

# La experiencia cristiana y su comunicación

LUIS VARELA

Una de las mejores maneras de arrontar el problema de es tal vez el preguntarnos si todavía hoy se *quiere* y se *pued* comunicarla. Cuestión que podrá causar escándalo de cara : eslogans misioneros tradicionales pero que, por otra parte deja de estar justificada en una época denominada «post-crina», en la que la Buena Nueva parece enfrentarse a un r infranqueable.

Con la intención de dialogar y esclarecer este punto que promete la esencia de nuestra fe, tuvo lugar en la Univers de Verano, de La Tourette, dirigida por los PP. Dominic las proximidades de Lyon (Francia), una Sesión Internaci de Estudios Teológicos, sobre el tema de «La experiencia tiana y su comunicación».

La sesión se desarrolló del 17 al 24 de julio de 1975, en un m en extremo acogedor. Asistieron unas 110 personas, proce tes de una veintena de nacionalidades. El peso de la sesión cayó sobre el conocido teólogo Jean-Pierre JOSSUA, Rector d Facultades de «Le Saulchoir» (París), que se ocupó de los pectos teológicos y pastorales. Colaboraron con él Ber QUELQUEJEU, Doctor en Filosofía y Pierre-Réginald CREN, c especialista en religiosidad hindú.

La temática estuvo expresamente centrada en la comunic de la fe por referencia a los no-creyentes. Problema esen mente distinto del que plantea la Catequesis y la proclama de la fe en el interior de una comunidad creyente, aunque bos puedan estar ligados por íntimas relaciones.

## I. Crisis en la comunicación de la fe

No se puede negar el grave problema de las comunidades cristianas respecto a la comunicación de la fe. Por una parte nos encontramos con una movilización misionera sin precedentes, provocada sobre todo a partir de la segunda guerra mundial gracias al descubrimiento de amplios sectores de no creyentes en países tradicionales católicos («Francia, país de misión») y del descubrimiento de la sinceridad de muchos no-creyentes.

Este movimiento nace con muy buena voluntad, pero va a trasladar, sin más, a países des cristianizados categorías propias de una misión estricta; mantiene el proselitismo; sobrevaloriza la palabra con detrimento de la experiencia cristiana concreta y comprometida; desarrolla una amplia teoría de la misión que en el fondo esconde la magnitud de la incomunicación. Lo cierto es que pocas veces se habló tanto de «evangelización».

Por otra parte esta ideología misionera contrasta terriblemente con el fracaso en la comunicación de la fe. Si en los años cincuenta se buscaban las razones de este fracaso en la disminución de los signos de credibilidad frente al incremento de los contrasignos, después del Vaticano II se ha constatado que no es éste el único obstáculo. De hecho vemos cómo la búsqueda religiosa interesa a muy pocos; la Filosofía no finaliza en la cuestión de Dios; la Apologética sólo convence a los creyentes, cuando convence; cunde la desconfianza hacia la interioridad y la misma renovación religiosa participa de la fragilidad de las modas y movimientos modernos.

A todo esto hay que añadir los problemas del lenguaje que hacen que el Cristianismo se presente como un fenómeno anacrónico y sobrepasado.

una serie de  
cuestiones  
«distintas»

Pero hay otras razones más íntimas de esta crisis de comunicación de la fe. Algo se ha roto en la convicción cristiana de que el mensaje de la Iglesia es para todos los hombres. ¿No estamos secretamente convencidos de que la aceptación del Cristianismo se convertirá en un fenómeno minoritario? En una línea más personal: ¿qué deseo para ti que no crees?, ¿puedo pensar que cambies tu vida sin falsearla?, ¿puedo simplemente imagi-

nar que tú reconozcas lo que yo creo, lo que es mi verdad propia, que no puede ser de otros? Si es posible esta conversión al otro, ¿creo que juego yo un papel en ella?, ¿a qué corresponde esta convicción de que tengo una palabra válida para los demás? ¿qué resortes funcionan en mi subconsciente cuando pienso por mi palabra va a operarse algo en los demás?

Pongamos estas preguntas en clave de colectividad y veremos la crisis de identidad que puede plantearse, por ejemplo, a los miembros de una orden religiosa centrada en torno a la misión y la predicación, o simplemente a la misma Acción Católica.

Otro punto clave es el de la responsabilidad del creyente. Es evidente que el Evangelio es Buena Nueva que ha de ser vivida y comunicada. La dificultad aparece cuando se trata de encontrar el camino para cumplir con esta responsabilidad. La tensión entre el dinamismo del Evangelio y el fracaso en la comunicación puede convertirse en trauma.

¿Cómo aceptar esta responsabilidad y rechazar el proselitismo? Si el diálogo supone respeto del otro, desinterés, atención a mí mismo en cuestión antes que al interlocutor, ¿cómo es esto compatible con el anuncio de la fe? Esta cuestionabilidad en que me sitúo, ¿no es un riesgo para la certeza de la propia fe y una mengua de la claridad que debe aportar?

Por ello podemos preguntarnos si lo más profundo de la actual crisis de comunicación de la fe radica ante todo en la dificultad objetiva del anuncio, o más bien en la falta de deseo de comunicar, de la incertidumbre causada en nosotros por todos estos condicionamientos.

También podríamos preguntarnos por la especificidad de esta crisis. ¿Crisis de comunicación o más bien crisis de fe? A este respecto conviene observar que la crisis se revela más aguda en las comunidades cristianas más comprometidas. Tal vez podemos colegir que, al menos en estos casos, no es la crisis de comunicación la que engendra la crisis de fe, aunque ciertamente la crisis de comunicación puede repercutir a la larga en una crisis de fe. El aislamiento de un grupo en ambiente hostil, donde la comunicación se efectúa en sentido único, es decir, cuando el grupo recibe los influjos del ambiente pero no llega a poder comunicar sus propias vivencias y concepciones, conduce fatalmente al ahogo del grupo. La crisis del lenguaje repercute

la crisis del concepto y, en nuestro caso, de la concepción de la fe misma. Si la fe no puede comunicarse enferma; la significación de la fe misma, como Buena Nueva deseable, queda encausada.

## II. Proclamación de la fe y testimonio, en la Sagrada Escritura

### reflexión semántica

De acuerdo con P. RICOEUR la palabra *testimonio* es susceptible de varios sentidos que podíamos escalonar de la siguiente forma: a) Sentido *empírico*. Palabra relativa a un hecho. Supone confianza en el testimonio. b) Sentido *jurídico*. Se da fe por y ante alguien que va a zanjar la cuestión. Por ello supone mayor compromiso. c) Sentido *ético*. No se limita a decir, sino que se compromete en la causa que testimonia con toda su conducta; es capaz de morir por ella. Si en el primer caso era la palabra la que se refería a un hecho, en el último en la vida la que testimonia y traduce la palabra referente a este hecho. En este sentido enriquecido aludimos nosotros al testimonio.

### *La doctrina del Nuevo Testamento*

Como en el resto de los problemas exegéticos necesitamos aquí de una relectura del Nuevo Testamento con ojos nuevos, lejanos a los esquemas teológicos.

Para JOSUA en la primitiva comunidad, delineada en los escritos del Nuevo Testamento, hay siempre una exigencia de comunicación de la fe, exigencia que brota de la fe misma. Esta exigencia se encuentra expresada en actuaciones concretas, más que en formulaciones abstractas y en una organización misionera. En el fondo se mueve entre los dos polos siguientes:

a) Actividad del «anuncio». Proclamación activa de la Buena Nueva (kerigma): «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes...», «Proclamad la Buena Nueva a toda creación» (Mt. 28, 19; Mc. 16, 15).

b) Responsabilidad de testimoniar con la propia vida (martirio). «Siempre dispuestos a dar... razón de vuestra esperanza» (I Pe. 3, 15).

¿Estos modelos podrán persistir a lo largo de la Historia, o valecerá el uno sobre el otro según las circunstancias?

### El «anuncio» activo

En los Evangelios Sinópticos y en los Hechos de los Apóstoles se habla siempre de mensaje, mensajeros (enviados), anuncio (kerigma), Buena Nueva (Evangelio). Se insiste con profusión en la actividad del anuncio. Los Apóstoles son *enviados* a predicar, a anunciar... Pero la exigencia de comunicación de la fe nace de la fe misma, antes que del «envío» que se puede añadir luego. La palabra irá acompañada de signos, pero no en orden a una prueba. La fe se presupone en la realización y captación del signo.

Existe un juego dialéctico entre la fe y el «envío» en orden a la comunicación de la fe. Si por una parte todo el pueblo cristiano es sacerdotal y profético, por otra no se puede negar que el testigo sólo tiene autoridad en cuanto es «enviado» y recibe dicha autoridad de la persona que lo envía.

El «envío» es fundamental en Juan, pero en un sentido que rebasa el plano jurídico. Lo que asegura la trascendencia del mensaje no es tanto la actuación ministerial, cuanto el don del Espíritu a la comunidad.

La Teología de Pablo, si exceptuamos las Epístolas Pastorales, camina en la misma línea del anuncio activo. «Pablo... Apóstol por vocación, escogido para el evangelio de Dios...» (Rom. 1-9). La palabra que salva es la que se *anuncia* porque se *envía* (Rom. 10, 8-17). Pablo expresa la necesidad interna de anunciar el Evangelio y habla de los colaboradores en su misión.

Aparte de las Epístolas de la Cautividad, Pablo cuando escribe a las Iglesias no suele insistir en la responsabilidad de todos los cristianos respecto al anuncio del Evangelio. En las Epístolas de la Cautividad el acento es diferente y se pone de relieve en modo más general, la actividad del anuncio (Ef. 4, 11; Filip. 15-16).

De modo semejante a Lucas, insiste Pablo en los signos que acompañan al anuncio (Rom. 15, 18-19); en el poder espiritual de la misma palabra (I Cor. 2, 4); por estos signos Dios da testimonio a favor del Apóstol (2 Cor. 10, 12-18). Destaca asimismo el destino universal del Evangelio (Col. 1, 23).

## El testimonio interno

En los escritos de Juan encontramos un desplazamiento de acento. Ya no se insiste tanto en las categorías de «anuncio» y del «envío» para centrarse en las de «testimonio». Jesucristo es enviado no para decir y ratificar por signos sino para ser lo que es, la imagen visible del Padre y así manifestar. Revelar y testimoniar son equivalentes. Jesús es el camino, la luz, el testigo de la verdad; da testimonio de sí mismo y el Padre da testimonio de El.

El mensaje cobra una línea existencial que afecta tanto a Jesús como a sus discípulos. «El que cree en el Hijo de Dios tiene el testimonio en sí mismo» (I Jn. 5, 9-10). Los cristianos tienen la exigencia de realizar en sí los signos del amor, la unidad... Cuanto más se interioriza el mensaje más se compromete y se testimonia.

En Juan este paso de la *Palabra* a la *actitud*, a la revelación en la existencia, se realiza a causa de la hostilidad del ambiente judío en que se desarrollan sus Iglesias.

Esta *actitud* es la piedra de toque para el juicio entre Jesús y el mundo, y la condena de este último. El que no cree frente al testimonio de la luz se autocondena a sí mismo (Jn. 3, 18-19; I Jn. 5, 5 ss.).

La evolución registrada en vocabulario y contenido suponen un cambio de contexto. En Pablo y en los Hechos de los Apóstoles nos encontramos ante un grupo móvil que recorre las Iglesias para evangelizar. En Juan el contexto es diferente. Estamos ante un grupo estabilizado, centrado sobre sí, en ambiente hostil. En este último estadio cuando se utilizan las categorías de *anuncio* tienen referencia intraeclesial: Exhortación a la comunidad a ser más creyente. Los signos para conocer los verdaderos hijos de Dios van destinados a los fieles.

Por otra parte es curioso que en este contexto no se encuentra

expresado el tema de la universalidad, salvo las referencias de Apoc. 5,9 y 7,9 que pueden aludir tanto a una universalidad cuantitativa como cualitativa.

**testimonio  
abierto  
al exterior**

Conviene todavía señalar una tercera postura. Se inscribe dentro de la misma esfera del *testimonio* de Juan, pero a diferencia de él supone mayor abertura al exterior, cierta disposición a confesar la fe ante los no cristianos.

Esta línea la encontramos en las Epístolas de Pedro, Hebréas y Epístolas Pastorales. El texto clave nos lo da la I Pedro 15-16: «Dad culto al Señor, Cristo, en vuestros corazones, siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza. Pero hacedlo con dulzura y respeto...» igualmente Heb. 10, 23; 2 Tim. 1, 7-8).

Tanto en II Pedro 3,9 como en I Tim. 2, 2-7 y Tito 2, 11 se habla de universalismo efectivo. Dios usa de paciencia esperando la conversión de todos; quiere que todos se salven...

Los ministros tienen función interna a la comunidad, incluso cuando se trata de la enseñanza. Debe anotarse, con toda excepción poco clara de II Tim. 4, 1-5 en un contexto de actuación interna.

Estamos, pues, ante unas comunidades centradas sobre sí, pero conscientes de que otros podrían recibir su mensaje; temerosas pero abiertas al conflicto que pueda surgir y que exija el testimonio de la fe.

### **III. El problema histórico**

En los primeros siglos se da rápida expansión del Cristianismo sin misión organizada. La palabra «contagio» utilizada por el Nuevo Testamento designa bien el modo de propagación. El factor más importante de conversión es el valor de la vida cristiana. Los ministros se organizan en función de las necesidades de la comunidad. Las únicas instituciones de educación cristiana son las escuelas.

de catecúmenos y de catequistas. La atención se centra en la comunidad de los «elegidos» y no existe propiamente una preocupación misionera. Las mismas Apologías, según Tertuliano, sólo son leídas por los cristianos.

La propagación del Cristianismo se realiza más bien dentro del Imperio. Los bárbaros no son objeto de cuidado especial y sólo son evangelizados a su entrada en el Imperio. Con Carlomagno se desarrolla más la preocupación misionera.

En un principio la palabra «martirio» corresponde a la idea de testimonio descrita en I Pedro. El testimonio es, antes que una palabra, una acción. La disposición de ir hasta el límite (lle-gue o no) en el compromiso es la que valoriza el testimonio.

Así, «mártir» en un principio era todo verdadero testigo. Sólo posteriormente fue reservándose el nombre a los testigos que sufrían persecución, y finalmente a los que morían por Cristo. Pero es de notar cómo, en plena persecución, se prohíbe a los cristianos el buscar directamente el martirio. El martirio no es una proeza, es un testimonio requerido.

Para JOSSUA, no obstante la práctica de la llamada «peregrinatio» de los monjes irlandeses, sólo podemos encontrar propiamente una organización misionera en la Iglesia, con un cuerpo especializado, a partir del s. XIII, con las Cruzadas, y luego con los Descubrimientos. En el s. XVI esta organización cristaliza y se consolida al amparo de las conquistas de España y Portugal. A principios del s. XVII la Santa Sede crea la Congregación de Propaganda Fide.

Merece destacar cómo sólo en este tiempo aparece un verdadero vocabulario específicamente misionero. Sólo a partir del s. XVII empieza a utilizarse el término «misión» en sentido de «anuncio», por influjo sobre todo de las órdenes religiosas.

#### **IV. La relación creyente - no creyente**

A partir de sus contactos con grupos de ambientes diversos: intelectual, obrero, urbano, rural, JOSSUA realiza las siguientes observaciones.

En principio no parecen existir diferencias decisivas respecto a la relación creyente-no creyente.

En la mayoría de los casos el no-creyente no se designa como tal si no ha estado en contacto con creyentes que lo han caído en caso así. Es curioso que, en general, no coinciden la proyección del cristiano sobre el no-creyente y la mirada de éste sobre el cristiano. A diferencia de siglos pasados en que la fe era lo «natural» de nuestra sociedad, hoy resulta que lo «natural» y corriente es la no-creencia. Por tanto, de cara a los no-creyentes, es la creencia la que necesita encontrar justificación de su actitud, y viceversa. La tesis tradicional del «anima naturaliter christiana» pierde evidencia, y la explicación de la no-creencia como malentendido de la verdadera religión se presta a equívocos. La no-creencia actual es un fenómeno complejo, producto de nuestra cultura, que no admite comparación con la profesa de ateísmo de los siglos XVIII y XIX.

La sola actitud para situar el problema es partir, no de la religión natural como hacía la Apologética, sino de la fe. Partir del hecho de que existen hombres que se dicen cristianos, se adhieren incondicionalmente a la palabra de Dios y a Cristo, poseen una cierta experiencia, profesan una fe y viven unidos en una comunidad.

El hecho de que hoy los creyentes no viven sobre un fondo natural cristiano sino de no-creencia, marca su fe y su relación con los no-cristianos en la medida de que hay un punto cero de partida. Si se quiere analizar el problema hay que preguntarse: Si son cristianos ¿por qué es? Contando al mismo tiempo con un contexto cultural no religioso, que no debe incluirse en el hecho de creencia o no-creencia.

## V. La experiencia cristiana como respuesta a la comunicación de la fe

el recurso a la experiencia

No obstante las dificultades actuales, la experiencia demuestra que se puede ser cristiano sin dejar de ser de este mundo. Respecto al cómo llegar a serlo, la única respuesta está en el hecho de fe.

La fe no es el resultado de un silogismo, pero se debe creer humanamente. Preguntar por la «razón» de creer es preguntarse por las vías de *acceso* o de *verificación* de la fe.

Antes, el Cristianismo tenía asideros exteriores, razones de credibilidad y posibilidades de verificación de fuera a dentro y de dentro a fuera. Hoy, al parecer, no. La única verificabilidad está en la experiencia y credibilidad interna del creyente. Queda la posibilidad de que esta «experiencia» pueda convertirse, a su vez, en vía de acceso.

La diferencia estriba en que la «verificación» opera en el interior de la misma fe y no puede prescindir de ella. La riqueza de la experiencia cristiana atesta por sí misma y garantiza al creyente contra la ilusión; si bien no es una póliza de seguros que excluya el riesgo de la fe. Los cristianos se comprenden entre sí porque sus palabras simbólicas se cargan del contenido de su experiencia. Así es posible ser cristiano y decirse tal, hoy. Pero esta experiencia es interna y original. Queda el problema de los que no la tienen.

No partir de un discurso constituido, sino de la experiencia cristiana, en cuanto existencia humana vivida en el Evangelio, supone un cambio radical en la obra misionera.

**existencia,  
experiencia,  
language**

Entendemos aquí la «experiencia» como un acontecimiento, o conjunto de ellos, percibimos reflejamente como portadores de un sentido determinado para uno o varios sujetos en ellos implicados.

Alguien ha comparado la experiencia a la parte visible de un *iceberg*. Sólo una pequeña parte de lo que existe en nosotros es objeto de percepción consciente y refleja

Por ello en el paso de la existencia a la experiencia se opera siempre una reducción o empobrecimiento, como se operará necesariamente en el tránsito de la experiencia a la comunicación o lenguaje

El conjunto coordinado de experiencias particulares vividas e interpretadas por cristianos, constituye la experiencia cristiana. Estas experiencias tienen valor particular pero son también vividas en común. Por otra parte podemos decir que la experien-

cia cristiana es histórica, social..., antes de ser apropiada por los particulares. Por ello la experiencia cristiana no es un concepto individualista ni subjetivista. Esta experiencia es vivida diversamente, está hecha de tensiones, pero en último término viene unificada por una actitud radical de fe.

Si toda experiencia supone un empobrecimiento en su tránsito al lenguaje, esto se aplica de modo especial a la experiencia cristiana. El hecho de la presencia-ausencia (palabra-silencio) de Dios en el cristiano condiciona esta expresión. Mi experiencia cristiana jamás podrá percibir, ni verificar, ni expresar lo más radical, puesto que la traza de esta experiencia se inscribe en un vacío.

### **experiencia y comunicación de la fe**

En contra del intelectualismo y de la Teología abstracta hay que reafirmar la íntima conexión entre experiencia y comunicación de fe.

La experiencia cristiana es la realización, interpretación, acto vivido, de la confesión de fe. Así como la confesión de fe es la expresión, por el discurso, de la experiencia de fe vivida. Las primeras confesiones de fe no fueron sino la traducción al lenguaje de las experiencias de fe de la primitiva comunidad. La experiencia es una relación con el acontecimiento fundador de Cristo.

La experiencia cristiana será tanto más divina cuanto más humana sea, cuanto más vivida en el espesor de una existencia. Riesgo absoluto, a imagen del tomado por Dios al inscribir su trascendencia en la Historia.

Así, pues, si la experiencia cristiana es la confesión en acto, mi experiencia es mi confesión. Experiencia y confesión son inseparables. La confesión expresa de la fe es necesaria e interior de la comunidad cristiana, pero sin el recurso a la experiencia se corre el peligro de caer en repeticiones sin contenido. Las celebraciones de la fe nos ofrecen la ocasión de encontrar una fórmula equilibrada. En ellas se engendra, se vive y se expresa la fe.

Dialogar sobre la fe es decir lo que se vive y no «lo que se dice»; es evitar las cuestiones artificiales; es correr el riesgo de decir lo que cuenta realmente para nosotros. Entonces se descubre que cuenta más de lo que parecía y que no estamos solos.

Si es posible verificar la fe en la experiencia humana no hay razón para negar la posibilidad de encontrar en la experiencia un itinerario de la fe.

La fe es un riesgo, una convicción, una acogida, un proyecto, semejante a estas actitudes humanas, si bien comporta una referencia ulterior. Por ello es interpretable.

En ella hay un salto que no se puede obligar a dar; pero se puede conocer, poco a poco, que no es irracional el darlo.

## VI. Motivaciones de la comunicación

Llegados a este punto conviene clarificar la tensión, al parecer contradictoria, entre exigencia de comunicación y respeto al otro. Para ello conviene analizar la relación entre diálogo y testimonio.

### Testimoniar ante Dios

Para KIERKEGAARD el testimonio «es la forma de mensaje exactamente equidistante entre el lenguaje directo y el indirecto. Comunicación directa pero sin hacer contemporánea la instancia. Mientras que dirige su mensaje al contemporáneo, el testimonio se dirige a Dios, y hace de El la instancia» (*Journal de Kierkegaard*, Gallimard, t. 3, p. 82).

Así en el testimonio se evita que el público se convierta en juez que decida sobre la validez del testimonio; y por otra parte, el que como discurso directo sea pre-digerido sin reflexión, perdiendo con ello su eficacia.

El Cristianismo no es una doctrina sino un mensaje existencial. Cristo no ha venido a formar profesores, sino imitadores. Por ello, sólo en la existencia puede presentarse verdaderamente el Cristianismo.

Testimoniar teniendo al otro como instancia, por respetuoso que se sea con él, es caer en la antinomia antes señalada: No puedo

no desear el fruto del testimonio; no puedo respetar al otro sí, continúa Kierkegaard. Dios es la única instancia porque lo a El me dirijo. Puedo alegrarme de que mi testimonio dé fruto, pero, en cuanto testigo, mi testimonio es ante Dios, no es interesado, tiene la gratuidad del amor, no es medido por la respuesta del otro. Dios es el juez, Dios es la gracia, y sin la gracia nadie puede ser fecundo. Sería locura pensar que nosotros demos dar la fe.

Así, por ejemplo, desde el punto de vista evangélico, los padres no son responsables ante sus hijos de que éstos sean buenos o malos, pero sí son responsables de su testimonio ante Dios.

### **De la fe a la comunicación**

Hemos descubierto la tendencia de la fe a comunicarse. Esta tendencia puede clarificarse atendiendo a las siguientes aproximaciones:

1. *A partir de la dinámica interior de la fe:* En el Nuevo Testamento el deber de «anunciar» se inscribe en un segundo plano. Con todo existe un lazo íntimo entre la fe y la confesión: la misma, como acto, en cuanto que:

a) La fe se revela a sí misma. Yo sabré que he sido audaz en la fe en cuanto la expreso. Sé que tengo la fe en cuanto la expreso. Sé que tengo la fe en cuanto la confieso interiormente pero también en cuanto la manifiesto exteriormente si soy querido a ello

b) La fe no puede vivir sin comunicarse. Tengo necesidad de ser reconocido por el otro como creyente para identificarme a mí mismo.

2. *A partir de la significación de la fe:* Desde el punto de vista de la responsabilidad del testimonio, yo testifico ante otra causa de mí mismo y de la verdad de mi propia fe. Cualquiera esperanza sobre el alcance de mi testimonio no cambia mi responsabilidad ante Dios y la necesidad de expresar mi fe. En el fondo, «yo» no hablo para que «tú» vengas a ser como «yo». Este no es propiamente mi problema.

3. *Desde el punto de vista del mensaje*: El mensaje de Cristo es expansivo de por sí, La sobreabundancia de la Buena Nueva engendra el deseo de difundirla; es contagiosa.

El mensaje cristiano nunca ha alcanzado la universalidad, si bien lleva en sí una llamada a dicha universalidad. Esto también repercute en una urgencia de comunicación.

4. *Lo individual y lo colectivo*: La fe cristiana es más un *nosotros* que un *yo*. Igualmente hemos de decir lo mismo del testimonio. La comunidad es el lugar de la confesión de la fe, si bien la última responsabilidad y el riesgo definitivo recaen en el individuo.

Para JOSUA si el ministro tiene un papel en la comunidad es el de asegurar la comunión en la vivencia de la fe y en el consiguiente testimonio

## VII. ¿Tiempo de silencio, o tiempo de paciencia?

Para el creyente abundan hoy las tentaciones de encerrarse en el silencio:

— La falta de interés de los demás por la fe; la incomodidad del propio lenguaje; la incertidumbre del deber de comunicación; una cierta tendencia a encerrarse en la mística...

— Otras veces será por reacción contra la verborrea huera, o por honestidad respecto de las propias vivencias

— Tal vez será para concederse un margen a la crítica personal; o para encontrar simplemente el tiempo de existir, profundizar, dar calidad a la existencia y peso a la palabra. O simplemente para escuchar al otro.

De todas formas, el silencio del que calla porque no puede expresar una cosa siempre tiene un sonido distinto del silencio del que calla porque no tiene nada que decir. El silencio de lo inefable puede dejar traza profunda.

El tiempo de silencio es necesario, pero JOSSUA insiste sobre todo en el *tiempo de paciencia*, en cuanto que no tiene la característica de la duración sino de la provisoriedad

El silencio conviene al testigo de la palabra en cuanto que viene siempre desbordado por el mensaje. Entonces el testigo tiene necesidad de dar su palabra en lo que es, dejando margen al silencio en lo demás. Hay que escoger una palabra, pero también que escoger también un silencio. Ciertamente este silencio puede afectar al centro de nuestra confesión de fe: Jesucristo. Pero a partir de aquí puede darse entrada al silencio de acuerdo con las categorías de jerarquía de verdades y de urgencia.

KIERKEGAARD decía que, si sólo pudiese pronunciar una frase para confesar su fe, diría: «Nuestro Señor Jesucristo se llama nada (pobre, débil...)». A cada uno de nosotros toca el encontrar el centro de gravitación de nuestra fe, la frase única que puede responder a la llamada de nuestra responsabilidad como cristianos.

## VIII. Análisis complementarios

Con las ideas expuestas terminaba JOSSUA su reflexión sobre el tema de la experiencia cristiana y su comunicación. No podemos extendernos aquí en comentar como se merecen las colaboraciones de B. QUELQUEJEU y R. CREN, pero sí vamos a mencionárselas.

Bajo el título de «aproximaciones humanas del testimonio» QUELQUEJEU estudió los aspectos lingüísticos y semánticos del mismo, para entretenerse luego en la cuestión propiamente teológica: Validez del testimonio de cara a la consecución de la fe. Cuestión fundamental para el Cristianismo, en cuanto que en él se revela irremplazable la mediación del testimonio.

SPINOZA recusa el valor del testimonio. HEGEL lo disuelve en la racionalidad extrema de la Historia. QUELQUEJEU encuentra una vía intermedia en el pensamiento de Jean NABERT, uno de los mejores filósofos de los últimos tiempos. Para él, el can

del testimonio, aun partiendo de un acontecimiento contingente, permanece abierto a la atestación del Absoluto (Dios), dada la convergencia del acto de interpretación de los signos que el Absoluto da de sí en la Historia y el acto de la conciencia, sobre sí misma, para criticar los signos por los que pueda tomar conciencia de sí y constituirse en la profundidad de su existencia:

«Los signos que el Absoluto hace aparecer en la Historia, pueden ser los signos en los cuales puedo comprenderme a mí mismo, por los cuales yo me constituyo como conciencia de mí; por los cuales la conciencia de sí se reconoce; e inversamente, los medios y los signos por los cuales la conciencia toma posesión de sí son al mismo tiempo los signos en los cuales el testimonio del Absoluto es dado».

La afirmación original de la conciencia según NABERT no puede concluir en un conocimiento objetivo sobre Dios, en una afirmación del Ser Necesario (al modo de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios). Pero sí puede formular una serie de criterios a los que deberán someterse todas las manifestaciones de lo divino para ser identificadas por la conciencia como verdaderas manifestaciones de Dios.

Para NABERT lo divino y lo humano se encuentran perfectamente entramados: Si por una parte la aprehensión de lo divino tiende a confundirse con el avance de la reflexión; por otra, lo divino se inscribe en la Historia por un testimonio acerca del cual la conciencia no ha terminado de agotar su sentido

En el fondo «lo que podemos conocer en un testimonio es que sea la expresión de una libertad que deseamos ser».

Otro de los estudios complementarios fue el de R. CREN, que estudió con suficiente minuciosidad y a modo de ejemplo, la presencia cristiana en el universo religioso hindú. Aquí la comunicación del mensaje de la fe parece topar con un muro infranqueable, dadas las características religiosas y culturales, y las únicas posibilidades parecen reducirse a la presencia por el testimonio de una fe vivida en la aceptación de un contexto cultural muy diferente.

Sólo a lo largo de los años podrían conocerse, por otra parte, los efectos positivos o negativos de esta convivencia íntima entre culturas y religiones diferentes, sobre el propio Cristianismo.

## IX. A modo de conclusión

Hay que decir que, en conjunto, la Sesión, tanto por el tema elegido como por el desarrollo del mismo se reveló en extremo interesante, no obstante que la redacción del programa, un tanto ambigua, atrajo a numerosas personas preocupadas principalmente por un enfoque catequístico.

Aparte de la riqueza que ha supuesto el contacto personal de los gestores y participantes de la Sesión, y centrándonos en la temática de la misma, merecen destacar los siguientes puntos positivos:

— La constatación y clarificación del hecho de desinterés general de nuestra cultura, de la dificultad de la comunicación en crisis consiguiente en este campo y sus repercusiones en el desarrollo de la fe.

— La revalorización de la existencia cristiana y del testimonio frente al intelectualismo teológico que nos ha invadido tantos años.

— La insistencia en reafirmar la encarnación de la experiencia cristiana en el marco de una vida auténticamente humana comprometida.

— El respeto del otro, por la superación de toda imposición proselitista, antes bien favoreciendo en él la autocuestión plena libertad.

Expresamente limitado al diálogo creyente-no-creyente, correctamente se desprenden estas conclusiones para el interior de la comunidad cristiana y para la catequesis:

— La necesidad imperiosa de comunicar la fe.

— En la pastoral de adultos, la necesidad de adecuar la propuesta a la altura de la pregunta dirigida por los mismos sujetos; el respeto a su caminar en la búsqueda de Dios.

— La aplicación fiel y honesta de las normas de la pedagogía de la libertad a la catequesis de niños y jóvenes.

— En todo caso, el centrar la atención en dar paso a actitudes existenciales, más que en adornar las mentes con conocimientos desencarnados.

— De ahí también la inseparabilidad del anuncio activo y del testimonio en toda la obra catequística.

— El aceptar, en último término, que mi fe y el mensaje que transmito se conviertan en algo distinto en la existencia personalísima de aquel que los asume.

Frente a esos valores, debemos señalar algunas deficiencias, a nuestro parecer:

— Tal vez y no obstante las precauciones tomadas por el ponente principal, se ha incurrido en ciertas generalizaciones. El tema ha quedado debidamente delimitado al diálogo creyente-no creyente. Pero aun así resulta comprometido hablar unitariamente de este diálogo cuando tenemos que aplicarlo a ambientes tan diferenciados y que arrastran tras de sí una problemática tan peculiar. Aunque en lontananza se perfilen unas líneas de convergencia, creo que esta diferenciación es hoy real, no sólo hablando de distintos continentes, sino incluso dentro de una misma nación. Posiblemente se haya realizado, en alguna ocasión, una transferencia inconsciente de las características del ambiente postcristiano de una ciudad francesa a otros medios bastante dispares. Y esto no se puede hacer sin incurrir, de rebote, en algunos de los defectos justamente reprochados a la organización misionera tradicional.

— Después de las ideas expuestas en la Sesión, creo que a más de uno le han quedado en la mente ciertos interrogantes: ¿No estamos cayendo, por reacción, en un exceso de desconfianza en lo intelectual?; ¿no corremos el riesgo de cerrarnos demasiado sobre nosotros mismos?; ¿hasta qué punto, y por más que Dios sea siempre mi último juez, puedo separar mi responsabilidad ante Dios y mi responsabilidad ante el otro?; ¿el aducido recurso a la Escritura y a la Historia es decisivo en este punto?

Las limitaciones de tiempo y el estilo de la exposición ciertamente tienen aquí su parte. Creo, con todo, que estas obscuridades hubieran quedado en buena parte paliadas si se hubiese fa-

vorecido un poco más el diálogo en grupo y se hubiese perfilado con más nitidez la línea de reflexión, concluyendo en su caso con unos polos de atención que diesen pie a un intercambio abierto y crítico.

Esperamos que J. P. JOSSUA disipe totalmente estas ambigüedades en el libro que prepara sobre este mismo tema, y en el que podrá exponer con más holgura y precisión su pensamiento.

De momento le agradecemos el esfuerzo de aventurarse en un terreno tan arduo y la valentía que ya ha tenido al ofrecernos su experiencia cristiana personal, en colaboración con sus colegas B. QUELQUEJEU y P. JACQUEMONT, a través de las páginas de su libro *Une foi exposée* (Ed. du Cerf, Paris, 1973).

Yo quisiera formular la correlación del siguiente modo:  
el hombre emplazado en el mundo, que a pesar de los pesares anda en búsqueda de sentido,  
plantea una pregunta,  
y a esta pregunta es por tanto él mismo quien debe en primera instancia responder.

Su respuesta deja trasparecer algo del milagro del existir humano,

a saber, que a pesar de todo el hombre desea realizar el bien,

y que, a pesar de Dachau, Buchenwald y Biafra, y a pesar de la oculta miseria personal, espiritual y social de tantos hombres, sigue sin embargo confiando en que el bien se impondrá, él decidirá también su empeño a ese cometido.

En realidad, esto podemos constatarlo en muchos hombres: hay algo en el hombre que no le debe a él su origen, que propiamente es en él una «demasia».

A esto inexpresado, el cristiano lo llama por su propio nombre:

el Dios creador, que por ser precisamente Dios, no proyecta ninguna sombra alevosa sobre nuestra existencia, y puede por ello estar presente, aunque parezca estar ausente.

La historia humana, creación de Dios,

es por tanto ella misma el presupuesto en orden a la comprensión de la revelación cristiana,

y a la vez, la respuesta que la revelación da.

A la luz de la revelación se manifiesta la superabundancia de sentido que se halla contenida en el sentido que el hombre ha descubierto en el mundo.

En el hombre Jesús

la pregunta del hombre acerca de sí mismo y la respuesta humana a esta pregunta

son traducidas a una pregunta divina y a la respuesta divina a esta pregunta:

Jesús es el Hijo de Dios, expresado en conceptos de humanidad;

él es la correlación de pregunta-respuesta.

SCHILLEBEECKX, *Intrepretación de la Fe*  
(Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 151 s.)