

V. La experiencia de Dios

- en el Antiguo y Nuevo Testamento;
- en el monacato primitivo;
- en la *Regla* de san Benito

LA EXPERIENCIA DE DIOS EN LA ESCRITURA. EL PROFETA COMO PROTOTIPO¹⁸⁰

Experiencia, tradición y reflexión representan los tres elementos o factores “constitutivos de Escritura, “tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Entre estos tres elementos, mutuamente relacionados, la experiencia constituye la base irremplazable: de ella brota la tradición y de ella se ocupa la reflexión. Este elemento experiencial, tan fundamental para la Sagrada Escritura, y, por consiguiente, para la vida cristiana en general y la existencia monástica en particular, se presenta en diferentes formas y especies: como intervención extraordinaria (e.d. milagrosa) de Dios en la historia de su pueblo o en la vida de un hombre, en medio y en favor de ese mismo pueblo; como toma de conciencia de los secretos designios de Dios en la vida diaria o como vivencia de la presencia de Dios en la liturgia (cf. *Salmo* 33,9: “Gustad y ved cuan suave es el Señor; dichoso él hombre que confía en él”). Pero es en el profetismo donde el elemento experiencial adquiere su mayor peso. Por ello, pero también porque los monjes primitivos se consideraban como seguidores de los profetas bíblicos, concentraremos nuestro análisis de la experiencia bíblica de Dios en el fenómeno del profetismo. Para mayor claridad ordenaremos nuestras principales constataciones o cuestiones en las siguientes ocho tesis:

1. *El elemento profético es constitutivo para el pueblo de Dios de todas las edades y por ello es algo imprescindible: la Iglesia está y permanece “edificada sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas” (Ef 2,20).*

Junto al ministerio apostólico-institucional lo profético-carismático, por ser función fundamental de la Iglesia, debe ser siempre en ella una realidad actual y viva. No basta que la Iglesia se apoye sólo en los apóstoles y profetas del pasado; lo que en base a *Mt* 16,18 se afirma acerca de la necesaria permanencia del oficio de Pedro, es igualmente válido, en base a *Ef* 2,20, en lo referente a la permanente actualidad de la función profética: ambos servicios son imprescindibles para la edificación y la permanencia de la Iglesia, ya sea como gran pueblo de Dios o como pequeña parroquia. El elemento profético en el Nuevo Testamento, plenitud y continuación del profetismo veterotestamentario (y por lo tanto también la respectiva experiencia de Dios) aparece en tres formas, estrechamente entrelazadas entre sí:

a) En primer lugar, el mismo Jesús es, en gracia a su experiencia única e insuperable de Dios y de la misión de predicar y dar testimonio que de ella se derivan, *el profeta* por antonomasia. Jesús vio la prefiguración de su misión y destino en la figura eminentemente profética del siervo de Dios del Deutero-Isaías (cf. *Mc* 10,45 par.). Se presentó con la autoridad y libertad de un profeta (cf. *Mc* 1,22; *Lc* 4, 18 ss., y 24 y 36). Por ello el término de “profeta” es en la predicación del cristianismo un título cristológico (*Hechos* 3,22; 7,37 = *Dt* 18,15 y 18).

b) Pero no sólo Cristo, sino también todos los que creen en él han recibido, según testimonio del Nuevo Testamento, el don profético. En este profetismo común, que es paralelo al sacerdocio de los fieles, se cumple la promesa veterotestamentaria de la efusión del Espíritu profético en los tiempos

¹⁸⁰ Tradujo: P. Mauro Matthei, osb. Monasterio de Las Condes. Santiago de Chile.

mesiánicos (*Hechos 2,17 ss. = Joel 3,1 ss.*; cf. *Nm 11,29*: “¡Quién me diera que todo el pueblo de Yahvé profetizara, porque Yahvé les daba su espíritu!”). Esta general cercanía de Dios, junto con la experiencia personal de Dios que implica, pertenece a la esencia de la Nueva Alianza: “He aquí que vienen días en que yo pactaré con la casa de Israel... una alianza nueva... pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré... ya no tendrán que adoctrinar más el uno a su prójimo y el otro a su hermano, diciendo: ‘Conoced a Yahvé’, pues todos ellos me conocerán del más chico al más grande” (*Jr 31,33-34 = Hb 8,8-12; 10,16 ss.*).

c) No obstante, hay en el nuevo pueblo de Dios, al igual que antiguamente en Israel, una función específicamente profética. La profecía como carisma explícito y autorización especial corresponde a ciertos hombres que, enviados por Jesús, prolongan de un modo especialmente intenso la misión terrena del Maestro (cf. *Lc 11,49*). Los Hechos de los Apóstoles nos proporcionan referencias acerca de la actuación de ciertos profetas de la Iglesia primitiva (*Hechos 11,27 ss.*; *13,1*; *15,32*; *21,9 ss.*) y en las cartas paulinas aparece el profetismo como carisma privilegiado, incluso como carisma por antonomasia (*1 Ts 5, 19*; *1 Co 12,28*; *Rm 12,6*): los profetas son equiparados con los apóstoles (*1 Co 12,29*; *Ef 3,5*; *4,11*; cf. *Lc 11,49*, *Ap 18,16*; *Didajé 11,3*) y junto con ellos constituyen el fundamento de la Iglesia. Sus funciones específicas dentro del organismo de la Iglesia las desarrollan en la liturgia de la comunidad, al parecer en lugar de los sacerdotes, que en el Nuevo Testamento aún no son nombrados expresamente (*1 Co 12 y 14*; cf. *1 Tm 1,18*; *4,14*; *Hechos 13, ss.*). Finalmente el profeta neotestamentario ocupa también en el Apocalipsis (fuertemente influido por elementos litúrgicos) un lugar destacado: el vidente de Patmos se autodenomina “profeta” (*Ap 10,10 ss.*; *22,9*); su escrito es una profecía (*1,3*; *22,6 ss.*) y reclama la correspondiente autoridad (*22,18 ss.*).

2. Hay en el pueblo de Dios diversas funciones y, por consiguiente, un legítimo pluralismo de ministerios; lo propio de la función profética es la Palabra, como acontecimiento siempre nuevo.

En cierta analogía con los tres componentes constitutivos de la Escritura: experiencia, tradición y reflexión, se destacan en el pueblo de Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento tres tipos de ministerios. De su mutua comparación surge la constatación del lugar central que ocupa en el profeta la experiencia personal de Dios.

a) En el Antiguo Testamento el *profeta* se distingue tanto del *sacerdote* como del *sabio* (cf. *Jr 18,18*). Lo que para el sabio, que reside generalmente en la corte real, es el “consejo” (*yesa*), destilado de la experiencia humana, y para el sacerdote (el doctor de la ley en el judaísmo tardío), atareado en el santuario, la enseñanza tradicional (*tora*), es para el profeta la Palabra (*dabar*) en su vigorosa actualidad. Esta tricotomía de oficios se encuentra también en el Nuevo Testamento. Los ministerios de la comunidad primitiva se pueden dividir en ministerios administrativos u organizativos, servidos por los mayores (presbíteros), los presidentes (obispos) y los diáconos; ministerios doctrinales, servidos por los “*didascaloi*”, es decir, los catequistas y teólogos y finalmente el ministerio profético (*Rm 12,4-8*; *1 Co 12,27-30*; *Ef 4,11*).

b) Por tanto, el profeta es esencialmente el hombre de la Palabra de Dios y, en contraste con el teólogo, que transmite e interpreta la tradición, se ocupa de la palabra viva y eficaz, que es acontecimiento salvífico en el hoy de los hombres. La misión principal del profeta consiste en transmitir la palabra recibida de vez en vez y directamente de Dios, a aquellos a quienes es enviado como mensajero: habla en el nombre de Dios, por su encargo y por su persona —en su boca está la Palabra de Yahvé— el oráculo del Señor: “Así habla, aquí y hoy, el Señor”.

c) Los diversos ministerios, que están al servicio del mismo pueblo de Dios, se distinguen por lo tanto en base a su función reveladora, por medio de la cual el mismo y único Dios se comunica a los hombres de manera diversa. Lo que en la función directiva y enseñante sucede de manera más bien mediata y estática, en la profética se realiza directa y muy dinámicamente: en ella la Palabra se presenta como acontecimiento que irrumpe en la historia. De este modo el profeta actualiza siempre de nuevo la tradición (es decir, la teología) que sin él correría el peligro de petrificarse y volverse

vacía e insustancial. Junto al teólogo, preocupado por la conservación y explicación de la tradición (*paradosis*), debe estar siempre el profeta, cuya misión consiste en preocuparse de que la letra, que en sí misma es algo muerto, se convierta siempre de nuevo en Palabra de Dios viva y vivificante, apoyándose en su especial, única y personal experiencia de Dios.

3. *La unión personal del profeta con Dios es fundamental para que se dé la palabra profética. Por esta experiencia carismática de Dios, el profeta se convierte en mediador existencialmente comprometido.*

Lo más característico e irrenunciable del profeta es su contacto directo con el mundo divino. Esto es lo que todos los profetas tienen en común y los convierte en aquello que son y deben ser.

a) La increíble conciencia de su propia vocación y misión que permite decir al profeta: “Así habla el Señor” está cimentada en una vivencia muy personal del encuentro con Dios: es decir, en su llamado y elección. Por ella Dios ha irrumpido en su vida, atravesándola de una vez para siempre. El profeta ha sido “tomado”, “agarrado” por Yahvé (cf. *Am* 7,15), el Señor lo ha “sobrepujado”, “sorprendido”, “apartado” (*Is* 8,11); el Espíritu del Señor lo ha “levantado y arrebatado” (*Ez* 3,14), incluso lo ha “seducido y vencido” (*Jr* 20,7). Esto significa que el profeta es un hombre “impactado”, “asaltado” y “agarrado” por la realidad de Dios.

b) Esta experiencia de Dios es la base de la relación profética con Dios: el profeta es un “elegido” y “santificado” y por lo tanto un hombre “apartado” o “consagrado” (cf. *Jr* 1,5), y por ello su relación con Yahvé, el Dios de Israel, es tan estrecha que éste llega a ser “su” Dios. El profeta a su vez es “siervo” y “varón de Dios” (cf. la expresión monástica “*vir Dei*”): se trata de dos títulos específicamente proféticos. El profeta está como un ministro delante de su rey y a disposición de él, como servidor de Dios. “Vive Yahvé de los ejércitos, a quien sirvo y ante cuya presencia estoy” (*I Reyes* 18,15; cf. *Jr* 15,19). Aquel estar al servicio de Dios equivale a una relación de intimidad y confianza: Dios manifiesta al profeta sus designios ocultos, como lo hiciera una vez con Abraham (*Gn* 18,16-33), el cual por ello retrospectivamente puede ser llamado profeta. Por eso también el profeta puede representar al mundo divino como un “consejo reunido” (cf. *I Reyes* 22,19-23; *Is* 6,1-13). Según el profeta Amos (3,7): “No hace nada el Señor Yahvé sin revelar su secreto a sus siervos los profetas”. Profeta auténtico es, por lo tanto, el que “asiste al consejo de Yahvé” (*Jr* 23,18. 22) o según la expresión moderna: el hombre de existencia dialogística.

c) Gracias a esta experiencia de Dios, por medio de la cual el hombre permanece como fascinado por su Creador, el profeta se convierte en mediador existencialmente comprometido. Unido por igual a su Dios y a su pueblo, puede terciar entre ellos. Es válido para todos los profetas lo que se dice del mediador de la antigua Alianza, cuyo prototipo es Moisés y que en Jesús, el mediador de la Alianza nueva, llega a su plenitud: “Yahvé, tu Dios, suscitará de en medio de ti, entre tus hermanos, un profeta como yo, a quien escucharéis” (*Dt* 18,15-18; cf. *Hechos* 3,22; 7,37). Esto significa que la “experiencia mística” según la Escritura no es nunca un fin en sí mismo, sino que está siempre al servicio del pueblo de Dios y debe servir para su edificación (cf. *I Co* 14,3 ss.).

4. *La experiencia reveladora del profeta puede tener diversas formas y grados de intensidad; pero es imprescindible que el profeta no disponga de la palabra, sino más bien la Palabra del profeta.*

Desde el punto de vista exegético tiene poco sentido querer construir una psicología del conocimiento profético o tratar de indagar la posibilidad y el modo de la experiencia religiosa inmediata. Es igualmente superfluo querer distinguir en la experiencia profética lo que es exterior e interior, lo que sucede objetivamente y lo que “solamente” se vive subjetivamente. Tales distinciones –si es que son posibles– están muy lejos del pensamiento global del hombre de la Biblia.

a) La revelación que el profeta recibe de Dios puede darse en imágenes o en palabras. Pero estas dos formas fundamentales del conocimiento profético a menudo se entrecruzan. El profeta, es esencialmente un *vidente*. El ve, bajo especial influjo divino, cosas y relaciones que se le escapan al común de los mortales. Pero fuera de estas visiones expresamente sobrenaturales, que generalmente tienen lo divino por objeto, es propio del profeta tener también otro tipo de visión: él ve detrás de las cosas y de los acontecimientos: incluso los más cotidianos se le vuelven transparentes y se le convierten en señales trascendentes: trátase de una vulgar canasta (*Am* 3,1 ss.), un ramo de almendro (*Jr* 1,11), el trabajo de un alfarero junto a su torno (*Jr* 18,1-3) o las dolorosas experiencias en la propia vida matrimonial (*Os* 1,2 ss.; 3,1 ss.): todo puede convertirse para el profeta en revelación, en señal y referencia a Dios, que vive y actúa en todo, sobre todo y a través de todo.

b) Pero más importante y frecuente que la experiencia “visionera” es la recepción profética de la palabra, que no siempre puede ser distinguida nítidamente de la visión. La “palabra” (*dabar*) para el hombre bíblico no es nunca una abstracción intelectual, sino siempre algo concreto, un acontecimiento. La “Palabra de Dios”, entendida de este modo, es propia y principalmente el objeto de la revelación del profeta. La visión, así como la audición proféticas, pueden tener lugar de diferentes maneras: el profeta puede percibir la Palabra de Dios en audición directa; pero también puede crecer en él y desarrollarse de un modo inspirado y dirigido por Dios, partiendo de la base de revelaciones anteriores. Por último, también puede madurar como fruto de aquella intuición auténtica o sensibilidad profética, que se deriva del hecho de que Dios haya abierto el oído del profeta y lo despierte siempre de nuevo (cf. *Is* 50,4). En la medida en que el profeta pertenece a Dios, en la misma medida se vuelve también sensible a su mensaje.

c) No se puede negar que en los profetas se constatan fenómenos extraordinarios y, en parte, sobrenaturales y que, a veces, sus vivencias entran en el terreno de la parasicología. Sin embargo, el éxtasis no constituye la esencia del profetismo bíblico clásico. Los grandes profetas no se sienten llamados a posturas entusiásticas, sino que ven su tarea en el anuncio claro y razonable de la voluntad de Dios. Incluso en los estados sobrenaturales que les sobrevienen (vocaciones, visiones, sueños), no se trata sino muy superficialmente de suspensos extáticos: la autoconciencia de los profetas no queda interrumpida en aquellos instantes, sino que, por el contrario, aparece más agudamente. No hay ninguna despersonalización, ni disolución en lo divino, sino más bien una personalización, derivada de un intenso encuentro dialógico con el tú divino, que exige del hombre una decisión y lo convierte en profeta. Al igual que la recepción de la revelación, la proclamación de lo revelado se efectúa con lucidez, en libertad y con plena responsabilidad. Lo mismo se constata en el profeta neotestamentario: aunque poseedor del don del Espíritu, se diferencia del glosolalo extático por su hablar razonable y comprensible y es por eso precisamente que lo prefiere san Pablo (cf. *I Co* 12,11; 14,15 ss. y 23 ss.).

d) Junto con el problema del éxtasis se plantea y al mismo tiempo se resuelve el de los “trances” proféticos. Los grupos de primitivos profetas se provocaban artificialmente estados de excitación espiritual por medio de danzas (*I S* 10,5 y 19,20 ss.) y sobre Eliseo “vino la mano de Yahvé mientras tocaba el tañedor” (*2 Reyes* 3,15 ss.). Nada parecido se encuentra en los profetas posteriores: Dios los sorprende y sobrepaja, sin que ellos lo hayan buscado y a veces en contra de su voluntad o sus inclinaciones personales. La iniciativa pertenece enteramente a Dios y si alguna vez el profeta requiere por sí mismo una palabra de Dios puede suceder que éste permanezca en silencio o haga esperar a su profeta (*Jr* 42,4 y 7).

Por lo tanto el profeta no puede disponer libremente de Dios y de su palabra, antes bien es Dios y su palabra que disponen de él. A pesar de esta pasividad fundamental en lo que se refiere a la recepción de la revelación, mucho depende de la disposición del profeta: debe estar alerta y otear como un guardia la palabra de Dios (*Ha* 2, 1; cf. *Ez* 3,17 ss.). Pablo puede invitar a los corintios a procurar el carisma profético (*I Co* 14,1 y 39), porque de hecho el hombre puede estar abierto y ponerse a disposición de él; así como, al revés, puede uno como profeta cerrarse a Dios (cf. *Ex* 4,13; *Jr* 15,19) y apagar el espíritu de profecía, en vez de dejarse inspirar por él (*I Ts* 5,19 ss.).

5. Por el mismo hecho de ser exhortación actual, la palabra profética es necesariamente circunstancial y referida al presente, aunque esté ligada a la tradición y orientada a la plenitud escatológica.

Cada profeta tiene su propio mensaje y su teología. Todos concuerdan, no obstante, en el deseo de que su testimonio sea percibido en primera línea por sus respectivos contemporáneos.

a) Por este motivo es ante todo el presente el que es objeto y destinatario del mensaje profético y el que a su vez determina la anterior experiencia profética. Los profetas son esencialmente “mensajeros” y “predicadores” y por consiguiente, tanto su experiencia como su mensaje son necesariamente contingentes y se dirigen, al menos primariamente, a un auditorio único y concreto. Como consecuencia de esto ocupan en ellas un amplio lugar los problemas y las exigencias de una hora histórica determinada. Pero al mismo tiempo se sigue de ello que el núcleo central de su predicación sea el Dios presente y no alguna idea abstracta de Dios, por sublime que fuere. El mensaje profético es ante todo denuncia y exhortación, pero también consuelo (cf. *Salmo 74* [73],9). Se esperan de él respuestas a cuestiones muy determinadas (cf. *1 M* 4,46; 14,41). Esta referencia a situaciones precisas y a problemas temporales es lo que distingue la palabra profética de la doctrina sapiencial con sus verdades teóricas y sus máximas ahistóricas y atemporales. El profeta es, para decirlo en lenguaje actual, antes un pastor de almas que no un profesor de teología. Esta referencia al presente concreto se encuentra también en la predicación de Jesús y de los profetas del Nuevo Testamento, cuya tarea consiste precisamente en dar exhortaciones (*paramythia*) y consuelo (*paráclesis*), para contribuir así – en el ahora y hoy del momento presente– tanto a la “edificación” del individuo como a la de la comunidad (cf. *1 Co* 14,3. 31; *Hechos* 15,32). Algo parecido sucede con el dicho o sentencia del Padre del desierto: sintiéndose él mismo posesionado por la Palabra de Dios está capacitado para dar al que lo busca la palabra precisa, personal y transformadora.

b) Por cierto que el profeta también tiene en cuenta el futuro. Lo venidero –tanto el juicio como la salvación que vienen, pero ante todo el Dios que viene a través del juicio y para salvación– es una parte integrante de su experiencia y de su mensaje: su predicación es esencialmente anuncio y promesa. Pero también aquí hay que tomar en cuenta lo típicamente profético: en primer lugar, las predicciones proféticas, aunque referidas al futuro, también tienen siempre una función en y para el presente. Esto significa que jamás se trata de abstractas explicaciones de sucesos futuros, sino siempre de amenazas y promesas muy concretas, enderezadas esencialmente a servir de advertencia y de consuelo al auditorio actual y presente.

El mismo modo profético de hablar de lo venidero se encuentra también en el Nuevo Testamento, como lo demuestran las parábolas de Jesús con el tema del retorno o el Apocalipsis: también aquí el anuncio de la Parusía es esencialmente *parénesis* (exhortación) y *paráclesis* (consuelo). Relacionada con esta orientación pastoral está la así llamada “perspectiva profética”. El profeta ve todo como inminente: Dios está por venir y la salvación o el juicio anunciados están ante las puertas; todo habrá de suceder “pronto” (cf. *Lc* 18,7 ss.; *Rm* 16,20; *Ap* 1,1; 22,6). Esto significa que todo lo que vive y hace el profeta tiene un trasfondo escatológico.

c) Aunque el profeta, fija la vista en lo y en el que ha de venir, viva enteramente en el presente, está de mil maneras comprometido con el pasado y es deudor de la tradición. Se sabe integrado a una larga historia, en la cual le corresponde un lugar y una misión bien definidas. Ve su misión ante todo en preservar o restaurar lo que se ha forjado en la historia: Israel, constituido antaño por la intervención salvífica de Dios y su fe antigua y auténtica deben ser defendidos contra toda contaminación, falsificación, superficialidad y disminución. En cierto modo toda la predicación profética está al servicio de esta misión salvífica; pero especialmente en las amenazas de juicio y promesas de salvación se trata siempre de algún modo de restablecer la antigua alianza entre Yahvé e Israel, de renovarla y hacerla más profunda. Por este motivo las promesas de salvación se injertan en la historia de salvación del pasado y la salvación venidera es vista y proclamada por el profeta como imagen transfigurada y agrandada de aquel pasado. Tal tendencia se manifiesta frecuentemente en que los profetas se sirven de palabras de Dios ya incorporadas a la Escritura, para actualizarlas en su libertad

carismática y con la autoridad que les confiere el Espíritu y aplicarlas al presente (cf. con la concepción y práctica monástica de la “lectio divina” y de la salmodia). Si se toma en cuenta su profundo arraigo en el pasado no habría que considerar a los profetas como “revolucionarios”, sino, por lo menos en cierto sentido, como “reaccionarios”.

6. La experiencia profética tiene un significado eminentemente crítico en el pueblo de Dios; la protesta profética que de ella surge modifica tanto las conciencias como la sociedad y se exterioriza en la crítica a la jerarquía, a las instituciones, a las ideologías, a la sociedad, a la religión y al culto.

A pesar de (o quizás precisamente a causa de) su actitud “reaccionaria” los profetas no pueden conformarse jamás con el “statu quo” de su época. Su acción crítica, que manifiesta la voluntad de Dios, es una reacción de protesta profética.

a) Como Dios tiene interés por el hombre, los profetas se convierten en críticos de la sociedad y éste un rasgo característico del mensaje profético. Los profetas están del lado de los oprimidos y postergados y por ello entran en conflicto con los ricos, deseosos de ganancias y los políticos, ansiosos de poder. Para ellos el pecado y la iniquidad por antonomasia, tanto del pueblo de Dios como de los paganos, estriba en una conducta asocial e inhumana. Pero los profetas no tienen esta posición por adherir a ideales o a ideologías, sino simplemente porque buscan el “derecho” y la “justicia” (cf. *Am 5,24; Mi 6,8*). Y esta justicia no es otra cosa sino la concreta y tradicional justicia de la alianza. Constatamos, pues, también en este punto que los profetas no se sienten revolucionarios, sino custodios y defensores de la antigua justicia de Dios y así de la auténtica tradición. Con ello no queremos afirmar que los profetas hayan sido meros conservadores y defensores de la tradición, o repetidores al modo de los sacerdotes y doctores de la ley. Su misión profética en este punto consiste más bien en defender el orden tradicional, vivificándolo continuamente y actualizándolo para cada época y auditorio. Precisamente la crítica social de los profetas nos muestra cómo se efectúa aquella vivificación y qué consecuencias tiene. Su crítica es al mismo tiempo *amplificación* y *profundización*; amplificación porque los profetas extienden las leyes de la época antigua a tiempos nuevos y a sus reestructuraciones político-económicas; profundización, porque el profeta, inmerso en los designios de Dios, está capacitado para descubrir el sentido auténtico y todo el alcance de las exigencias divinas. Esto no sólo se aplica a la liturgia, sino también a toda la ley que se refiere a la vida social. Amos hace ver, por ejemplo, que no basta evitar la injusticia y practicar el bien, cuando lamenta que los ricos de Samaría, que viven sin preocupaciones y seguros de sí “no se afligen por el desastre de José” (*Am 6,6*), es decir, no comparten la suerte de su pueblo y no se solidarizan con sus conciudadanos. Lo que enfoca Amos no es, así, alguna acción externa, sino la actitud interna: aquello que Oseas y posteriormente el libro del Deuteronomio denominarán amor al “hermano” o al “prójimo” y que será ya inseparable del amor y del servicio de Dios. Con ello los profetas consiguieron –y deben conseguirlo siempre de nuevo– que el culto fuese liberado y preservado del formalismo y la vida cotidiana en la ley de Dios, del legalismo.

b) Aunque hoy en día está claramente demostrado que los profetas, a pesar de su agresiva polémica contra el culto, se sentían profundamente arraigados en la liturgia de su pueblo, sería no sólo inexacto, sino también una traición al espíritu profético, si se pretendiera restarle importancia a sus declaraciones contra el culto oficial. En ello se manifiesta una de las funciones básicas del profetismo: la preservación de lo institucional –la constitución estatal o eclesial, las tradiciones teológico-éticas, la liturgia– no sólo de las falsificaciones de los influjos paganos, sino también de aquel anquilosamiento y aquella absolutización, que como la experiencia lo enseña, amenaza permanentemente a toda institución y especialmente a la religiosa. Una institución esclerotizada, que se ha convertido en un fin en sí misma, fatalmente tiende a la muerte. Los profetas de todos los tiempos han visto su tarea primordial en evitar aquella muerte por petrificación, infundiendo nueva vida a las instituciones tradicionales, sea de Israel, sea de la Iglesia, y ello partiendo de la inspiración originaria con que esas instituciones habían sido fundadas. De allí su toma de posición crítica frente a la monarquía, propensa al absolutismo, frente a una errada fe en la propia elección que llevaba a una engañosa seguridad, y

frente al culto, que considerado como mérito, corre el peligro de llegar a ser un mecanismo de suficiencia espiritual y auto-redención.

c) El fundamento y empuje de la protesta profética es la *experiencia personal de Dios*. En base a ella los profetas tienen conciencia exacta de que lo decisivo, es decir el encuentro con Dios, puede ser ocultado o impedido, pero jamás reemplazado por la institución. Este encuentro con Dios ocupa el centro del mensaje profético y según la procedencia y el carácter de cada profeta es formulado de manera diferente, pero con idéntica intención de fondo. Oseas (6,6) habla de “amor” y “conocimiento de Dios”; Isaías (30,15) de “conversión y calma”; Jeremías, de “seguimiento del Señor” y de “retorno a él de todo corazón” (cf. 2,2 y 13). No se pide acumulación de méritos por medio de actos de culto, sino una conversión personal a Dios: “No busquéis a Betel, no vayáis a Guilgal... buscad a Yahvé y viviréis” (*Am* 5,5 ss.; cf. la idea de “buscar a Dios” de la Regla benedictina). El culto (y en general, todo lo institucional) se justifica sólo por ser lugar y marco de la búsqueda y del encuentro de Dios. El hecho de que así sea realmente se lo debe a la predicación profética, que, o se ocupa del culto, o – como es el caso en la liturgia de la Nueva Alianza – tiene un lugar señalado dentro de él.

7. La predicación profética no sólo consiste en palabras, sino también en hechos: toda la vida del profeta tiene carácter de señal y de testimonio.

Aunque el profeta sea esencialmente un “hombre de la palabra”, no se agota el testimonio de su experiencia de Dios en una exteriorización verbal.

a) Junto a la predicación aparecen a menudo, como modos de proceder típicamente proféticos “acciones simbólicas” que comúnmente están destinadas a llamar la atención y a subrayar la palabra hablada y a ilustrarla; pero a veces pueden reemplazar la palabra como “signos” elocuentes: Ajas de Silo, por ejemplo, rasga su manto, para ilustrar la futura división del reino (*1 Reyes* 11,29 ss.); Jeremías hace más expresivo su anuncio de la destrucción de Jerusalén rompiendo un jarro (*Jr* 19,1. 10 ss.) y Ezequiel recibe la orden divina de imitar los gestos de un hombre que emigra al destierro (12, 3-11). Tal estilo de predicación, típicamente profético, tiene también en el Nuevo Testamento un papel importante. No es que solamente Juan el Bautista, por su modo de vivir y de presentarse a los hombres, se incorpore conscientemente a la fila de los antiguos profetas (*Mc* 1,6, etc.), o que el profeta neotestamentario Agabo, anuncie la prisión de Pablo atándose pies y manos con un cinturón (*Hechos* 21,10 ss.); también la vida y predicación de Jesús son en gran parte predicación por medio de símbolos: sus milagros no son solamente manifestaciones de poder; sino ante todo “señales”, y algunas de sus acciones más chocantes, como la expulsión de los mercaderes del templo (*Mt* 21,12 y paralelos) o la maldición de la higuera estéril (*Mt* 21,18 ss.), sólo se comprenden rectamente interpretándolas como signos. También los sacramentos tienen en este sentido un aspecto profético; especialmente la Eucaristía (y la liturgia cristiana en general) cumple, como señal de realidades pasadas, presentes y futuras, una función claramente profética.

b) Pero no sólo algún hecho singular, sino que todo el ser y la vida de un profeta pueden convertirse en “señales y pruebas en Israel” (*Is* 8,18). Ya en los profetas primitivos (cuyo ejemplo evocan con frecuencia los monjes del desierto), su modo de vivir pobre y el manto de pieles de animales que llevan son una protesta viva contra la blandura de la cultura cananea y el sincretismo que de él se deriva (*1 Reyes* 20,38 ss.; *2 Reyes* 1,8; cf. *Is* 20,2; *Za* 13,4). Oseas, que sufre una tragedia matrimonial, recibe el encargo de servir a sus atónitos y escandalizados contemporáneos de ilustración encarnada de la adulteración de la alianza entre Yahvé y su pueblo (*Os* 1-3). También en Jeremías toda la persona y toda la vida están al servicio de la predicación; pero en él el testimonio reside en el celibato que Dios le ha ordenado, en contra de todas las costumbres humanas: “No tomes mujer, ni tengas hijos ni hijas en este lugar” (*Jr* 16,2). Lo que Jeremías quiere proclamar existencialmente con esto es una anticipación veterotestamentaria de la verdad neotestamentaria por la cual Pablo justifica la virginidad cristiana: “La figura de este mundo pasa” (*1 Co* 7,26. 31). También el celibato y la soledad de Jeremías deben ser testimonio de las aflicciones que esperan a Jerusalén en sus tiempos finales (cf. 16,3-9) y tal testimonio se va a convertir para él en un martirio: “No me senté

en peña de gente alegre y holgué; por obra tuya solitario me senté” (*Jr* 15,17). De este modo también la vida cristiana en general y la vida según los consejos evangélicos en particular –en especial la pobreza y el celibato– tienen carácter de “Señal” y son proféticos.

c) Tal testimonio a través de la propia existencia es en último término la “traducción” personal del hecho de haber sido tocado por Dios (o por Cristo) y de haberlo encontrado. La señal sirve no sólo como predicación para los demás, sino también –como en el caso de Oseas y de Jeremías– para que el profeta mismo capte y experimente más profunda y personalmente la voluntad de Dios. Lo que se afirma en general respecto del conocimiento cristiano de la fe, vale en especial igualmente para el profeta: “Se trata de un conocimiento que se alcanza sólo por el compromiso existencial, por el riesgo de toda una vida y no por medio de demostraciones teóricas... la fe es algo total e integrador... algo que compromete a toda la persona humana” (H. Ott).

8. En su calidad de mediador existencialmente comprometido entre Dios y los hombres, el profeta es también intercesor: la oración pertenece esencialmente a la vida profética.

El profeta es mediador, no sólo de arriba hacia abajo, sino que igualmente de abajo hacia arriba. Este segundo aspecto, que es tan propiamente profético como el primero, se manifiesta ante todo en la oración profética: el profeta es esencialmente (y en ello también lo sigue el monje) un hombre de oración y de intercesión. De este modo su actividad se mueve entre dos polos, que son igualmente constitutivos para la vida apostólica: junto al “servicio de la Palabra” y antes que él, está el “servicio de la oración” (*Hechos* 6,4).

a) El profeta es hombre de oración en primer lugar porque como “siervo” está en una relación personal de diálogo con su Dios. No es solamente Dios el que habla: también el mismo profeta habla a Dios, exponiéndole con inaudita libertad (*parresía*) sus dudas y dificultades y expresándole su gratitud y su confianza. El diálogo con Dios hace que la experiencia teofánica del profeta se ahonde y que las relaciones con él se encarnen cada vez más. Las “confesiones” de Jeremías son un ejemplo elocuente de aquel diálogo (*Jr* 11,18--12,6; 15,10-21; 17,14-18; 20,7-18; cf. los cánticos del siervo de Dios: *Is* 49,1-6; 50,4-9 y los salmos de aflicción, confianza y acción de gracias). Unida a la oración, empero, viene la experiencia aflictiva de que Dios a veces permanece mudo y se niega a dar respuesta, abandonando, al parecer, a su profeta a la inseguridad y a la duda (cf. *Jr* 20,18; 28,10 ss.; 42,2 ss. y 7).

b) El profeta llega a ser mediador en el sentido propio de la palabra cuando, compartiendo los sufrimientos de su pueblo, se convierte en intercesor. El Antiguo Testamento pone tantas veces de relieve la intercesión profética que hay que considerarla como un rasgo esencial del profetismo (cf., por ejemplo, *1 S* 12,17-25; 15,11; *Am* 7,2. 5; *Jr* 18,20; 42,2-4 y *2 M* 15,14). Abraham recibe el título de “profeta” en cuanto intercede por otros hombres (*Gn* 20,7). Pero son ante todo Moisés (*Ex* 32,10 ss.), y el “siervo de Yahvé” (*Is* 53,12), quienes como profetas interceden de manera especialmente intensiva por Israel y por los “muchos”. También este oficio de mediador los profetas lo consideran como una misión que Dios les ha confiado. Saben que Yahvé los ha llamado para ser guardianes (*Is* 22,11 ss.; *Ez* 3,17) y pastores (cf. *Za* 11,4) de Israel, haciéndoles llevar con ello todo el peso de la responsabilidad por el pueblo (por ejemplo, *Ez* 3,17-21). Con razón se puede considerar a los profetas como un don de Dios a su pueblo (cf. *Am* 2,11). El Israel primitivo estaba consciente de aquella dignidad cuando daba a los profetas el título de “padre” (*2 Reyes* 6,21; 13,14. En *Jueces* 5,7 la profetisa Deborah es llamada “madre” de Israel; cf. el título de “padre”, reservado en el monacato primitivo al abad).

c) Como en el caso de la predicación, tampoco en la intercesión queda todo en palabras. Los profetas se comprometen con su ser entero por aquellos que les han sido confiados. Como Moisés entran en la brecha por su pueblo, para apartar la ira de Dios (*Salmo* 106 [105],23; cf. *Ez* 22,30). Con ello tocamos el tema de los sufrimientos proféticos. El profeta es un hombre indefenso, entregado tanto a Dios como a los hombres, exterior e interiormente vulnerable, expuesto a los rigores del cielo y de la tierra,

y con ello necesariamente un ser sufriente. Reflexionando sobre la experiencia del dolor, se llegó a comprender que éste tenía un sentido salvífico no sólo para el profeta mismo, sino también para todos aquellos a los que había sido enviado.

La figura del “siervo de Yahvé”, retratada pocos años después del desaparecimiento de Jeremías (*Is* 42,1-7; 49,1-6; 50,4-9; 52,13--53,12) tiene rasgos marcadamente proféticos. Por medio de este siervo sufriente recibe respuesta la desesperada pregunta de Jeremías sobre el sentido de los padecimientos del profeta, enviado y amado de Dios: “El soportó el castigo que nos trae la paz y con sus llagas hemos sido curados” (*Is* 53,5). Los profetas no sólo anunciaron la Nueva Alianza, sino que con su vida y sufrimientos proféticos han prefigurado al mediador de aquella alianza: al siervo de Dios Jesús, que como profeta sufriente y nuevo Moisés llegó a ser considerado por una parte de sus contemporáneos como Jeremías redivivo (cf. *Mt* 16,14). Los profetas del Nuevo Testamento a su vez siguen a Jesús en este punto: profeta auténtico es quien por amor de Dios (o de Cristo) y de los hombres tiene el mismo modo de vivir de Jesús (*Didajé* 11,9), es decir, el que es capaz de entregarse como él para salvación de los demás. De este modo el profeta es el hombre que, en vista de su experiencia de Dios, ha sido constituido mediador y partícipe de los sufrimientos redentores.

Hemos pretendido que estas ocho tesis sobre la función profética, que se basa en la experiencia de Dios y conduce a ella, sirvieran de punto de partida para algunas reflexiones muy concretas, como por ejemplo: ¿Hasta qué punto nuestra vida monástica es realmente una “vida profética”? (los antiguos monjes hablaban de su vida como de un “*bios prophetikós*”). ¿Qué medidas habría que tomar desde el punto de vista comunitario e individual para que la vida monástica volviera a ser más intensamente profética? Al plantearse esta autocrítica habría que tomar en cuenta los dos siguientes factores:

a) Las formas del profetismo son muy variables, a pesar de la constancia de sus estructuras básicas que hemos señalado arriba. Esta variabilidad se deriva de la necesaria relación del profeta con el presente histórico y contingente. Ya en el Antiguo Testamento se conocen al lado de las grandes figuras clásicas individuales (los “*monachoi*”), las asociaciones pre-clásicas de profetas; junto a los carismáticos “libres”, los profetas culturales, más unidos a las instituciones (en lo cual existía y siempre existe el peligro de que lo carismático fuese absorbido por la institución, hasta anularlo completamente; la experiencia subjetiva, que es esencial para el profeta, es siempre algo sospechoso e incómodo para la institución objetiva). La pregunta podría, pues, formularse de la siguiente manera: “¿En qué formas de vida monásticas se podrá manifestar hoy en día lo profético?”

b) Siendo el monasterio cenobítico una comunidad (es decir, una “*ecclesia*”) habrá en él, sin desmedro de la orientación profética básica del todo, distintas funciones, como las hubo en las comunidades del tiempo de Pablo. Esto significa en concreto que no todo monje es profeta del mismo modo y con la misma intensidad. Pero si hay alguien en el monasterio que de acuerdo con la Regla y la tradición debería ser profético-carismático, sería sin duda el abad. Cabría formular, pues, las siguientes preguntas: ¿De qué modo la comunidad podrá ser en nuestro tiempo una protesta y una señal proféticas? Y, ¿de qué modo habría que estructurar y organizar la vida de la comunidad monástica para que pudiese proporcionar el ambiente propicio para experiencias carismático-proféticas? La Iglesia, que está edificada y siempre de nuevo tiene que ser edificada sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas, depende, ahora y siempre, de aquella experiencia de Dios.

Gyllenstormstrasse 8
A-5026 Salzburg
Aigen-Austria.