

**II Congreso Regional – Castilla y León
La Enseñanza de la Religión en la Escuela
Valladolid, 11-12 de mayo de 2007**

**3ª Ponencia
“Racionalidad de la Enseñanza Religiosa Escolar”
Dr. D. Avelino Revilla Cuñado**





1. Introducción

Han transcurrido ya 28 años desde que la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis diera a luz el documento *Orientaciones Pastorales sobre la Enseñanza Religiosa Escolar*. El motivo de este documento, según la misma Comisión, era doble: por un lado profundizar en la reflexión sobre el carácter propio de la enseñanza religiosa en los centros docentes, para iluminar las cuestiones, ya entonces discutidas, sobre la legitimidad y finalidad de dicha enseñanza; y, por otro lado, ayudar a los diversos miembros de la comunidad educativa a recorrer el camino que en esta materia abrieron, sobre todo, la Constitución y los Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede.

El documento episcopal presenta la enseñanza religiosa, con toda legitimidad, como una materia propia y rigurosamente **escolar** y **confesional**, equiparable a las demás asignaturas en el planteamiento de sus *objetivos*, en el rigor intelectual de sus *métodos* y en su aportación *educativa* dentro del conjunto del programa escolar. Una asignatura concebida como **síntesis de fe y cultura**, que se ofrece al alumno para ayudarlo en su proceso formativo. Una asignatura, pues, cuyos objetivos no pueden reducirse a una aséptica información sobre el hecho religioso ni confundirse con una transmisión catequética del mensaje cristiano.

Sin embargo, y a pesar del esfuerzo realizado por los profesores de Religión y tantos otros miembros de la comunidad cristiana para dar razón de dicha asignatura en el conjunto del currículo, la enseñanza religiosa escolar sigue dando que hablar y provocando polémica, de la que los medios de comunicación se hacen eco con cierta periodicidad. Ciertos sectores de nuestra clase política y parte de la ciudadanía no aceptan pacíficamente la existencia de esta materia, poniendo en duda su necesidad y oportunidad en el sistema educativo. Algunos consideran que se ha de modificar su configuración y otros opinan que la escuela no es el lugar idóneo para la transmisión de los mensajes religiosos. El ruido mediático propicia en muchas ocasiones que el debate sobrepase los límites de la serena discusión, impidiendo el desarrollo de una juiciosa reflexión sobre este punto, en donde las diversas aportaciones -argumentadas racionalmente- prevalezcan sobre posicionamientos viscerales y tópicos que, de tanto repetirse, pasan a ser asumidos por una parte de la opinión pública como si fueran la verdad del hecho en cuestión.



Con el proceso de debate de la actual Ley Orgánica de Educación (LOE), iniciado a finales de 2004, volvieron a plantearse argumentos a favor y en contra de la presencia de la religión en el ámbito escolar. Es cierto que el documento de trabajo del Ministerio reconocía la importancia que poseen las distintas manifestaciones del hecho religioso en la consecución del pleno desarrollo de la personalidad de los alumnos (art. 27.2 de nuestra Carta Magna), lo cual suponía un avance respecto a lo legislado en la LOGSE, que introducía la religión confesional dentro del currículo por dar cumplimiento de unos Acuerdos. En este documento de trabajo, sin embargo, se hacía una clara diferenciación entre lo que es el “hecho religioso” en cuanto factor desencadenante de cultura en sus distintas manifestaciones y las “convicciones religiosas”, y establecía el estudio no confesional de las religiones para todos los alumnos junto a una enseñanza confesional de las religiones que, ofertada obligatoriamente por los centros, tuviera carácter voluntario para los alumnos, pero -y ello es importante- sin efectos académicos. Este escenario de modalidades se justificaba diciendo que el hecho religioso tiene un carácter público y ha de ser conocido no sólo por lo que aporta a la formación de los alumnos, sino también para reforzar la tolerancia, el respeto mutuo y la cohesión social; sin embargo, seguía argumentando el texto, la religión confesional descansa en unas “convicciones religiosas” de carácter privado, pues están vinculadas a las opciones personales que, si bien merecen todo el respeto, al no poder ser universalizadas impiden que dicha materia se convierta en una asignatura de pleno derecho en el currículo. No cabe duda que, tras esta propuesta, hay unos presupuestos que en el apartado siguiente trato de sacar a la luz.

2. Lo que no es la ERE

Son varias las razones que se vienen aportando desde el comienzo de la nueva etapa democrática para justificar la presencia de la enseñanza de la religión en la escuela¹, lo que no ha impedido que se siga cuestionando desde algunos sectores dicha presencia. Una peculiar comprensión de la aconfesionalidad del Estado, más próxima al laicismo excluyente que a una “sana laicidad”, la confina a los lugares de culto de los distintos credos religiosos, arguyendo que las creencias religiosas del ciudadano individual pertenecen al ámbito de lo estrictamente privado², y que su transmisión en forma de enseñanza religiosa “no debe confundirse con las enseñanzas ordinarias del

¹ Cf. F. Torralba, “La clase de religión, una propuesta humanizada”, en Comisión Episcopal de Enseñanza, *La enseñanza de la religión, una propuesta de vida*, PPC, Madrid 1999, 43-77.

² Un ejemplo de este que señalo es el del profesor J. Delval, que en su libro *Hacia una escuela ciudadana* apunta al “nacionalismo”, la “religión” y el “deporte” como materias que no deberían enseñarse en la escuela, pues, según expone, “deberían quedar excluidas de la educación las visiones particularistas que se relacionan con el ámbito de las creencias privadas. Por tanto la enseñanza de la religión, de una religión particular, debería quedar fuera del ámbito escolar. Los padres que deseen este tipo de educación para sus hijos deberían proporcionársela en la casa, o en otro tipo de lugares contratados de forma privada, como los centros religiosos (...). La religión sólo debe tener cabida en la enseñanza de la historia y de las ciencias sociales como un fenómeno social más, que ha tenido gran importancia en épocas en que la gente lo ignoraba casi todo. Hay que ayudar a entender el papel que ha tenido la religión en las distintas sociedades, su vinculación con el poder, y analizar las necesidades que trata de satisfacer. Pero en la escuela (ya sea pública, privada o concertada) no se deberían transmitir unas creencias determinadas, y menos como si fueran absolutas” (*Hacia una escuela ciudadana*, Morata, Madrid 2006, 120).

currículo”³. Detrás de esta opción se esconde una visión del ser humano reducido a los límites del mundo, satisfecho en su inmanencia y afincado en la certeza de que nada positivo puede obtener más allá de las fronteras del mundo⁴. Otros, desde el reconocimiento de la importancia que ha tenido y tiene la religión como hecho cultural, que ayuda a entender mejor la historia de los pueblos y su creación artística, no se oponen a que se estudie en la escuela el hecho religioso, bien como materia propia (para lo cual se adoptaría la perspectiva de las ciencias de las religiones), bien como conjunto de conocimientos incluidos en otras materias (historia, filosofía, literatura, historia del arte)⁵. Según esta opinión, estaría plenamente justificado que unas enseñanzas sobre el hecho religioso se ofrecieran a todos los alumnos, sin distinción. Pero la transmisión de esta cultura religiosa en los centros escolares no debería hacerse desde el punto de vista de una determinada confesión religiosa, sino desde una perspectiva claramente “no confesional”.

Respecto a los primeros, afirmamos con Benedicto XVI:

“que la *sana laicidad* implica que el Estado no considere la religión como un simple sentimiento individual, que se podría confinar al ámbito privado. Al contrario, la religión, al estar organizada también en estructuras visibles, como sucede con la Iglesia, se ha de reconocer como presencia comunitaria pública. Esto supone, además, que a cada confesión religiosa -con tal de que no esté en contraste con el orden moral y no sea peligrosa para el orden público- se le garantice el libre ejercicio de las actividades de culto -espirituales, culturales, educativas y caritativas- de la comunidad de creyentes”⁶.

Respecto a los segundos, siendo cierto que se pueden y deben distinguir dos dimensiones en la enseñanza de las religiones, una aconfesional (estudio racional del hecho religioso) y otra confesional (desde la convicción creyente) no veo razones para contraponerlas ni preferir la primera como más acorde con el carácter crítico y racional de la escuela⁷. Creo muy conveniente el estudio, con la ayuda de las ciencias de las religiones, del complejo fenómeno religioso, pero no entiendo por qué se le concede el *status* de asignatura de pleno derecho y se cuestiona, sin embargo, la presencia curricular del estudio confesional de la religión. A esta mentalidad subyace una forma de impartir el saber religioso que es válida para sostener culturalmente a la persona,

³ Colectivo Lorenzo Luzuriaga, “Conclusiones”, en Patricio de Blas Zabaleta (Coord), *Laicidad, Educación y Democracia*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005, 180.

⁴ Cf. E. Bueno, *La dignidad de creer*, BAC, Madrid 2005, 262-263.

⁵ Cf. F. Savater, *El valor de educar*, Ariel, Barcelona 227, 78: “Quizá los planes de estudio puedan incluir alguna asignatura que trate de la historia de las religiones, de símbolos y mitologías, con preferente atención si se quiere a la tradición greco-romano-cristiana que tan importante es para comprender la cultura europea a la que pertenecemos. Pero no será prescriptiva sino descriptiva: no se ocupará de formar a los creyentes sino de informar a los estudiantes”. También A. Valcárcel es de esta opinión: “Me parece mal que se enseñe en las aulas y fideístamente una religión concreta, porque eso debe hacerse en la iglesia, la mezquita, la sinagoga o el templo correspondiente; pero en cambio sí defiendo que la instrucción sobre las religiones debe realizarse como parte de la cultura elemental corriente. Nos ayuda a entendernos como sociedad, a entender el mundo en que vivimos y también los mundos que conviven con el nuestro” (V. Camps-A. Valcárcel, *Hablemos de Dios*, Taurus, Madrid 2007, 117).

⁶ *Discurso al 56 Congreso de la Unión de Juristas Católicos*. Roma (9.12.2007).

⁷ Cf. O. González de Cardedal, *Educación y educadores. El primer problema moral de Europa*, PPC, Madrid 2004, 157: “La religión se enseñará, por tanto, en la escuela en dos formas. Para unos se expondrá como *cultura*. Para quienes la reclaman en su forma católica se expondrá también como cultura, en su forma específica cristiana, que es la *teología*.”

pero donde queda excluida su formación humana⁸. Esta opinión participa de una comprensión del estudio de la religión como disciplina no confesional, cuyos contenidos y metodología se fijan desde las instancias académicas pertinentes, contando para ello con el asesoramiento de expertos en la materia y desde una clave interdisciplinar. Las ciencias de las religiones se convierten así en una especie de instancia suprema con capacidad de abordar de manera ilustrada y razonable la cuestión de la religión. Pero, entonces, surge la pregunta de si no se pierde de esta manera lo que constituye propiamente a las religiones, a saber, el ser una interpretación del mundo y de la vida que no se ajusta simplemente a las normas de una razón ilustrada, sino que las sobrepasa y es capaz de ofrecer así un potencial semántico y pragmático capaz de proporcionar orientaciones y certidumbres acerca de la dignidad humana, la libertad, la justicia, la solidaridad.

3. Lo que sí es la ERE

Partir del estudio confesional de la religión (católica en nuestro caso) no significa que los problemas religiosos de los alumnos, las religiones no cristianas, los sistemas de valores predominantes en el ambiente cultural estén ausentes de este estudio de la religión cristiana. No se debe afirmar que el estudio de los problemas existenciales del ser humano y el acercamiento a las religiones no cristianas sea *ideológico*, porque se realice a partir de la teología católica o de la filosofía de inspiración cristiana. Todo lo contrario, argumentar con la presunta neutralidad de las ciencias de las religiones es, en realidad, una tesis ideológica, o está tan ligada a tales tesis que incluye el relativismo de todas las religiones⁹.

La enseñanza de la religión no se limita a transmitir unos saberes, que adquirimos para llenar nuestras lagunas en materia religiosa, sino que, al igual que la filosofía, es capaz de suscitar en el ser humano -no sólo en el creyente- una serie de interrogantes sin los cuales si existencia se vería gravemente mutilada. ¿No es cierto, como ha puesto de manifiesto la crítica a la pretensión ilustrada, que la reducción de la razón moderna a lo meramente calculable nos ha llevado a la actual situación de nihilismo?¹⁰ En nuestro país, Eugenio Triás, con su propuesta de “pensar la religión”, ha hecho notar cómo las religiones son canteras de donde pueden extraerse ideas que, elaboradas filosóficamente, ayudan a abrir caminos en un mundo en crisis. Y Habermas, en el diálogo que mantuvo con Ratzinger en la Academia Católica de Baviera el 19 de enero de 2004, decía:

⁸ Cf. V. Camps, “La religión en la formación humana”, en R. Jáuregui-C. García de Andoín (Eds.), *Tender puentes. PSOE y mundo cristiano*, DDB, Bilbao 2001, 395: “La cultura religiosa es imprescindible no tanto para la formación humana como para la culturalización -la formación cultural- de la persona (...). La cultura religiosa ha de tener un lugar en la educación, pero sólo entendida como transmisión de saberes y no como formación de la persona”.

⁹ Cf. J. Gevaert, “Naturaleza y finalidad de la enseñanza religiosa en la escuela”, en Vv. Aa., *Didáctica de la enseñanza de la religión*, CCS, Madrid 1993, 29.

¹⁰ “El nihilismo es hoy expresión de un malestar de nuestra cultura, que se superpone, en el plano histórico-social, a los procesos de secularización y racionalización, y, con ello, de desencanto y fragmentación de nuestra imagen del mundo, y que ha provocado en el plano filosófico, en lo que respecta a las visiones del mundo y los valores últimos, la corrosión de las creencias y la difusión del relativismo y el escepticismo” (F. Volpi, *El nihilismo*, Siruela, Madrid 2007, 187).



“Los ciudadanos secularizados, en cuanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas”¹¹.

Frente a tantos que siguen identificando -de forma harto despectiva e ignorante- la enseñanza de la religión católica en la escuela con el adoctrinamiento y la catequesis hay que afirmar que es otro el objetivo de aquélla, a saber, la exposición del valor y del significado universal de las realidades históricas que han surgido a partir de la experiencia humano-divina de la revelación de Dios y de la salvación del hombre. Es teología, algo que presupone la fe pero que va mucho más allá de ella. Es exposición de valor, de sentido, de fecundidad y de universalidad de una propuesta con pretensión de verdad. Por el hecho de estar en la escuela se le exige aportar sentido específico, método, lenguaje comunicable y actuar con la racionalidad mínima que se exige a todo el que está presente en este ámbito educativo¹². En resumidas cuentas, el saber religioso que transmite la ERE tiene una razonabilidad universalizable, siendo la teología la encargada de aclarar la infraestructura razonable de dicho saber. Una teología así entendida ha estado presente en Europa desde el mismo comienzo de las Universidades, contribuyendo a un conocimiento más pleno del hombre, del ser y de la historia.

La enseñanza religiosa católica supone un proceso de inculturación del Evangelio en el ámbito escolar. A medida que el alumno va conformando su personalidad con la incorporación, entre otros elementos, de los datos objetivos de los distintos saberes que le transmite la escuela, la enseñanza religiosa en diálogo con dichos saberes le presenta el sentido cristiano del hombre, del mundo y de Dios. En resumidas cuentas, presenta al alumno la totalidad de la vida humana a la luz de la revelación de Dios en Jesucristo. Ahora bien, esta inculturación del evangelio en la escuela exige estar atentos a las claves culturales que definen dicho ámbito, pues sólo así descubriremos los retos que nos lanzan para una presentación adecuada del mensaje cristiano. De ahí que la enseñanza religiosa escolar, por medio del diálogo, tenga como objetivo la síntesis entre la fe y la cultura, siendo este objetivo una exigencia que se deriva de la naturaleza de cada una de ellas¹³.

4. ¿De qué razón hablamos?

Pero dicho esto, la pregunta que conviene que nos hagamos, y que está relacionada con el título de esta ponencia, es: ¿de qué racionalidad estamos hablando? No es ésta una pregunta baladí, desde el momento en que asistimos a una creciente reducción a lo simplemente instrumental de la educación escolar, a sus aspectos meramente técnicos y funcionales. No se trata de negar el conocimiento científico, sino de entablar un diálogo con otras formas de saber que reclaman su puesto a la hora de decir una palabra significativa sobre la situación cultural que vivimos. Es necesario, pues, contar también con el saber filosófico y el saber religioso, puesto que ellos nos

¹¹ J. Ratzinger – J. Habermas, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid 2006, 46-47.

¹² Cf. O. González de Cardedal, “Afirmaciones fundamentales sobre la religión en la escuela”, en *Sal Terrae*, 844 (marzo 1987), 191.

¹³ Cf. Juan Pablo II, *Alocución en el Consejo Pontificio para la Cultura*. Roma, 16.1.1982: “La síntesis entre la cultura y la fe no es solamente una exigencia de la cultura sino también de la fe. Una fe que no se convierte en cultura es una fe no aceptada plenamente, no pensada enteramente, no vivida fielmente”.

descubren otros aspectos de la realidad que no se manifiestan preguntando sólo por el *cómo son* (lo propio del saber científico) las cosas. De ahí que la escuela, como institución educativa, no debe reducir su tarea sólo a aquellos saberes fundamentados en una racionalidad instrumental, pues de esta forma se impide, al menos como pregunta, la cuestión de la actitud del hombre ante el Misterio. Aunque la relación entre estos saberes ha sido a lo largo de la historia compleja y conflictiva, no debemos olvidar que la pregunta por el hombre sigue siendo la plataforma privilegiada para suscitar el encuentro entre ellos¹⁴.

En el mundo occidental está muy extendida la opinión de que sólo la razón positivista y las formas de la filosofía basadas en ella son universalmente válidas. Sin embargo, la razón tiene diversos usos posibles, que reclaman su propia legitimidad, pero que no pueden absolutizarse. El equívoco se da cuando hablamos de racionalidad a secas, identificando la racionalidad científica con *la* racionalidad sin adjetivos. El *logos* es el distintivo del sujeto humano, lo que le identifica y capacita como humano. Y ese *logos* se manifiesta en una multitud compleja de eso que el Wittgenstein más maduro llamó los “juegos lingüísticos”. Cada uno de esos juegos tiene en principio su propia lógica inmanente, su verdad y su sentido¹⁵. El error fundamental de todos los imperialismos científicos consiste en aplicar, creyendo hacerlo en nombre del *logos* universal con el que se le confunde indebidamente, la jurisdicción de un *logos* particular, propio de un ámbito (el filosófico, por ejemplo) a otro ámbito (el de la fe, por ejemplo)¹⁶.

Nadie discute que la racionalidad científica, con sus axiomas y el establecimiento de hipótesis a verificar, es una forma de racionalidad que ha conseguido éxitos notables en la esfera del conocimiento del mundo, teniendo que vencer a menudo la resistencia de muchos que se opusieron a sus descubrimientos en nombre de alguna doctrina religiosa. Esto ha provocado que se haya extendido en la conciencia moderna la persuasión de que lo racional es científico, y que la expresión más depurada de la científicidad la ostenta la física. Es así como se ha generado una actitud positivista ante la realidad como forma privilegiada de comprensión del mundo. Una consecuencia inmediata de esta mentalidad positivista es que la religión queda despojada de su prestigio secular por el saber científico¹⁷. Esta razón positiva, al considerar como inexistente lo que desborda sus límites, acaba suscitando una mentalidad en la que el mismo planteamiento de la pregunta sobre Dios se encuentra a falta de plausibilidad. Al no tener certeza evidente de su existencia, ésta queda reducida al ámbito de una elección subjetiva. Este reduccionismo científico o *cientifismo* se desentiende de todo aquello que hace referencia al supuesto “misterio” en que se ve envuelta la vida¹⁸. De ahí que

¹⁴ “La mitología, la filosofía, la ciencia, la religión y la teología han ido naciendo en la medida en que el hombre se enfrentaba con todo lo real y consigo mismo, tomaba sobre sí el cosmos y se preguntaba por el sentido tanto del ser como del devenir, tanto de la realidad de los entes como de su propio destino” (O. González de Cardedal, “Filosofía y teología”, en *Revista de Occidente* 258 (2002), 8.

¹⁵ Cf. E. Trías, *Pensar la religión*, Destino, Barcelona 1997, 78.

¹⁶ Cf. A. Gesché, *Dios para pensar I. El mal. El hombre*. Sígueme, Salamanca 1995, 228.

¹⁷ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1986, 203-204.

¹⁸ Esta es la posición de M. A. Quintanilla, cuando afirma “una actitud racionalista obviamente no es compatible con la aceptación de la existencia de misterios. Se debe aceptar, eso sí, la existencia de problemas; hay problemas y hay límites a nuestra capacidad para resolver problemas; pero los problemas son retos que hay que afrontar, no misterios ante los que haya que resignarse” (“Ética laica y educación cívica”, en Vv. Aa., *Educación laica y sociedad pluralista*, Editorial Popular, Madrid 1993, 82).



Juan Pablo II afirmara que esta mentalidad “lleva al empobrecimiento de la reflexión humana, que se ve privado de los problemas de fondo que el *animal rationale* se ha planteado constantemente, desde el inicio de la existencia terrena”¹⁹. De la insuficiencia de la actitud cientifista se deduce la incapacidad de la racionalidad científica para lograr por ella sola una visión coherente de toda la realidad. A comienzos del siglo pasado decía Wittgenstein:

“Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo”²⁰.

Y pocos años más tarde, Popper confesaba con humildad:

“Hemos de hacernos a la idea de que vivimos en un mundo en el casi todo lo que es muy importante ha de quedar esencialmente inexplicado. Con la ayuda de las ciencias hacemos lo mejor que podemos (...) aun así, deberíamos tener siempre presente que, en cierto sentido, eso no es más que arañar la superficie y que, en última instancia, todo queda sin explicar”²¹.

De ahí que se imponga la legitimidad de otras formas de conocer y de saber, que completen y prolonguen el de las aportaciones científicas²². En este sentido, el profesor Laín Entralgo distinguía entre:

“el *saber de evidencia* que da la ciencia y el *saber de creencia* que, cuando su contenido es razonable, pueden dar la metafísica y la religión. Es saber racional y evidente aquél en que se conjuga el resultado de la recta observación con el del recto razonamiento. No contrapuesto a él, sino complementario de él, un saber es razonable cuando, sin dar lugar a la evidencia, se nos muestra aceptable, y aun convincente, e incluso sugestivo, para admitir un aserto cuya demostración racional no es posible”²³.

5. La fe no es un saber deficiente

Para muchos, el proyecto ilustrado ha estado unido al *sapere aude!* de Kant, al “atreverse a pensar” por uno mismo sin necesidad de apoyos trascendentes. En la práctica esto significaba que todo debía entenderse y configurarse de forma racional; ninguna autoridad debía aceptarse sin previo examen. También la fe quedó sometida al criterio de la razón y al ideal de lo que podemos conocer de forma clara y exacta, a la manera de las matemáticas. No olvidemos que la modernidad está atravesada por el sueño cartesiano de la *fundamentación*: “encontrar la piedra angular sobre la que erigir el edificio sólido y transparente de la teoría, la ciencia, el saber objetivo y verdadero”²⁴.

¹⁹ *Fides et ratio*, 88.

²⁰ *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid 1992, 6.52.

²¹ Cf. S. Gutiérrez, *Dios, ciencia y azar*, BAC, Madrid 2003, 120.

²² Cf. Benedicto XVI, *Encuentro con el mundo de la cultura en la Universidad de Ratisbona*: “La razón científica moderna ha de aceptar simplemente la estructura racional de la materia y la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza como un dato de hecho, en el cual se basa su método. Ahora bien, la pregunta sobre el por qué existe este dato de hecho, la deben plantear las ciencias naturales a otros ámbitos más amplios y altos del pensamiento, como son la filosofía y la teología”.

²³ *Qué es el hombre Evolución y sentido de la vida*. Nobel, Oviedo 1999, 222).

²⁴ Cf. A. Vergote, *Modernidad y cristianismo*, PPC, Madrid 2002, 175.

Pues bien, desde esta perspectiva no es de extrañar que la fe religiosa haya sido considerada desde Comte -padre del positivismo moderno- hasta H. Albert -representante del racionalismo crítico- pasando por los “maestros de la sospecha - Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud- como una reliquia anticuada de tiempos pasados y como un fósil petrificado de una época lejana²⁵. Ante estos juicios, nos tenemos que preguntar ¿qué significa creer? ¿Cómo tiene lugar la fe?

En el apartado anterior ya expusimos que el significado del término “razón” no es unívoco y que su identificación exclusiva con el uso “científico” del mismo es una extrapolación difícilmente aceptable. Algo parecido ocurre con el término “fe” y su sinónimo “creer”. Lo primero que tenemos que señalar es que dicha palabra es sumamente ambigua. No hago el mismo uso del término “creer” cuando afirmo: “creo que mañana hará sol”, (donde tengo indicios de que así ocurrirá, pero no estoy completamente seguro, y, por tanto, “creer” se utiliza como sinónimo de opinión o suposición) que afirmar “te creo” (donde la palabra “creer” hace referencia no a un hecho meramente supuesto, sino a una persona en la que deposito mi confianza). Si en el primer caso, la “fe” o el “creer” puede designar una actitud ingenua, basada en la autoridad, pero también la pura superstición, en el segundo, la fe expresa una profunda certeza basada en la confianza personal. El tú del que me fío me da una certeza que es diferente, pero no menos sólida que la certeza que viene del cálculo y del experimento. El primer sentido de la palabra “creer” no nos ayuda a entender el significado de la fe cristiana, a la que en este caso se le asignaría el rango de una opinión o suposición sin fundamento adecuado²⁶. Sólo el segundo sentido de dicha palabra, el que acepta un determinado contenido como real y verdadero en virtud del testimonio de alguien a quien otorga su confianza, nos permite comprender que cuando alguien afirma “creo en Jesucristo” declara, en primer lugar, que se fía de Él y, en segundo lugar, que acepta todo lo que Él le propone en nombre de Dios, es decir, su mensaje.

La fe cristiana presenta, pues, dos elementos íntimamente relacionados: es una relación de confianza entre Dios y el hombre (un *creer en*, la *fides qua creditur*), que se articula en los diversos contenidos (un *creer que*, la *fides quae creditur*). Para la fe son esenciales los dos aspectos: el personal y el de contenido. La fe cristiana es al mismo tiempo un *creer en* el Dios de Jesucristo y un *creer que* Dios se manifiesta y se da a los hombres como salvador en Cristo. Privada de unos contenidos concretos, la fe se desvirtúa y pierde su identidad. Privada de su configuración personal, la fe se reduce a un saber sin impulso y sin vida. La fe, por tanto, es creer sobre el fundamento de Dios

²⁵ Cf. W. Kasper, *La fe que excede todo conocimiento*, Sal Terrae, Santander 1988, 24-28. “En la medida en que tales manifestaciones pueden considerarse típicas de la conciencia moderna, muestran que ésta se ha apartado resueltamente de la fe. Y, en consecuencia, que la fe ha perdido en buena parte su base en la conciencia de la época” (B. Welte, *¿Qué es creer?*, Herder, Barcelona 1984, 19).

²⁶ Esta parece ser la idea de L. Gómez Llorente cuando hablando sobre la enseñanza religiosa escolar afirma: “es obvio que la religión pertenece al mundo de lo opinable, al mundo de la fe”. En coherencia con esta afirmación expone más adelante su propuesta: “lo mejor para quienes nos reclamamos del laicismo (y me consta que también para bastantes teólogos), sería que en la escuela pública existiera sólo la enseñanza de un área y/o materia sobre el Hecho Religioso a tono con el carácter científico de la institución, basada epistemológicamente en la Historia de las Religiones, la Fenomenología de la religión, la Filosofía de la religión, etc.; es decir, en las llamadas ciencias del espíritu que se hallan sólidamente asentadas en un claro estatuto académico civil”. Se le olvida decir que también la Teología forma parte de las ciencias del espíritu y que está presente en la mayoría de las Universidades europeas desde sus comienzos.



mismo. Al creer, el hombre se fía incondicionalmente de Dios, que se le revela y comunica en Cristo. La *fe cristiana* existe únicamente porque existe la *revelación* de Dios en la historia de Israel y en Jesús el Cristo. El hombre no puede llegar a conocer el contenido de aquella por sí mismo, ni tampoco es capaz de deducirlo de los datos relativos al mundo o a la sociedad. La revelación como autocomunicación de Dios a través de numerosas obras y palabras, que se hallan íntimamente relacionadas, no se orienta primariamente a la comunicación de verdades sino a la comunicación de la realidad salvadora de Dios para la realización existencial del hombre. El que recibe la revelación no sólo es el destinatario de unas verdades, sino que también se ve afectado en su existencia personal como interlocutor de un encuentro buscado por Dios, y que el sujeto puede aceptar respondiendo con la fe a dicha invitación. A Dios se le conoce como quien se *da* a conocer. Desde esta perspectiva la fe es un don. La confianza de la fe plantea necesariamente el problema de la racionalidad de la fe o de su credibilidad; en última instancia, el de la relación entre la razón y la fe.

6. Razón y fe

Si, según el documento episcopal citado anteriormente, la fuente epistemológica más próxima a la enseñanza religiosa escolar es la **teología**, hablar de la racionalidad de la ERE nos lleva a plantear la racionalidad del discurso teológico y, previamente, las relaciones existentes entre la **razón** y la **fe**, puesto que la teología es, en definición anselmiana, la *fides quaerens intellectum* (la fe que busca entender).

Durante siglos la cultura occidental ha asistido como testigo privilegiado a la convivencia entre ambas realidades. A pesar de sus diferencias, conviene no olvidar que cada una de ellas puede reivindicar frente a la otra algo de su identidad actual. Desde el punto de vista histórico podemos destacar tres momentos fundamentales en dicha relación: a) el *comienzo de la época cristiana*, cuando Pablo anuncia en el Areópago al Dios desconocido como cumplimiento de algo esperado; b) la *edad media*, donde la razón es requerida como vehículo de una fe que, aceptando la realidad de Dios, busca comprender; c) por último, la *edad moderna*, donde la razón, liberada de la tutela de la fe, promueve un mundo autosuficiente sin necesidad de Dios. Es este momento, que se inicia en torno al siglo XV, con el Renacimiento, y tiene su momento cumbre en el siglo XVIII con la Ilustración, lo que lleva a la Iglesia a tomar conciencia de la nueva perspectiva en que se sitúan los problemas de razón y fe. Si en las dos primeras épocas, la verdad de la religión cristiana se decidía en la posibilidad o imposibilidad de una demostración racional de la existencia de Dios -para lo cual se echaba mano tanto de la *teología natural*, donde la razón intervenía en el proceso argumentativo, como de la *teología revelada*, que tenía en las Escrituras su autoridad fundamental- la crisis se desencadena con la llegada de la Ilustración europea, donde la subjetividad humana pasa a primer plano y se ponen las bases para la aporía fundamental en la que derivó la modernidad: el hombre puede ser humano sin necesitar de Dios. Dicho con palabras de Juan Pablo II:

“Lo que el pensamiento patrístico y medieval había concebido y realizado como unidad profunda, generadora de un conocimiento capaz de llegar a las formas más altas de la



especulación, fue destruido de hecho por los sistemas que asumieron la posición de un conocimiento racional separado de la fe o alternativo a ella²⁷.

Pero el proyecto emancipador de la razón ilustrada, por el que se otorgaba al hombre la responsabilidad de construir su propia historia gracias a una libertad que abandonaba su minoría de edad, terminó por convertirse en totalitarismo. Es la denuncia de los límites de esta razón, que expulsa al mundo de las *sombras* todo conocimiento que no es susceptible de ser controlado empíricamente y expresado lógicamente, lo que se conoce con el nombre de *dialéctica de la Ilustración*, porque “desenmascara las caídas y los incumplimientos causados por la sed de totalidad, que el *homo emancipator* ha terminado produciendo²⁸. Ahora bien, por más que la razón ilustrada se esforzó en mostrar el carácter irracional de la religión y lanzó sus dardos críticos contra ella con el fin de desenmascararla en sus auténticos fines -es el caso de los ‘maestros de la sospecha’-, lo cierto es que la religión sigue presente en nuestro mundo y sigue retándonos para que la pensemos de verdad. Muchas de las críticas a la presencia de la enseñanza de la religión confesional en la escuela siguen siendo deudoras de los argumentos de aquellos autores. Y, sin embargo, frente a los que pensaban que la cuestión religiosa llegaría a ser necesariamente una cuestión superada, como consecuencia de un pensamiento científico que estaría dispuesto a abarcar toda la realidad -Comte y su ley de los tres estadios-, la religión vuelve a estar de actualidad después de dos siglos en los cuales parecíamos asistir a su declive irreversible.

No sólo en nuestro país, sino también en los del entorno, el hecho religioso ha resistido a las críticas que pretendían reducirlo a lo que no es, y sobrevive a muchas de las explicaciones que pronosticaban su desaparición. La crisis de la modernidad ha traído consigo, en opinión de Vattimo, la disolución de las principales teorías filosóficas que pensaban haber liquidado la religión: el cientificismo positivista, el historicismo hegeliano y, después, marxista. Según este autor, hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o en todo caso, para rechazar la religión²⁹. Desde comienzos de los años 90 del siglo pasado, la cuestión religiosa ha ido cobrando importancia en la tarea filosófica de autores de primera línea, tanto en el panorama europeo como americano: Habermas, Vattimo, Derrida, Levinas, Rorty, Trías. Vuelve el interés de la filosofía por la religión³⁰. Desengañada de la unilateralidad de la razón moderna, la filosofía quiere recuperar la pluralidad de dimensiones de la razón -entre ellas la del sentido-, para lo cual acude a la aportación de la religión³¹.

²⁷ *Fides et ratio*, 45.

²⁸ B. Forte, *¿Dónde va el cristianismo?*, Palabra, Madrid 2001, 84.

²⁹ Cf. G. Vattimo, *Crear que se cree*, Paidós, Barcelona 1996, 22. Sobre esto mismo afirma Habermas: “La religión, que en gran parte ha quedado privada de sus funciones de imagen del mundo, sigue siendo insustituible, cuando se la mira desde fuera, para el trato normalizador con lo extracotidiano en lo cotidiano” (*Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid 1990, 62).

³⁰ Cf. J. M^a Mardones, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander 1999. Conviene también destacar lo que dicen sobre esto mismo Victoria Camps y Amelia Valcárcel en un libro reciente donde dialogan, por medio del cruce de cartas, de cuestiones relacionadas con la religión: “Somos conscientes de que una de las preocupaciones actuales es, precisamente, el conflicto entre religiones o entre culturas, teniendo en cuenta que la religión ha sido y, en muchos casos, sigue siendo una de las dimensiones de lo cultural más significativa y sobresaliente (...). Sería bueno recuperar el debate filosófico, político y social sobre la religión” (*Hablemos de Dios*, Taurus, Madrid 2007, 13-15).

³¹ No todos los filósofos comparten esta opinión. En España, Savater califica de “pensadores infectados de Apocalipsis” y de “neofundamentalistas de la filosofía apocalíptica de cuño actual” a todos esos



7. Racionalidad teológica

La adopción de elementos propios de la fe o del mundo de lo religioso que se da en algunos planteamientos filosóficos actuales es una forma de reconocer que la racionalidad moderna es incapaz de agotar la riqueza de dimensiones del ser humano, pero no implica que se acepte la presencia de un Dios que se revela para salvar. La teología, sin renunciar a su ambición especulativa y sistemática, ha de partir de lo que se le ha confiado en la revelación. Lo cual significa que el conocimiento del Dios de Jesucristo pasa por la atención a la particularidad de la historia de Jesús de Nazaret. La teología, como resultado de la acción de Dios sobre la inteligencia del hombre, pone en marcha todos los recursos históricos y científicos que la razón humana ha ido acumulando en la historia para conocer mejor su objeto. Éste no es otro que Dios y el hombre en cuanto destinatario de la *revelación*. La teología es una ejercitación específica de la vida cristiana, precedida por la fe del propio teólogo y de la comunidad, que se alimentan del testimonio apostólico, de la vida sacramental y de la caridad que construye la vida en esperanza³².

La racionalidad de la teología ha de nutrirse de la sustancia de la fe, pues entre razón y fe no tiene por qué haber ninguna oposición fundamental. La fe supone una razón autónoma, fundamentalmente abierta por sí misma al acontecimiento eventual de la revelación de Dios en la historia (Cristo). No impone límites a la razón, ni puede demostrar a la razón sus límites; pero puede ayudarle a que ella misma se dé cuenta de sus límites y se abra a nuevos horizontes. Es la razón misma la que lleva su propia limitación ante la pregunta del sentido último de la existencia, que la pone inevitablemente ante el misterio, Dios. Pero si la razón pretende dominar este misterio y se juzga así como capaz de decir la última palabra sobre Dios, entonces la fe discute esta pretensión de la razón entrando en su propio campo³³. De ahí que surjan contraposiciones parciales entre ambas partes cuando se sobrepasan los límites. Y así la razón se opone con todo el derecho a la fe cuando ésta rebasa sus competencias y se inmiscuye en un tema concreto del que no sabe nada, pues la revelación de Dios no lo contempla; y al revés, la fe tiene pleno derecho a oponerse a la razón cuando ésta cree que con sus métodos puede explicar y abarcar suficientemente toda la realidad³⁴.

La teología, en cuanto elaboración refleja y científica de la inteligencia de la Palabra de Dios a la luz de la fe, no es como otras ciencias humanas un estudio exterior

pensadores que denuncian la insuficiencia de los planteamientos puramente humanos y abogan por la vuelta a lo sagrado ante la quiebra de la razón occidental" (*Sin contemplaciones*, Libertarias, Madrid 1993, 102. En Francia, M. Onfray afirma que "el ateísmo no es una terapia, sino salud mental recuperada. El trabajo sobre sí mismo presupone la filosofía; no la fe, la creencia ni las fábulas, sino la razón y la reflexión llevada a cabo de modo correcto. El oscurantismo, ese humus de las religiones, se combate con la tradición racionalista occidental" (*Tratado de ateología*, Anagrama, Barcelona 2006, 23-24). En Estados Unidos, R. Dawkins, reputado científico, ha pretendido mostrar con su libro *El espejismo de Dios*, que se puede ser un "ateo feliz, equilibrado, moral e intelectualmente realizado", para lo cual se lanza a "censurar el sobrenaturalismo en todas sus formas, "atacando a Dios, a todos los dioses, cualquier cosa y todo aquello sobrenatural, donde y cuando quiera que haya sido inventado" (*El espejismo de Dios*, Espasa-Calpe, Madrid 2007, 45).

³² O. González de Cardedal, *La teología española ante la nueva Europa*, Universidad de Salamanca-UPSA, Salamanca 1994, 23.

³³ Cf. J. Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*, Sígueme, Salamanca 1985, 129.

³⁴ Cf. M. Kehl, *Introducción a la fe cristiana*, Sígueme, Salamanca 2002, 165-166.

de las creencias religiosas, ni investiga la fe como un fenómeno humano más. Porque el contenido de su discurso son realidades no dadas a la percepción empírica, pero que se han hecho presentes por medio de hechos históricos -acontecimientos significantes a través de los cuales se ha revelado el designio de Dios- el estatuto de ciencia de la teología no se identifica con el canon de racionalidad empírico-demostrativo. Ahora bien, como ya señaló Rahner, en la historia no nos encontramos con un concepto obligatorio de ciencia. La reducción de ésta a los hechos verificables al modo de las ciencias experimentales o matemáticas es arbitraria. Si por ciencia se entiende una reflexión dirigida metódicamente -de manera correspondiente al objeto respectivo-, entonces es absurdo denegar a la teología el carácter de ciencia. El hecho de que la teología reflexione *creyendo* sobre el acto y el contenido de la fe no la despoja de su carácter científico, puesto que puede coexistir con cualquier reflexión crítica que busca con rigor intelectual esclarecer el misterio humano³⁵.

Como ya dijimos, el lenguaje científico goza de privilegio en nuestra sociedad por los logros que ha proporcionado y sigue proporcionándonos. Pero es injusto condenar al silencio a los otros lenguajes, pues también estos poseen su racionalidad. La teología, en cuanto discurso racional de la fe, no puede consentir plegarse a la medida que le impone el lenguaje científico y olvidar su *logos* específico e irreductible. Comentando la *Fides et ratio* de Juan Pablo II, señalaba el entonces Cardenal Ratzinger que:

“La desorientación ante la cuestión de la verdad que padecen las ciencias humanas descansa en última instancia sobre su pretensión de alcanzar el mismo canon metodológico y la misma clase de seguridad, que se da en el campo empírico (...). Lo no material no puede ser abordado con métodos que corresponden a lo material; así podría resumirse la denuncia del Papa a una forma unilateral de racionalidad”³⁶.

Si así fuera tendríamos que reconocer que también el discurso de la fe se ha dejado seducir por los éxitos que ofrece la racionalidad científica, condenándose así a la esterilidad más absoluta. El discurso teológico no puede invocar como criterio de verificación un criterio empirista; tiene los suyos propios. Lo que constituye el estatuto de ciencia de una disciplina no es el tipo de método que utiliza sino la manera como asegura el control de su proceder y, por tanto, el modo que tiene para proseguir su desarrollo³⁷. No debemos olvidar que tanto el científico como el teólogo habitan el mismo mundo; sin embargo, el *interés* que guía a cada uno en el conocimiento de dicho mundo está en función de la interpretación que hacen del mismo. El teólogo, pues, no debe olvidar nunca que está al servicio de la experiencia de fe del creyente. Gracias a su mediación es posible pasar del lenguaje testimonial del creyente a una interpretación del conjunto de la realidad. Para ello se dispone a usar de los distintos lenguajes, científico y filosófico, que le van a permitir, partiendo de la experiencia de fe, elaborar un sistema conceptual sobre el mundo del hombre como *mundo de Dios*.

³⁵ K. Rahner, “Teología”, en Vv. Aa. *Sacramentum mundi* VI, Herder, Barcelona 1976, 532.

³⁶ Cardenal Ratzinger, “Fe, verdad y cultura”. Reflexiones a propósito de la encíclica *Fides et Ratio*, en J. Prades – J. M^a Magaz, *La razón creyente. Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica Fides et Ratio*, Studia Theologica Matritensia, Madrid 2002, 17-19.

³⁷ G. Tejerina, “Hacia una nueva metodología teológica”, en Instituto Teológico Compostelano, *Fe en Dios y ciencia actual* (III Jornadas de Teología), Santiago de Compostela 2002, 248.



8. Tareas de la ERE

En los últimos treinta años no ha habido una materia en el currículo que haya invertido tanto esfuerzo por dar razones de su presencia en la escuela como la enseñanza religiosa, ni que se vea sometida a un refrendo anual. El hecho de estar continuamente expuesta a las críticas sobre su legitimidad ha provocado que se formulen los múltiples argumentos para justificar su presencia. No me refiero a los argumentos que se derivarían del art. 27.3 de nuestra Carta Magna, sino a los que están más relacionados con el art. 27.2.: “la educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana en el respeto a los principios democráticos de convivencia y a los derechos y libertades fundamentales”. Una educación que promueva el desarrollo satisfactorio de un proyecto personal de vida necesita formar la persona en su plenitud, buscando la armonía entre sus distintas dimensiones. De ahí que afirmemos que la dimensión religiosa del ser humano, más allá de sus concreciones históricas, deba ser contemplada por el proceso educativo y no deba reducirse a una cuestión marginal o periférica. Si el ser humano es, constitutivamente, *animal religiosus*, es fundamental cultivar dicha dimensión, y ello exige el conocimiento del saber religioso, los instrumentos y los elementos que caracterizan a la experiencia religiosa y a sus distintas traducciones culturales, históricas y lingüísticas³⁸. El hecho religioso es, sin duda, un factor constante e inalienable en la historia de la humanidad; digno -en sí mismo- de ser objeto de estudio, de enseñanza y de aprendizaje. Pero no se ha de olvidar que lo que llamamos el fenómeno religioso, como tal, se ha gestado como constructo teórico a partir de las diversas manifestaciones religiosas surgidas en la historia. De ahí, que nuestra Constitución, art. 27.3, garantice desde el Estado el derecho que asiste a los padres para que sus hijos se formen de acuerdo a *sus propias* convicciones morales y religiosas. Pues la experiencia religiosa no es algo que se viva desencarnadamente, sino enraizada en lo más profundo del ser humano desde alguna de sus múltiples manifestaciones históricas.

Presento a continuación cuatro tareas que, en el momento presente que nos toca vivir, hacen más imprescindible la presencia de la enseñanza religiosa confesional en la escuela.

8.1. Hablar de Dios

Como decía, la afirmación de que el objetivo fundamental de la escuela debe ser colaborar en la formación integral del alumno suscita hoy un consenso social generalizado. Ahora bien, esta *formación integral* puede tener orientaciones diversas y dar lugar a distintos tipos de modelos educativos, pues conviene recordar que toda labor educativa va acompañada de una determinada concepción del ser humano, de cuál es su posición en el mundo y cuál su misión en la vida, y de qué posibilidades prácticas se ofrecen para llevar adelante esta tarea³⁹.

Es en el marco de una formación integral donde tiene cabida la propuesta de la ERE, puesto que la escuela debe no sólo *instruir* en saberes técnicos, sino también *educar*, para lo que necesariamente precisa del cultivo de otros saberes -entre ellos el

³⁸ Cf. F. Torralba, *op. cit.*, 75.

³⁹ E. Stein, *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid 1998, 4.



religioso- que ofrecen al alumno un conjunto de criterios y valores para elaborar un proyecto de vida personal dotado de sentido. Si toda cultura remite, sobre todo, a una raíz cultural -o de culto religioso⁴⁰- es conveniente conocer y transmitir el sustrato religioso de la cultura en la que estamos inmersos, así como presentar las respuestas que este saber religioso ofrece a los hombres y mujeres ante los retos que les dirige la cultura en la que viven.

Un ejemplo de esto último son las palabras que Benedicto XVI dirigía, entre otros, a los profesores de Religión en el último viaje a su tierra natal:

“Os pido de corazón que tengáis presente en la escuela la búsqueda de Dios, del Dios que en Jesucristo se nos hizo visible. Sé que en nuestro mundo pluralista es difícil afrontar en la escuela el discurso sobre la fe. Pero no basta que los niños y los jóvenes adquieran en la escuela únicamente conocimientos y habilidades técnicas, sin recibir los criterios que dan orientación y sentido a los conocimientos y a las habilidades. Estimulad a los alumnos a hacer preguntas no sólo sobre esto o aquello -aunque esto sea ciertamente bueno-, sino principalmente sobre *de dónde* viene y *a dónde* va nuestra vida. Ayudadles a darse cuenta de que las respuestas que no llegan a Dios son demasiado cortas”⁴¹.

Es en esta clave en la que entiendo que cualquier propuesta educativa que no cercene *a priori* las posibilidades del ser humano para plantearse las preguntas antropológicas por antonomasia -aquellas que se refieren al origen y al término del trayecto humano- debe presentar la cuestión de Dios como una tarea irrenunciable⁴². Si en el occidente monoteísta Dios y la religión han caminado juntas, hoy, sin embargo, parece que la religión se empeña en caminar sola. Del intento por *pensar a Dios*, presente en la filosofía antigua y medieval, se pasa a *pensar la religión*, como consecuencia del giro antropológico que supuso la Ilustración⁴³. Sin embargo, aunque sea contra corriente, la teología ha de fundar su reflexión y su discurso no tanto sobre la religión o lo religioso, cuanto sobre la realidad de Dios⁴⁴.

Hace ya unos años, el teólogo alemán J. B. Metz ofrecía, desde una perspectiva teológica, un diagnóstico sobre el momento actual de nuestra sociedad contemporánea

⁴⁰ Cf. E. Trías, *Pensar la religión*, Destino, Barcelona 1997, 17.

⁴¹ Celebración de Vísperas en la Catedral de Munich (10/9/2006). Esto mismo señalaba Adorno, desde un horizonte intelectual muy diferente al de Ratzinger, cuando afirmó: “El pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia” (*Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 1975, 401).

⁴² Cf. A. Llano, *En busca de la trascendencia. Encontrar a Dios en el mundo actual*, Ariel, Barcelona 2007, 55: “La trascendencia constituye hoy como el tesoro perdido que es preciso buscar (...). Un ser inclinado por su propia constitución a abrirse hacia la totalidad de lo real se sentiría frustrado al comprobar que esta íntima tendencia suya está abocada al fracaso (...). La fuente vital de mi autonomía, de mi libertad radical, es inseparablemente el manantial que fecunda la búsqueda de una trascendencia siempre perseguida y nunca totalmente alcanzada”.

⁴³ Cf. M. Fraijó, “¿Religión sin Dios en suelo monoteísta?”, en Vv. Aa., *Pensar la religión*, Fundación Juan March, Madrid 2000, 73.

⁴⁴ Cf. S. del Cura, *A tiempo y a destiempo. Elogio del Dios (in)tempestivo*, Facultad de Teología del Norte de España (sede de Burgos), Burgos 2001, 36. Más adelante dice “El alcance de la distinción entre religión y Dios no carece de importancia. La religión desaparece exteriormente si no se vive de manera religiosa. En el caso de Dios es distinto: su existencia o su presencia no dependen de que se crea en él, se piense en él, se hable de él o, por el contrario, se le obsequie con un mutismo completo. Dios es aquella realidad sin la que el mundo sería no sólo diverso, sino que simplemente no existiría” (p.37).



con el siguiente balance: “Religión sí – Dios no”. A la religión entendida como compensadora de mitos para el tiempo libre se le dispensa una cordial bienvenida, pero -se pregunta- “¿y Dios? ¿El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que es también el Dios de Jesús?”⁴⁵. La crisis que atraviesa el cristianismo europeo -decía- no es principal ni exclusivamente una crisis eclesial. La crisis se ha convertido en una *crisis de Dios*⁴⁶. Comparte este juicio Benedicto XVI, cuando hace unos años afirmaba:

“El verdadero problema de nuestro tiempo es la “crisis de Dios”, la ausencia de Dios, camuflada por una religiosidad vacía. La teología debe volver a ser realmente teología, un hablar de Dios y con Dios. Metz tiene razón: el “unum necessarium” para el hombre es Dios. Todo cambia si hay Dios o no hay Dios”⁴⁷.

Tristemente se sigue presentando en algunos ambientes culturales la idea de que la afirmación de Dios impide la autonomía humana. Hay que recordarles que dicha idea hace referencia al ídolo construido por la racionalidad moderna, que en nada tiene que ver con el Dios revelado en Jesucristo. “Dios y el hombre no son restables. La gloria de Dios y la gloria del hombre se suman y consuman juntas”⁴⁸. Quizás, como ya nos dijera el Concilio Vaticano II, y nos lo ha vuelto a recordar Benedicto XVI, el testimonio negativo de cristianos que hablaban de Dios mientras vivían de espaldas a Él ha oscurecido la imagen de Dios y ha abierto las puertas a la increencia. Sólo a través de hombres y mujeres tocados por Dios, puede el propio Dios volver a habitar entre nosotros⁴⁹. No es indiferente para la existencia del hombre el vivir *etsi Deus non daretur*. El hombre sin Dios se queda sin medida última, a merced de su finitud y relatividad, colectiva o individual. De ahí que lo aparentemente imposible y más impopular sea hoy lo más necesario: hablar de Dios, con el realismo de la historia y de la encarnación, donde el hombre encuentra su posibilidad suprema realizada, a la que puede responder con el escándalo o con la fe⁵⁰.

8.2. La pregunta por el sentido

La raíz de toda actividad humana se encuentra en el ilimitado preguntar, en el hacer todo cuestionable. Es en este horizonte donde aparece una cuestión que se revela como la más vital e implícitamente presente en toda otra pregunta: la pregunta del hombre por el sentido de su vida. Dicho con las palabras de la *Fides et ratio*:

“El hombre cuanto más conoce la realidad y el mundo y más se conoce a sí mismo en su unicidad, le resulta más urgente el interrogante sobre el sentido de las cosas y sobre su propia existencia (...). Por lo demás, una simple mirada a la historia antigua muestra con claridad como en distintas partes de la tierra, marcadas por culturas diferentes, brotan al mismo tiempo las preguntas de fondo que caracterizan el recorrido de la

⁴⁵ Cf. *Pasión de Dios*, Herder, Barcelona 1992, 20-22.

⁴⁶ Cf. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander 2007, 78.

⁴⁷ Jubileo de los catequistas y profesores de Religión. Roma 9-10 de diciembre de 2002.

⁴⁸ O. González de Cardedal, *La gloria del hombre*, BAC, Madrid 1985, 78.

⁴⁹ J. Ratzinger, *El cristiano en la crisis de Europa*, Cristiandad, Madrid 2005, 47-48. De la misma opinión es W. Kasper: “Frente a muchos programas teológicos reduccionistas, no es ninguna redundancia afirmar que una teología teológica es el imperativo del momento actual y la única respuesta adecuada al ateísmo moderno” (*El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1986, 27).

⁵⁰ Cf. O. González de Cardedal, “La teología española ante la nueva Europa”, 27.



existencia humana: ¿quién soy? ¿de dónde vengo y adónde voy? ¿por qué existe el mal? ¿qué hay después de esta vida? (...). Son preguntas que tienen su origen común en la necesidad de sentido que desde siempre acucia el corazón del hombre: de la respuesta que se dé a tales preguntas, en efecto, depende la orientación que se dé a la existencia”⁵¹.

Término escurridizo donde los haya, quizás tengamos que convenir con O. González de Cardedal que “sentido” es un concepto límite, que todos sabemos qué nombra y, sin embargo, no podemos hacer otra cosa que proferirlo en alto, describirlo, como él mismo hace:

“Sentido es lo que crea el ámbito necesario para respirar con holgura, para existir sin sobresalto, para avanzar confiados hacia el futuro, para asumir la vida en propia mano, para confiar en que el empeño de nuestros días no será vano ni nuestro amor cenizas”⁵².

La pregunta acerca del “sentido de la vida” no es una cuestión opcional o circunstancial. Es, por el contrario, una pregunta típicamente humana; una pregunta inexcusable acerca del *porqué* y del *para qué*, del *adónde* y del *de dónde* de la existencia. La pregunta por el sentido tiene constante vigencia, fundamentalmente porque está implícita en todas las aspiraciones y acciones del hombre en el mundo. Es esta una cuestión que entraría dentro de lo que la tradición cristiana ha llamado los “preambula fidei”, aquellos argumentos racionales, importantes para la fe, que la acreditarían como una acción auténticamente humana, es decir, a la altura de la dignidad del hombre. Si el pensamiento filosófico es a menudo el único ámbito de entendimiento y de diálogo con quienes no comparten nuestra fe⁵³, la pregunta por el sentido de la vida es de esas cuestiones que ponen de manifiesto la importancia de la reflexión antropológica en la tarea teológica. Quiere esto decir que el ofrecimiento del mensaje de la fe que no se dirija a la experiencia humana más profunda difícilmente va a interesar a nadie. Es necesario que lo que se anuncia afecte de manera vital a lo más profundo de la conciencia humana. Como muy bien ha dicho B. Sesboué, “al hombre de hoy no basta hablarle de Dios o de Cristo, hay que hablarle primero de él mismo. Es necesario ponerse a escucharle”⁵⁴. En este sentido, el gran teólogo J. Alfaro, que estudió con gran competencia esta cuestión, escribió:

“Del análisis de las dimensiones fundamentales de la existencia humana emerge la cuestión de su sentido último y, finalmente, la cuestión de Dios como instancia última de la cuestión del hombre. El origen de la cuestión de Dios es, pues, antropológico: el hombre se encuentra ante la cuestión que él es para sí mismo, y, al enfrentarse con ella, se encuentra ante la cuestión de Dios”⁵⁵.

O dicho con las palabras de O. González de Cardedal:

“Hay algo en el corazón del hombre que está en sintonía con la palabra “Dios”, algo en vecindad con su morada, algo que responde a una indescifrada espera, que sólo

⁵¹ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, nº 1.

⁵² “Introducción”, en A. Gesché, *El sentido*, Sígueme, Salamanca 2004, 9).

⁵³ Cf. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, nº 104.

⁵⁴ *Creer*, San Pablo, Madrid 2000, 14.

⁵⁵ J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988, 279.



encuentra las palabras propias cuando el esperado no conocido, llegando, se identifica”⁵⁶.

Todo esto significa que el profesor de Religión no debe hacer una exposición ahistórica del mensaje cristiano -como si la palabra de verdad que presenta fuese ajena a la búsqueda de luz por parte de la conciencia humana-, sino que habrá de tener en cuenta las ilusiones, deseos y preocupaciones de los alumnos a los que se dirige, con el fin de que la propuesta evangélica no caiga en un terreno baldío. Es innegable que en los últimos años ha aumentado la sensibilidad por parte de la opinión pública, de los organismos internacionales y de los gobiernos hacia los problemas de la escuela y de la educación. Pero también se constata una extendida reducción de la educación a los aspectos meramente técnicos y funcionales. Si el criterio de racionalidad con el que operamos en la escuela se toma exclusivamente del mundo técnico, sustentado en bases científicas, no es de extrañar que la pregunta por el sentido se relegue al ámbito privado. Como ya señalara Juan Pablo II:

“Esta *dimensión sapiencial* de búsqueda del sentido último y global de la vida, se hace hoy más indispensable en la medida en que el crecimiento inmenso del poder técnico de la humanidad requiere una conciencia renovada y aguda de los valores últimos. Si a estos medios técnicos les faltara la ordenación hacia un fin no meramente utilitarista, pronto podrían revelarse inhumanos, e incluso transformarse en potenciales destructores del género humano”⁵⁷.

Por eso creo que es tan importante la tarea que ha de ejercer la ERE presentando la cuestión del sentido de la vida y su respuesta desde la fe en el ámbito escolar. La reflexión por el sentido de la vida que lleva a cabo la fe cristiana permite esclarecer la pregunta por el hombre y su mundo en el horizonte de la realidad de Dios⁵⁸. Reducir la enseñanza a un mero aprendizaje instrumental o técnico va en detrimento de aquellas fuentes de sentido que nos han transmitido las generaciones pasadas, y que tratan de mostrarnos la verdad de la esperanza que habita en todo ser humano, la que da sentido a nuestra peregrinación en la historia.

8.3. La búsqueda de la verdad

En estos tiempos de relativismo postmoderno, el solo pronunciamiento de la palabra “verdad” provoca en amplios sectores de nuestra cultura un instintivo rechazo a la misma por lo que tiene, según ellos, de coacción e intolerancia. El *pragmatismo*, que no se pregunta por una verdad o bondad que rebase el éxito, y el *nihilismo*, por el que nos sentimos más allá de la verdad, más allá del bien y del mal, son el resultado de una desconfianza radical en la capacidad de la razón para alcanzar la verdad. Por su

⁵⁶ *Dios, Sígueme*, Salamanca 2004, 268.

⁵⁷ *Fides et ratio*, 81.

⁵⁸ Hay que ser cautos a la hora de una rápida identificación del “sentido” con “Dios” o con la “religión” sin más. Creo que son muy acertadas las siguientes palabras de A. Gesché: “Dios no es el funcionario del sentido, como si sólo Dios fuera la última y única clave del sentido. El sentido puede existir, puede ser reconocido y vivido, sin que debamos recurrir necesariamente a Dios, bien sea porque provenga de las mismas cosas de la vida, bien sea porque nosotros lo creemos e introduzcamos en el mundo. Corremos un gran riesgo de instrumentalizar a Dios, el riesgo de convertirse en algo que nos sea útil, de ponerle al servicio del sentido o, quizás, a remolque suyo (...). El sentido no sustituye a Dios y Dios tampoco sustituye al sentido” (*El sentido*, 28).



insistencia en la capacidad del hombre para la verdad, decía el entonces Cardenal Ratzinger, la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II es una apología sumamente necesaria de la grandeza del hombre contra lo que pretende presentarse la cultura “tout court”. Frente a los que acusan de fundamentalismo el mero planteamiento de la cuestión de la verdad, el Cardenal Ratzinger afirma:

“Estamos expuestos al dominio del positivismo y a la absolutización de lo coyuntural, de lo manipulable. Si el hombre queda fuera de la verdad, entonces ya sólo puede dominar sobre él lo coyuntural, lo arbitrario. Por eso no es “fundamentalismo”, sino un deber de la humanidad proteger al hombre contra la dictadura de lo coyuntural convertido en absoluto y devolverle su dignidad, que justamente consiste en que ninguna instancia humana puede dominar sobre él, porque está abierto a la verdad misma”⁵⁹.

El cristiano está convencido de que existe la verdad, que ésta tiene rostro concreto, Jesucristo, y que en la Iglesia y por la Iglesia se hace Él mismo presente al mundo. Ahora bien, el ofrecimiento de esta verdad de Dios quedaría en el vacío si no fuera aceptada en la fe y testimoniada, lo que no invalida el esfuerzo de la razón por conocerla, pues la tentación fideísta olvida que la pregunta que el hombre se hace a sí mismo es condición de posibilidad para oír la respuesta cristiana. Esta respuesta no se impone, se ofrece, no la conquista el hombre en solitario, sino que es Dios quien dándola a conocer la entrega. La Verdad de Dios, de la que la Iglesia es constituida sacramento universal, no es otra que la verdad que se encuentra de forma fragmentaria en nuestro mundo, por lo cual la Iglesia puede y debe profundizar en la Verdad y articularla de forma más adecuada a cada momento mediante el diálogo con la sabiduría y la ciencia de nuestro mundo. Pero, a su vez, como la Iglesia contempla la verdad, la sabiduría y la ciencia del mundo en el horizonte de la Verdad eterna de Dios, manifestada de forma plena en Jesucristo, trata de orientarlas hacia la meta última del hombre⁶⁰.

8.4. La respuesta moral

Una mirada atenta a nuestra sociedad nos permite descubrir como un rasgo de la misma el *individualismo emergente* que despiden sin nostalgia ideales asociados a compromisos solidarios para refugiarse en la comodidad de la vida individual. Ahora bien, pensar sólo en el interés propio y en el del grupo al que se pertenece es sencillamente egoísmo y no autonomía moral, pues para que ésta se ejerza se requiere del individuo junto a su derecho de autodeterminación la exigencia de responsabilidad ante los demás. ¿Cómo salir al paso de la desmoralización que amenaza a nuestras sociedades del bienestar? Es decir, ¿cómo conseguir que los individuos dejen a un lado sus intereses particulares y se esfuercen en defender los derechos fundamentales de la humanidad? En resumidas cuentas, ¿cómo motivar al individuo para actuar bien o ser buena personas? Victoria Camps opina “que las religiones tienen más recursos para hacer frente al problema de la motivación que no una moral laica, pues ésta debe bastarse a sí misma como fuerza obligatoria del deber”⁶¹. Esto mismo recordaba nuestro preciado maestro y amigo J. L. Ruiz de la Peña cuando preguntaba, frente a las éticas no

⁵⁹ “Fe, verdad, cultura, 15.

⁶⁰ Cf. W. Kasper, *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1986, 366.

⁶¹ V. Camps - A. Valcárcel, *op. cit.*, 77.

religiosas, “¿de dónde la real capacidad humana para *cumplir* las prescripciones éticas?”⁶². Dicho con otras palabras, la supresión de Dios del horizonte vital, ¿no acaba convirtiendo a la moral en un fardo excesivamente pesado para los individuos? No es de extrañar, dice A. Gesché, que cuando despedimos a Dios, el hombre se quede sólo para cargar con el peso del mal y se sienta superculpabilizado y en todo caso superresponsabilizado⁶³.

La moral cristiana es el resultado de una experiencia religiosa en la que se dan al unísono la llamada de Dios y la respuesta humana. Es una moral de respuesta a la gracia que ha recibido en la palabra y salvación de Cristo. En este sentido, el cristiano no solamente afirma la existencia de valores, sino que afirma también la existencia de la fuente de los valores: la persona de Jesucristo. Sin esta identificación del valor-fuente con la persona de Jesús no puede entenderse lo más peculiar del cristianismo⁶⁴. Ciertamente que del evangelio emanan una serie de exigencias y de valores que, en el transcurso de la historia, han entrado a formar parte del patrimonio ético común de la humanidad. Ahora bien, ¿no acaban perdiendo su fuerza dichos valores cuando se los desconecta de la fuente -Dios- que los origina? La moral cristiana, como moral de la gratuidad, no es una tarea prometeica, sino un don que ha de cultivarse tras haberlo recibido inmerecidamente.

Los cristianos hacemos un flaco servicio a la humanidad cuando no nos permitimos afirmar más que lo que haría cualquier ética ilustrada. En este caso todo el potencial liberador del Evangelio se desvanece⁶⁵. Ahora bien, el discurso teológico se convertirá en palabra vacía si no es capaz de suscitar y colmar el anhelo profundo de vida que acompaña a todo ser humano, lo cual implica la práctica del amor al prójimo y la atención a las exigencias de la justicia.

A modo de conclusión

En esta sociedad, en las que convivimos ciudadanos creyentes con ciudadanos que viven “como si Dios no existiese”, la enseñanza religiosa escolar (ERE) sigue teniendo el reto de presentar a los alumnos un síntesis entre la fe y la razón de forma que ésta no se presente sólo como mera racionalidad científica, que rechaza todo lo que trasciende lo meramente empírico (“las respuestas que no llegan a Dios son demasiado cortas” -Benedicto XVI *dixit*-), ni aquélla se niegue a dar razón de lo que cree (“no actuar razonablemente es contrario a la naturaleza de Dios” -Benedicto XVI *dixit*-).

⁶² *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*. Sal Terrae, Santander 1995, 224-227.

⁶³ Cf. *Dios para pensar* I, 166-167. Cf. Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, nº 23: “El amor y la vida según el Evangelio no pueden proponerse ante todo bajo la categoría del precepto, porque lo que exigen supera las fuerzas del hombre. Sólo son posibles como fruto de un don de Dios, que sana, cura y transforma el corazón del hombre por medio de su gracia”.

⁶⁴ Cf. J. M. Rovira-Belloso, “Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo”, en M. Ureña - J. Prades, *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*, Unión Editorial – UPCO, Madrid 1994, 116.

⁶⁵ Cf. A. González, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander 1999, 452.