

## LA EXPERIENCIA CRISTIANA INCLUYE LA MEDIACION ECLESIAL

### INTRODUCCIÓN: ESTADO DE LA CUESTIÓN

La experiencia cristiana desemboca, desde un punto de vista humano, en una afirmación de sentido; es decir, dando significación global a nuestra praxis, discurso y situación. Ahora bien, para ello *son necesarios «los testigos»*. Sin ellos difícilmente la experiencia cristiana desemboca, efectivamente, en evocación del sentido que ofrece. Sin ellos, la experiencia cristiana va perdiendo relevancia social al ser interpretada por valores «más universales, racionales o liberadores», ofrecidos por los sistemas sociales en los cuales se encuentra.

Por otro lado, «la manifestación de lo absoluto» en la historia (personas, actos, sucesos, etc.) está indefinidamente mediatizada por significaciones disponibles, enraizadas últimamente en la tradición que aquella manifestación ha generado en la historia. Sin tales significaciones dicha manifestación queda enterrada en un pasado que se tiene por «ya superado». *Se hace necesario interpretarla* una y otra vez. En muchos casos tal interpretación ha sido sustituida por un esfuerzo de repetición o de adaptación, dando lugar o bien a convertir «la afirmación de sentido» en doctrina o bien a diluirla en un mundo de necesidades variadas desprovistas de representaciones creíbles. Tanto en un caso como en el otro, la experiencia cristiana va perdiendo relevancia social en cuanto apunta —desde un punto de vista humano— a una afirmación de sentido<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> El texto responde literalmente a la segunda ponencia habida en la segunda reunión de Teología Fundamental (S. Cugat del Vallés —Barcelona—, septiembre 85). El diálogo

Ante tal situación —esquemáticamente expuesta— quisiera exponer:

1) *En qué consiste* la necesidad de la mediación eclesial para que la experiencia cristiana desemboque realmente en una afirmación de sentido.

2) *De qué manera* debería realizarse dicha mediación eclesial con el fin de evitar dos extremos: *a)* el extremo de comprender prácticamente la experiencia cristiana *al margen* de la mediación eclesial, con lo que aquélla queda personal y socialmente a la deriva; y *b)* el extremo de comprender prácticamente la funcionalidad de la mediación eclesial *antes* de la formación de la experiencia cristiana, con lo cual ésta queda totalmente «eclesiocentrada».

Me parece que *afirmar y trazar* los rasgos de esta mutua implicación necesaria es importante para nosotros en la circunstancia actual, con el fin de salir al paso no sólo de la diseminación de la conciencia cristiana, sino también de la ambigüedad de nuestra conciencia eclesial.

En primer lugar (I), establecemos una distinción fundamental entre el orden real y el orden sacramental. Distinción que nos permitirá abrir el espacio necesario para articular mejor la necesidad de la mediación eclesial de la experiencia cristiana.

En segundo lugar (II), nos detenemos brevemente en describir el contenido concreto de dicha mediación con el fin de recordar a qué apunta.

En tercer lugar (III), analizamos la modalidad propia de la mediación eclesial, cómo opera en la práctica. Hablaremos del testimonio y de la interpretación.

En cuarto lugar (IV), sacaremos algunas consecuencias que pueden ayudarnos a comprender mejor, en nuestra situación, la inclusión de la mediación eclesial en la experiencia cristiana.

En estas reflexiones propongo únicamente una «línea de discurso» que sin duda plantea preguntas a debatir en el diálogo posterior.

## I. DISTINCIÓN FUNDAMENTAL: EL ORDEN REAL Y EL ORDEN SACRAMENTAL

Lo típico de la fe cristiana es el hecho de que por ella no sólo hemos sido destinados a la salvación, sino que lo hemos sido gratuitamente; es decir, por pura iniciativa de Dios. Se trata, por tanto, de una inicia-

---

que la siguió puso de manifiesto una serie de cuestiones que el texto levantaba y que no quedan reflejadas en él.

tiva *anterior* a nuestra toma de conciencia de ella e *independiente* de nuestras obras. Brevemente: la salvación, interpretada cristianamente, es *previa* a nuestra toma de conciencia —tanto teórica como práctica— de ella.

Ahora bien, todo ello no significa que «la revelación» de la salvación ofrecida a todo hombre resulte superflua. Únicamente indica que existe una *distinción* entre salvación (ofrecida a todo hombre) y revelación (de la salvación).

En el marco de tal distinción, la Iglesia no se sitúa directamente en el orden de la salvación, sino directamente en el orden de la revelación de la salvación. O dicho de otra manera: en el orden *sacramental* de la salvación. Es decir, la mediación eclesial es constitutiva del orden de la «visibilización» de la salvación, de la «corporificación» de la salvación. La sacramentalidad de la Iglesia implica que en y por ella «toma cuerpo» la realidad y la acción de Cristo y que ella «incorpora» a Cristo en la realidad de la historia. Este doble movimiento de «incorporar» es precisamente el sentido y el término de la «mediación» eclesial. Así pues, cuando hablamos de «mediación» eclesial queremos indicar aquella función por la cual va «tomando cuerpo histórico» la experiencia cristiana de la salvación. Tal incorporación no acontece meramente en el culto, sino también en la sucesiva formación de «figuras históricas» del cristianismo en medio de las estructuras y sistemas sociales.

Establecida esta distinción fundamental e interpretado de esta manera el «orden sacramental» al que directamente pertenece la mediación eclesial, no es difícil comprender que la Iglesia ocupe un lugar irrenunciable en orden a la apropiación personal y social visible e histórica de la salvación ofrecida por Dios a todo hombre en Jesucristo.

Si llamamos «experiencia» al proceso completo por el cual nos vamos incorporando personalmente la salvación de Dios y por el cual vamos incorporando dicha salvación en la historia, por la «mediación eclesial» va adquiriendo conciencia cristiana y cuerpo histórico la apropiación personal y social de la salvación.

(Antes de seguir adelante con nuestra línea argumental vale la pena detenerse en una observación importante: la apropiación de la salvación puede darse a nivel religioso o a nivel ético. Lo hacemos religiosamente cuando interpretamos, acogemos y nos apropiamos la salvación como el ofrecimiento de una Realidad absoluta que nos aparece misteriosamente con rasgos personales. Y lo hacemos éticamente cuando tal salvación es interpretada por nosotros como una posibilidad que en su realización depende de unos valores o bien todavía abstractos o bien reunidos en torno a un «rostro humano» que demanda de nuestra parte justicia,

servicio, respeto a su dignidad, etc. En uno y en otro caso, la salvación se decide en la respuesta que damos a una u otra interpelación diversamente interpretada. Ambas interpretaciones no se oponen o excluyen entre sí; más bien deben articularse entre ellas. En resumen: la salvación es una situación existencial, aquel lugar en el que realizamos nuestro destino y que queda especificado mediante nuestra decisión. Decisión que incluye dimensiones no sólo personales, sino también sociales, históricas y culturales.)

Así pues, la práctica por la que nos apropiamos la salvación no se sitúa en el plano de la conciencia, sino en el de la realidad. Hay una distinción entre la apropiación práctica de la salvación y la incorporación, cristianamente consciente, de la misma en nuestra experiencia y nuestra historia. A caballo de dicha distinción (que no es unívocamente adecuada) podemos comprender mejor la función de la Iglesia como mediación entre aquella apropiación práctica de la salvación y la incorporación conscientemente cristiana de ella.

Puede servirnos también para percibir con más claridad dicha distinción describir algunos rasgos de lo que podríamos llamar «eclesiocentrismo»: aquella posición teórica y práctica en virtud de la cual absolutizamos el papel de la Iglesia dentro de este proceso por el que vamos pasando de la apropiación práctica de la salvación a la incorporación conscientemente cristiana de ella en nuestra experiencia y en nuestra historia.

Dicho eclesiocentrismo consiste básicamente en lo siguiente:

a) Vincular directamente la apropiación de la salvación al régimen visible, sacramental de la misma, es decir, al régimen de la palabra explícita de la fe, de los sacramentos, de la pertenencia a la comunidad eclesial. Es verdad que no hay salvación sin «cierto» conocimiento de ella. Es verdad que en este sentido la distinción de que venimos hablando no puede ser entendida como una distinción totalmente adecuada. Pero afirmamos, por otro lado, que esta inseparabilidad no debe convertirse —ni teórica ni prácticamente— en «total dependencia». Si caemos en este tipo de eclesiocentrismo acabamos enfatizando las dimensiones doctrinales, culturales e institucionales del cristianismo, acabamos entendiendo en la práctica el cristianismo como algo «significado» pero no «significante» de la salvación.

b) Dicho eclesiocentrismo acaba confundiendo Iglesia y Reino de Dios. Cuando, en realidad, la Iglesia no es el Reino de Dios, sino su «sacramento o cuerpo histórico y social». Brevemente, olvidamos que la revelación y el régimen sacramental que inaugura es un fenómeno parcial

pero lleno de aquel valor por el cual «la parte está ahí *para* el todo» y de aquel otro valor por el cual «la parte está ahí *por* el todo». Olvidamos, en fin, lo que clásicamente se dice de la Iglesia: que es «signo e instrumento» de la salvación. No concebir las cosas así, sino más bien confundir el orden sacramental con el orden real, es la exageración propia de todo eclesiocentrismo.

Llegados a este punto, nos debemos preguntar en qué consiste esta mediación por la cual vamos pasando del plano de la apropiación práctica de la salvación al plano de la incorporación conscientemente cristiana de ella en nuestra experiencia y en nuestra historia.

La función de la Iglesia —enunciada ahora en términos generales— es una mediación que se ejerce *por la vía del testimonio y de la interpretación*. Es a través del testimonio y de la interpretación como vamos incorporando de forma cristianamente consciente, en nuestra experiencia y en nuestra historia, la salvación, como salvación de Dios ofrecida a todos en Jesucristo. La Iglesia es «comunidad de testigos». Y es valiéndonos de ella como vamos realizando aquella incorporación. Pero al testimonio de la comunidad eclesial le corresponde por nuestra parte su interpretación. Nuestra operación de interpretación del testimonio de la comunidad es una prolongación —en otra forma de discurso— de la interpretación que de la salvación hace y nos presenta el testimonio de la comunidad al ofrecérsenos en un momento dado de la historia.

*Conclusión.* Para concebir completamente la experiencia cristiana es necesario distinguir entre el orden de la salvación y el orden de la revelación. El segundo incluye al primero: sin el segundo, el primero también se realiza, aunque no de forma completa. Sin el segundo no se da el paso que hemos llamado «incorporación». Para que ésta se dé es necesaria la «mediación eclesial». Debemos analizar en el apartado III su modalidad concreta.

## II. EL CONTENIDO DE LA MEDIACIÓN ECLESIAL

I. Desde un punto de vista teológico, se ha descrito clásicamente la única misión de Cristo como una triple función: profética, sacerdotal y señorial. Estas funciones se han concebido de tal manera que cada una de ellas potencia a las demás: no son independiente entre sí.

Conforme al Vaticano II, la misión de Cristo ha sido transmitida al pueblo de Dios que es la Iglesia. Todo el pueblo de Dios es, por tanto, sujeto de esta triple función. Si en alguna cosa la eclesiología del Vaticano II representa un avance, creo que es precisamente en esto. El

profetismo del pueblo de Dios no consiste primariamente en exponer «verdades sobrenaturales» o reveladas, su sacerdocio no se reduce al ejercicio ministerial (sin que éste quede absorbido en aquél), su señorío no consiste primariamente en «regir y gobernar». Para que tales funciones recaigan en todo el pueblo de Dios de forma real es preciso refundirlas cristológicamente.

Puesto que aquí no podemos detenernos en hacer tal refundición cristológica, narramos su punto de partida. A lo largo de la vida de Jesús se dibujan con suficiente claridad diversas etapas o situaciones a partir de las cuales se puede ir elaborando teológicamente aquellas tres funciones:

a) La vida de Jesús, en una primera etapa, se caracteriza por su libertad de palabra y de acción (*función profética*); b) en una segunda etapa, se pone de relieve su silencio, su perdón y la asimilación de la muerte (*función sacerdotal*), y c), por fin, en una tercera etapa, más allá ya de su muerte y hasta nosotros ahora, la misión de Jesús se manifiesta en ese aire de libertad para la misericordia (*función señorial*).

Estas tres etapas o situaciones refractan una misma y única misión. La prolongación de esta única misión, así refractada, es el contenido de la mediación que es la Iglesia, comunidad de testigos. Estas funciones se incluyen mutuamente, de forma que la una sin las otras queda desfigurada y cada una dentro de la otra componen la única y misma misión.

Detengámonos un momento en describirlas, tan sólo con la finalidad de intuir en qué consistiría aquella refundición cristológica de que hemos hablado:

a) *Función profética*. Sustancialmente radica en la revelación de la verdad del corazón de Dios y de los hombres. No en la revelación de verdades sobrenaturales. Ahora bien, dicha revelación tiene lugar a lo largo de un proceso histórico por el que incluso las barreras que nos separan a los hombres ayudan a Jesús a discernir el corazón del hombre que sufra bajo ellas. A lo largo de dicho proceso se va gestando el hombre que es apto para vivir la comunión real con Dios y con sus semejantes. Se trata, pues, de un proceso revelador del Padre que no hace acepción de personas y que quiere al hombre a causa del mismo hombre, dominado por el miedo e incapaz de hacerse por sí mismo realmente fraterno. Se trata de un proceso histórico y revelador en el que acabamos por encontrarnos con el mal en nuestras manos: fraternos en el mal, incapaces de juzgarnos los unos a los otros, miembros de lo que podríamos llamar una «fraternidad negativa», no por ello desdeñable.

b) *Función sacerdotal*. Es una profundización de la función anterior. En esta función Jesús manifiesta que el hombre es mayor que su pecado, que nuestra humanidad, a pesar de estar secuestrada por algo que la deshumaniza, no está destruida y puede emerger nuevamente. Es una etapa más de la única misión de Jesús, que no se entiende en sí misma sin la anterior y que coincide con el «acto sacerdotal», es decir, con el perdón del pecado, con su aniquilación y su purificación. La muerte de Jesús revela así que aquella su palabra y acción libres brotaban del amor y de la esperanza y que ésta sigue en pie tras la revelación del pecado que nos domina.

c) *Función señorial*. Se trata de la fructificación de las etapas anteriores. La comprensión real de la misión de Jesús tiene lugar adecuadamente después de su muerte. La ausencia física de Jesús ayuda a interiorizar su presencia desbordante. De tal manera que quienes le siguieron aprendieron a prolongar su misión a partir de su primera actitud, pasiva y exterior respecto del misterio de Jesús. Este es, a partir de entonces, el Señor, pero interiorizado. El señorío de Jesús en aquellos hombres es semejante a la relación de Jesús con su Padre. Y el señorío de Jesús, a través de aquellos hombres en todos, es semejante también a la relación de El con Dios. En suma: el mismo Espíritu de su Señor es el que «rige y gobierna» desde dentro a quienes prolongan su misión en la sociedad y en la historia.

II. No es demasiado difícil *transportar analógicamente a la Iglesia* esta breve fundamentación narrativa y cristológica y el contenido de su misión.

a) La Iglesia debe, si quiere prolongar la misión de Jesús, echar raíces en la condición humana común, echando mano exclusivamente del poder de la libertad. De este modo la Iglesia se convierte a la larga en una comunidad humana difícil, en portadora de una verdad más amplia que la escuetamente religiosa, de aquella verdad que anida en el corazón del hombre. Lo cristiano, a fin de cuentas, no consiste sólo en hablar sobre Cristo, sino primeramente en tratar con la realidad humana —en su totalidad— con aquel espíritu de libertad y verdad propio de Jesús. Proféticamente, la función de la Iglesia consiste, por tanto, en contribuir a que se manifieste la verdad y la mentira allá donde se encuentren.

b) Pero la verdad necesita de horas difíciles para presentarse a los hombres en su sencillo esplendor. La verdad tiene entre los hombres un destino trágico. No sólo saberlo, sino también aceptarlo, acogerlo,

asumirlo y padecerlo solidaria y esperanzadamente: he aquí el «acto sacerdotal» que constituye el contenido de la función sacerdotal de la Iglesia en la sociedad y en la historia.

c) Siguiendo esta ruta, la Iglesia verá cómo la verdad se va adueñando de los hombres, dirigiéndoles desde dentro, gobernándoles, consolándoles, dándoles aquella «unción» que ilumina y fortalece a los hombres hasta el punto de que ya no tienen necesidad de que nadie más les enseñe «desde dentro». El señorío de la Iglesia se expresa, de este modo, en servir a la verdad y a los hombres con aquel estilo recibido de Jesús.

Decíamos que estas tres funciones se incluyen mutuamente de forma que la una sin las otras queda desfigurada: si, por ejemplo, se atiende únicamente a la función profética, surge una mediación de Iglesia que en la práctica pasa por alto el mal y la muerte; si se limita la mediación eclesial a la función sacerdotal, surge el peligro de una fe puramente consoladora que justifica las injusticias existentes; si la mediación eclesial se atiende únicamente al ministerio señorial de Cristo, surge el triunfalismo clerical, moral o político.

*Conclusión.* Nos proponíamos en esta segunda parte esbozar simplemente una refundición cristológica, meramente narrativa, de la misión de Jesús. Dicha misión constituye, en su prolongación analógica por parte de la Iglesia, el contenido de su condición de «mediadora» a la hora de ofrecernos, acompañarnos, introducirnos y ayudarnos a consumir el tránsito desde la apropiación práctica de la salvación hasta la toma de conciencia, explícitamente cristiana, de ella (revelación). El ejercicio de tal mediación consiste, pues, en esto: ofrecer a cada hombre y a toda la sociedad el contenido de esta triple función de Cristo, con el fin de que, en caso de que consintamos, vayamos cada uno y todos juntos configurando nuestras esperanzas conforme a aquella conciencia mesiánica. El ejercicio de dicha mediación tiene lugar en la modalidad del testimonio y de la interpretación. Vamos, pues, ahora a esbozar algunas características de tal «modalidad mediadora».

### III. EL TESTIMONIO Y LA INTERPRETACIÓN COMO MODALIDADES DE LA MEDIACIÓN ECLESIAL

I. Entendemos por testimonio el conjunto de palabras, obras, acciones y vida que ponen de manifiesto en el corazón de la experiencia



y de la historia la presencia de una inspiración que va más allá de aquéllas.

Desde la óptica de la teología fundamental, la presencia de dicha inspiración —de la que es portadora el testimonio y que es interiorizada por la interpretación— levanta las siguientes preguntas: ¿es posible encontrarla en medio de un proceso histórico? ¿Es posible que en medio de él encontremos algo «injustificable» que desborda tanto las hipotéticas leyes que lo regulan como las reales contingencias que lo constituyen? ¿Es posible ir más allá de la multiplicidad, dispersión, pluralidad de actos, sucesos, palabras, etc., que «manifiestan» la presencia original e interior de aquella inspiración? Planteadas las preguntas de esta manera, debemos describir la forma concreta por la cual «salvar tal distancia», debemos describir la modalidad concreta —el testimonio y la interpretación— en la que actúa la mediación eclesial.

### 1. *Donde no hay experiencia no hay testimonio*

El testimonio tiene una imprescindible dimensión empírica. Es la narración de «lo visto». Pero no es «lo visto» en sí mismo. No es tampoco la creencia que nace en nosotros. Hay, pues, en el testimonio una permanente referencia a la experiencia mediante la narración. Sin ésta no hay testimonio. La narración, por tanto, es interior al mismo testimonio (por lo menos germinalmente), es —podríamos decir— un momento interpretativo de la misma experiencia vivida por el testigo. Únicamente alcanzamos cierta relación con la experiencia a la que somos remitidos por el testimonio a través de la narración del testigo. El testimonio, por tanto, ni es la misma experiencia del testigo ni es la doctrina elaborada a partir de dicha experiencia.

### 2. *El testimonio tiene un contexto especial de discurso*

Si tomamos en su sentido más fuerte lo que es el testimonio, hemos de afirmar que siempre se da ante alguien y en favor o en contra de alguien. Es decir, el testimonio acontece en una confrontación y ante una instancia. Ahora bien, todo ello puede ocurrir así si se trata de algo que ni es evidente por sí mismo ni es necesario. Si se trata de algo que se mueve en la zona de lo probable y discutido. Se da, pues, testimonio en medio de un proceso confrontativo. La fuerza de convicción del testimonio —si somos consecuentes con lo que venimos afirmando— no radica en la coherencia lógica interna a él, no radica en el poder demostrativo propio de tal coherencia lógica, sino que radica en un conjunto de circunstancias que, cuando se dan, forman «el momento oportuno»,

«la oportunidad madura», la cual variará según épocas, situaciones, personas, sistemas sociales, etc.

### 3. *El testimonio tiene una irrenunciable dimensión de interioridad*

Todo testimonio exige la identificación del testigo con lo que narra. Exige convicción personal. Si antes decíamos que todo testimonio incluye «narración de lo vivido», ahora afirmamos que todo testimonio es algo más que narración: ¡es convicción! Esta convicción es lo que constituye la interioridad del testimonio. La narración (o acción) del testigo, al dar testimonio, es su misma convicción en cuanto expresada hacia afuera. La narración es la exteriorización de la convicción y ésta es la interioridad de aquélla.

### 4. *El testimonio procede «de otro» y contiene una confesión*

Si recorremos las narraciones testimoniales en la Escritura nos daremos cuenta de que el testigo es «un enviado». Su condición de «enviado» es lo que da a su testimonio carácter profético. Su condición de «enviado» es la que hace que el testigo vaya desapareciendo envuelto no sólo en el poder de «quien le envía», sino también en el proceso histórico que ha generado y dentro del cual se encuentra.

Resumimos: el testimonio se concentra últimamente en una «confesión» de fe en la que, a pesar de su simplicidad, se contienen: a) la inclusión de lo testimoniado en la historia por medio de la narración, b) la máxima interioridad del testimonio en el testigo por la convicción personal de éste y c) la alteración de valores a que da lugar el testimonio y que da lugar a resistencias históricas.

II. Hasta aquí algunos de los rasgos del testimonio como ejercicio práctico de mediación. Hemos dicho antes que el testimonio ya contenía dentro de sí una germinal interpretación. Pues bien, llamamos «fe» (recepción del testimonio) a la prolongación —en otra forma de discurso— por parte nuestra de esta germinal interpretación que dentro del testimonio se da. Los signos a través de los cuales se nos ofrece el testimonio deben ser interpretados por nosotros como portadores de la esperanza que en nosotros anida. Así, tal esperanza podrá reconocerse en ellos. Esta operación por la cual nuestra esperanza se reconoce en aquellos signos es la que llamamos interpretación. Debemos, por tanto, ahora ver qué es lo que posibilita a tal operación. O, dicho en otros términos, *qué es lo que constituye el carácter testificante de los signos testimoniales*, qué es lo que hace posible a aquel «reconocimiento». Es a través de dicho reconocimiento como podemos ir pasando de la apro-

piación práctica de la salvación a la toma de conciencia, cristianamente consciente de ella<sup>2</sup>.

### 1. *Los signos testimoniales nos ofrecen algo que interpretar*

No se trata de una cosa entre tantas. No se trata de algo que sea un medio para alcanzar un fin. Se trata en última instancia de algo «irreductible». De algo que es un comienzo, de algo que es una posibilidad distinta y nueva para vivir. Se trata de algo que únicamente se va desvelando a través de las posibilidades concretas que descubre. Se trata de algo que si, por un lado, se muestra a través de lo que vivimos a partir del suceso testificante, por otro, se oculta en medio de las sucesivas elaboraciones, interpretaciones y producciones a que da lugar incorporado a la vida que vivimos a partir del suceso testificante. Se trata, en fin, de algo que, por una parte, nos aparece mezclado en medio de la ambigüedad de la vida, pero, por otra, nos aparece también como diferente respecto de tal ambigüedad. Se trata de algo que se va convirtiendo en la condición de todo lo que de él deriva. Se trata de algo que va muriendo a su particularidad histórica en medio de los comportamientos, actitudes e interpretaciones que, vivo, va suscitando. Brevemente: se trata de algo que, manifestándose, desaparece; algo sin lo cual cualquier interpretación nuestra no sería más que un eslabón de una indefinida cadena de interpretaciones que se perdería en el vacío; algo que constituye un punto original desde el que vivir, escandaloso para la razón y orden sociales.

### 2. *Los signos testimoniales nos provocan a interpretar*

Lo hacen debido no precisamente a un poder externo a ellos mismos, sino debido a su misma estructura interna. Esta estructura interna de los signos testimoniales es la razón de su poder provocativo de nuestra interpretación.

Este poder provocativo nace, en primer lugar, de la tensión, interna al mismo signo, entre suceso testificado y sentido testificante. Tensión que contiene un cierto paralelismo entre narración (del suceso) y confesión (del sentido). Ya decíamos antes que el testimonio ni era mera narración ni era solamente confesión. El testimonio no puede desprenderse del todo de la primera ni puede concentrarse totalmente en la segunda. Está compuesta por ambas. Pero ambas se dan «fundidas» en una misma convicción. Pues bien, tal fusión (siempre históricamente

---

<sup>2</sup> P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, en «*Le Témoignage*», ed. E. Castelli, Aubier-Montaigne, París 1972, p. 38-52.

condicionada) es la que da pie, la que provoca y llama a nuestra operación de interpretación con el fin de que ahora, en nuestro momento histórico, aquella fusión siga teniendo fuerza significativa. Tal interpretación la hacemos desde dentro de la tradición histórica creada por el sentido —ofrecido y acogido— de anteriores testimonios. La interpretación (interna al mismo testimonio) que nos ofrece la comunidad de testigos hace de puente entre el suceso (pasado-presente) y el sentido (presente-futuro).

El poder provocativo de los signos testimoniales radica, en segundo lugar, en el hecho de que suscita en quien se apresta a acogerlo una acción autocrítica. Tal acción no consiste en una inquisición crítica de lo que los signos testimoniales nos ofrecen. Más bien consiste en la acción, en nosotros, del poder crítico del mismo testimonio. El poder crítico de los signos testimoniales se convierte en acción autocrítica en quien se apresta a acoger lo que aquéllos le ofrecen. Todo testimonio, a fin de cuentas, y en última instancia, contiene una crítica de lo aparente, de lo inmediato. De este modo la crisis de la apariencia, originada por «lo oído», pone en tela de juicio la idea que nos habíamos formado desde «lo visto». Esto, «lo visto», no queda anulado. Pero es superado. De tal manera que la resonancia de «lo oído» modifica la luz inmediata de «lo visto». De este modo, «lo visto» es desvelado o bien como signo de «lo oído» o bien como ídolo, ya mudo en sí mismo. De este modo, la acción crítica del poder provocador de los signos testimoniales y la correlativa autocrítica de quien los acoge nos van situando en la vida conforme a la verdad desvelada por el testimonio. Llamamos, pues, interpretación a todo este proceso —crítico y autocrítico—. Se trata, por tanto, de un proceso que no es meramente intelectual o teórico, sino profundamente personal, ético e histórico. Como claramente aparece, no se trata de un proceso interpretativo generado por nosotros mismos, sino por la fuerza misma del poder provocador del testimonio.

El poder provocativo de los signos testimoniales brota, en tercer lugar, de la permanente distancia que media entre el testigo y lo por él testimoniado. Lo testimoniado supera siempre al testigo. En este sentido, testificar es una acción que contiene siempre una insuperable dosis de pasión. La posibilidad nueva de la que el testigo nos habla coincide en la práctica con la pasión que dicha posibilidad introduce en quien la testifica (en primer lugar) y en quien, llevado del testimonio, va pasando de la apropiación práctica de la salvación a la toma de conciencia cristiana de ella. Toma de conciencia que será siempre «pasional». De este modo debemos afirmar que la interpretación a la

que nos provocan los signos testimoniales es de hecho siempre pasión, es decir, conversión.

### 3. *Los signos testimoniales acaban en su reconocimiento*

Ya hemos dicho que reconocemos realmente a los signos testimoniales interpretándolos. Tal interpretación acaba en el reconocimiento real de lo que nos ofrecen. No está fuera de lugar señalar algunos elementos importantes en orden a que tal interpretación acabe efectivamente en reconocimiento.

En primer lugar, hemos de reconocer que existe un intervalo entre la aparición de los signos testificantes y el juicio, la adhesión incondicionada por nuestra parte a la realidad que a través de ellos se nos presenta. Este intervalo es el tiempo lleno de interpretación. Es un intervalo de diversa duración. Es una interpretación hecha de oscuridad, tanteo, duda, atractivo, rechazo. Un intervalo de discernimiento. La interpretación prácticamente se convierte en un ejercicio de discernimiento. Básicamente este intervalo está lleno de dos operaciones: *a)* una operación interior en virtud de la cual nos vamos despojando de todas aquellas imágenes, intereses, actitudes que nos impiden reconocer en el corazón de la experiencia y de la vida aquella inspiración que abre para nosotros una nueva posibilidad, irreductible pero creativa, y *b)* una operación exterior en virtud de la cual vamos, una y otra vez, aprendiendo a formarnos un juicio histórico, a tomar posición ante la variedad y multiplicidad de signos testificantes. Una operación sin la otra no es concebible. La primera (interior) sin la segunda da lugar a un juicio meramente interior, da lugar a posiciones ahistóricas, da lugar a una fe sin ideología. La segunda (exterior) sin la primera da lugar a tomas de posición ideológicas sin fe.

En segundo lugar, el reconocimiento, como término de la interpretación, contiene toda una actividad crítica. No es mera recepción pasiva de los signos testimoniales ni es total producción activa, por parte nuestra, de su significación. Este estatuto del reconocimiento —delicado en sí mismo— es a la vez causa y efecto de la necesidad de la mediación (eclesial) en orden a la formación completa de la experiencia cristiana. Este estatuto es el que nos habla de la necesaria implicación de la mediación eclesial en la experiencia cristiana.

*Conclusión.* En este apartado puede habernos quedado clara la exigencia de interioridad y exterioridad que comporta la mediación eclesial (en su modalidad concreta de testimonio e interpretación) a la hora de ofrecer el paso de la apropiación práctica de la salvación a la toma de conciencia cristiana de ella.

#### IV. ALGUNAS CONSECUENCIAS PRÁCTICAS

##### 1. *La figura eclesial del testimonio*

En el testimonio ofrecido por la comunidad de testigos se da, como hemos visto, una fusión que nos habla de una diferencia, una comunión y diferencia entre suceso y sentido, entre apariencia y verdad, entre testigo y testimonio. Dicha fusión no se realiza al margen de la historia, sino «en ella»: la incluye. Por ejemplo, el testimonio eclesial revela el corazón de Dios en la medida en la que en aquél quedan asumidas las condiciones reales, éticas, sociales, culturales y personales en las que nos hallamos encadenados o simplemente en las que vivimos. El testimonio no es revelador si es meramente defensa ante ellas o polémica frente a ellas. El testimonio eclesial es eficazmente revelador en la medida en la que, por su medio, la experiencia cristiana va accediendo, creciendo, se va expresando, conducida, reformada, superada por el signo histórico del que aquél es portador. En este sentido, la mediación eclesial adquiere carácter auténticamente testimonial y provoca realmente a la interpretación si responde, en su conjunto, a la figura del «sumergimiento». La cual no encaja ni con el particularismo con el que se interpreta muchas veces la experiencia cristiana en amplios sectores, más bien liberales, de la comunidad cristiana, ni con el doctrinarismo con el que se preserva, en otros casos, la identidad de la experiencia cristiana por parte de la Iglesia.

##### 2. *El poder de la narración*

Una de las formas en las que se pone de relieve la estructura del testimonio, como hemos visto, es la narración. La narración nos viene a decir que «algo ha sucedido» en el plano de la experiencia, nos viene a decir que lo que ha sucedido abre nuevas posibilidades para vivir, de tal forma que quienes las emprenden se van reuniendo en torno a ellas. Nos viene a decir que, llevados de ella, se van generando en nosotros situaciones distintas. Nos viene a decir que tales situaciones, vividas, nos colocan en un lugar distinto del que ocupamos, llevados por los valores de los sistemas vigentes. Nos viene a decir que en tales situaciones existe un potencial de sentido que se va abriendo paso entre «lo que se nos ha manifestado» y nuestra insuperable reluctancia y nuestra imprevisible contingencia. Nos viene a decir que se va dibujando una vinculación, una convergencia, una conveniencia entre lo último que

da unidad a nuestra historia y lo diverso que la caracteriza. Nos viene a decir que podemos vivir nuestro destino como vocación. Nos viene a decir que, por un lado, dicha convergencia es visible, pero, por otro, sigue siendo inexplicable. Nos viene a decir que lo «oído» se va aclarando al ritmo del proceso histórico que genera y a la vez nos permite profundizar en el misterio de nuestra historia, sin que quede presunta o definitivamente patente mediante la argumentación.

### 3. *El problema cultural del testimonio*

El testimonio nos plantea un problema cultural. Porque, en definitiva, es interpretable en la medida en la que manifiesta una estructura de valores, un mundo que nos sea significativo. La relevancia del problema cultural del testimonio se acrecienta en momento de cambio cultural como el presente. Si no expresa tal estructura de valores, el testimonio no resulta expresivo, no produce aquella convergencia de que hemos hablado. Más bien produce incomunicación: porque el testimonio llama la atención en la medida en la que evoca —mediante sus connotaciones— nuestra efectividad. Y para ello es preciso que tal estructura de valores se nos muestre en una figura, a través de un lenguaje imaginativo (cultural) que nos permita y ayude a establecer qué cosas son atractivas y posibles. En tal caso dicha «figura» se convierte en una posibilidad de discernimiento y compromiso, en una premisa de actuación. Es decir, ordena y estructura nuestra vida satisfactoriamente. Aunque tal satisfacción no pueda ser verificada empírica y totalmente, en cualquier caso realiza la apuesta que todos tenemos que hacer si queremos vivir nuestra vida y nuestra convivencia social con sentido. El problema cultural que plantea el testimonio consiste en que la dimensión teologal del mismo exprese efectivamente aquella estructura de valores en la que vivimos y a la que históricamente estamos referidos y que continuamente estamos reordenando<sup>3</sup>.

### 4. *La «pasión» de ser testigo*

Decíamos que la posibilidad que se nos abre a través del testimonio y en un proceso histórico es vivida «pasionalmente». Dicha pasión es la que se experimenta como resultado de la crisis a la que es sometido «lo aparente». Cuando el poder revelatorio del testimonio se convierte prácticamente en asunción, crítica y superación de los valores y com-

---

<sup>3</sup> Cfr. las reflexiones de J. L. SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 1: Fe e ideología, p. 195ss.

portamientos que vivimos en los sistemas sociales vigentes y dentro de los cuales nos llega aquel testimonio a través de la mediación eclesial y cuando lo acogemos, tanto la acción de ofrecerlo como de acogerlo se convierte en un gesto de «pasión». Pasión que no significa tan sólo «ser afectado», ni tan sólo «sufrimiento institucional o personal», sino ante todo revelación pública del pecado de la iglesia (ya que no puede dejar de narrar también las decepciones que ha producido) y de nuestro pecado. Significa también la carga de inhumanidad que la iglesia lleva consigo y nosotros con ella. Significa, por último, la extrañeza que experimentamos a la hora de vivir y ofrecer este aire de libertad para la misericordia para el que en definitiva estamos ahí para los demás. El respeto a la libertad, el ejercicio de la autoridad, la disponibilidad para la autocrítica, la libertad imaginativa para mediar con credibilidad la salvación, la capacidad de asombro frente al «misterio» de que es portadora y mediadora, la «interioridad» con la que vive aquello de lo que habla su testimonio y su interpretación..., todo esto son —entre otros— indicios del carácter «pasional» del ejercicio práctico de la mediación eclesial en orden a la constitución completa de la experiencia cristiana.

##### 5. *La urgencia del testimonio*

Se ha extendido ya hace tiempo en una cierta teología fundamental el concepto teológico de «reserva escatológica». Mediante dicho concepto se ha intentado subrayar la infranqueable diferencia que media entre la reconciliación ofrecida por cualquier visión intrahistórica de la sociedad y la definitiva reconciliación ofrecida por Dios en Jesucristo y testificada intrahistóricamente por la comunidad de sus testigos, la Iglesia. Pues bien, en la práctica parece que ha ocurrido que tal diferencia ha sido traducida como «distancia». Es de temer que en la práctica tal diferencia actúe en quienes de ella son conscientes como preservación. La mediación eclesial, si quiere ser históricamente efectiva para el paso de la apropiación práctica de la salvación hacia la toma de conciencia cristiana de ella, ha de ser impulsada por la misma fuerza de reconciliación última, pero no ya actuando como «reserva», sino como «acicate». Solamente así la mediación eclesial configurará con esperanza y libertad aquella «figura histórica» en la cual converjan por una parte nuestras esperanzas y por otra parte los signos históricos que nos anticipan ya desde ahora su fragmentaria realización.



## 6. *Testimonio y servicio*

Existe hoy en nuestra iglesia una dificultad en orden a poder reivindicar la centralidad del testimonio y de la interpretación como modalidad básica de su mediación en la experiencia cristiana. Hay una insuficiente relación intraeclesial entre testimonio y servicio. El servicio es consecuencia del testimonio, pero no es la demostración de su verdad. El servicio quiere ser lugar de manifestación del testimonio. Hay como un círculo lógico entre testimonio y servicio. Este círculo se ha roto. Personalmente unos dan preferencia al servicio sobre el testimonio. Socialmente se acepta de la iglesia el servicio pero existe desinterés o limitación en el ejercicio público de su testimonio. Eclesialmente el testimonio parece que queda encerrado en el culto, en la confesión de la fe, en la predicación, en la catequesis. Ya no es evidente —incluso intraeclesialmente— el nexo lógico entre el testimonio que lleva al servicio y el servicio que da un testimonio. Pero el testimonio tiene también una función social: diferenciar la llamada de Dios respecto de nuestros empeños y realizaciones. Pues el testimonio nos habla en última instancia de la libertad de Dios y de la libertad de quien no se identifica ni con la relatividad ni con los determinismos de toda acción humana intrahistórica. El testimonio habla de la libertad de Dios y llama a la libertad de los hombres. Es una invocación a Dios y una evocación a los hombres. Así como el testimonio es una «libertad para todos», el servicio es una obligación para todos. La iglesia se pregunta qué tipo de servicio puede encarnar su testimonio. La dificultad de contestar a esta pregunta se acrecienta cuando tal servicio no ha de tener únicamente dimensiones personales, sino también políticas. Quienes se atienen únicamente a la unidad del testimonio sin aventurarse a la diversidad de los servicios privan a la iglesia de aquel equilibrio fundamental entre el escuchar y el obrar, entre el vivir libremente a causa de Dios y obligarse incondicionalmente a causa del hombre. La iglesia debe encontrar continuamente la «unción» entre la palabra y la acción, para no verse dividida por dentro entre verbalismo y activismo, si quiere que su acción mediadora de la experiencia cristiana de sus miembros sea efectiva. He aquí la pregunta central: ¿cómo unir el servicio de la iglesia en y a nuestra sociedad a un testimonio que remita al Señor de ellas, precisamente en estos tiempos en los que el servicio toma formas o bien muy técnicas y complejas o bien muy pasionales y anónimas y en los que el testimonio corre el peligro de quedar sin contornos precisos y sin pasión comprometida?

# PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE DEUSTO BILBAO

Serie: «Teología - Deusto» (22×15,5 cm.)

1. *La Iglesia, Sacramento de libertad*, Bilbao 1972, 209 p.
2. *Temas bíblicos en la Historia*, Bilbao 1973, 272 p., ISBN 84-600-0600-9.
3. JOSÉ ANTONIO JÁUREGUI, *Testimonio, Apostolado, Misión. Justificación teológica del concepto lucano: Apóstol-Testigo de la Resurrección*, Bilbao 1973, 250 p., ISBN 84-600-0627-0.
4. JOSÉ ANTONIO ALCAÍN, *Cautiverio y redención del hombre en Orígenes*, Bilbao 1973, 328 p., ISBN 84-271-0805-2.
5. *La resurrección de Cristo y de los muertos*, Bilbao 1974, 237 p., ISBN 84-271-0833-8.
6. JOSÉ DE GOITIA, *La fuerza del Espíritu*, Bilbao 1974, 252 p., ISBN 84-271-0866-X.
7. *Exégesis y Teología*, Bilbao 1975, 273 p., ISBN 84-271-0961-X.
8. PAULO AGUIRREBALZATEGUI, *Configuración eclesial de las culturas*, Bilbao 1976, 364 p., ISBN 84-271-1003-0.
9. JOSÉ MARÍA LERA, «... Y se hizo hombre». *La economía trinitaria en las catequesis de Teodoro de Mopsuestia*, Bilbao 1977, 310 p., ISBN 84-271-1078-2.
10. DIONISIO BOROBIO, *La doctrina penitencial en el Liber Orationum Psalmographus*, Bilbao 1977, 546 p., ISBN 84-271-1085-5.
11. JESÚS LUZÁRRAGA, *Oración y misión en el Evangelio de Juan*, Bilbao 1978, 268 p.
12. EDUARDO J. ORTIZ, *Protestantismo y liberación. Teología social del Consejo Ecu-ménico de las Iglesias* (agotado).
13. MIGUEL MANZANERA, *Teología, salvación y liberación. Exposición analítica, situa-ción teórico-práctica y valoración crítica*, Bilbao 1978, 471 p.
14. JOSÉ MARÍA MARDONES, *Teología e ideología*, Bilbao 1979, 273 p.
15. JOSÉ MARÍA LERA (ed.), *Universitas, Theologia, Ecclesia I*. Volumen conmemo-rativo del Centenario de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto (Oña 1880-Bilbao 1980), Bilbao-Madrid 1981, 669 p., ISBN 84-7485-022-3.
16. JOSÉ MARÍA LERA (ed.), *Universitas, Theologia, Ecclesia II*. Volumen conmemo-rativo del Centenario de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto (Oña 1880-Bilbao 1980), Bilbao-Madrid 1981, 862 p., ISBN 84-271-1313-7.
17. ANTONIO M.<sup>a</sup> ARTOLA, *De la revelación a la inspiración. Los orígenes de la moderna teología católica sobre la inspiración bíblica*, Bilbao 1983, 260 p., ISBN 84-271-1357-9.
18. JOAQUÍN PÉREZ REMÓN, *Misticismo oriental y misticismo cristiano. Caso típico: Teresa de Jesús*, Bilbao 1985, ISBN 84-271-1424-9.

---

PEDIDOS:

EDICIONES MENSAJERO

Apartado 73 :—: 48080 BILBAO