor. En este sentido es el Pecado el elemento central al que se opone el sacrificio de Cristo, que siendo modelo de obediencia, y de esta forma cumplimiento perfecto de la moral heterónoma, muere como víctima inocente para obtener el perdón de un Dios que se ha erigido como Juez de la humanidad. De esta forma resurge el carácter fuertemente culpabilizante del Pecado, y en el que se pone énfasis en el Sufrimiento, interpretado

de una manera sacrificial como un camino salvífico y de redención²⁰ donde la existencia del ser humano no puede ser concebida sin el dolor y el sufrir²¹. Indirectamente se acusa a toda la humanidad como responsable de la muerte de un inocente, justo por causa de sus pecados; una realidad teológica que se perpetúa muy bien en la idea del Pecado Original y en la práctica concreta del Bautismo de los niños(as). Al mismo tiempo constituye un círculo vicioso dentro de la religiosidad católica por ejemplo, en el Sacramento de la Penitencia o la Confesión:



Es la asociación entre el incumplimiento de la norma divina, el castigo sobre el inocente y la culpa que recae sobre una humanidad corrupta, que es perdonada a un alto costo. Los rasgos

20 Juan Pablo II. Carta Apostólica Salvifici Doloris. Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris_sp.html. Fecha de acceso: 28 de Noviembre de 2009

21 *Ibíd.*

violentos de esta teología no pueden ser más evidentes, razón por la cual es tan discutida su todavía pervivencia en la Teología Cristiana.

Ya en el segundo aspecto, al ser el Pecado un concepto que designa una realidad moral determinada para los cristianos, su práctica pasa por el imaginario y la vida religiosa, de ahí lo equivocado a criterio de este artículo que hay en la vinculación moral-religión. Es una relación que por ejemplo para teólogos como Torres Queiruga resulta problemática y conflictiva, por las confusiones o imposiciones que pueden darse entre una y otra, y que de hecho se continúan dando. En otras palabras, cuando se da la situación de que la moral es una mera expresión de la cosmovisión religiosa, o cuando la moral llega según su criterio, a desprenderse de tal forma de lo religioso que lo condena, algo que sería “humanamente devastador²²” una consideración que es quizás bastante exagerada respecto a lo que implica la diferenciación entre lo moral propiamente dicho y lo religioso. Independientemente de las propias convicciones religiosas se está atendiendo efectivamente a una progresiva separación entre ambas desde hace ya bastante tiempo, una realidad que para el Cristianismo y más específicamente para la Iglesia institucional ha resultado incómoda y reprobable a través de los últimos siglos por la afrenta que ha representado para su autoridad e influencia socio-cultural y política. Tanto la teología como la religiosidad hecha a nivel institucional (principalmente católico pero pueden considerarse otras denominaciones) está basada ante todo en criterios de jerarquía y autoridad antes que de concienciación y desarrollo personal. Es decir, si la separación entre moral y religión resulta un problema, es casi que un problema únicamente para una religión incapaz de reinventarse a sí misma, y que se basa en la autoridad

22 Andrés Torres Queiruga. “Moral y religión: De la moral religiosa a la visión religiosa de la moral”, *Selecciones de Teología* 174 (2005), 1.

y el control de la autonomía de la persona para mantenerse presente. Para lo secular si se quiere hacer la distinción, resulta más bien un reto que todavía está en proceso de desarrollarse a través de muchos cambios en la cultura occidental.

Más sin embargo, es este el problema que Torres Queiruga menciona, puesto que si bien las primeras manifestaciones de conciencia moral se dieron en un ámbito religioso, no puede y no debe ser ésta la única referencia de validez para mantener una relación entre lo moral y lo religioso, puesto que históricamente a la vez representó con el tiempo una forma de control social y de mantener el poder político, cuestión que fue de alguna manera tratada y mediada por el Concilio Vaticano II para conciliar al catolicismo con el mundo moderno, un intento que como se ha sabido, ha quedado incompleto. El planteamiento del Pecado entonces en este contexto teológico remite directamente a la cuestión de la conciencia y su autonomía respecto a una autoridad externa, sea divina o eclesial, donde en muchas situaciones llegan a resultar prácticamente lo mismo para detrimento de la persona como ser independiente. El Pecado tanto como concepto como realidad llevada a la práctica, lleva en sí la carga de unir tendenciosamente moral y religión de una forma violenta, puesto que su función ha sido sobre todo la de inhibir y reprimir el dinamismo de la conciencia humana y su inevitable tendencia al cambio, a la auto-transformación.

El proyecto Religión y Niñez

El análisis del proyecto religión y niñez de 2004 muestra un marco teórico muy condensado en el cual apenas se presentan y anuncian los temas básicos relacionados con el problema de **la incidencia de los discursos teológicos en las prácticas religiosas y educativas generadores de violencia contra la niñez.**

Lo que el proyecto originalmente se propone se puede dividir en dos aspectos. Primero, *se busca explicitar y descubrir las raíces teológicas* de los discursos que generan, justifican o encubren la violencia y la agresión (teología sacrificial) contra los sectores más vulnerables como es el caso de los niños y niñas. Lo segundo es *producir un lenguaje teológico alternativo* (teología no sacrificial) que promueva y propicie la construcción de una cultura de paz y equidad a fin de que el factor religioso pase de ser un justificante encubierto de la violencia a un instrumento para cuidar y proteger de la niñez.

La teología cristiana que enfatiza la dimensión sacrificial es responsabilizada por la construcción de una estructura simbólica que favorece y fundamenta la asimetría en las relaciones de género, etarias, raciales y sociales. La particularidad de la violencia simbólica que se denuncia es que se recibe de forma no solo pasiva sino voluntariamente. Es decir que el dolor y el sufrimiento de los inocentes se trastoca por la acción del discurso teológico en una forma de purificación y expiación. Por eso se afirma que el dolor tiene una dimensión vicaria. Como Cristo sufrió y su dolor fue redentor y salvífico, así también el sufrimiento humano a la luz de la fe pasa a ser importante. Juan Paulo II lo expresa así:

Quienes participan en los sufrimientos de Cristo tienen ante los ojos el misterio pascual de la cruz y de la resurrección, en la que Cristo desciende, en una primera fase, hasta el extremo de la debilidad y de la impotencia humana; en efecto, Él muere clavado en la cruz. Pero si al mismo tiempo en esta debilidad se cumple su elevación, confirmada con la fuerza de la resurrección, esto significa que las debilidades de todos los sufrimientos humanos pueden ser penetrados por la misma fuerza de Dios, que se ha manifestado en la cruz de Cristo. En esta concepción sufrir significa hacerse particularmente receptivos, particularmente

abiertos a la acción de las fuerzas salvíficas de Dios, ofrecidas a la humanidad en Cristo. En Él Dios ha demostrado querer actuar especialmente por medio del sufrimiento, que es la debilidad y la expoliación del hombre, y querer precisamente manifestar su fuerza en esta debilidad y en esta expoliación. Con esto se puede explicar también la recomendación de la primera carta de Pedro: « Mas si por cristiano padece, no se avergüence, antes glorifique a Dios en este nombre » (75)²³.

Para Juan Paulo II es claro que así como todos los seres humanos participan de la redención de Cristo igualmente la experiencia del sufrimiento humano es una señal de redención. “Cristo ha elevado juntamente el sufrimiento humano a nivel de redención. Consiguientemente, todo hombre, en su sufrimiento, puede hacerse también partícipe del sufrimiento redentor de Cristo”. (SD No. 19) Una consecuencia lógica de ese razonamiento es que el dolor humano no habría que evitarlo, por el contrario, se debería asumir por su carácter salvífico. Según Paulo, con el sufrimiento humano se participa en el sufrimiento redentor de Cristo.

De esta interpretación se genera una forma de espiritualidad cuyo símbolo es la cruz, según la cual el dolor y el sufrimiento humanos son experimentados como un medio de purificación y santificación de los cristianos. La iconografía de los rostros angustiosamente sufrientes de Cristo en las diversas formas de la religiosidad popular de la geografía Latinoamérica nos da evidencia de la amplitud y vigencia de esa perspectiva.

Volviendo al proyecto religión y Niñez de 2004, en el se establece un vínculo entre el abuso y la violencia contra la niñez y un aspecto de la cultura costarricense según el cual es propio

23 Juan Paulo II. *Salvifici doloris*. No. 22, 1984.

de nuestra cultura evitar la confrontación de los problemas por medio de la mediación necesaria de una “víctima expiatoria”. Con esto se interpreta que el silencio ante el abuso infantil es parte de un condicionamiento cultural que evita la denuncia de los agresores, el exponerlos al escarnio social y al debido proceso judicial para asentar las responsabilidades correspondientes. Este un tema que apenas se presenta y del que no se aportan más elementos para realizar un desarrollo posterior.

Por otra parte se expone que para la comprensión del maltrato a la niñez y para la necesaria precisión conceptual de una definición de agresión y abuso infantil es necesario revisar la historia de la niñez (Tema que merecería una mayor profundización) para visualizar los diferentes modelos culturales que en cada época histórica se han propuesto para comprender la niñez. El pleno reconocimiento de los derechos humanos de la niñez solo se hará realidad como resultado de un largo proceso histórico que va desde la consideración de los niños y niñas como cosas y objeto de propiedad hasta el reconocimiento como personas sujetas de derechos.

El amplio desarrollo de las diversas generaciones de los derechos humanos han hecho posible visibilizar la violencia intrafamiliar contra las mujeres y los niños y niñas que hasta hace relativamente poco tiempo era invisibilizada dentro de la esfera de lo privado.

Aún cuando se reconoce la complejidad de causas por las que las personas adultas actúan violentamente contra la niñez se plantea que comúnmente el factor religioso o es ignorado o simplemente no se le ha dado el peso que tiene en el análisis de las causas del fenómeno de la violencia contra los niños y niñas. La consideración de la dimensión de lo religioso en el problema de la violencia contra la niñez es lo que constituye la particularidad del abordaje del problema.

Ante la pregunta de cuál es la relación o vinculación de lo religioso con la violencia intrafamiliar la respuesta que se vislumbra como punto de partida es la conformación de una teología sacrificial. Como ejemplos específicos se presentan casos como los siguientes: a) una madre que ruega a las personas encargadas no proseguir con el proceso de denuncia porque la persona abusadora se confesó y ya está perdonada; b) el abuso contra el niño o la niña se considera como una prueba de Dios no solo para la víctima sino también para la familia misma; c) el abuso se interpreta como una cruz que hay que cargar y el recibir ayuda podría ser visto como una falta de fe. La racionalidad de la sacrificialidad supone una lógica según la cual está ausente la dimensión de la *gratuidad* en las relaciones de los creyentes con Dios.

Este último aspecto, es de crucial importancia para nuestro estudio.

El sacrificio sangriento en la cruz no es rechazado sino querido lo que fundamenta un tipo de cristología según la cual la dimensión sacrificial es determinante de la vida, mensaje y misión de Cristo. El tema no obstante, no ha sido mayormente profundizado en sus despliegues y repercusiones en las prácticas cristianas relativas a la violencia contra los niños y niñas. Se esperaría que a mayor conocimiento de la imbricada trama de relaciones de una visión sacrificialista de la religión cristiana, pues mayor sería la capacidad para incidir en la modificación de las prácticas que permiten, ocultan o promueven la violencia; además, habrá mejores condiciones para proponer lenguajes alternativos en clave no sacrificial en lo pertinente a la violencia contra la niñez y de forma general a la generación de una cultura de paz.

En un análisis a fondo de la estructura del discurso cristiano podrá aportar nueva luz para la comprensión de las prácticas sociales y del impacto en los sectores más vulnerables. Este tipo de análisis permite desentrañar lenguajes implícitos encubiertos

maquillados de buenos propósitos pero que subterráneamente son generadores de inequidad por su pose fundamentalista y excluyente.

Francisco Mena²⁴ en un artículo que revisaremos a continuación sugiere que los componentes fundantes del lenguaje eclesialístico institucional se pueden expresar en tres: el sacrificio, la jerarquía y la verdad absoluta y trascendente y que a partir de ellos se generan prácticas que producen, validan o simplemente aceptan la violencia.

Acerca del sacrificio Mena nos indica que “el sacrificio de Cristo es el núcleo fundamental de la tradición cristiana. Ella nace de este acto propiciatorio y toma de allí su estructura y poder²⁵” De esta forma se nos recuerda la sacrificialidad como clave para comprender el lenguaje cristiano y su estructuración y desarrollo a través del tiempo.

El segundo componente del lenguaje cristiano es su carácter jerárquico pues viene de una institución que se autojustifica como pensada y proyectada por designio divino y constituida sobre el apóstol Pedro como roca firme. Tal vez el ingrediente novedoso que se le agrega en este análisis del discurso católico es que “la jerarquía es valorada, también como entrega sacrificial. Quien recibe tal poder, descomunal si se quiere, se sacrifica al poder mismo que ha recibido y así lo trasmite de unos a otros...”. Sin embargo tal vez lo conviene enfatizar, más allá de la autocomprensión de la jerarquía, son las metáforas que la tradición cristiana a sobrevalorado, esto es, la consideración de Dios como rey, soberano, señor, dueño y gobernador; lo cual se pone de manifiesto

24 Francisco Mena. “Búsqueda de la paz y tradición cristiana”, en Revista EcuMénica. Volumen 1. Números 2 y 3. 2004.

25 *Ibíd.* pág. 4.

en la festividad con que culmina el calendario litúrgico católico: Cristo Rey. Las relaciones que históricamente devienen de tal imagen imperial serán tremendamente jerárquicas, principalmente unidireccionales de arriba hacia abajo, autoritarias y que buscan la sumisión como respuesta; todas estas actitudes son muy apreciadas y promovidas por la jerarquía.

Muy bien lo recuerda MacFague que la fe cristiana es anti-jerárquica y anti-triunfalista. Jesús debe ser recordado bajo la metáfora del rey que se hace servidor de todos y todas. El lenguaje cristiano, nos recuerda la autora, debe ser “desestabilizador, inclusivo y no jerárquico”. El lenguaje cristiano solo puede ser metafórico, aproximativo y provisional, es decir, una construcción parcial e incompleta. La tendencia a establecer dogmas y definiciones conceptuales rígidas es un intento de refugiarnos en verdades absolutas para librarnos del error y especialmente de la incertidumbre. Los dogmas generan una ilusión de seguridad, de pensar que estamos blindados del error y la incerteza.

Precisamente este aspecto que niega toda posibilidad de incertidumbre, que busca el establecimiento de la verdad absoluta es el tercer componente del discurso cristiano de que nos habla Francisco Mena. La verdad, definida desde la óptica de lo masculino, cierra los caminos del debate y del diálogo. La jerarquía comprende que su misión es la custodiar y difundir la verdad. La iglesia se entiende a sí misma como “madre y maestra”, y tiene la responsabilidad de enseñar, corregir y guiar en el camino verdadero. La introducción de la carta encíclica *Mater et Magistra* lo expresa en estos términos:

Madre y Maestra de pueblos, la Iglesia católica fue fundada como tal por Jesucristo para que, en el transcurso de los siglos, encontraran su salvación, con la plenitud de una vida más excelente, todos cuantos habían de entrar en el seno de aquélla

y recibir su abrazo. A esta Iglesia, columna y fundamento de la verdad (1Tim 3,15), confió su divino fundador una doble misión, la de engendrar hijos para sí, y la de educarlos y dirigirlos, velando con maternal solicitud por la vida de los individuos y de los pueblos, cuya superior dignidad miró siempre la Iglesia con el máximo respeto y defendió con la mayor vigilancia²⁶.

Los discursos más recientes emitidos desde el Vaticano como el documento *Dominus Iesus* del entonces Cardenal Ratzinger, nos confirman el tono autoritario y el talante de quien habla con la convicción de que lo asiste la verdad.

Otro aspecto relevante del artículo citado en relación al análisis del discurso cristiano es que no queda espacio para la dimensión de la *complejidad*, pues el foco es el sostenimiento del *orden* del mundo.

Decíamos antes que el lenguaje cristiano de los textos bíblicos toma senderos complejos. No hay linealidad en ellos. No existe un progreso sistemático de revelación. Al contrario, la Biblia muestra una gran gama de valores y de propuestas teológicas. Un elemento, sin embargo, que emerge siempre, pero de distintas formas no necesariamente conciliables, es el cuidado por las personas excluidas y la valoración de la vida humana en su pluralidad. Esto me parece importante porque no es sencillo organizar, de forma coherente, cómo una divinidad que requiere la muerte violenta de una persona justa, su propio hijo, puede expresarse en la ternura y la gratuidad. Para alcanzar este reto se debe recurrir a eliminar la complejidad de la experiencia humana de la vida que es, fundamentalmente, compleja²⁷.

26 Juan XXIII, *Mater et Magistra*. 1961, No. 1.

27 Francisco Mena. *Ibíd.*, pág. 5.

Aquí aparece el tema de la valoración de la pluralidad y de la diversidad como aspectos fundamentales donde se expresa la complejidad del cristianismo en sus orígenes. La diversidad es vivida y experimentada como parte del ambiente cultural del primer siglo del desarrollo del cristianismo. El caso de la figura del mesías y de las diversas interpretaciones que se le atribuían a su vocación y misión (davídico, sacerdotal, profético...) es solo una muestra de la diversidad en la que surge y se desarrolla el cristianismo en los primeros siglos. Diversidad, que una forma dominante del cristianismo se ha encargado de sofocar, perseguir e invisibilizar. Es el caso del establecimiento y definición histórica de un credo oficial (Nicea y Constantinopla) como una norma general a ser creída pero también impuesta, a todas las comunidades cristianas.

La pluralidad (y la complejidad) es *sacrificada* en función del sostenimiento de un cierto orden que permite y garantiza el control y el dominio.

Otro aporte de Mena es la indicación de la dificultad que se le presenta al cristianismo hegemónico, que acaba por imponerse en la tradición cristiana, de conciliar la ternura y la gratuidad de Jesús expresada para con los excluidos y la postura de la divinidad que requiere de la muerte violenta de su hijo inocente. “*Para alcanzar este reto se debe recurrir a eliminar la complejidad de la experiencia humana de la vida que es, fundamentalmente compleja.*” El lenguaje sacrificial, visto detenidamente, es una herramienta ideológica para la justificación del sufrimiento de los inocentes. Si el padre Dios sacrificó a su propio hijo por amor, entonces los creyentes están invitados a reconocer el valor del sacrificio y de practicarlo en su vida personal como un principio de espiritualidad, como un camino ascético. Pero al mismo tiempo, la biblia nos muestra a Jesús, anunciando un mensaje de profunda

misericordia, un mensaje donde se comunica la centralidad de la práctica del amor y de la justicia como lo encontramos en el capítulo 25 de Mateo. El “alma grande” de Jesús, su benevolencia para con los pobres que se torna clamor por justicia no encaja sin contradicción con el discurso sacrificial.

El lenguaje de la gratuidad en la escritura nos presenta a Jesús que acoge y perdona a las personas pecadoras, que se identifica con ellas sin pedir nada a cambio. Referencias a pasajes como “El hijo pródigo” en Lucas 15 donde el padre después de todo lo acontecido con su hijo, al verlo de vuelta, corre a abrazarlo reintegrándolo en la familia, o como en el caso de “La mujer adúltera” en el capítulo 8 de Juan, donde Jesús no condena a la mujer por una falta cuyo castigo parecía inminente sino que recuerda a sus acusadores, la igualdad de su condición de pecadores y la necesidad de la misericordia antes que la aplicación del peso de la ley.

El lenguaje de la gracia supera la lógica del lenguaje sacrificial con la ventaja de que la gracia tiene un componente que desestructura, que irrumpe con algo novedoso porque no obedece el formalismo de la ley y el orden. Francisco Mena no duda en afirmar que, el lenguaje de la gracia ha quedado “subsumido” con certera precisión dentro del lenguaje jerárquico e institucional de los sacramentos dentro de la iglesia católica.

Es decir la multiforme exuberancia de la gracia queda delimitada por una reflexión teológica que se rige por principios que se enmarcan dentro de las fronteras permitidas por los dogmas establecidos. Es por eso que Mena propone “*la formulación de un nuevo lenguaje que genere complejidad*”, que no pretenda domesticarla, un lenguaje religioso que no se piense poseedor de la verdad última y con potestad de indicar y definir caminos irrefutables.

Un lenguaje institucional, jerárquico y dogmático no puede apoyar, realmente, procesos de paz, concluye Mena. Es preciso que a partir de la biblia, antes que como norma de vida, sino como fuente de nuestra tradición podamos *crear nuevas metáforas* que recuperen la pluralidad y la diversidad.

Un lenguaje teológico metafórico ciertamente nos permitirá alejarnos de posturas dogmáticas, fundamentalistas e inflexibles que pretenden poseer la certeza de la verdad y que nos cierran a todo tipo de dialogo. El recurso a la metáfora en vez de definiciones dogmáticas es una forma de lenguaje más humilde y menos pretencioso. La metáfora la entendemos, siguiendo a Sallie McFague, como “una palabra o frase utilizada inapropiadamente. Pertenece propiamente a un contexto, pero se utiliza en otro distinto: el brazo de un sillón, la guerra como juego de ajedrez, Dios como padre...La metáfora es una estrategia de la desesperación, no un ornato; es un intento de decir algo sobre lo desconocido a partir de lo conocido, de hablar sobre lo que ignoramos a partir de lo que sabemos.”²⁸

Acerca de la vasta complejidad de la realidad nuestro lenguaje humano siempre será limitado, impreciso y aproximativo. La metáfora parece ser la forma de expresarnos más adecuada; nos plantea que nuestro lenguaje es simbólico; la realidad, en cuanto tal no existe, sino en cuanto representada según nuestros códigos lingüísticos y culturales. Es una ilusión pensar que nuestros conceptos aprehenden la realidad, más ilusorio aún, resulta el pretender que nuestro conocimiento se constituye en alguna suerte de canon u ortodoxia que debe imponerse a los demás o que invalida otras formas de producción de conocimiento. Se hace insostenible defender la existencia de culturas superiores e inferiores.

28 Sallie McFague. Modelos de Dios. Sal Terrae. Santander, pp. 70.

La filosofía intercultural precisamente pone en evidencia y reivindica el carácter cultural del conocimiento y por tanto su intrínseca y radical diversidad. Lo cual quiere decir varias cosas: la multiplicidad de las voces en que se expresa la razón o la polifonía del logos filosófico; una crítica al colonialismo epistemológico que se expresa en diversas formas de dominación y sometimiento, el imperialismo de occidente, el uniformismo cultural de la globalización, el patriarcalismo, etc. La filosofía intercultural apela al dialogo entre las culturas como forma de convivencia armoniosa y pacífica.

No se trata de un relativismo cultural radical en donde se puede validar cualquier postura en nombre de la misma interculturalidad que se promueve, lo cual resulta contradictorio. De la misma forma la afirmación de ciertos valores universales transculturales o independientes de cualquier cultura resulta igualmente problemático. Por ejemplo, la idea de una religión verdadera fue la base para el inicio de la colonización de América y los sufrimientos provocados bien valían la pena pues todo era en vista a un bien cultural mayor. Es decir las ideas de la dominación están de alguna forma relacionadas con ciertos tipos de universalismo.

Nuestra obligación moral para con los miembros de otras culturas no se puede justificar en valores independientes de nuestra propia visión del mundo; se funda en creencias básicas de nuestra cultura (occidental moderna) que pueden o no ser compartidas por otras el respeto del otro como sujeto autónomo, la exigencia de una comunidad entre todos los hombres, el dominio racional de las necesidades básicas son exigencias de nuestra cultura. Nuestra obligación moral hacia las otras culturas esta dictada por esas exigencias. Nuestros principios éticos nos obligan a respetar que el otro, en tanto sujeto autónomo, se rija por

sus propias creencias y, a la vez, a intentar que reconozca valores que juzgamos superiores ²⁹

Sin caer en un relativismo extremo, se busca el reconocimiento del otro o la otra desde un clima de respeto por la autonomía y a la vez se sientan las bases para ciertos principios que regulen la coexistencia pacífica y respetuosa de las diferencias. Una filosofía intercultural conduce a la fundamentación de una ética intercultural que oriente el sutil terreno de la autonomía de la diversidad cultural en el marco de valores transculturales básicos como respeto por la vida, la justicia, los derechos humanos, aunque estos tengan que ser repensados dentro del marco de la interculturalidad.

Se trata de un replanteamiento de las relaciones humanas basadas en la simetría y la equidad en vez de las acostumbradas asimetrías de poder, la inequidad, la imposición y violencia cultural de los grupos culturales más poderosos. No es posible pensar en una cultura de paz sino es a través de un replanteamiento de las relaciones entre las culturas, incluidas las religiones.

Trabajar en pro de una cultura de paz requiere revisar el aporte que se puede generar desde el universo de las religiones, desde una propuesta teológica que promueva el dialogo interreligioso y efectivamente relaciones de paz y justicia al interno de las religiones así como para el mundo exterior.

Estamos consientes de que las religiones son generadoras y sostenedoras de discursos y practicas violentas; no en tanto, coincidimos también en pensar con mucha gente de bien, que las religiones tienen, una reserva de valores en sus tradiciones sagradas para

29 Luís Villoro, "En torno a las ideas de Ernesto Garzón Valdez" en *Isonomía* No. 9 Octubre 1998. Consultado en http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12504985356703728543657/isonomia09/isonomia09_04.pdf. Fecha de acceso 28 de noviembre de 2009. p. 38.

promover las condiciones de bienestar, de equidad y de dignidad entre los seres humanos y con la naturaleza.

La religión tiene un papel importante en los esfuerzos para construir un mundo en paz, armonía y justicia. Es decir, la religión es parte del problema de la violencia, pero también es parte de la solución. Desde la religión se generan discursos y símbolos que generan y encubren la violencia, pero también, se pueden generar símbolos, metáforas y utopías que proyecten relaciones de equidad, bondad, misericordia, ecuanimidad, respeto, perdón, cuidado recíproco, comunión, humildad, responsabilidad, hospitalidad, reverencia, placer, integralidad.

El diálogo interreligioso para la generación de una cultura de paz solo será posible cuando la atención se aleje de las cuestiones doctrinales y se centre en la promoción de prácticas para la defensa y promoción de la vida. El diálogo será fecundo cuando se ocupe de buscar *consensos éticos* sobre cuestiones urgentes de la humanidad.

Conviene insistir en la pertinencia, en la disciplina teológica, del uso del lenguaje metafórico al servicio del diálogo interreligioso. Una teología metafórica que venga a realizar una doble ruptura: con la teología sacrificial y con la teología dogmática y fundamentalista. El reto consiste en la formulación de metáforas teológicas adecuadas y pertinentes que nos ayuden para dialogar. Requerimos de metáforas teológicas alternativas que integren la diversidad y la pluralidad, la gratuidad, la bondad y la misericordia con que nuestra tradición bíblica nos habla de Dios, como una forma de superar los lenguajes de grupos hegemónicos, la sacrificialidad, el patriarcalismo, el autoritarismo y la rigidez conceptual o dogmatismo.

Por una teología saludable, del sacrificio a la gratuidad

Nuestra propuesta va orientada a la necesidad de superar el tan profundamente arraigado énfasis sacrificial de la teología y de los principios ascéticos que en mayor o menor grado le acompañan; como la valorización del sufrimiento, la desconfianza del cuerpo como un obstáculo para una auténtica espiritualidad, la represión de los deseos y de la sexualidad y la aceptación del castigo físico como forma disciplinaria infantil; por otra parte afirmamos la urgencia de construir y consolidar una *teología saludable* centrada en la gratuidad como factor determinante de la relación de los seres humanos con Dios, en el valor de la vida como un don, en el fomento del disfrute del placer de vivir la vida desde nuestra realidad corporal, que promueva y se alegre con las realidades terrenas, que se fundamente en el ejercicio de la misericordia (cuidado, compasión, sentir con las entrañas) con toda la creación. Una teología así estructurada sería el fundamento de una espiritualidad y una ética renovadora de viejas posturas dualistas y centradas en el cumplimiento de normas y leyes.

Las prácticas religiosas, sin importar donde se den, no pueden esconder, disfrazar o sublimar la violencia como camino ascético o como una forma de espiritualidad que de cualquier forma roce los principios básicos de los derechos humanos especialmente de los niños y niñas.

La *teología saludable* que sugerimos tiene una vertiente profética pues intenta desenmascarar los discursos y prácticas religiosas que justifican, consienten o promueven la violencia. Sugerir una teología saludable supone un trasfondo histórico en Latinoamérica y el mundo, donde los discursos teológicos, por asumir una postura de aparente *neutralidad* delante del dolor humano provocado por estructuras sociales injustas, han sido persistentemente

cómplices de la muerte y del dolor de las víctimas del sistema. Se trata del *Evangelio que mata* según lo expresa el teólogo Juan Luis Segundo. La lógica sacrificial requiere de víctimas como algo que le es propio. Las teologías sacrificiales históricamente han sido utilizadas ideológicamente para legitimar sistemas sociales y políticos nefastos para las capas sociales más empobrecidas. Sucedió ya en los primeros siglos de nuestra era con la instrumentalización que sufrió el cristianismo por parte del Imperio romano como estrategia para sobrevivir unos siglos más.

La referencia a la *gratuidad*, la compasión y el cuidado como horizontes teológicos nos abren nuevas posibilidades y caminos que deben ser explorados y profundizados. El paso de la sacrificialidad a la gratuidad supone un cambio paradigmático que tendrá implicaciones profundas en la forma como se concebirán las relaciones interpersonales, interreligiosas, con las otras culturas, con el medio ambiente; la clave de la gratuidad vendrá a generar nuevas prácticas cristianas, trastocará sin duda la ética y la espiritualidad cristiana. Obtendremos nuevos fundamentos para el cuidado y protección de la infancia y la adolescencia lo que nos permitirá explorar la generación de nuevas prácticas educativas.

Proponemos vehementemente tener la osadía de crear metáforas que enfatizen la dimensión de la gratuidad y la misericordia. No es una buena motivación para una persona religiosa el temor y el miedo o la simple búsqueda de una recompensa; lo que convierte el itinerario religioso y espiritual en un camino interesado, en la búsqueda de una recompensa personal no importa del tipo que sea. Esta puede ser el alivio del sufrimiento, la riqueza, el bienestar, inclusive la salvación misma.

El itinerario espiritual centrado en la gratuidad no busca recompensas, no espera nada a cambio. No se fundamenta en las necesidades ni en los deseos humanos. La gratuidad, nos dice Amando

Robles, “es una experiencia plena y total en sí misma...no es un medio para ninguna cosa.³⁰”. Teresa de Ávila³¹ lo expresa así:

*No me tienes que dar porque te quiera,
pues aunque lo que espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.*

La gratuidad, sin embargo, no se goza en si misma egoístamente. En nuestra tradición cristiana, la gratuidad remite al encuentro y a la preocupación por el otro y por la otra, por los que más sufren. El camino de la gratuidad conduce a un estilo de vida de donación, atención y cuidado. El capítulo 25 de Mateo nos presenta este camino y nos alerta de este profundo vínculo entre Dios y los pobres. Es en la relación gratuita con los pobres donde los justos pueden encontrarse con Dios pero a cambio de nada, solo en la gratuidad.

La clave de la gratuidad nos ofrece otras perspectivas para comprender la vida y misión de Jesús y nuestra propia vida. La gratuidad acoge la vida como el máspreciado don, celebra la vida. Por eso, no necesariamente ha de verse el dolor y el sufrimiento como un sacrificio purificador o santificador, ni siquiera para continuar la pasión de Cristo. El dolor y el sufrimiento hacen parte inevitable de la vida humana. El sufrimiento humano tampoco ha de verse como merecido por nuestra falta de fe ni como un medio para obtener algo a cambio, ni ahora ni después.

No necesitamos del dolor o del sufrimiento en nuestro caminar de fe. Lo que equivale a decir que el dolor no es redentor, no nos sirve de nada. ¡Nos hace sufrir, y nada más! Es posible que a

30 J. Amado Robles “Hombre y mujer de conocimiento. La propuesta de Juan Matus y Carlos Castaneda”. Heredia, EUNA, 2006. pg. 43.

31 Teresa de Ávila. Soneto a Cristo Crucificado.

partir de experiencias dolorosas, un accidente trágico, una pérdida o una enfermedad, los seres humanos se transformen para mejor, pero eso no significa que el padecer o el llevar “la cruz del sufrimiento” nos conduzca a apreciar esa cruz ni mucho menos a buscar experiencias dolorosas como forma de crecimiento. Concretamente, el silencio de la familia ante el abuso sexual contra una persona menor por motivos religiosos, es inadmisibile. El dolor debe combatirse, y debemos esforzarnos por limitarlo y buscar aliviarnos de él, pero nos es saludable negarlo o rechazarlo en nuestra vida como si no fuese también parte de nuestra experiencia humana. Ya Job se preguntaba acerca del sentido del dolor; y de forma particular acerca de ¿Por qué sufre la persona justa? Sus preguntas solo reflejan que la experiencia del dolor es humanamente compartida. No tiene una explicación, simplemente lo experimentamos. No es ni castigo ni merecimiento por nuestras obras.

¿Cómo releer la experiencia del dolor y del sufrimiento humano no en clave sacrificial y vicaria sino desde la gratuidad? Sin duda hay mucho camino por recorrer y muchas cosas que repensar y reelaborar. La lógica sacrificial ciertamente debe dar lugar a otras perspectivas que no validen el sufrimiento y lo justifiquen como un camino redentor. Ese es el gran desafío para las religiones específicamente en su relación con la niñez y la adolescencia. Desde la gratuidad, la vida debe ser celebrada siguiendo el camino de los místicos cristianos que entienden y perciben la vida humana como permeada por la divinidad, lo cual nos desafía para inventar y crear nuevas formas de educación y formación para nuestras hijas e hijos.

Referencias bibliográficas

- Böttigheimer, Christoph. “La eucaristía como sacrificio, ¿una cuestión teológicamente controvertida?”. En: *Selecciones de Teología* 178 (2006), 107-116.
- Bucher Anton A. “Los niños como sujetos”. En: *Concilium* 264 (1996), 65-77. “Catecismo de la Iglesia Católica”, disponible en: <http://www.vatican.va/archive/ESL0022/P6B.HTM>. Fecha de acceso: 1 de Noviembre de 2009.
- Champagne Elaine. “¿Espiritualidad desde la boca de los niños de pecho”. En: *Concilium* 323 (2007), 83-92.
- Codina, Víctor. “Pequeña teología de la infancia marginada”. En: *Revista Latinoamericana de Teología* 17 (1989), 223-232.
- Comblin, José. “El sacrificio en la Teología Cristiana”. En: *Pasos* 96 (2001), 1-8
- Conway, Eamonn. “Teologías vigentes del sacerdocio: ¿Han contribuido al abuso sexual a niños”. En: *Concilium* 306 (2004), 91-108.
- Daly, Robert J. “Imágenes de Dios e imitación de Dios: Problemas en torno a la idea de Expiación/Satisfacción”. En: *Selecciones de Teología* 188 (2008), 310-324
- De Mingo, Alberto. “Sacrificio y expiación: Un estudio bíblico”. En: *Moralia* 108 (2005), 389-411
- Dillen, Annemie. “Entre el heroísmo y el déficit: Dificultades para la investigación sobre la espiritualidad infantil desde una perspectiva teológica cristiana”. En: *Concilium* 323 (2007), 69-82.
- González Faus, José Ignacio. “Las víctimas como lugar teológico”. En: *Revista Latinoamericana de Teología* 46, (1999), pp. 89-104.
- Hinkelammert, Franz J. *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. San José: Editorial DEI, 1991.
- Juan Pablo II. “Carta Apostólica Salvifici Doloris”, disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris_sp.html. Fecha de acceso: 28 de Noviembre de 2009.
- Juan XXIII. *Mater et Magistra*. 1961. Recuperado el 28 de noviembre de 2009, de http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_sp.html.

- Macisse, Camilo. "La violencia en la Iglesia". En: *Selecciones de Teología* 171 (2004), 187-193.
- McFague, Sallie. "Imaginando a Dios y un mudo diferente". En: *Concilium* 308 (2004), 47-56.
- Mena, Francisco. "Búsqueda de la paz y tradición cristiana". En: *Revista Ecueménica. Servicio de información teológica*. Volumen 1, número 2 y 3 (2004), página 3.
- Robles Robles, Amando J. *Repensar la religión: de la creencia al conocimiento*. San José: Editorial Universidad Nacional, 2001.
- McFague, Sallie. *Modelos de Dios*. Santander: Sal Terrae, 1994.
- Sobrino, Jon. "La violencia de la injusticia". En: *Concilium* 272 (1997), 65-74.
- Sowle Cahill, Lisa. "La salvación y la cruz". En: *Concilium* 326 (2008), 389-398
- Tamayo Acosta, Juan José. "El Cristianismo: ética de la liberación". En: *Revista Latinoamericana de Teología* 56 (2002), 171-194.
- Torres Queiruga, Andrés. "Moral y religión: De la moral religiosa a la visión religiosa de la moral". En: *Selecciones de Teología* 174 (2005)