

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

La función profética en la Iglesia [The prophetic role in the Church]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Del Olmo, Gregorio
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-26 07:12:25
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/224252

LA FUNCION
 PROFETICA
 EN LA
 IGLESIA

Gregorio del Olmo

Cristo y los profetas

EL Cristianismo surge en la historia religiosa de la humanidad como un desbordamiento del marco de la religión judía, de la que, con todo, se siente heredero. Cristo aparece como el consumidor de una esperanza, pero elevada a un plano nuevo que invalida las instituciones y estructuras en que aquélla se plasmaba. Cristo resulta tanto una continuación y consumación como un inicio y rotura con lo previo. Las líneas máximas de esta novedad las podemos fijar así: a) *reducción ética* al único mandato del amor a Dios y al prójimo-hombre en cuanto tal; b) *reducción cultural* a la adoración al Padre «en espíritu y en verdad»; c) *inserción de su propio destino de muerte-resurrección* como integrante de la realización religiosa del hombre con Dios por la fe.

Y Cristo instaaura expresamente esta nueva perspectiva en oposición dialéctica con la tradición bíblica anterior: «oísteis que se dijo a los antiguos..., pero yo os digo...» (Mt 5, 21-22); «yo soy anterior a Abrahán» (Jn 8, 58); «el Hijo del hombre es señor hasta del sábado» (Mc 2, 28)... Su actitud encuentra el mejor precedente en la figura del profeta del Antiguo Testamento, en cuanto ésta tiene de enfrentamiento con el orden vigente. Con todo, las diferencias son esenciales. El profeta no supone nunca un comienzo absolutamente nuevo que invalide la tradición religiosa, sino que tiende a su purificación de

acuerdo con el momento más puro de la misma, a su enriquecimiento, incluso a su transformación (recuérdese la predicación de la «Nueva Alianza», Jer 31, 31-34), pero siempre dentro de una fundamental continuidad y limitación.

En este sentido Cristo es más que profeta. No obstante, su postura espiritual y el sentido de su palabra coinciden ampliamente con las de los profetas anteriores; coincidencia que podría sintetizarse en estas características esenciales: *realismo profético* por el que se convierte la historia en Revelación, se percibe el valor religioso de las nuevas situaciones; *preocupación por el hombre* como contenido de la auténtica actitud religiosa, del prójimo como lugar del encuentro con Dios; consiguientemente, *subordinación de lo sacro a lo ético* o reducción del culto a valor subsidiario, válido en cuanto expresa una realidad superior, pero abominable si camufla una irreligiosidad práctica; *denuncia implacable* de la perversión fundamental, sobre todo en su forma institucionalizada, de quienes tienen la responsabilidad de la comunidad; *desinterés insobornable*, ya que el profeta no busca mejorar su situación, sino servir a quien le envía, salvar a su pueblo.

Y siempre desde la conciencia de una *experiencia directa* de lo transcendente, hecha palabra. Aquí radica la importancia del fenómeno profético para el marco religioso en que surge, como expresión de su validez. La palabra profética no pretende destruirlo, sino volverlo a lo mejor de sí mismo, a su momento creador, previo a su organización actual. En el profeta hay siempre una llamada a los orígenes, a la intención primera; es fundamentalmente un conservador. Pero de tal naturaleza que sólo puede darse en aquellas religiones originadas de una auténtica experiencia de Dios, eternamente válida, que puede ser revivida a diverso nivel histórico y que no obligue al profeta a convertirse en «fundador» de una nueva, a instaurar un nuevo comienzo. El profetismo incluye así una fundamental fidelidad, dentro de la insobornable autenticidad de la propia vivencia religiosa.

Por eso Cristo, al suponer una novedad, desborda el marco profético; el Evangelio es superior a la profecía. De hecho Cristo, aunque es esperado y recibido como un profeta (Mt 16, 14; 21, 46; Lc 7, 16; 24, 19; Jn 6, 14) y no como un simple Rabbí (Mt 7, 29), él no se denomina a sí mismo profeta (indirectamente en Mt 13, 57; Lc 13, 33).

La Iglesia profética

En este horizonte tenemos que situar el problema del *profetismo* en la Iglesia cristiana. Esta surge como encarnación y organización de la experiencia religiosa que Cristo instaura. Asume, por consiguiente, como totalidad la actitud profética del mismo Cristo en cuanto supone de superación de las formas religiosas del Antiguo Testamento. Como comunidad su origen es «espiritual», no étnico; se basa en la respuesta libre dada en virtud de una experiencia personal de fe y gracia que

atesta la validez del ser y doctrina de Cristo. En cada cristiano comienza, pues, el cristianismo como experiencia religiosa. A este nivel ha de decirse que todos los cristianos son profetas, en el grado en que viven y expresan sin compromisos la experiencia original. Este es sin duda el sentido de la antigua promesa del «espíritu derramado sobre toda carne» (Joel 3, 1-2; Act 2, 16 ss.), del conocimiento directo y de la «ley inscrita en el corazón» (Jer 31, 33-34; Heb 8, 8 ss.). Así la primitiva comunidad se nos presenta como una explosión espiritual en que domina la espontaneidad religiosa, los «carismas» (1 Cor 14, 26).

Incluso su jerarquía es profética, testigo de la experiencia y palabra cristiana fundamental: la Iglesia tiene su fundamento en los «Apóstoles y Profetas» (Ef 2, 20). Para Bultmann, de la palabra de éstos deriva la unidad de la Iglesia, mientras que los «oficios» eclesiales se restringen al ámbito local; pero no puede olvidarse que también el «ministerio» es carismático (1 Cor 14, 28). De hecho todo el servicio comunitario se entiende en la primitiva Iglesia como expresión espontánea del propio don o carisma. Nacida del «espíritu» y de la decisión personal, con el mínimo de determinismo social, coexisten en ella todas las expresiones de aquél y la constituyen. En este momento el carisma profético, el principal de todos según Pablo (1 Cor 14, 1 ss.), se ejercita en la clarificación y edificación de la comunidad (1 Cor 14, 23 ss.) y en la concreción de la fe (Rom 12, 6). Pero ya entonces tiene que asumir funciones más fuertes, cuando el ejercicio de otros carismas o la organización de la comunidad entran por vías de compromiso, cediendo a formas que la auténtica experiencia cristiana ha superado.

En este sentido hemos de decir que el Episodio de Antioquía (Gal 2, 11) es el prototipo que define la función del profetismo en la Iglesia. En él aparece claro que junto al encargo jerárquico sobre la Iglesia, a todo cristiano, en virtud de su fe, incumbe la defensa y solicitud por la Iglesia. El espíritu de Dios, como verdad y fuerza, habita en la comunidad por encima incluso de su organización jerárquica. El cristiano, como profeta, se siente responsable de la «vulgarización» de la existencia cristiana a cualquier nivel que ésta se dé. Y ésta debe ser una actitud universal en la comunidad: Pablo invita a todos a que aspiren al profetismo (1 Cor 14, 1.39) y les exhorta a no apagar el espíritu ni despreciar las profecías (1 Tes 5, 19-20).

La organización jerárquica enlaza sin duda con el designio de Cristo y es instituida por los Apóstoles por vía carismática en un principio. Pero pronto toma vías más naturales, se pasa del carisma a las «virtudes» y de éstas a la aptitud, dando lugar irremediamente a un proceso de asimilación a las estructuras y funciones político-sociales y, sobre todo, veterotestamentarias. La tentación judaizante es un riesgo perenne en la Iglesia; representa la pretensión de convertirse en un grupo étnico perfectamente organizado desde el punto de vista legal, según el modelo de Israel, «pueblo» de Dios, descuidando el aspecto específicamente cristiano de ser una comunidad nacida de la libertad del espíritu y de la fe, aspecto que debe ser determinante en ella.

El profeta en la Iglesia

En este contexto, profeta es el cristiano poseído directamente del espíritu de Cristo, hecho en él palabra que enjuicia y condena la concreción histórica de la comunidad de fe en su desviación, sin pretensión de alzarse él con el mando de la misma, sino desde una apasionada voluntad de servicio a la encarnación de Cristo en la historia. Su carisma explícita la energía de la fe cristiana, de la experiencia de Cristo, como fruto de la tensión creada entre sus exigencias y la concreta realización de su comunidad, que ha desvirtuado su misión salvífica respecto al hombre. Si la fe cristiana no fuera capaz de expresarse carismáticamente, significaría que no tiene profundidad ni responde a un anhelo humano auténtico; al ser incapaz de regenerarse, se disolvería en la evolución histórica. Que de hecho lo haga depende de la vivencia personal y con ello entramos en el ámbito de la gracia y vocación. El profetismo como carisma no es más que la expresión de la dinamicidad de la fe, no precisamente un cúmulo de fenómenos llamativos y extraordinarios.

En este sentido, el profetismo es necesario en la medida en que la Iglesia, como comunidad de hombres, es incapaz de plasmar el espíritu de Cristo, tanto a nivel organizativo como individual. A este respecto la corrección fraterna es función profética. El profetismo resulta así el testimonio vivo de la presencia directa del espíritu de Dios en la comunidad por el que ésta puede llegar a autorregenerarse y superar las deficiencias de su realización humana.

Pero hay que tener además en cuenta que Cristo es siempre una realidad divina encarnada y que por consiguiente su espíritu es en todo momento una respuesta al hombre histórico concreto: Cristo es de ayer, de hoy y de siempre (Ap 13, 8). Por eso el profeta, para ser fiel a Cristo, tiene que serlo a su hermano concreto al que Cristo ha de salvar. En esto radica la novedad de su función como profeta de Cristo, en el descubrimiento de su nuevo ámbito de encarnación, en la plasmación de aquella «analogía de la fe» con que San Pablo describe la profecía (Rom 12, 6). Profetizar no es descubrir cosas ocultas o vaticinar el futuro, sino penetrar en la validez histórica del cristianismo como fuerza de redención del hombre por Dios, sin olvidar nunca que «Cristo es Dios» (1 Cor 3, 23), es decir, el valor radicalmente trascendente de esa salvación.

Podemos ahora analizar más en concreto *las funciones del profetismo en la Iglesia*, pues tiene ese carisma un papel fundamentalmente intraeclesial, de edificación de la comunidad, mientras el evangelista es el encargado de anunciar el Kérigma a los infieles.

Profetismo y Magisterio

538 El Magisterio en sus diversos niveles es un carisma de continuidad, de *conservación del depósito de la fe* que se ha recibido. Es así un punto de partida primario y referencial del que son responsables, en primer

lugar aunque no exclusivamente, los que presiden la comunidad de fe, pues es esta doctrina de fe la que la crea y constituye. Pero ese Magisterio puede caminar desconectado de la vida cristiana personal o socialmente: puede incluso un Papa condenar a un hereje entre las delicias de su Edén terrenal. Puede, sobre todo, perder la perspectiva de la «analogía de la fe» y confundir el enseñar con el repetir, dejando que su doctrina caiga en el vacío por no responder a las preguntas vivas del hombre histórico. Puede igualmente encastrarse en fórmulas de una determinada cultura y estructura mental que resultaron encarnación legítima en un momento determinado, pero que hoy hacen más difícil la percepción del mensaje cristiano que su primitiva formulación evangélica. Puede darse incluso una auténtica inflación de Magisterio que acabe por resultar una pretensión de añadir algo al «único Evangelio» (Gal 1, 7) y finalmente dé en un cansancio o incapacidad de hablar. A este respecto es instructiva la positiva voluntad del Vaticano II de no dogmatizar, así como la evolución seguida por la Comisión Bíblica en su actuación desde principios de siglo a nuestros días.

Ante estos hechos el profetismo nunca puede pretender suplantar al Magisterio, pero ha de indicarle los campos de su ejercicio y las nuevas transposiciones de la palabra evangélica de acuerdo con la evolución histórica del hombre. Y eso en virtud de la especificidad de sus funciones: el magisterio es una función conservadora, vuelta al pasado, mientras el profetismo lo es de encarnación, de enfrentamiento con el hombre de hoy. Aquellas transposiciones, por no ser deducciones lógicas y estar impuestas por la evolución histórica, deben surgir de la *vivencia* evangélica presente.

No puede el Magisterio sentirse celoso del profetismo o lamentarlo: en la comunidad de fe lo normal es que haya muchos profetas. Más bien, debería preocuparse el Magisterio de que falte en la Iglesia esa palabra viva, nacida de la tensión entre Evangelio e historia. Sin embargo, a lo largo de la historia de la Iglesia se manifiesta una inclinación del Magisterio a sentirse suficiente y no inquietarse demasiado por la falta de carismas en la organización, sobre todo por la falta de profecía. Precisamente su ausencia o su descuido —recuérdese, por ejemplo, la significación que toma hoy la obra de Rosmini, un auténtico hombre de su tiempo— ha sido la causa del desfase de siglos que lleva la Iglesia respecto a la evolución histórico-cultural, patentizado en sus reacciones tímidas y tardías a los problemas del hombre, p. e.: la «cuestión social», la libertad religiosa y, en nuestros días, el «compromiso temporal». El profeta, como el cristiano que ve a fondo, y así prevé, la realidad humana es el único que puede devolver a la Iglesia su ritmo salvador.

Profetismo y Autoridad

Significa ésta la función de régimen encargada de coordinar la vida de la comunidad, íntimamente ligada al Magisterio por ser

ésta una comunidad de fe. Dicha función es definida por San Pablo como carisma de «ministerio» (Rom 12, 7; 1 Cor 12, 5; 16, 15...) y por el Evangelio igualmente como «servicio» (Lc 22, 26), con énfasis en su subordinación, en la especificidad cristiana que la convierte en una paradoja y sólo así la tolera: «no vine a ser servido sino a servir» (Mt 20, 28), «el mayor se haga como el más pequeño» (Lc 22, 26). Y es que ésta, más que cualquier otra función eclesial, está sometida al riesgo de la mundanización, a la pérdida de su carácter fraternal. A este propósito una meditación frecuente de Mt 23, 2-11, ayudaría a evitar los aspectos negativos de su ejercicio que Cristo prohíbe a los suyos: atar cargas pesadas, amar los primeros puestos, dilatar las filacterias, apeteer el título de maestro...

De hecho, es constatable el escandaloso estatuto de privilegio que la autoridad ha adquirido a lo largo de los siglos en la Iglesia: desde el aspecto económico (sueldos, rentas, mansiones) hasta el social (títulos —¡Monseñor, Eminencia!—, vestimenta, honores) y sacral (sacralización personal, representación de Dios). Es muy difícil experimentar que sea todavía un «servicio» lo realizado detrás de ese montaje; es probable que a un «profeta» le encienda en santa ira, pero todavía más probable que a un hombre de hoy, dotado de una religiosidad madura, le produzca náusea o risa. Y casi sería aún más grave que realmente fuese un «servicio» y consistiese en camuflarse detrás de estructuras seculares, aunque aparentemente muy sacras, cediendo en la obligación básica de la ejemplaridad que edifica la comunidad y testimonia a Cristo (1 Cor 11, 1).

De nuevo ante estos hechos el profeta siente la imperiosa urgencia de exigir la vuelta al Evangelio literal y reclamar la total revisión de estructuras de régimen que se aparten del ideal cristiano, máxime cuando éstas, como no puede ser menos, se hallen implicadas en las estructuras socio-políticas a las que se han equiparado (Lc 22, 25). A este respecto resulta desedificante, e incluso sospechoso, que la autoridad se queje del profetismo, rechazando sus exigencias de reforma de estructuras como una acomodación a los tiempos presentes, cuando en realidad la acomodación se da en aquéllas, sólo que a tiempos ya pasados. En esta actitud se perpetúa una constante histórica que ha enfrentado siempre a la sociedad y la autoridad con los profetas.

Pero la autoridad en la Iglesia no puede olvidar que, en virtud de lo peculiar de su ejercicio espiritual, está aterradoramente abocada al compromiso y así al pecado contra el espíritu, como espléndidamente comprueban su historia y su prehistoria, el Antiguo Testamento. En este sentido la predicación profética contra las alianzas políticas tiene un valor ejemplar y el episodio de Antioquía un valor prototípico: nunca se hallará la autoridad en una situación eclesialmente más favorable, dotada de mayor clarividencia y fuerza de espíritu, y sin embargo prevaricó, cedió al compromiso. En consecuencia, si la Iglesia es de veras espíritu y ha de pervivir, la tensión entre autoridad y profetismo es uno de sus constitutivos básicos que no cabe descuidar.

Profetismo y Santidad

Se suele hoy día, sobre todo por parte de la autoridad, encontrar la solución de la decadencia de la Iglesia y de su precisa reforma en el recurso a la santidad: la auténtica reforma es la interior, si fuéramos santos tendríamos solucionados los problemas eclesiales. Este recurso, dentro de su fundamental legitimidad, puede ocultar una gran falacia, si no una decidida voluntad de no tocar lo que ya por sí mismo está reclamando el desmantelamiento. Pero aún hay más: la «santidad» por sí misma no es suficiente para transformar la Iglesia y sus módulos de encarnación. Los santos —y los ha habido y hay en todos los momentos de la Iglesia— han convivido y colaborado en estructuras y situaciones eclesiales que hoy nos aparecen decididamente abominables y antievangélicas (p. e., tolerancia o defensa de la esclavitud, de la violencia de las Cruzadas, del sistema inquisitorial), sin preocupación mayor por su reforma e identificándolas con el proceder de la Iglesia de Cristo entonces.

La santidad entendida *ascéticamente*, como desarrollo de virtudes, humildad, obediencia, docilidad, pureza, es altamente honorable, pero no equivale al carisma de la encarnación eclesial, si no posee o se convierte en palabra profética. Aún más, no es ni siquiera específicamente cristiana, puesto que esa santidad de «almas buenas» se da en otras formas religiosas no cristianas. Y entiéndase esa expresión desde el máximo respeto y aprecio de esos seres privilegiados en quienes la gracia y la respuesta personal se ha hecho equilibrio humano perfecto y transparencia de Dios. Si el cristianismo es algo más que una «ascesis», que una «vía de perfección» personal, y pretende transformar la historia y salvar al hombre en ella, debe poseer una acción directa que le permita someterse a sí mismo a una crisis perenne y purificadora y desde su purificación enjuiciar al mundo. Y esto es lo que entendemos por acción y palabra profética.

Cierto es que profetismo y santidad son inseparables y que el profeta debe ser un ser puro, es decir, radicalmente desinteresado, pero en él esa victoria nace de una experiencia de la especificidad del misterio de Cristo como salvación del hombre, a la vez que de la experiencia del hombre como necesitado de esa salvación de Cristo; experiencia hecha en él palabra, carisma de juicio y esclarecimiento. La insistencia, pues, por parte de la autoridad en la santidad personal, entendida como recurso primario y exclusivo en vistas a la encarnación actual del espíritu de Cristo, puede muy fácilmente resultar una inconfesada voluntad de conformismo e involuntaria pretensión de ahogar el espíritu en la Iglesia, imposibilitando su manifestación directa para alzarse ella con una misión que en la historia ha resultado siempre trascenderla.

Profetismo y Culto

Otras de las esferas en que resalta el contraste entre la experiencia profética del Evangelio y su realización eclesial, es la hipertrofia cultural que en ésta se ha dado. Hasta tal punto que el cristianismo es vivido por la masa cristiana como un rito; incluso su vida ética se halla organizada en función del *sacramento* de la Penitencia. Y esta hipertrofia cultural afecta a toda la estructura eclesial: templos, tiempos sacros, rituales y leyes litúrgicas, sacerdocio administrativo-sacramental; incluso resulta que hoy es problema crucial saber qué es lo que el cristiano y el sacerdote pueden hacer, si algo, fuera del ámbito cultural. Recuérdese a este propósito la cercana y triste experiencia de los sacerdotes obreros y la subyacente concepción sacral de su función ministerial.

Sin embargo, en la religiosidad evangélica es innegable un «pathos» anticultural y desacralizador, como en la experiencia profética que le precedió. La sacralidad aparece como una super-estructura que hay que salvar para descubrir el valor auténticamente religioso del hombre, del prójimo: declaración de la auténtica adoración en «espíritu y verdad», «ni en este monte, ni en Jerusalén» (Jn 4, 21-23), contraposición del sacerdote y el levita con el samaritano en su descubrimiento del prójimo (Lc 10, 31 ss.), la diatriba y «conculcación innecesaria» del sábado para resaltar el valor del hombre (Mt 12, 10 ss., 1 ss.). Ni Cristo actúa nunca como «hiereús», ni tal término aparece nunca en el Nuevo Testamento aplicado a una función eclesial. En este sentido cabría decir que Cristo y su Iglesia son laicos. San Pablo incluso se alegra de no haber «bautizado» a nadie (1 Cor 1, 13 ss.), por no pertenecer a su ministerio, recibido directamente de Cristo. Hoy en cambio, el ritual o simbólica cristiana, que originariamente tiene un sentido expresivo y conmemorativo (se bautiza al que cree, se imponen las manos al que el espíritu y la comunidad han elegido, se parte el pan entre los que se aman), se ha convertido en un nuevo «Levítico», asumiendo muchos de sus modos, y orquestado con una insoportable carga de módulos culturales (vestuario, gestos, reglamentación) que le han sacado de su contexto vivo de relación interpersonal y hecho algo válido en sí mismo.

El profetismo a este respecto es normal que reclame el descubrimiento de la dimensión sacra del hombre mismo y desenmascare la hipocresía y falta de sinceridad en la relación interpersonal que se camufla detrás de una concepción cultural del cristianismo. Se sentirá, sobre todo, impulsado a denunciar en la Iglesia el cansancio del hombre actual ante unos modos simbólicos que le ocultan la verdad y no le interesan.

Lo que, en cambio, no puede pretender el profetismo, es suplir los ritos eclesiales por otros de propia factura. Y en este aspecto el movimiento litúrgico corre el riesgo de degenerar en una facilona contestación de formas culturales, suplantadas por otras, pero conti-

nuando dentro del mismo ritualismo precedente. Se ha pretendido dar por profetismo y libertad de espíritu un simple manierismo de modales cúltricos, aspecto muy marginal en la vivencia cristiana. Y al cabo nos encontramos que lo conseguido por la reforma litúrgica nos pone apenas al nivel de la reforma protestante. Sin embargo, el problema de lo sacral en la Iglesia es mucho más decisivo.

Profetismo y Ley

Es un hecho ineludible que el régimen de la Iglesia ha de plasmarse en una ordenación de la comunidad, pero es igualmente innegable que en la Iglesia dicha ordenación ha adquirido unas características de gigantismo inaceptables. Se ha dado aquí el típico proceso judaico de Escritura-Mishná-Talmud (Evangelio-Código-Comentarios y legislación complementaria). Y lo que es más grave, se ha impuesto en la Iglesia una mentalidad legalista como elemento eclesial que en un proceso irrefrenable ha llegado a límites ridículos (recuérdese la legislación litúrgica, penitencial, índice de libros) y que ha engendrado el «estilo de Curia» por el que se administra la religión como cualquier otro ingrediente social, sin faltar el aspecto crematístico. Por otra parte, esta mentalidad ha alcanzado también a la valoración moral, pues en una comunidad religiosa la ley entra irremediabilmente en la esfera de la conciencia. De ahí que la moral cristiana haya adquirido el sentido de una ley, difícilmente compatible con la concepción que San Pablo tiene de la actitud cristiana.

Confrontada con la experiencia evangélica esta estructura judaizante resulta oprimiente y el clamor por una vuelta a la vivencia espontánea de la fe como irrefrenable. A la conciencia profética resulta más soportable un tanto más de desorden que no una falsificación perfectamente organizada. Lo que en el cristianismo no debió ser más que un mínimo imprescindible y subsidiario, se ha convertido en la «forma» del mismo. Ante este hecho la reacción profética —ya en Cristo y los profetas de Israel— ha sido siempre la *reducción ética*, la salvación del hombre de la ley, centrandó su dinamismo en el núcleo o núcleos que se imponen como valores supremos y dejando que lo demás resulte de ahí como consecuencias y no se ofrezca como normas o principios de acción. Es decir, se busca una jerarquización de la vida desde dentro, no desde su organización exterior. Salvar al cristianismo de la confianza en la ley y mantenerlo abierto al espíritu de la fe es una función mucho más crucial que organizar la comunidad.

Por otra parte, esta conciencia profética coincide con la exigencia del hombre de hoy de un desarrollo personal que no soporta limitaciones injustificadas ni superestructuras de arrastre. La tradición legal de la Iglesia más que un enriquecimiento de siglos, ha resultado una esclerotización cada vez más absorbente de la espera personal y comunitaria, llevada incluso hasta la invención de estructuras jurídicas de preciosismo técnico como los «procesos de canonización».

Esta estructuración legal de la Iglesia ha hecho que se insista en la obediencia y docilidad como actitudes determinantes del verdadero cristiano: la autoridad ya lo tiene previsto y ordenado todo, al fiel sólo le corresponde obedecer. Sin embargo, la docilidad que salva a la Iglesia es una docilidad en la libertad, la docilidad del que nada ambiciona y por eso puede exigirlo todo y en primer lugar el respeto a su dinamismo interior, la preocupación por las personas y su realización por encima de la uniforme organización de la comunidad. Se reclama, sobre todo, el reconocimiento práctico de la capacidad que se da en todo cristiano de colaborar a la edificación de aquélla. El cristiano debe ser sujeto activo de su fe, que libremente ha aceptado como su salvación, si es que el cristianismo es algo más que una mera organización étnica o cultural.

Profetismo y Sociedad

De cara al mundo actual la revitalización de su profetismo quizá represente para la Iglesia la única posibilidad que le queda de insertarse en los movimientos vivos que determinan el curso de la historia. De descubrir el nuevo horizonte humano y liberarse de toda implicación con fórmulas abocadas al fracaso. Al cristianismo se le impone, pues, un doble movimiento de liberación y compromiso que no tolera neutralidad. De otro modo perderá la iniciativa que le es connatural como encarnación divina y que desde algún tiempo (¿desde la Revolución francesa?) parece habérsele escapado.

La deficiencia en cualquiera de esas dos direcciones —liberación y compromiso— hará que quede al margen de la historia y que por consiguiente invalide la encarnación de Cristo. Su salvación es suficiente para todos los tiempos, sólo es preciso descubrir el nivel en que el hombre actual está dispuesto a aceptarla. Nivel que en una época como la nuestra, de crisis total, ni él mismo puede precisar. De ahí la ineludible misión de la Iglesia de colaborar con la fuerza de su espíritu al descubrimiento del hombre nuevo, no sea que cuando éste se alumbre y se impongan las nuevas evidencias deba ella reconocerlas avergonzada y ver que eran suyas. A este propósito, una atenta reflexión sobre los últimos movimientos histórico-sociales puede resultar instructiva: Revolución francesa, revolución industrial y social, descolonización; y en el campo teológico, el movimiento bíblico.

Por otra parte, su acción debe ser desinteresada, sin pretender hacerse un lugar organizado en la nueva sociedad, sino siempre desde la conciencia de su transcendencia, que supera infinitamente la aspiración inmediata del hombre, aunque se la acepte como la etapa concreta de su desarrollo histórico. En el actual pasmoso «silencio de Dios» esta acción valiente e iluminadora, profética, de la Iglesia sería el mejor testimonio de que Dios vive y está con nosotros (1 Cor 14, 25), de que la fe es una actitud válida.

En este sentido se presenta como ineludible la implicación de la Iglesia en las realidades sociales y políticas en que hoy se juega el destino de la humanidad; no desde organizaciones, partidos o sindicatos, propios, sino desde la decidida colaboración con la intención liberadora del hombre que aquéllas en sí tienen. Correlativamente, desde la inequívoca denuncia y abandono de todo compromiso con estructuras esclavizantes. Sólo una Iglesia que tiene el coraje de defender al hombre, puede pretender salvarlo por encima de sí mismo. Este compromiso eclesial no es más que la radicalización de la caridad como purificación de la relación interpersonal, primer mandato de la Iglesia. Es a la vez el descubrimiento de nuevas esferas del mal por encima de los esquemas previos del pecado. Es, sobre todo, el descubrimiento del valor religioso del hombre mismo y de su evolución histórica.

Grupos proféticos

El fenómeno del profetismo en la Iglesia se ha polarizado hoy en la aparición de grupos espontáneos, sintonizados con estas aspiraciones de realismo cristiano e impacientes ante la lenta reacción de la estructura eclesial a su misión propia. Entre nosotros incluso un folleto (1) sutilmente tendencioso, ha pretendido resumir sus móviles e intenciones; la construcción del mismo y las valoraciones diseminadas a lo largo de sus páginas sugieren una estimación negativa del fenómeno. No se tiene en cuenta, sin embargo, el transfondo eclesial sobre el que esas manifestaciones adquieren su sentido.

La «agrupación» ha sido una constante en la historia de la Iglesia que no siempre ha encontrado una pronta y fácil aceptación por parte de la autoridad, aunque a veces se convirtiera luego en una «gloria» de la Iglesia. Naturalmente que detrás de este fenómeno puede ocultarse mucho griterío fanático y contrahecho, interesado incluso, un *profetismo falso* en resumidas cuentas. Pero no se debe perder de vista que en la historia de la Salvación el falso profetismo se ha caracterizado fundamentalmente por su connivencia con el poder y estatutos organizados; que detrás de muchas moderaciones sólo se ocultan intereses creados y derechos adquiridos; que, por lo demás, un falso profetismo sólo prospera en la medida en que encuentra una inercia que justifica su exceso y que su peligrosidad se disuelve, falta de energía, mientras el confor-

(1) Cfr. ANÓNIMO, *¿Nuevo Profetismo? Corrientes y grupos proféticos*. Madrid 1969, Ediciones Acción Católica. La documentación en que se apoya es sumamente parcial, lo que no le impide presentarla con validez universal, referida a todo el fenómeno. Recoge sólo los elementos «provocativos», sin dejar lugar para sus intenciones y realizaciones «sanas». Se escuda en una selección de respuestas condenatorias del magisterio —generalmente discursos privados del Papa—, creando la impresión de que aquél nada positivo tiene que decir sobre el profetismo en la Iglesia.

En resumen, el folleto se manifiesta como un controlado y anónimo desahogo de alguna postura personal que se siente abundantemente impugnada. Una crítica más detenida puede verse en J. M. CASTILLO, *A propósito del «Nuevo Profetismo»*, Proyección 66 (1969), 171-6.

mismo eclesial es un daño duradero. Si hay profetas falsos, también se dan «ministros falsos» cuya función debe ser discernida.

La espontaneidad de la gracia, que supone el carisma, crea el problema perenne de su discernimiento, que es a su vez un nuevo carisma que no equivale sin más a la autoridad, máxime cuando puede ser ésta la enjuiciada por el profeta. Para Pablo es el profeta el que debe discernir al profeta (1 Cor 14, 29-32). En definitiva, los criterios «objetivos» de discernimiento: doctrina (1 Cor 12, 2 ss.), obras (Mt 7, 15-21), servicio a la comunidad (1 Cor 12, 7 ss.), remiten a un esclarecimiento personal ante la propia vivencia de Cristo de donde salga cuál es la doctrina válida, las obras justas, el servicio verdadero. De este enfrentamiento de la comunidad con la verdad de Cristo surgirá el criterio de veracidad espiritual de todas las manifestaciones carismáticas en la Iglesia. Aunque nada más fuera por esta exigencia de crisis en que sitúa a la comunidad, el profetismo había cumplido ya una decisiva misión eclesial.

Es ineludible que la estructura carismática de la Iglesia, la vivencia libre de la gracia, cree siempre un conflicto a su organización jerárquica. Pero en ese conflicto está su salvación. El predominio exclusivo de cualquiera de sus dos dimensiones sería su ruina: el cristiano depende del hermano que preside y del Señor. Nadie puede pretender asumir todas las funciones en la Iglesia (1 Cor 12, 4-31). En este sentido, propio es de quien preside estar siempre atento a la palabra libre, realista, del espíritu, y en vez de pretender ahogarla, crear los ámbitos de su pronunciamiento y escucha. Estar volcado atentamente sobre la presencia y expresión del espíritu en la comunidad es una garantía de dirigirla eficazmente según ese mismo espíritu.

* * *

Quizá parezca a alguien que esta descripción de la función profética ha hecho resonar excesivos ecos negativos en cuanto a la organización eclesial se refiere. No se olvide que lo específico suyo es redargüir y enjuiciar (1 Cor 14, 24); a otros corresponderá exhortar, animar, consolar; y a todos reconocer en la caridad el primado de la manifestación del espíritu (1 Cor 13 1 ss.). Caridad que no disuelve, sino integra esas funciones. La misma Iglesia, por lo demás, ha reemprendido en nuestros días la vía del enjuiciamiento y purificación de estructuras.

Puede parecer igualmente que se ha olvidado también la garantía de asistencia que ella ha recibido de su Fundador y que la diversifica de toda otra comunidad religiosa. Precisamente, creo que esta libre efusión de espíritu es una de las garantías más claras de esa asistencia, la que puede obligar a reconocer que «Dios realmente está en vosotros» (1 Cor 14, 25). Por otra parte, la historia de la Iglesia obliga a sutilizar mucho la diferencia de su evolución interna con respecto a la de otras confesiones religiosas.

546 Tómense, en fin, las anteriores páginas como una *reflexión* sobre uno de los componentes del ser de la Iglesia, no como su ejercicio.

NOTA BIBLIOGRAFICA

J. M. MC. KENZIE: *La autoridad en la Iglesia*. Bilbao, 1968, Mensajero (p. 174-186: La función profética); A. ULEYN: *Actualité de la fonction prophétique*. París, 1966, Desclée de B. (p. 19-49: La fonction prophétique das l'Eglise); ANONIMO: *Nuevo Profetismo...?* Madrid, 1969^a, Ed. Acción Católica; N. LOHFINK, *I profeti ieri e oggi*. Brescia, 1967, Queriniana (p.79-95: Anche oggi devono esserci dei Profeti?); H. KUNG: *La Iglesia*. Barcelona, 1968, Herder (p. 182-245: La Iglesia, creación espiritual); J. M.^a GONZALEZ RUIZ: *El Cristianismo no es un humanismo*. Madrid, 1966, Ed. Península (p. 159-161: Dimensión profética del Pueblo de Dios); K. RAHNER: *Lo dinámico en la Iglesia*. Barcelona, 1963, Herder (p. 46-92: Lo carismático en la Iglesia); R. BULTMANN: *Theologie des Neuen Testament*. Tubinga, 1961^a, Mohr (p. 455-7: Encargados de la comunidad y carismáticos); G. KITTEL: *ThWNT*, v. VI, p. 781-863: prophètes; A. NEHER: *L'essence du Prophétisme*. París, 1955, PUF; G. VON RAD: *Théologie de l'Ancien Testament*, II, Ginebra, 1965, Labor et Fides; P. GRELOT: *La vocation ministerielle au service du peuple de Dieu*, en *Aux origines de l'Eglise*. Desclée 1965, p. 159-173; K. RAHNER, *Reflexiones sobre la problemática de una constitución pastoral*, en *La Iglesia en el mundo actual*. Bilbao, 1968, Desclée, p. 19-43; Y. CONGAR: *Dos factores de sacralización en la vida social de la Edad Media*, *Concilium*, 47 (1969) 56-70; Revista «Proyección», n. 66, 1968: El profetismo actual; Revista «Concilium», n. 37, 1968: Historia de la Iglesia. El profetismo.