

Consideraciones sobre el sentido cristiano de la Institución escolar

JOSÉ LUIS MONGRE
FERNANDO ARÁNTEG

¿Qué relación puede tener la fe con la cultura?

¿Cómo se interaccionan fe y vida? ¿Qué tiene que ver el proceso evangélico con la vida real del cristiano?

¿Qué relación posible existe entre la Iglesia concebida como institución y las instituciones concretas en que se encarna?

¿Qué media entre el acontecimiento Jesús de Nazaret y la vida del cristiano, hoy?

¿Qué relación puede existir entre el compromiso y la escuela?

¿Cómo crear un ambiente propicio a la evangelización?

¿Cómo relacionar vida y experiencia con doctrina?

De éstas y semejantes preguntas —de su contestación— está dependiendo lo concreto y práctico del quehacer educativo cristiano, un trabajo tanto eclesial como individual.

Por eso responderlas nos da la clave para entender el qué y el cómo de la escuela cristiana considerada como institución eclesial a servicio del hombre.

* * *

Las páginas que siguen tratan de responder a estas preguntas.

Para ello nos vemos en la necesidad de explicitar en qué y cómo creemos. Hacer una síntesis no es tarea fácil, pero creemos que

na Jesús está de
En el cine, en el
en la calle... y en
ensa bibliografía
re él se encuen-
ada hoy. Algunos
s libros son ya
y a nuestro jui-
taríamos, entre
anjeros:

NKAMM, *Jesús de*
, Sígueme, Sala-
1975. BULTMANN-
Jesús. La desmi-
ción del N. T.
ienos Aires, 1968.
IN, *Jesús, el hom-*
Vazaret y su tiem-
gueme, Salaman-
J. BLANK, *Jesús*
aret, Cristiandad,
1973. Ch. DU-
esús, hombre lí-
ueme, Salamanca,
H. DODD, *El fun-*
del cristianismo,
Barcelona, 1975.
, *Jesucristo el lí-*
Latinoamericana
S. R. L., Buenos
1975. Y entre los
es: J. R. GUERRE-
otro Jesús, Sígueme,
Salamanca, 1976.
AZA, *Los orígenes*
s, Sígueme, Sala-
1977.

o ha tenido siem-
y claro la Iglesia.
te nosotros lo di-
no es sino para
e relieve algo que
ar claro. Pues, de
prensión que de
ngamos se dedu-
lo demás. Esto
nás, lo que hace
teología, partien-
pre del mismo
imiento, vaya re-
se, nos muestre
de relieve tanto
rtancia de cosas
encontraban vela-
o del dinamismo
acontecimiento

nuestros primero y segundo apartados (sobre Jesús y sobre el vivir cristiano) damos una visión suficientemente clara y a la vez sugeridora de funcionamientos reales. La fundamentación más amplia habrá que buscarla en las notas; todos los autores que nombramos han aportado algo; algunos, mucho. La estructuración concreta responde a un proceso lógico: primero nos aclaramos sobre Dios y Jesús: qué significa Jesús como acontecimiento histórico. A continuación tratamos de expresar cómo este acontecimiento debe ser vivido por el cristiano.

El apartado tercero ("Por los caminos de la teología práctica") quiere ser síntesis y conclusión. Síntesis en el sentido de que como "teología práctica" quiere fundamentar la razón de ser de la escuela cristiana. Conclusión que queremos dejar abierta porque somos conscientes de que todavía no podemos decir la última palabra, ya que ésta se tiene que dar en el terreno de lo concreto, en la praxis criticada de la escuela.

CONSIDERACION FUNDAMENTAL: «JESUS» EN OTRAS DOS PALABRAS

Lo que viene a continuación puede parecer a primera vista algo completamente teórico o ideal¹. Nosotros, lejos de considerarlo así, tratamos de expresar lo que entendemos por encarnación y esto lo consideramos como algo muy concreto. La Encarnación es el presupuesto de una manera de vivir y de ser que se dicen cristianas, y esto es concreto porque se hace real en los hombres concretos y en la Iglesia, aunque el pasado nos lo oculte muchas veces.

Para entender la Encarnación hay que entender a Jesús². El es la clave. Pero para entenderle hay que contar con Dios, con su plan salvífico, con lo que quiere del mundo. Pero ello, aunque parezca contradictorio, se nos hace comprensible desde Jesús. A la luz de Jesús leemos la creación, todo el Antiguo Testamento; a su luz pretendemos también leer el presente y el futuro. El hecho histórico que acontece en Jesús de Nazaret es, desde nuestra postura cristiana, la clave de comprensión del mundo y de la historia, del hombre mismo. La esperanza cobra ahí su sentido más radical. El esperar del hombre se traduce desde Jesús en algo concreto y comprometido. La búsqueda del hombre por el sentido, la superación

tan rico que después de 2000 años sigue siendo fecundo e iluminador de la experiencia del hombre. Pues no debemos olvidar que, aunque el hecho Jesús sea histórico, cada hombre lo descubre en un momento, su momento, que también es histórico, y que, por lo tanto, su interpretación resultará del encuentro de ambos. Ya desde los comienzos la visión de Jesús es distinta y conforme a teologías tan diferentes como la de los autores del N. T.

Si a todo ello añadimos el hecho del fuerte avance que se ha producido en la investigación, sobre todo en la bíblica, no nos debe extrañar el que durante este siglo se haya producido una verdadera explosión teológica.

En esta línea debemos decir que nosotros, además de los ya clásicos Bultmann, Barth, Tillich, Moltmann, Rahner, Cullmann..., nos encontramos en deuda con la teología de J. B. Metz, sobre todo en su *Teología del mundo*. Sígueme, Salamanca, 1971, y que por ello nos reconocemos un poco en todas las teologías que a raíz de la suya han aparecido. Son la Política, la de la Liberación, la de la Revolución...

³ Para todo lo que sigue Cf. J. B. METZ, *Teología del mundo*, pp. 11-72.

⁴ Sabemos del mundo como posibilidad y como negación. Posibilidad y d,

de las paradojas que vive, encuentran, a través de este Jesús, respuesta. Respuesta que siendo definitiva y total sólo se compr a través de la búsqueda continuada.

Entramos de lleno, otra vez, en el terreno de lo paradójico y porque pretendemos acercarnos al Misterio y éste es en sí m indefinible e inabarcable. Pero necesitamos hablar de él, necesitamos expresarlo como sea porque grita en nuestro interior y por lo sentimos fundamentalmente comunicable —como la alegría dolor—, aun a sabiendas de que lo que digamos de él se que corto o no acabará nunca de satisfacernos.

La paradoja, una vez más, nos sirve de expresión en la medida que nos deja abierto el camino hacia eso insondable que llamamos Sentido o Dios.

ASUNCION: POR QUE Y COMO "MUNDO" QUIERE DECIR "DIOS"³

Si admitimos a Dios como creador desacralizamos cualquier realidad terrena. Reconocemos al mundo⁴ (y al hombre) como único diador del conocimiento de Dios. Esto significa que:

- Sólo a través de lo profano accedemos a lo sagrado.
- Nuestro acceso a lo sagrado es radicalmente imperfecto.
- Sólo una revelación, que ya está dada en nosotros, de Dios da la pista para comprender, leer, lo sagrado en lo profano.

Al decir que Dios es creador decimos que lo creado no es Dios. El mundo, el hombre, es diverso de Dios: lo que no es Dios. El sagrado es lo perteneciente a la divinidad, a Dios, el mundo, el hombre, son por naturaleza profanos. Toda realidad terrena es, por lo tanto, profana.

Existe una distancia radical entre Dios y su obra. Dios crea al hombre diverso de sí mismo, "otro". Lo que hay en el mundo: hombres, objetos, tiempo..., eso no es Dios, ni tan siquiera Dios.

Aceptar esta "profanidad" del mundo, esta secularidad, es afirmar que el acceso a lo sagrado sólo es posible si esto se nos revela en lo profano. Y sólo si en lo profano, en el mundo, esta revelación ya está dada de alguna manera desde el principio (como connatural a lo profano).

lo necesitamos, nuestra existencia histórica y nuestra vida se ha llevado a cabo aquí, en el mundo. Porque en las manos está el mundo, el cerrarlo, el conocer su necesidad, su necesidad de salvación, su necesidad de regeneración... Ni que decir tiene que el mundo lo consideramos aquí mundo del hombre. Mundo de las cosas, de las personas, de las relaciones con ellas y de las cosas. Es lo que vienen a decir Bultmann, en sus comentarios, al comentar el texto de mundo que se encuentra en los evangelios.

Cf. H. SCHLIER, *Las exégesis neotestamentarias en el N.T.*, Madrid, 1970, págs. 3-333. R. BULTMANN, *Ver y comprender*, I, Madrid, 1974, págs. 1-135. Id., *Ver y comprender*, II, Studium, Madrid, 1976, pp. 55-69.

encia que ha visto esto de relieve muy claro en K. Barth. Es que subyace a toda la teología, y más concretamente en el discurso que hace entre fe y religión. Religión, en línea de cuenta es el intento del hombre para atrapar a Dios ("greifende Götter") por asirlo, por dominarlo. Gráficamente lo representamos como un intento vertical de ir de arriba. El hombre construye sus ídolos, su fe, por el contrario supone la revelación del mundo de arriba abajo, y supone

Siendo lo profano la vía de acceso a lo sagrado, tenemos que aceptar, consecuentemente, que la imagen que obtenemos de lo sagrado es radicalmente imperfecta. Con lo cual afirmamos esa naturaleza paradójica del hombre que se mueve entre lo que es y quiere ser y que comentábamos ya en el segundo capítulo.

La distancia a que aludíamos antes entre Dios y el mundo es la que hace posible el conocimiento de lo sagrado. Una vez más nos sirve aquello de "los árboles que no dejan ver el bosque": en la medida en que una cierta distancia nos permite delimitar el bosque en su conjunto, la cercanía excesiva nos hace descubrir únicamente alguno de los aspectos parciales que toman, o pretenden tomar, caracteres de totalidad. En cuanto nos experimentamos distintos y distantes de la divinidad la podemos percibir en su totalidad. O mejor, en la totalidad con que ella se nos revela. Porque es desde este abismo como descubrimos nuestra radical incapacidad de acceso a Dios, si no hay por su parte una voluntad de autorrevelación, si no nos ha sido dada ya de alguna manera con nuestra misma profanidad⁵.

El que podamos hablar de Dios, el hecho de nuestra fe, indica que esta revelación se ha dado y se está dando hoy en el mundo. Esto supone que Dios acepta al mundo. El aceptar el mundo de Dios no puede significar que lo diviniza, porque esto significaría negarlo como tal mundo. Tiene que significar que lo acepta como diferente (distanciado) de él. En efecto, no podemos aceptar de fuera lo que ya somos o poseemos, y nunca lo que aceptamos de fuera puede llegar a ser nosotros mismos.

Al aceptar Dios al mundo (asunción) lo confirma como diferente de él, autónomo, libre, ser en sí mismo. Con ello se hace posible desde el mundo el conocimiento de Dios como el que "acoge" sin violentar, dejando —y exigiendo— ser a lo otro (al otro). Dios es, así, el que hace posible ser al mundo, el testigo de lo que es, de su libertad. Su garantía.

Un último aspecto de esta aceptación: la unión. Porque la aceptación de Dios no es negación del mundo, Dios es amable. El mundo, como no-divino, es imperfecto y como tal ha sido asumido. De esta manera Dios se revela como amor (amador del mundo), como don gratuito. El hombre descubre, en lo profano, el amor como algo en lo que participa en relación con el objeto-sujeto amado, y que sólo es posible si ese sujeto es diferente, diverso de él. Sólo en la aceptación del otro como diferente —distancia del nuevo— el hombre se sabe amante. También en el descubrimiento de Dios como

aceptación incondicional, humildad, disponibilidad, vaciedad... Por ello no nos debe extrañar que una de las ideas fundamentales en la Biblia sea la pobreza y los pobres. La única cosa que se nos pide es tener el corazón libre, desapegado. No es de extrañar entonces la importancia que a ello se le da, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Con respecto a Barth y lo que comentábamos se puede consultar *La revelación como abolición de la religión*, Marova, Madrid, 1973; H. ZAHN, *A vueltas con Dios*, Hechos y Dichos, Zaragoza, 1972 pp. 13-191. A. GELIN, *Los pobres de Yavé*, Nova Terra, Barcelona, 1965²; J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Pobreza evangélica y promoción humana*, Nova Terra, Barcelona, 1976⁴

⁶ Cf. el magnífico trabajo de H. KING, *La encarnación de Dios*, Herder, Barcelona, 1974.

⁷ Cf. Mc. 1,15; Col. 1,17; Apc. 1,8; 3,14; Gal. 4,4.

⁸ En estos momentos la discusión entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe ha remitido bastante. De todas formas ha servido para clarificar dudas y poner de relieve otras que hasta el momento permanecían ocultas. Hoy, los teólogos hacen una síntesis y distinguen, que no separan, lo que corresponde a cada uno. Una de las conclusiones, para la teología de hoy más clara y fruto de dicha discusión ha sido la necesidad de

amor hay que aceptarlo como diferente, diverso del mundo, que en verdad conocemos o podemos conocer.

ENCARNACION: POR QUE Y COMO "DIOS" QUIERE DECIR "MUNDO" ⁶

La revelación de Dios se da en el mundo. Se llama Jesús. A través de Jesús Dios ha entrado en la historia asumiendo lo propio de una manera definitiva:

- El acontecimiento Jesús como un acontecimiento histórico-nitativo: la revelación de Dios hoy sigue estando presente.
- La palabra, Jesús, como lectura de la vida de los hombres
- El hombre busca el sentido (definitividad) a través de lo visional: lo político, lo cultural...

Para que el hombre descubra en lo profano a Dios, decíamos, nos de entender que en lo profano Dios se nos revela.

La Encarnación, Jesús, es la presencia de Dios en el mundo, en la historia. La fe cristiana, en consecuencia, es la respuesta a la presencia de Dios en la historia.

Y decimos *en* la historia, no *sobre* ella. Porque Dios en la Encarnación se hace profano y desde esta profanidad nos desvela el misterio a lo sagrado. Porque Jesús no es un profeta que hable de Dios ni un demiurgo que nos acerca la luz de los dioses; es más: Dios mismo que se hace hombre. Y porque no deja de ser Dios también está *ante* la historia como final de trayecto o como futuro.

De ahí que el hecho Jesús, que es la asunción definitiva que hace del mundo, no sea un hecho histórico más entre otros muchos sino el hecho mismo de la historia⁷. Si en Jesús, Dios asume el mundo, es que el mundo fue creado para esta asunción, para el hecho Jesús. Porque Jesús se hace histórico (aparece en un tiempo y lugar determinados), el mundo es histórico. Dicho de otro modo el acontecimiento Jesús es lo que hace que el mundo sea histórico. Jesús es el porqué de la historia⁸.

Pero esto supone, además, que Dios, en la historia, se nos revela continuamente. En efecto, Jesús —la Palabra, lo indecible—,

la propia historia en el momento y las circunstancias concretas, ser fiel al mensaje ús.

interesantes son las lecciones que efectúan. Alves sobre Dios en el tiempo al comentario de teología de Bultmann de Barth, de 1950... También las razones que al final de su libro realiza la necesidad de un lenguaje teológico significativo para el presente de hoy. Cf. ALVES, *Cristianismo, o liberación?*, Síntesis, Salamanca, 1973, págs. 54-114 y 241-254; SCHLIMMANN, *Cristo y el mundo*, Stella, Barcelona, 1966.

su ser histórico vive en la vida del Pueblo. Esto que acontece una vez en la historia y en un lugar concreto, por lo que venimos diciendo y porque en Dios el tiempo no cuenta, es un acontecimiento definitivo. Como tal presupone revelación de Dios ya desde la misma creación, y revelación de Dios hasta el fin de los tiempos⁹.

La característica "Jesús" nos descubre el cómo de la presencia de Dios, de lo sagrado, en el mundo. Esta presencia se nos desvela en la vida misma del hombre, del Pueblo. Es ahí donde se revela lo invisible, lo inexpresable.

Cuando habla Jesús, habla con palabra histórica, se dirige a un pueblo y a unos hombres concretos y su Palabra dice de amor, de ayudar, de justicia, de pobres, del Padre... Y todo esto es también palabra profana. Jesús señala la presencia de lo divino en lo profano. Por eso la palabra de Jesús hace temblar al Templo, porque ya no se necesitan mediadores. Porque lo divino tiene su tienda en lo profano.

Pero esta presencia, repetimos una vez más, no anula lo profano para sacralizarlo, sino que es lo que le da pleno significado. A través de ella se entiende lo profano como algo con futuro (historia), como algo que en sí mismo tiene sentido porque es lugar de revelación de Dios y porque es aceptado por él como autónomo; porque es amado (lugar del amor) de Dios.

Desde aquí, el "hacer la voluntad del Padre" de Jesús, se comprende como misión humana. Como en Jesús, se debe traducir en el compromiso por manifestar, desvelar, la presencia de Dios en el mundo.

Esta manifestación se hace especialmente difícil porque en la vida del hombre (lugar donde se descubre a Dios) vive la paradoja del sí y el no, del amor y del odio, de la justicia y la injusticia..., de la vida y la muerte. Y esto es consecuencia de la manera como Dios ha asumido al mundo: respetando la distancia entre ambos y del "en sí" del mundo.

Aceptar este mundo imperfecto es lo que hace Jesús. No se coloca sobre el hombre. Sino que se hace hombre. Como tal sufre en su carne la amistad y la traición de los hombres, el regocijo y el llanto, la carencia y la posesión, la cercanía y el abandono de Dios..., la vida y la muerte. Y es que, a través de Jesús, Dios acepta el mundo con su pecado. No porque el pecado fuera o sea necesario, sino porque el pecado aumenta la distancia Dios-mundo y da, a la par, más sentido al amor.

Como Jesús, el hombre tiene que aceptarse como tal, como se mundo. Aceptar la paradoja constante de vivir sabiendo que m Esto supone vivir abierto al misterio. La consecuencia es la tivización de todos los valores que quedan encerrados en el c; de lo mundano, incluso de los logros obtenidos (siempre hay mayor justicia, un modo de compartir no creado, una paz más una libertad más liberadora...).

Esto condena al hombre a ser un buscador perpetuo. Buscado el campo de lo profano, caminando sin pararse, porque hacerlo renunciar a la historia o al sentido¹⁰.

¹⁰ En su búsqueda a través de lo profano el hombre va a encontrar lo que P. Berger llama "signos de trascendencia en la situación humana empíricamente dada" y que no son otra cosa que "fenómenos que se dan en el ámbito de nuestra realidad natural, pero que parecen apuntar más allá de dicha realidad". Estamos, otra vez, con P. Tillich, en el ámbito de la pregunta-respuesta y a la búsqueda del "significado último". Cf. P. BERGER, *Rumor de ángeles*, Herder, Barcelona, 1975, p. 97.

Esta búsqueda se traduce en cultura¹¹ cuando el hombre se enfrenta con el mundo para desentrañar el misterio que encierra cuando se enfrenta a la tarea de ordenar su devenir creando situaciones cada vez más humanas (humanizantes), la traduce en lítica.

A través de ambos, cultura y política, el hombre da razón d búsqueda por el sentido de su vida¹². Y precisamente porque través de lo provisional, porque siempre hay algo que no q satisfecho, el Misterio se abre como horizonte de orientación (nitiva. Y aquí Misterio se traduce en la aceptación de su se hombre, o sea, de su condición de sí y no. En definitiva, en a tación de la muerte.

¹¹ Del binomio religión-cultura como expresión de la búsqueda del sentido último por parte del hombre, tendríamos que pasar, como causa directa de la amplitud, de la complejidad y de la extensión que del término cultura poseemos hoy, al trinomio religión-cultura-política, o asimilar a la cultura la política entendida en un sentido amplio como poder de organización de la convivencia.

A la luz de Jesús (aceptando el Misterio), sentido como presente el horizonte esperanzador aparece como Resurrección. Esta de ser anécdota histórica para convertirse en razón de ser d esperanza. La garantía de superación de la paradoja, que nos of el sí como encuentro final del hombre, de cada hombre conc y con él de toda la Humanidad, con el Sentido de su vida.

¹² Cf. E. CASSIRER, *El mito del Estado*, F. C. E., México, 1974^o.

El peligro, el pecado, es la desesperanza. Entonces el hombre agarra a lo mundano —poder, dinero, fama...— en un intento deificarlo y deificarse encarnándolo. Cuando estos valores son que en verdad importan al corazón, el hombre ha perdido su esperanza, necesita sentarse en el camino porque le pesan las alfe y reclama barreras entre sí y los otros, porque el otro ya n compañero, sino enemigo. Con la esperanza, la justicia, la pa: libertad..., pierden la batalla. El hombre y el mundo requi para sí la condición de sagrados: el Templo es de nuevo edific Jesús se convierte en un mito lejano con corazón dulce, cor afectuoso, que bendice a los poderosos del mundo y a los guar nes de su Templo. El sentido ya no se busca: todo está claram

expuesto por los maestros de turno. Sólo queda decir amén: renunciar a ser hombre.

PRIMERA CONCLUSION: EL CRISTIANO, LA IGLESIA Y LA CULTURA

Desde esta manera de entender la Encarnación y el mundo es forzoso plantearse, una vez más, qué es eso de ser cristiano y qué es lo que aporta al hombre tal adjetivación.

Hablando del hombre afirmábamos la paradoja del ser yo y saberse parte de una Humanidad. La paradoja entre lo personal y lo comunitario, que en el hombre se manifiesta como necesidad, en la imposibilidad de lo uno sin lo otro.

Esta realidad es la que nos fuerza a plantearnos el ser cristiano, en dos aspectos que en realidad son indistinguibles: la persona y la Iglesia.

Lo que afirmamos de la persona es afirmable de la Iglesia y viceversa. Una vez más, enfrentados al misterio, nos encontramos incapaces de expresarlo en términos que nos satisfagan.

La Iglesia, comunidad de creyentes, adquiere su más pleno significado cuando es comunidad de personas que buscan. La persona se sabe en búsqueda de Sentido únicamente cuando visibiliza el amor en la comunidad a través de su compromiso en el trabajo solidario, por organizar —institucionalizar— aquello que descubre como horizonte de Sentido.

La fe y la caridad se reclaman una a otra. Creer en Dios, en lenguaje corriente, se traduce en amor. Este se alimenta de la fe que le da sentido.

SER UNO MISMO Y NECESITAR UN SENTIDO

El hombre se siente necesitado de sentido. Este sentido lo busca a través de lo profano. Para el cristiano la búsqueda queda mediada por el encuentro con Jesús, que da la clave de interpretación de lo

¹³ Nos sumamos, por parecernos la más convincente, a la corriente que se ha venido en llamar "escatología de historia de la salvación". Sobre este problema de la escatología y el Reino, tan íntimamente ligado al tema Iglesia, cf. J. J. HERNÁNDEZ, *La nueva creación*, Sígueme, Salamanca, 1976, pp. 133-166; Id., *Cuestiones sobre la Iglesia*, PPC, Madrid, 1972, pp. 31-66; H. KÜNG, *La Iglesia*, Herder, Barcelona, 1970^o, pp. 71-130.

¹⁴ Aunque la cosa está muy clara, no es extraño el que en un mundo que tiende a igualarnos, a la simplificación y a la etiquetación genérica, nos preguntemos por lo que de específico tiene el cristianismo. No es raro por ello el que ante esta necesidad de sentir la propia identidad, un libro tan actual como el *Ser cristiano* de H. Kung dedique toda una parte a hablar de lo distintivo del ser cristiano. Cf. H. KÜNG, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid, 1977, pp. 145-220.

profano. En este encuentro el hombre experimenta el mundo experimenta paradójicamente salvado y salvador, liberado y rador...: vive en la tensión de lo ya realizado en Jesús y lo que todavía no se ha manifestado plenamente¹³. La fe alimenta esta tensión traduciéndola en el compromiso de hacer patente la salvación que Jesús nos ofrece.

Esto significa:

- Aceptar lo cultural como mediación de lo religioso: el ser entendido como encuentro con Dios.
- Vivir la tensión de saberse salvado, poseer ya la salvación, esperar que se manifieste patentemente. Espera que es compromiso real por desvelar esa salvación.
- Aceptar la limitación, la pobreza, la imposibilidad de revelar plenamente el Reino en la historia y la necesidad de aplicar de lleno a la tarea de hacerlo presente.

Lo primero que nos debemos plantear es la pregunta por la especificidad de lo cristiano¹⁴. Hasta ahora, cuando hemos hablado de hombre, lo hemos hecho en un tono más bien genérico; lo definimos como buscador de Sentido y entreveíamos la posibilidad de que este Sentido se llamara Dios.

Al contrario de otras religiones u otros humanismos, el cristiano se siente, se sabe remitido a una persona histórica concreta, a una persona de Jesús. Cristiano es el que procura vivir su humanidad, su ser social, su ser religioso a partir de Cristo. De esta manera Jesús en persona lo distintivo, lo peculiar del cristiano.

Decir esto nos abre a una pregunta que debemos contestar: ¿qué significa que lo distintivo del cristiano es Jesús en persona? La respuesta nos viene dada ya desde lo que decíamos sobre Jesús.

El hombre, en su búsqueda de Sentido, se descubre como ser profano en el mundo. El mundo, asumido por Dios en Jesús, como profano se cierra en sí la revelación de Dios. Pero el mundo permanece en una ambigüedad —oscuridad— y el hombre la vive en su propia conciencia.

El encuentro con Jesús, premisa fundamental del ser cristiano, abre al hombre a una nueva perspectiva. La fe le indica la definitiva de la salvación que Jesús supone, pero esta salvación está vivida por el hecho de que la asunción que Dios hace del mundo en Jesús respeta el propio ser de lo profano. Es entonces cuando la esperanza adquiere sentido como dimensión alentadora de la fe.

A la pregunta por su Sentido, por el sentido del mundo, el hombre responde desde el campo de lo profano creando la cultura. Vive esta cultura como respuesta y aparece como respuesta insuficiente, que tiene que volver a plantearse como pregunta. Lo religioso aparece entonces, ya lo decíamos antes, como horizonte de Sentido.

Este horizonte, para el cristiano, se traduce en certeza. Jesús en su Encarnación afirma lo sagrado (Dios, el Sentido) presente en el mundo. Jesús aporta la desvelación del misterio. Con él se hace perceptible, porque como figura histórica habla la Palabra en palabras de hombre. Con Jesús la búsqueda del Sentido en lo profano adquiere su autonomía propia, pues es la afirmación más radical de la presencia del Sentido (Dios) en la historia.

Desde aquí el crecimiento del hombre o la maduración de la persona como tal adquiere una nueva significación. La búsqueda de aquello que nos hace ser (Sentido) se traduce en encuentro con Dios. El se manifiesta, se nos revela, como el que nos respeta diversos a él; más, nos quiere hombres y, a través de su estar presente en la historia, sale a nuestro encuentro dando definitividad a nuestra búsqueda, a nuestro proceso de maduración, encarnándose en nuestra palabra, nuestra obra, nuestra posesión..., de manera que adquieren auténtico Sentido.

Con ello la paradoja (el sentirse salvado y necesitado de salvación o el tener y el esperar), lejos de clarificarse o de hacerse expresable, se vuelve más y más dolorosa. Pues creyendo al mundo salvado, lo ves condenado; o creyéndote liberado te sientes atado a las cosas de este mundo.

De nuevo hay que acudir a Jesús. El, Palabra, acepta radicalmente la impotencia de ser hombre; el ser necesitado, pobre y limitado, como premisa para entender a Dios como Sentido. Este Sentido nos lo revela con palabra humana: Padre. Como hijos, aparecemos ante Dios como desvalidos, necesitados..., pero también como amados y amantes. Como Padre, Dios, acude en nuestra búsqueda, sacude nuestras entendederas y potencia aquello que debemos ser; se suprime a sí mismo para que nosotros seamos, nos ofrece su obra para que sea nuestra.

Por esto Jesús acepta radicalmente el "hacer la voluntad del Padre", sabedor que esta voluntad es la que lo realiza plenamente, la que da sentido a su obra. El cristiano, acepta también realizar la voluntad del Padre y ésta le remite a su quehacer en el mundo y a la realización del Reino. O sea, la patentización de lo que ya en Jesús aconteció definitivamente.

Para el cristiano Jesús constituye, pues, el modelo básico para tender y vivir la vida. Lo cual no afirma la uniformidad, sino por ser lo profano respetado en el plan salvífico de Dios adquiere formas diversas en la historia y los lugares donde el hombre vive su vida. Facilita, en definitiva, una nueva orientación y actitud fundamental: el compromiso humilde en favor del prójimo, la solidaridad con los desheredados, la lucha contra las estructuras injustas, la gratuidad en el amor, la abnegación en el servicio, el perdón y a la par, la realidad de un nuevo sentido, de una nueva vida, de la esperanza de la consumación del hombre y de la sociedad en el Reino de Dios. Con lo que no sólo la vida y la acción adquieren sentido, sino también el dolor y la muerte que son como la garantía de la distancia que hace posible nuestro acercamiento a Dios, nuestra futura presencia en el Reino. Es el sentido más profundo de la cruz, el desafío de asumir el propio sufrimiento, con el conocimiento de la situación personal y la incertidumbre del futuro, el propio camino de vida y dolor. Es aceptar que la vida, sea cual sea su circunstancia, es un acontecimiento en el que la cruz (dolor, angustia, soledad, sufrimiento, muerte) está presente. Porque existió la cruz de Jesús, el cristiano puede enfrentarse al dolor y a la muerte con la esperanza de la vida. Queda abierto un camino que hace comprensible la lucha contra el dolor, la muerte y contra sus causas, con la esperanza de que un día se manifieste a todos que ya existió en Jesús, vencidos¹⁵.

¹⁵ A este respecto, tal vez sea significativo el que un teólogo como Moltmann se haya visto en la necesidad de hacer la teología de la cruz después de haber hecho la de la esperanza. Como el mismo Moltmann nos dice en el prólogo de *El Dios Crucificado* (Sígueme, Salamanca, 1976), en realidad la teología de la cruz está a la base y es la que sustenta la teología de la esperanza.

SER COMUNIDAD Y NECESITAR UN SENTIDO

La presencia de Dios en la historia (y del acontecimiento Jesús) está significada en la Iglesia. Esta, como comunidad de los que creen en Jesús, evidencia ante el mundo el ser fundador de Dios presándolo a través de la caridad y del compromiso comunitario por hacer un mundo más humano.

Esto significa que:

- La comunidad eclesial objetiva y aúna el compromiso personal de los cristianos.
- Es misión de la Iglesia expresar (visibilizar) la presencia de Dios en el mundo.
- La caridad es el signo distintivo de la Iglesia. Se traduce en el trabajo de sus miembros en favor de los pobres.

- Como comunidad, se ve en la necesidad de organizarse, y a través de esta organización ser signo, pero se encuentra en la imposibilidad de ser el signo pleno del Reino que anuncia.

Para hablar de la Iglesia nos tenemos que referir necesariamente a la paradoja que comentábamos en la segunda parte y que titulábamos yo-otros. Hace referencia a esa necesidad que sentimos de ser uno y la imposibilidad de serlo sin sentirnos a la vez parte. El hombre, en su reflexión sobre sí mismo, quiere defender su identidad frente a la usurpación que, supone, quiere hacer el otro. Pero también el otro se le antoja como necesario, como ese tú que tiene que estar presente para decir que existe un yo. En el terreno de lo religioso esta paradoja adquiere un nuevo matiz. De una parte queda referida a un Tú absoluto fuente de Sentido, Dios. De la otra, refiere lo religioso al ámbito comunitario que requiere para sí el ser del hombre. Este segundo aspecto es el que queremos recoger.

Es lógico pensar que si Dios acepta el mundo, este mundo del hombre del que venimos hablando, y lo acepta tal como es, también acepta el ser del hombre en todas sus posibles dimensiones tal y como es. Es más, en todas y cada una de estas dimensiones se nos va a revelar Dios, de modo y manera que apreciemos diversas facetas que nos lleven a él.

En Jesús aparece también, como constante, esta doble dimensión. En todo momento su ser personal está remitido, como en función de, a los otros. Estos son, ya como grupo (el pueblo), ya como personas corrientes (cada uno de los doce), los destinatarios del mensaje.

El ser uno y parte, vivido a nivel existencial como necesidad, debe encontrar, por aquéllo del Sentido, respuesta dentro de todo esto que venimos llamando revelación de Dios.

Se nos ocurre ahora un primer dato ya comentado: Dios se nos revela en Jesús como Padre. Lógicamente, deducimos fraternidad. Algo que ya nos une de principio, respetando la autonomía de cada uno.

Otro dato significativo lo encontramos en el libro de los Hechos. Los que creen en Jesús sienten la necesidad de juntarse, de formar comunidad y de releer juntos, a la luz del Espíritu de Jesús, el acontecimiento Pascual.

Pudo ser casualidad o un instinto de defensa antes que necesidad emanada de la misma revelación de Dios. Detengámonos un momento tratando de encontrar alguna pista más concreta.

A dos niveles se puede mover el hombre en lo referente al Ser: el ontológico y el epistemológico.

En el nivel ontológico el hombre que se pregunta queda aludido por el misterio. El misterio se traduce en una no comprensión de lo que es, en un querer ser más, o en un sentirse fundamentalmente desolado. El misterio apenas si lo entendemos por una rendija de luz: surge un rayo de luz. Pero ese rayo puede colmar nuestra esperanza: puede significar Sentido.

En el nivel epistemológico, en cuanto que lo que se entrevé es el posible sentido, tiene que contrastarse, disentirse, negarse o asegurarse, desde la experiencia de los otros hombres. Esto es lo que afirma en la búsqueda, lo que la objetiva, lo que permite al hombre saberse seguro —siempre relativamente— en su búsqueda.

Desde ambos niveles lo comunitario aparece como valedor. En el nivel ontológico como necesidad vital del otro, que siendo tal se me antoja tan desvalido y necesitado como yo. A través de él comparto la carencia como componente del propio ser del hombre. En el nivel epistemológico, el otro es la instancia crítica, la objetivación de lo que encuentro, el alentador de la búsqueda.

La Iglesia pretende expresar este doble nivel. Por un lado, se representa de mi proceso, el espejo en el que observo que camino, el otro, asumir la carencia, la necesidad, la pobreza del creyente, la garantía de que la revelación de Dios se va a hacer patente.

Es así como la Iglesia no se nos antoja como capricho histórico. De hecho, y aquí radica lo más importante, si el hombre tal es comunitario, el vivir cristiano no puede ser sino comunitario¹⁶.

¹⁶ Esta dimensión comunitaria, de pueblo que camina, sin estar nunca ausente de la reflexión teológica, ha adquirido una importancia fundamental en nuestros días. A raíz del Concilio Vaticano II, que fue quien de alguna manera impulsó todas estas imágenes, todavía hoy más imágenes que realidad, y co-

Se ha dicho, se dice, que la Iglesia es la representante de Cristo en el mundo. Representar en re-presencia, traer al recuerdo, vale para hacer presente. La misión de la Iglesia, comunidad de los que creen en esta presencia de Dios en el mundo, es ser signo de esa presencia.

En efecto, la expresión (visibilización) de Dios no puede ser hecha por un hombre concreto. El hecho Jesús es irrepetible en la historia: que fue definitivo. Esta visibilización no corresponde a cada

to también de una
l sensibilidad del
e de hoy hacia to-
que sea social, po-
., se ha hecho po-
a recuperación de
imensión tan im-
te, hasta el punto
vertirse en una lí-
ndamental de pen-
to en la teología

Con ello, se ha
ado toda una con-
i que tendía a la
eración del cristia-
por consiguiente
Iglesia, como algo
o, definitivo, aca-
realizando lo que
ue dinamismo,
iento, cambio, ca-
provisionalidad...

e este tema y la
cia entre eros y
consultar el mag-
estudio de A. Ny-
Eros y ágape, Sa-
Barcelona, 1969.

pero sí a la totalidad de los que esperan comprometidamente. A esta totalidad llamamos Iglesia.

Decimos que la Iglesia debe ser signo. Con ello queremos afirmar que es propio de ella hacer patente algo que está oculto. Este algo lo traducimos, en nuestro contexto, como hacer patente que Dios ha asumido lo profano, apareciendo como horizonte de Sentido, como fundamentador de nuestra vida.

Este significar requiere inteligibilidad, hacer patente de modo que se entienda, traducirlo al lenguaje de los hombres. En definitiva: traducir la Palabra en palabras. Y hoy, como nunca, la palabra que entiende el hombre es el testimonio. Cuando las palabras, compartir los bienes, renunciar a la opresión, defender la justicia..., son vividas por los creyentes, este lenguaje se convierte en palabra testimoniante que interpela, llama, sacude... Cuando este lenguaje es vivido en comunidad, la Iglesia es signo del Reino, señala inequívocamente que la salvación, la liberación, Jesús o el Sentido, está ya presente entre nosotros.

A todo esto, en el lenguaje que manejamos hoy, se le viene denominando caridad. La caridad es hija de aquel mandamiento de Jesús que nos dejó: el amor¹⁷. A través de éste el cristiano sale de sí mismo y se ofrece al otro. La Iglesia pretende dar forma concreta a este ofrecimiento personal con el doble objetivo de institucionalizarlo —lo que supone encauzarlo para hacerlo eficaz, objetivarlo, darle valor testimonial...— y de garantizar que este testimonio es algo más que ocasional, que como comunidad acepta la misión de llevarlo a término.

Es entonces cuando choca con el problema de la organización, necesaria, y la imposibilidad de organizar —institucionalizar— esa comunidad que quiere ser signo del Reino, ya que éste desborda absolutamente cualquier previsión humana. Ya que, en definitiva, cualquier organización que se pretenda vendrá marcada por un entorno definido y el Reino supera la historia y el tiempo.

Una última apreciación en torno a lo que une a los miembros de la comunidad eclesial. Decíamos de la caridad como norma y apreciábamos posibles concreciones de ésta como palabras que hacen inteligible la Palabra. Todo ello nos refiere a una actitud básica de servicio en la que, por encima de toda diferencia, la Iglesia deviene en humilde ofrecedora de sus miembros y de su organización para la realización de un mundo más justo y humano. Presupone esto el trabajo comprometido de todos los cristianos en la edifi-

cación de tal mundo. Es este trabajo el que nos une en una a común, el que da testimonio de la realidad de Dios.

Lo es porque, como comunidad, los cristianos relativizan in su quehacer, sus metas, su organización, ya que, como decí antes, el Reino al que están referidos exige cada vez más: n esfuerzo y entrega personal, mayor presencia de una Iglesia s dora en el mundo. De alguna manera, a través de su actitud y servicio, la Iglesia asume la función crítica de una sociedad c valores tienden a ocultar y menospreciar aquella asunción que hace del mundo. Función crítica que hace a la Iglesia, como lo fue Jesús, signo de contradicción en el mundo. Así es com terpela, llama, sacude las conciencias dormidas, inquieta los zones generosos..., y es signo entendible de que hay un fundan (Sentido) que escondido en la realidad mundana la supera lle dola de esperanza.

Pero esta labor crítica eclesial no puede ser únicamente “ad ex sino que requiere —a fuer de sincera— proyectarse hacia dent sí misma, comprendiendo las instituciones como visibilizac —intentos de— históricas y operativas de relativo valor. Esta c: “ad intra” es la que da fecundidad a la labor eclesial, ya que su la búsqueda de aquella palabra completa que el mundo requiere entender la Palabra.

SEGUNDA CONCLUSION: POR LOS CAMINOS DE LA TEOLOGIA PRACTICA

Y hay que aterrizar y preguntarnos: todo esto y la escuela, tienen que ver? Si verdaderamente eso de escuela cristiana que decir algo hoy o, por el contrario, es mejor callarlo y de en simple escuela.

Y tendremos que concluir por donde empezamos, por la para O, si se quiere, por afirmar que la escuela, la educación crist tiene sentido porque el mundo es muy mundo y el cristian Iglesia, tiene que dar testimonio en ese mundo de que hay un tido que presente en él todavía hay que desvelarlo. Un posible timonio es una escuela cristiana que eduque al hombre en la

queda del Sentido, y que se establezca como fermento crítico entre las otras instituciones sociales.

Tres son las paradojas que nos van a ayudar a presentar lo que queremos decir: la Institución y las instituciones; la Cultura y la contracultura; la Palabra y el silencio. Y son paradojas en el sentido de que como cristianos renunciamos a una institución, cultura o palabra, que puedan ser abarcadoras de toda posible organización de lo que queremos expresar y, sin embargo, las necesitamos como medio o forma de decir nuestro orden, nuestra concepción de lo cultural —mediación de lo religioso— o nuestra palabra significativa. Y es que nos movemos de hecho en el terreno de aquella paradoja necesidad-deseo que comentamos en la segunda parte: sabemos eficaces, pero admitir la provisionalidad de todo lo que hacemos.

LA DIALECTICA ENTRE INSTITUCION E INSTITUCIONES ¹⁸

El hombre organiza su trabajo a través de instituciones que lo ponen en relación objetiva con los otros hombres. El cristiano relativiza toda institución porque cree en una Institución que llama Reino (comunidad de la caridad). Ante la imposibilidad de crear esta Institución en el mundo, el cristiano opta por realizar desde las instituciones concretas a las que pertenece una función crítica que permita el caminar de éste hacia la Institución.

Esto significa que:

- El cristiano considera las instituciones como visibilizaciones históricas de la Institución.
- Que a través de las Instituciones organiza sus “sistemas” doctrinales y sus “sistemas” operativos.
- Que tanto unos como otros quedan relativizados en función de la Institución que quiere visibilizar.
- Que la institución es la posibilidad de caminar crítico hacia la Institución.

El hecho de la revelación de Dios en el mundo, afirmábamos que suponía, por un lado, la afirmación del mundo como lugar del trabajo creador del hombre, y de otro, la relativización de ese mismo trabajo, ya que el sentido que se nos revela excede este mundo y se mantiene a distancia del mismo,

que en el texto firmamos y demos el to de Institución ituciones, creemos lente advertir al sobre el contenido mos a tales térmi- stitución: desde la como Reino. Re- za la comunidad creyentes basada amor. Comunidad or. Sería la comu- perfecta.

ciones: Aquellas oy en el mundo posible su funcio- ito. Como intra- nas las considera- dicalmente imper-

rela sería una ins- n en este sentido. la misma Iglesia, entra en dialéctica o que es (institu- mperfecta) y lo iere ser (Institu-

Hablábamos de la Iglesia y decíamos de su función crítica en la sociedad. La Iglesia institucionaliza —estructura— el que hace los cristianos en el mundo, con la pretensión de significar ese Reino o esa comunidad definitiva de la caridad, que llamamos ahora institución.

Esta Institución vendría a ser como la estructuración de una convivencia a través del amor, únicamente de él. Claro que esto hoy es imposible. El mundo, al ser diverso de Dios, no es Reino del amor. En él está presente el mal. El cristiano es consciente de esta invisibilidad, y aunque trabaja y sueña por hacerla posible, sabe antemano que aquí no la ha de conseguir.

En las instituciones humanas el hombre organiza su trabajo con el fin de comprender lo que hace y darle una especificidad concreta. Busca a través de esta organización la institución de unas formas concretas que encaucen sus modos de relación con los otros hombres y con el mundo. Las instituciones se nos antojan como necesarias garantías de que nuestro trabajo es eficaz, de que caminamos hacia la justicia o la libertad.

En función de esa Institución, el cristiano relativiza el valor de cada institución concreta, y su trabajo comprometido con la prioridad le impulsa a cambiar en éstas aquello que no le permite simplemente amar, acercarse a los otros, defender al oprimido... Aquello que no visibilice, haga presente, la Institución que en realidad da

Pero si estas relativizaciones, o debe ser, un hecho, lo cierto es que el hombre necesita de la institución para organizar su trabajo que no puede prescindir de ella. Podrá, en todo caso, prescindir de ésta o aquélla, pero en su lugar se verá en la necesidad de crear otras. La institución, de hecho, más que ser algo externo al hombre se nos manifiesta interiorizada, como necesidad de ordenar los sistemas doctrinales que nos permiten funcionar.

Crear en el Dios revelado en Jesucristo supone el compromiso de hacer de este mundo una realidad en el que la caridad sea el fundamento fundamental de las relaciones. Por eso el evangelio, en sí un fermento crítico a toda postura que quiere estabilizar cobrando caracteres de absolutez. De ahí que ante la institución cristiana, y aquí entra la Iglesia, debe adoptar una postura esencialmente crítica. De nuevo la distancia será la mejor consejera

Mantener esta distancia crítica supone no únicamente la relativización del valor de la institución, sino aceptar como postura, fundamental, la búsqueda de nuevas fórmulas posibles de est

turación del saber y del orden, que aseguren el caminar de la misma hacia formas cada vez más liberadoras.

Es así cómo las instituciones pueden ir haciendo posible la realidad de esa otra Institución que late en el deseo. Y, paradójicamente, descubrimos que por la presencia de estas instituciones, imperfectas en sí mismas, es por lo que la Institución se hace más y más deseada.

De este modo el camino que recorreremos entre instituciones-Institución es doble. El primero va de la Institución a las instituciones y nos permite crear las pautas de crítica y creación; el segundo va de las instituciones a la Institución y nos hace sentir la necesidad de la crítica, de la búsqueda institucionalizada.

En este marco la escuela se nos aparece como una institución. La escuela católica, como tal, pretendería una educación en la que la crítica y la búsqueda estuvieran presentes. Una organización que pretendidamente buscara una relación basada en la caridad, en el amor. Como tal institución, la escuela cristiana quedaría abierta a la crítica y a la creación de nuevas formas de convivencia. Debe pretender ser, tanto para los de dentro como para los de fuera, visibilización —en lo posible— de la Institución.

Para ello la escuela debe:

- Profesar la institución como posibilidad y necesidad de la desinstitución.
- 1. En el proyecto educativo, superando lo ideológico en la concienciación.
- 2. En su dimensión colectiva, superando la organización en la convivencia.
- 3. En la configuración del currículum, superando el plan en la autodefinición de la comunidad.
- 4. En el planteamiento metodológico, superando la didáctica en la fidelidad.
- 5. En la federación de las instituciones, superando lo individual en la prospectiva conjunta.

LA DIALECTICA ENTRE CULTURA Y CONTRACULTURA

El hombre crea la cultura al responder a la pregunta por el sentido. El cristiano sabe que el Sentido nos viene dado desde Dios, y las respuestas que el hombre va encontrando ante esta pregunta no llega nunca a evidenciar plenamente este Sentido, aunque dejen entrever. Sabe, por tanto, de la imposibilidad de una cultura absolutamente auténtica. Sin embargo, se impone la tarea de crear la cultura con el fin de evidenciar aquello que pueda llevar a una respuesta definitiva. Y ello, además, porque a través de la misma se hace posible la crítica a la cultura vigente.

Esto significa que:

- Que el cristiano se compromete en la creación de la cultura con la finalidad de hacerla cada vez más perfecta.
- Que a pesar de ello, y porque la sabe siempre imperfecta, no tiene ante la misma una instancia crítica.
- Que esta instancia mantiene y alimenta una contracultura como alternativa o como visibilización de una cultura nueva, no pensada todavía.
- Que la educación cristiana tiene que encarnar a la par una cultura de antemano imperfecta, y la tarea de la construcción crítica de una cultura alternativa —contracultura.

La cultura nos aparece como expresión de la búsqueda por el sentido. Ya hemos comentado anteriormente este aspecto. El creyente, aunque en posesión de una respuesta, no puede quedar ajeno a la búsqueda. Si bien ha aceptado una respuesta que le viene dada desde su fe, lo cierto es que esta respuesta requiere ser clarificada en todo momento, so pena de convertirse en ideología alienada. Pretender una cultura auténtica (cultura auténtica sería aquella que responda de una vez por todas a las preguntas de los hombres) es una ambición vieja de la humanidad. Nos recuerda la búsqueda de la piedra filosofal o de la panacea universal de todos los milenios.

El momento actual, agudamente crítico y en el que se enfrentan dos concepciones culturales diversas, nos permite aceptar con más facilidad la imposibilidad real de acceso a una cultura auténtica. La cultura es la manifestación histórica del pensar del hombre como tal, es cambiante.

Pero, además, el cristiano rechaza de plano la posibilidad de establecer una auténtica cultura, ya que ello supondría que lo divino se ha revelado y puesto de manifiesto de una manera total en el mundo, y esto va en contra de la profanidad y del designio de Dios declarado a través de la Encarnación.

Pertenece al hombre la búsqueda de sentido a través de su diario vivir. El cristiano, decíamos, no puede marginar esta búsqueda, pues es la garantía de su avanzar, y porque necesita, continuamente, buscar en lo humano para recuperar la pista que le lleva a Dios. Desde esta premisa, la búsqueda cristiana de sentido adquiere una doble dimensión: esclarecedora y crítica.

Esclarecedora del Sentido. A través de su búsqueda el cristiano encuentra que su fe se manifiesta en lo humano, que Dios está presente en la realidad, dándole un sentido último. Esta dimensión la toma como necesidad personal y como manifestación hacia fuera de la presencia de Dios en la vida de los hombres.

Crítica en el sentido de que nunca las respuestas que se obtienen están acabadas y que a cada respuesta surgen, hay que buscarlas, mil nuevas preguntas a contestar. De nuevo el doble aspecto personal: no hay que descansar en la búsqueda, y testimoniar, relativizar las respuestas que quieren elevarse a absolutas.

Aparece así la cultura que quiere ser cristiana como dialéctica (paradójica): necesidad de búsqueda ontológica y sabedora de la respuesta que se busca. Quiere decir esto que comporta la necesidad de saberse imperfecta para que de este modo llegara a asumir su función crítica como nota característica.

En otros términos: la cultura que quiere ser cristiana aparece ante la cultura establecida como contracultura. De hecho, cualquier cultura tiene la pretensión de haber encontrado la mejor fórmula que exprese lo que es el hombre y cómo establecer su convivencia y su ser en el mundo. Eleva, en consecuencia, a rango de validez absoluta una serie de valores culturales que soportan tal concepción. Ante esta pretensión, el cristiano salta: no hay absoluto fuera de Dios. Es entonces cuando su aportación cultural es percibida como alternativa a la cultura vigente.

Si labor de la escuela es la creación de la nueva cultura, la escuela cristiana, la educación cristiana, tiene que participar forzosamente de esta concepción de la cultura como alternativa.

Se encuentra en la necesidad de encarnar una cultura que imperfecta, no acabada, porque es la que responde al momento y la que le viene exigida por la sociedad, pero a la par obligado a encarnarla desde una postura crítica que perm construcción de la cultura alternativa.

La labor no es fácil, máxime cuando la influencia del medio dica con todo el potencial a su disposición las bondades y lencias de la cultura vigente. En favor de los que pretender cultura cristiana, de los que pretendemos la educación cris saber que en el empeño no estamos solos y que la visibiliz del Sentido que pretendemos nos viene garantizada, a trav nuestro esfuerzo, desde Jesús.

Para ello la escuela cristiana debe:

Profesar la Cultura como posibilidad/necesidad de la contracu

1. En la totalidad de la pretensión educativa, superando los programas en lo interdisciplinar.
2. En el concepto de ciencia, superando las definiciones en la verificación.
3. En la obsesión crítica, superando la despersonalización en la felicidad.
4. En la atención a la anormalidad, superando la integración en la protesta creadora.
5. En el carácter comunitario del aprendizaje, superando lo afirmativo-aislante en el interrogarse cole

LA DIALECTICA ENTRE PALABRA Y SILENCIO

En su trabajo, en su relación, el hombre expresa lo que es y lo siente, habla. En el cristiano la palabra se hace signo de la labra, fe. Necesita juzgar su palabra y ponerla en tela de j para que sea el signo más evidente de la Palabra. Necesita de lencio. Este Silencio no es negación de la Palabra, sino su gar: En el juego palabra silencio, el cristiano expresa, y entendi caminar por la vida.

Esto significa que:

- La palabra es necesaria como expresión de lo que uno es.
- Hay dos niveles en el hablar humano: uno se refiere a los contenidos concretos, el otro va más a las actitudes, a los ámbitos.
- El silencio aparece como distancia de la palabra pronunciada. Distancia desde la que se juzga el valor de la misma.
- El cristiano, desde esta dinámica, juzga su palabra desde y hacia la Palabra.
- La educación cristiana es presencia visible y criticada de la Palabra dentro de la cultura.

nos referimos a la
en el sentido de
de codificado, sino
palabra como expre-
a lo que es y po-
hombre. Es un
más amplio que
al primero, pero
borda.

La obra del hombre se llama palabra¹⁹. Ella expresa lo que se es y lo que se deja de ser. A través de ella el hombre comunica y recibe comunicación. La palabra: expresión y comunicación, es necesaria al hombre. El silencio sería la negación del hombre. Las cosas, la naturaleza, viven en el silencio hasta que el hombre les arranca su palabra. Entonces, empiezan a ser algo.

Pero, sentida como necesaria, la palabra limita la expresión del hombre, que se ve forzado a trascenderla (poesía, arte, mito...) para expresar toda su experiencia. Llega a través de la limitación de la palabra una primera pista de lo inexpresable.

En el hablar del hombre encontramos dos niveles diversos. El uno se remite a los contenidos concretos, a lo que el hombre sabe y domina. Es el hablar de la ciencia y la técnica. Un hablar organizado, lógico, consecuente, claro y distinto.

El otro es un hablar desde la experiencia, desde lo vivido, desde lo que se percibe como sentido. Es un hablar que requiere un espacio distinto en que la palabra resuena con especial gravedad, en el que el objeto de la palabra es el hombre mismo abierto a su misterio. Un hablar en que lo que se expresa quiere ir más allá de la palabra concreta. En el que se palpa la limitación y en el que se crean significantes nuevos. Es la palabra del rito, del mito. Es la palabra del poeta, del artista. Para comprenderlos no nos podemos quedar en lo que en realidad son, sino que hemos de interpretarla desde lo que nosotros sentimos. Sólo entonces esta palabra es comunicación.

A ambos niveles de palabra corresponden, pues, dos niveles de interpretación. En el primero la lógica se impone como hermenéutica.

Lo lógico es el sentido. El segundo requiere un ámbito en el que la palabra quede suspendida a la espera de ser recogida por el oído para el que fue pronunciada o de la circunstancia que la haga viva y comprensible.

Frente y con la palabra el silencio. El silencio es reflexión sobre la palabra y la pausa. Reflexión que permite distanciarse de la palabra para comprenderla, pausa entre palabra y palabra que permite la asimilación de la primera antes de pasar a la segunda²⁰.

²⁰ En nuestro mundo el silencio está prohibido. Las técnicas permiten una comprensión rápida de la palabra justa que hay que saber: coche, lavadora, vino, jamón..., compra, venta... Mil, cien mil, medio millón, seis millones, ocho... La pausa no es necesaria. Es superflua. ¿Quién puede pensar en parar el carro? Urgente. A prisa. Claxon. Droga, Consumo. Urgente. Sexo, Saber. Tensión. Acelera. Pisa. Urgente. Corre. Urgente. Paso, urgente, urgente...

El silencio tiene dos formas. Es expresión, palabra, cuando la palabra sobreabunda, o cuando la palabra no puede expresar lo que sentimos. Y es distancia, para comprender y entender la palabra pronunciada. Distancia que hace posible que amemos nuestra palabra o que la rechacemos. Distancia que juzga y critica. Distancia que la hace fecunda.

La Palabra se llama Jesús. Fue pronunciada de una vez por toda en la historia. Pero "vino a los hombres y los hombres no la recibieron" (Jn, 1,9). El Silencio no se hizo y la Palabra quedó a la espera, suspendida, de quien quiera escucharla. A todos se ofreció pero sólo algunos le ofrecieron la "tierra fértil" de su corazón para que germinase. La Palabra está en el mundo y es "luz de los hombres", está como promesa de sentido, velada en las mil palabras que para el hombre de hoy son más importantes y necesarias: tener, tener, saber...

La palabra del cristiano se mueve con las mil palabras de los hombres. Es apenas una palabra entre las mil posibles. La palabra del cristiano está destinada a no ser Palabra casi nunca o nunca. Pero la palabra del cristiano tiene que tener en su raíz y en su raíz algo de Palabra.

²¹ El distingo es de P. TILLICH (cfr. *Gesammelte Werke*, Evangelische Verlagsgesellschaft, Stuttgart, vol. 13, págs. 331-335). Nosotros lo recogemos del estudio de P. M. GIL LARRAÑAGA, *Las bases de la teología de la educación en el sistema de P. Tillich*, Bilbao, Univ. Deusto, 1975, págs. 112-114.

La Palabra requiere para sí los dos niveles propios del hablar humano²¹. El primero (Uber) referido a los contenidos concretos a lo acontecido históricamente, a los significados. Esta forma de Palabra se estructura en "doctrina" concreta que ha de ser asumida por el creyente y que a lo largo del tiempo encontrará diversas formas de expresión porque está en relación con lo cultural, con los modos de hablar propios de una época, o un lugar concretos no lo hace, corre el riesgo de convertirse en palabra, porque ya responde al modo de entender y vivir la vida. Requiere el silencio —la distancia— con toda su potencia sugeridora y fecunda.

El segundo nivel (Aus) deviene en el ámbito en el que la Palabra se encarna. Es un ámbito en el que la palabra se hace silencio, y

que ya ha llegado al límite de lo expresable. En el que el sentido buscado y expresado nos acerca definitivamente al Sentido. Un ámbito hecho de ritos y actitudes. En el que la comunicación es presencia del otro y del Otro. Ambito en que la palabra pronunciada aparece como presagio de Palabra. Ambito en el que el amor está presente...

También aquí el silencio adquiere la doble presencia creadora y crítica. Creadora de una nueva palabra que es más manifiestamente Palabra, y crítica de esa misma palabra porque todavía no llegó a ser Palabra.

La Iglesia, como re-presencia de Jesús, la Palabra, también se ve obligada a hablar. Es su misión anunciar la Palabra y su definitividad. Crear el ámbito en que pueda ser escuchada.

Se mueve, pues, a un doble nivel. En el primero, doctrinal, referido a los contenidos que descubre en la Palabra y trata de hacer entendibles en el contexto cultural en que vive. Ella, a fin de cuentas, como comunidad de creyentes, es depositaria de la Palabra y se ve en la obligación de defenderla contra posibles manipulaciones y de enriquecer al mundo con el Sentido que descubre.

En el segundo, trata de crear el ámbito propicio en el que la Palabra interpela. Ambito que crea a través del compromiso y su actitud testimonial frente al mundo. Ambito que emana, se crea y recrea en sus instituciones y que es fruto de la reflexión y la entrega de sus miembros a la tarea de crear un mundo más humano y justo, en el que esa Palabra, ya pronunciada, se haga lo más inteligible posible²².

Como educadora, debe plantearse la Iglesia cómo y dónde es más urgente su palabra. A niveles de eficacia debe plantearse hoy cómo y de qué manera debe acercarse a los hombres a la Palabra y de qué manera puede hacerla entendible. A partir de esto debe hacer funcionar las instituciones que de ella dependen. Nos referimos ahora a la escuela.

Podemos afirmar que el primer nivel, "el referido a los contenidos", supone el segundo. Si se da el primero sin éste, lo religioso deviene en una asignatura más. El segundo es el que propicia —puede propiciar— un encuentro real con fe, una búsqueda de sentido que vaya más allá de lo que se encuentra. Cuando esto se da, el primero tiene sentido, deviene necesario.

ravés de los docu-
s eclesiales más res-
s sobre el tema se
e la existencia de
dos niveles. La
—institución— re-
su función educa-
7 afirma la necesi-
e crear un ámbito
que la escucha de
labra sea fecunda
ransforme en acti-
—palabras— y for-
le vivir cristianas.
ma también que el
no debe asimilar
pus doctrinal que
de base al vivir
no y que lo estruc-

tura y diferencia del vivir de los no cristianos. Según los documentos, la Escuela católica debe cuidar ambos aspectos, el primero creando las condiciones necesarias (testimoniales fundamentalmente) y el segundo a través de la catequesis organizada y sistemática.

²³ Datos curiosos encontramos cantidad. Mientras el pueblo argentino protesta contra el estatus sociopolítico que reduce a la miseria y a la marginación a la mayoría de sus gentes, las naciones invierten un buen pellizco de su economía en montar el espectáculo de los "mundiales". Mas se insta a que el "espectáculo" se vea en color... Quizás el color ponga un acento cómico a la trágica realidad de la miseria, la lucha y la división. Es increíblemente grotesco.

Hemos apuntado ya en diversos puntos de este trabajo cómo ve el contexto cultural en que nos movemos. Esto no puede quedar ajeno cuando la Iglesia —y nosotros somos Iglesia— se plantea misión educadora.

Hoy la cultura se concibe en términos de posesión. El hombre en términos de consumo. La palabra del hombre usa un vocabulario muy restringido, que es el que le ofrecen los medios de comunicación y la propaganda²³. El espacio para la reflexión y el silencio, para el encuentro con uno mismo, desaparecen ante la insistencia y amplificada voz que nos llama a un ritmo de vida vertiginoso que no deja de tener su atractivo. La misma sociedad crea los medios de escape necesarios para que el hombre olvide la necesidad de pensar y de plantearse su vida más allá de lo que tiene y que poseeer.

Contra esto no es sólo la voz de la Iglesia la que se alza. Ciertamente que desde muchos lugares se grita y se advierte. Pero la Iglesia es obligación urgente hacer oír su voz, porque esta sociedad ataca a lo más profundo del ser cristiano. Impide la vida misma y sólo en ésta es posible encontrar el Sentido.

La palabra se hace necesaria como nunca. Manifestar su presencia en un mundo que pretende negar al hombre y sustituirlo por "ente" estándar al servicio de las fuerzas económicas, es la tarea a la que hoy de modo especial debe atender cualquier institución que se diga cristiana.

Por todo esto juzgamos que la primera tarea educadora de la Iglesia es crear el ámbito en que la distancia de la palabra se haga sensible. Y no hablamos de la Palabra. Estamos con Milani, con Frei y con muchos otros en que hoy es más urgente educar hombres que hacer cristianos. Sólo de los primeros pueden nacer los mundos.

De ahí que consideremos función de la educación cristiana primordialmente la creación de un ámbito en que la pregunta sea constante y la crítica institución. Convencidos que sólo ahí sólo —puede surgir— la pregunta por el Sentido.

De este modo la educación cristiana aparece como presencia de la Palabra. Presencia criticadora de la cultura, a través de la creación de esa cultura alternativa de la que ya hablamos anteriormente.

Este modo de entender la educación ya de por sí es suficiente para justificar la escuela cristiana. La presencia de lo cristiano que

use más del silencio que de la palabra. Pero la Palabra está en el origen —porque es la razón por la que se fomenta la búsqueda de Sentido— y está al final, porque es la meta deseada, el objetivo oculto que se hace patente en la contradicción con la sociedad.

Entenderlo así supone abonar el camino para aquella síntesis fe-cultura, fe-vida, que los documentos estudiados reclamaban como específicos de la escuela cristiana y del proyecto evangélico que la animan. Ya que con ello recuperamos lo que es vida y se suscita la pregunta que brota de ella para hacerla generadora de Sentido.

Se podrá pensar que entonces la educación cristiana se diferencia bien poco de lo que es educación. Es posible que así sea. Es posible que educar cristianamente sea sencillamente educar. Lo único que para el cristiano el punto de partida y el de llegada son los que animan su tarea y tanto en uno como en otro la Palabra, crítica y creadora, está presente, garantizando la existencia del momento en que se hará explícita, entendible, e ilumine de sentido el quehacer humano. El estar atentos al preparar el camino, el acercar a las fuentes, crear el ámbito de escucha y de silencio, es labor del educador cristiano, lo otro del Espíritu.

Por todo ello, la escuela cristiana debe:

Profesar la palabra como posibilidad/necesidad del silencio.

1. En su vivir el compromiso,
superando la memoria en la experiencia.
2. En su vivir el compromiso,
superando la teoría en la praxis.
3. En su vivir la caridad,
superando la fidelidad en la espera.
4. En su vivir lo religioso,
superando el sistema en el testimonio.
5. En su vivir lo cristiano,
superando a Jesús en el Cristo.
6. En su ansia de definirse,
superando el Poder en la aceptación del Misterio.