

La cuestión de la profecía cristiana

Entrevista al Cardenal Joseph Ratzinger

por Niels Christian Hvidt¹

Al oír nombrar la palabra "profecía", la mayor parte de los teólogos piensa en los profetas del Antiguo Testamento, en Juan Bautista, o en la dimensión profética del Magisterio. Sólo raramente se afronta en la Iglesia el tema de los profetas. Y, sin embargo, la historia de la Iglesia está signada por figuras proféticas de santos, que a menudo no serán canonizadas sino mucho tiempo después, y que durante su vida transmitieron a su Epoca un Mensaje, no como palabra propia, sino percibida como Palabra de Dios.

Casi no se ha reflexionado de modo sistemático sobre cuál es el carácter específico de los profetas, qué es lo que los distingue de los representantes de la Iglesia institucional, cómo se relaciona la palabra revelada por ellos con la Palabra revelada en Cristo y que nos ha sido transmitida por los apóstoles. Efectivamente nunca se ha desarrollado una verdadera y propia teología de la profecía cristiana, y de hecho existen muy pocos estudios sobre esta cuestión².

En su actividad de teólogo, el cardenal Joseph Ratzinger se ocupó muy pronto y con hondura del concepto de Revelación. Su tesis sobre "La teología de la historia en San Buenaventura"³ fue en su momento un planteo tan osado que, al principio, su trabajo fue rechazado⁴. En aquellos años se seguía concibiendo la Revelación como una colección de proposiciones divinas. Se la consideraba sobre todo una cuestión de conocimientos racionales. Sin embargo, Ratzinger halló con sus investigaciones que "Revelación" en Buenaventura significa la acción de Dios en la historia, en la que la verdad se revela paulatinamente. La Revelación es un crecimiento continuo de la Iglesia en la plenitud del Logos⁵.

Solamente después de reducir sustancialmente su texto y de reelaborarlo fue aceptado su trabajo. Desde entonces Ratzinger sostiene una comprensión dinámica de la Revelación a la luz de la cual «la Palabra (Cristo) es siempre más grande que cualquier otra palabra y ninguna palabra podrá nunca expresarla plenamente».

¹ Niels Christian Hvidt se ocupa desde 1994 del concepto de profecía cristiana. 'Prophecy and Revelation' es el título de su tesis de licenciatura en teología que aún no ha sido publicada, pero que fue presentada en la facultad de Teología de la Universidad de Copenhague en enero de 1997 y que recibió la medalla de oro de la Universidad. Un resumen de este trabajo fue publicado en *Studia Theologiae - Journal of Scandinavian Theology* nro. 2 (1998), págs. 147-161 con el título "Prophecy and Revelation - a Theological Survey on the Problem of Christian Prophecy". Hvidt expresa su más caluroso agradecimiento a la profesora Yvonne Maria Werner, del Instituto de Historia de la Universidad de Lund, por la preciosa ayuda que le ha prestado en la preparación de esta entrevista.

² «Pero en realidad nunca nos hemos interesado por una propia [de los profetas] teología ortodoxa, es decir, si existen realmente profetas también en la Iglesia postapostólica, cómo se reconoce y se distingue su espíritu, qué función les corresponde en la Iglesia, cuáles son sus relaciones con la jerarquía eclesiástica, o qué significado adquiere su misión para la historia de la Iglesia en su vida exterior e interior» (K. Rhaner, *Visioni e profezie, Vita e Pensiero*, Milán, 1954, págs. 26-27. Trad. it. de la primera edición alemana editada en Innsbruck, 1952, por Tyrolia-Verlag).

³ J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, Múnich, 1959.

⁴ Cf. J. Ratzinger, *La mia vita. Ricordi* (1927-1977), Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1997, pág. 70-75.

⁵ Cf. ibidem, p. 68 y ss. Cf. J. Ratzinger, "Auf Christus schauen. Vortüberlegungen zum Sinn des Jubiläumsjahres 2000", en *Deutsche Tagespost*, n. 31, 11 de marzo de 1997, p. 5

namente. Es más, las palabras participan de la plenitud inagotable de la Palabra, por ella se abren a, y por eso crecen igualmente en el encuentro con, cada generación»⁶.

Una definición teológica de la profecía cristiana puede alcanzarse sólo en el marco de este concepto dinámico de Revelación. Ya en 1993, el cardenal Ratzinger afirmaba que «urge una investigación profunda para establecer lo que significa ser profeta»⁷. Esta es la razón por la que le hemos pedido al cardenal una entrevista para hablar del tema de la profecía cristiana.

1. En la historia de la Revelación en el Antiguo Testamento, es esencialmente la palabra del profeta la que abre críticamente el camino de la historia de Israel y la acompaña durante todo su recorrido. ¿Cuál es su idea sobre la profecía en la vida de la Iglesia?

Antes que nada detengámonos un momento sobre la profecía en el Antiguo Testamento. Será útil establecer con precisión lo que es verdaderamente ser profeta.

El profeta no es un adivino. El elemento esencial del profeta no es predecir acontecimientos futuros; el profeta es aquel que dice la verdad en virtud de su contacto con Dios, y más precisamente, la verdad para el presente, la que naturalmente ilumina también el futuro. No se trata de predecir detalles, sino de hacer presente en este momento la verdad de Dios, y con ello adicionalmente indicar el camino que hay que tomar. Por lo que se refiere a Israel, la palabra del profeta tiene, además, una función particular en cuanto que la fe es entendida esencialmente como esperanza en Aquel que ha de venir, en cuanto que una palabra de fe realiza siempre la fe sobre todo en su estructura de esperanza, impulsa aun más la esperanza y la mantiene viva. Es igualmente importante subrayar que el profeta no es apocalíptico, aun cuando tenga relación con ello, no describe esencialmente las realidades últimas, sino que ayuda, hoy, a comprender y vivir la fe como esperanza.

Si bien el profeta debe sostener siempre en alto la Palabra de Dios como espada afilada, no es, en esencia, un crítico, que critica el culto y las instituciones. Contra el malentendido y el abuso de la Palabra y de la institución, su cometido es mantener siempre actual la pretensión viviente de Dios; sin embargo, sería un error reconstruir el Antiguo Testamento como una pura dialéctica de antagonismos entre los profetas y la Ley. En tanto y en cuanto ambos proceden de Dios, los dos tienen una función profética. Para mí, este es un punto muy importante porque nos conduce al Nuevo Testamento. Al final del Deuteronomio, el mismo Moisés es presentado como profeta y él mismo se presenta como tal. Y le anuncia a Israel: «Dios te enviará un profeta como yo». Se plantea entonces la pregunta acerca de lo que significa: «Un profeta como yo». Según el Deuteronomio –este punto lo considero decisivo–, lo singular de Moisés era que hablaba con Dios como un amigo habla con otro amigo⁸. Veo allí el núcleo o la raíz del elemento profético precisamente en este: “cara a cara” con Dios, en “conversar con Él como con un amigo”. Sólo en virtud de este encuentro directo con Dios, el profeta puede luego hablar en el tiempo.

2. ¿Qué relación tiene el concepto de profecía con Cristo? ¿Puede decirse que Cristo es un profeta?

Los Padres de la Iglesia concibieron la antes mencionada profecía del Deuteronomio como una promesa de Cristo, concepto que yo comparto. Moisés dice: «Un profeta como yo». Él ha transmitido a Israel la Palabra que lo ha convertido en pueblo; con su “cara a cara” con Dios ha cumplido su misión profética para llevar a los hombres al encuentro con Dios. Todos los demás profetas están al servicio de esta profecía y reiteradamente deben liberar a la Ley de la rigidez y transformarla en un camino viviente.

El Moisés verdadero y más grande es por tanto Cristo, quien vive realmente “cara a cara” con Dios porque es su Hijo. En este nexo entre el Deuteronomio y el acontecimiento de Cristo se entrevé un punto

⁶ Ibídem.

⁷ J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie*, Friburgo, 1993, p. 106.

⁸ Cf. Dt 34, 10.

muy importante para comprender la unidad de los dos Testamentos. Cristo es el definitivo y verdadero Moisés que realmente vive “cara a cara” con Dios como Hijo. Él ya no nos conduce a Dios simplemente mediante la Palabra y los preceptos, sino que mediante su vida y pasión nos asume, y con la encarnación nos hace Cuerpo de Cristo. Esto significa que la profecía está radicalmente presente también en el Nuevo Testamento. Si Cristo es el profeta definitivo porque es el Hijo, gracias a la comunión con el Hijo la dimensión cristológico-profética entra también en el Nuevo Testamento.

3. Según usted, ¿cómo se presenta concretamente todo esto en el Nuevo Testamento? Con la muerte del último apóstol ¿no se pone un límite definitivo a toda posterior pretensión profética? ¿No quedan excluidas todas las posibilidades?

Sí, existe la tesis que dice que al completarse la Revelación se pone fin a toda profecía. Creo que esta tesis encierra un doble malentendido.

En primer lugar, se oculta en ella la idea de que el profeta, que está esencialmente asociado a la dimensión de la esperanza, no tenga ya ninguna función, precisamente porque está Cristo y la presencia sustituye a la esperanza. Esto es un error, porque Cristo vino en la carne y luego, por medio de la Resurrección, “en Espíritu Santo”. Esta nueva presencia de Cristo en la historia, en el Sacramento, en la Palabra, en la vida de la Iglesia, en el corazón de cada hombre, es la expresión y el inicio de la venida definitiva de Cristo que «lo llena todo en todos»⁹. Esto significa que el cristianismo va siempre al encuentro del Señor que viene, en un movimiento interior. Esto sucede también ahora, de manera diferente, porque Cristo está presente. Sin embargo, el cristianismo lleva siempre consigo una estructura de esperanza. Efectivamente siempre se ha concebido a la Eucaristía como el caminar hacia el Señor que viene. Ésta, por tanto, representa a la Iglesia entera. El concepto de que el cristianismo sea ya presencia totalmente completa y no lleve consigo ninguna estructura de esperanza es el primer error que hay que rechazar. El Nuevo Testamento tiene en sí una estructura distinta de esperanza, pero, antes como ahora, no deja de ser una estructura radical de esperanza. En el nuevo pueblo de Dios, ser servidor de la esperanza es, por tanto, esencial para la fe.

El segundo malentendido deriva de una comprensión intelectualista y reductiva de la Revelación, que es considerada como un tesoro de conocimientos transmitidos a los que no puede añadirse nada, son completos. El auténtico acontecimiento de la Revelación empero consiste en el hecho de que somos introducidos en este “cara a cara” con Dios. La Revelación es esencialmente Dios que se entrega a nosotros, que construye con nosotros la historia y que nos reúne y agrupa y nos conduce a todos juntos. Se trata entonces del acontecimiento de un encuentro que naturalmente conlleva en sí una dimensión comunicativa y una estructura cognoscitiva. Esto comporta también implicaciones para el conocimiento de la verdad de la Revelación.

Si se comprende en su justo sentido, esto significa que la Revelación ha alcanzado su objetivo con Cristo, porque –según la hermosa expresión de san Juan de la Cruz– cuando Dios se ha revelado personalmente, no hay nada que añadir. No se puede decir nada más allá del Logos. Él está entre nosotros de manera completa y Dios no puede darnos ni decírnos nada más grande que sí mismo. Pero precisamente esta integridad de la entrega de Dios –es decir que Él, el Logos, esté presente en la carne– significa también que debemos seguir penetrando este Misterio.

Esto nos remite a la estructura de la esperanza. La venida de Cristo es el inicio de un conocimiento cada vez más profundo y con ello un descubrimiento gradual de Aquél que se nos entrega en el Logos. Así se ha abierto un nuevo modo de introducir al hombre en la verdad toda entera, como dice Jesús en el Evangelio de Juan, cuando habla de la venida del Espíritu Santo¹⁰. Considero que la cristología pneumatológica del discurso de despedida de Jesús¹¹ es muy importante para nuestro tema, ya que Cristo explica que su venida en la carne no era más que un primer paso. La venida efectiva se realiza en la medida en que Cristo ya no está atado a un lugar o a un cuerpo limitado localmente, sino que, como Resucitado, viene en Espíritu a todos, con lo cual también el entrar en la verdad comienza su constante profundización. Para mí es entonces

⁹ Ef 1, 23; cf. Ef 4, 10.

¹⁰ Cf Jn 16, 13.

¹¹ Cf Jn 16, 5 y ss.

evidente que –precisamente cuando esta cristología pneumatológica determina el tiempo de la Iglesia, es decir, el tiempo en que Cristo viene a nosotros en Espíritu– el elemento profético, como elemento de esperanza y actualización, no puede naturalmente faltar ni desaparecer.

4. ¿De qué modo está presente este elemento? ¿Cómo se presenta, por ejemplo, en san Pablo?

En Pablo es particularmente evidente que su apostolado, siendo un apostolado universal dirigido a todo el mundo pagano, incluye también la dimensión profética. Gracias a su encuentro con Cristo resucitado, nos abre el misterio de la resurrección y nos introduce en la profundidad del Evangelio. Gracias a este encuentro él aprende a comprender de manera nueva la Palabra de Cristo, poniendo en evidencia el aspecto de esperanza y haciendo valer su capacidad de discernimiento.

Ser apóstol es naturalmente un fenómeno irrepetible. La cuestión que se plantea es, pues, qué sucede en el tiempo de la Iglesia después del fin de la época apostólica. Para responder a esta pregunta es muy importante un pasaje del segundo capítulo de la carta a los Efesios, en la que Pablo escribe: la Iglesia está edificada «sobre los apóstoles y los profetas»¹². Hubo un tiempo en que se pensaba que por apóstoles se entendía aquí a los Doce y por profetas a los del Antiguo Testamento. La exégesis moderna nos dice que el concepto de “apóstol” ha de ser entendido de manera más amplia, y que el concepto de “profeta” se refiere a los profetas en la Iglesia. Por el capítulo doce de la primera carta a los Corintios sabemos que los profetas de entonces constituían un colegio. También se menciona esto en la Didaché donde este colegio está aún presente de manera muy clara.

Más tarde el colegio de los profetas se disolvió como institución lo que por supuesto no fue una casualidad, ya que el Antiguo Testamento nos demostraba ya que la función del profeta no puede institucionalizarse. La crítica de los profetas no está dirigida sólo contra los sacerdotes, se dirige también contra los profetas institucionalizados. Lo podemos ver claramente en el libro del profeta Amós, donde éste habla contra los profetas del reino de Israel. Los profetas hablan a menudo contra los “profetas como institución”, ya que el espacio profético es eminentemente el espacio que Dios se reserva para intervenir Él mismo nuevamente y tomar la iniciativa. Por tanto, este espacio no puede subsistir propiamente en la forma de un colegio nuevamente institucionalizado. Creo que debería subsistir bajo una doble forma, como por lo demás ha sucedido a lo largo de toda la historia de la Iglesia.

En cuanto a la primera forma, en el colegio apostólico siempre debería ser reconocida la pretensión profética, así como los mismos apóstoles eran, a su manera, también profetas, de modo que en la Iglesia no se transmita solamente lo consuetudinario, sino que el Espíritu Santo mismo conserve siempre una posibilidad de acción. En la historia de la Iglesia lo podemos ver en grandes figuras como Gregorio Magno y Agustín. Podríamos citar otros nombres de grandes personajes que desempeñaron oficios en la Iglesia y que fueron también figuras proféticas. Lo que nos hace ver que las mismas figuras institucionales mantienen abierta la puerta al Espíritu Santo. Sólo obrando así han sabido desempeñar su oficio de manera profética, como dice muy bien la Didaché.

La segunda forma prevé que Dios se reserve, mediante los carismas, el derecho de intervenir directamente en la Iglesia para despertarla, advertirla, promoverla y santificarla. Creo que esta historia profético-carismática atraviesa la historia de la Iglesia. Está siempre presente sobre todo en los momentos más críticos de transición. Recordemos, por ejemplo, el nacimiento del monaquismo, cuando el abad Antonio se retira al desierto. Son los monjes los que salvaron la cristología del arrianismo y del nestorianismo. También Basilio es una de estas figuras, un gran obispo y al mismo tiempo un verdadero profeta. No es difícil entender, posteriormente, que el movimiento de las órdenes mendicantes tuvo un origen carismático. Ni Domingo ni Francisco hicieron profecías sobre el futuro, pero reconocieron la hora de la Iglesia y la liberaron del sistema feudal, y volvieron a dar valor a la universalidad y a la pobreza del Evangelio, como también a la vida apostólica. De esta manera devolvieron a la Iglesia su verdadero aspecto, el de una Iglesia animada por el Espíritu Santo y conducida por Cristo mismo. Domingo y Francisco representan un nuevo inicio y así dieron pie a la reforma de la jerarquía eclesiástica. Otros ejemplos son Catalina de Siena y Brígida de Sue-

¹² Ef 2, 20; cf. Ef 4, 11.

cia, dos grandes figuras de mujer. Creo que es muy importante subrayar que en un momento particularmente difícil para la Iglesia cómo fue el de la crisis de Aviñón y del cisma que siguió, emergieron figuras de mujer para hacer vigentes los derechos de Cristo que vive y sufre en su Iglesia.

5. *Cuando se observa la historia de la Iglesia se ve claramente que la mayor parte de los místicos profetas son mujeres. Este es un hecho muy interesante que podría contribuir a la discusión sobre el sacerdocio femenino. ¿Qué opina usted?*

Hay una antigua tradición patrística que no llama a María sacerdotisa, sino profetisa. El título de profetisa en la tradición patrística es por excelencia el título otorgado a María. Es en María en quien se define precisamente qué es la profecía, esa íntima capacidad de escuchar, percibir y sentir, que permite advertir el consuelo del Espíritu Santo, acogiéndolo en sí, fecundándolo y así trayéndolo fértil al mundo. Podríamos decir, en cierto sentido y sin pretender ser categóricos, que precisamente la línea mariana representa en la Iglesia la dimensión profética. Los Padres de la Iglesia siempre han visto a María como el arquetipo del profeta cristiano, y en ella comienza la línea profética que luego entra en la historia de la Iglesia. A esta línea pertenecen también hermanas de grandes santos. San Ambrosio debe mucho a su santa hermana por el camino espiritual que emprendió. Lo mismo podemos decir de Basilio y Gregorio Niseno, y también de san Benito. Más adelante, en la baja Edad Media, encontramos grandes figuras femeninas, entre las que cabe mencionar a Francisca Romana. En el siglo XVI Teresa de Ávila desempeñó un papel muy importante para Juan de la Cruz, así como, más en general, para todo el desarrollo de la fe y la devoción.

La línea profética femenina ha tenido gran importancia en la historia de la Iglesia: Catalina de Siena y Brígida de Suecia pueden servirnos de modelo para ayudarnos a comprender esto. Las dos hablaron a una Iglesia en la que aun existía el colegio apostólico y donde se administraban los sacramentos, y en la que lo esencial, por tanto, existía aún, aunque corría el riesgo de desaparecer a causa de las luchas internas. Despertaron a esa Iglesia y en ella revalorizaron el carisma de la unidad, la humildad, el coraje evangélico y el valor de la evangelización.

6. *Ha afirmado usted que el carácter de definitivo –que no significa conclusión– de la Revelación en Cristo, no significa que las proposiciones sean definitivas. Esta afirmación es de gran interés para el tema de la profecía cristiana. Ahora bien, es lícito preguntarse ¿en qué medida los profetas, en la historia de la Iglesia y aun para la teología, pueden decir algo radicalmente nuevo? Parece demostrable que la mayor parte de los últimos grandes dogmas están más o menos en relación con las revelaciones de grandes santos profetas, como por ejemplo las revelaciones de Catalina Labouré en lo que se refiere al dogma de la Inmaculada Concepción. Este es un tema muy poco explorado en los libros de teología.*

Sí, es un tema que aún debe ser tratado verdaderamente a fondo. Me parece que Von Balthasar puso en evidencia que detrás de cada gran teólogo siempre hay antes un profeta. Agustín es impensable sin el encuentro con el monaquismo, especialmente con el abad Antonio. Lo mismo puede decirse de Atanasio. Tomás de Aquino es inconcebible sin santo Domingo, sin el carisma de la evangelización propio de éste. Leyendo sus escritos, se nota lo importante que fue para él este tema que tuvo un papel notable en su disputa con el clero secular y con la Universidad de París donde fue llamado a reflexionar sobre la legitimidad de su estado de vida. Afirmó que la verdadera regla de su Orden se halla en las Sagradas Escrituras y la constituyen el cuarto capítulo de los Hechos de los Apóstoles («tenían un único corazón y un alma sola»¹³) y el décimo capítulo del Evangelio de Mateo (salir pobemente y anunciar el Evangelio¹⁴). Para Tomás esta es la regla de todas las reglas. Toda forma monástica no puede ser más que la realización de este modelo original, que tiene al comienzo naturalmente un carácter apostólico, pero que la figura profética de santo Domingo se lo hace ver de una manera verdaderamente nueva. A partir de este modelo primigenio, Tomás desarrolla su teología como evangelización, es decir, como ir por el mundo con y por el Evangelio, a partir del hecho de estar arraigados en el «un único corazón y un alma sola» de la comunidad de los creyentes. Lo

¹³ Hch 4, 32.

¹⁴ Cf. Mt 10, 8-10.

mismo podría decirse de Buenaventura y de Francisco de Asís; y es también lo que sucede con Hans Urs von Balthasar que sería impensable sin Adrienne von Speyr.

Creo que puede demostrarse que para todos los teólogos verdaderamente grandes una nueva elaboración teológica sólo ha sido posible cuando el elemento profético ha abierto antes una senda. Mientras se prosiga sólo de manera racional no sucederá nunca nada nuevo. Quizá se construirán sistemas cada vez más precisos, se plantearán cuestiones cada vez más sutiles, pero la verdadera senda de la que puede resurgir de nuevo la gran teología no la abre el trabajo racional de la teología, sino un impulso carismático y profético. Considero que en este sentido la profecía y la teología caminan juntas. La teología, como ciencia teológica en sentido estricto, no es profética, pero puede llegar a ser realmente teología viva sólo cuando un impulso profético la impulsa e ilumina.

7. *En el Credo se dice del Espíritu Santo que «habló por los profetas». ¿Son estos profetas sólo los del Antiguo Testamento o se refiere también a los del Nuevo?*

Para responder a esta pregunta habría que estudiar a fondo la historia del Credo niceno-constantinopolitano. No cabe duda de que aquí se trata sólo de los profetas del Antiguo Testamento (véase el uso del pretérito indefinido: «habló») y, por tanto, se pone en evidencia la dimensión pneumatológica de la Revelación en cuanto tal. El Espíritu Santo precede a Cristo y le prepara el camino, para luego explicitarlo e introducir a todos los hombres en la verdad. Existen varias profesiones de fe que ponen notablemente en evidencia esta dimensión. En la tradición de la Iglesia oriental, se considera a los profetas como una economía en preparación, del Espíritu Santo que habla ya antes de Cristo y es el que verdaderamente habla en los profetas. Estoy convencido de que se pone el acento principal en el hecho de que es el Espíritu Santo el que abre la puerta para que Cristo pueda ser acogido “ex Spiritu Sancto”. Lo que sucedió en María por obra del Espíritu Santo (ex Spiritu Sancto) es un acontecimiento preparado con sumo cuidado y durante largo tiempo. María resume en sí misma toda la profecía como la total economía del Espíritu. La procedencia ex Spiritu Sancto de toda la profecía se concentra luego, en ella, en la concepción de Cristo.

En mi opinión, esto no debería excluir la posterior perspectiva de que Cristo es siempre y de nuevo recibido ex Spiritu Sancto. San Lucas mismo hace conscientemente un paralelo entre la narración de la infancia de Jesús y el segundo capítulo de los Hechos de los Apóstoles, donde se habla del nacimiento de la Iglesia. En el grupo de los doce apóstoles reunidos en torno a María tiene lugar la “conceptio ex Spiritu Sancto”, que se actualiza en el nacimiento de la Iglesia. Por esta razón, puede decirse que si bien el texto del Credo se refiere solamente a los profetas del Antiguo Testamento, esto no significa que podamos decir que la economía del Espíritu Santo haya terminado.

8. *A menudo se designa a Juan Bautista como el último de los profetas. Según usted, ¿cómo hay que entender esta afirmación?*

Pienso que hay una multiplicidad de razones y contenidos en esta afirmación. Uno de estos es la palabra misma de Jesús: «Pues todos los profetas lo mismo que la Ley hasta Juan profetizaron»¹⁵, luego viene el reino de Dios. Aquí Jesús mismo declara que Juan marca un momento conclusivo y que después vendrá alguien en apariencia más pequeño, pero que en realidad es el más grande del reino de Dios, es decir, el mismo Jesús¹⁶. Con estas palabras el Bautista queda aún encuadrado en el Antiguo Testamento, en el que, sin embargo, representa la llave para abrir la puerta a la Nueva Alianza. En este sentido el Bautista es el último profeta del Antiguo Testamento. Este también es el modo justo de entender que Juan es el último antes de Cristo, el que recoge la antorcha de todo el movimiento profético y la entrega en las manos de Cristo. Concluye todo lo que hicieron los profetas para que naciera la esperanza en Cristo. De este modo termina la obra de los profetas en sentido veterotestamentario. Es importante precisar que él mismo no se presenta como un adivino, sino que es solamente alguien que llama proféticamente a la conversión y que de esta manera renueva y actualiza la promesa mesiánica de la Antigua Alianza. Dice del Mesías: «Entre vosotros

¹⁵ Mt 11, 13

¹⁶ Cf. Mt 11, 11-15.

está ése que no conocéis»¹⁷. Aunque en este anuncio hay una predicción, Juan se mantiene fiel al modelo profético que no es el de predecir el futuro, sino proclamar: “Esta es la hora de la conversión”. La llamada de Juan es la invitación a Israel para que vuelva en sí y se convierta a fin de poder reconocer, en la hora de la salvación, a Aquel a quien Israel ha esperado siempre y ahora está presente. Juan personifica en este sentido al último profeta del pasado y, con ello, la específica economía de esperanza de la Antigua Alianza. Lo que vendrá después será otro tipo de profecía. Por esto podemos llamar al Bautista el último profeta de la Antigua Alianza. Lo que no significa, sin embargo, que con él sencillamente termine la profecía, lo que estaría claramente en contraposición con la enseñanza de san Pablo que en su primera carta a los Tesalonicenses dice: «No apaguéis el Espíritu, no menospreciéis las profecías»¹⁸.

9. *En cierto sentido hay una diferencia entre la profecía del Nuevo Testamento y la del Antiguo precisamente porque Cristo entra en la historia. Pero si atendemos a la esencia misma de la profecía, que es la de introducir en la Iglesia la Palabra oída a Dios, no parece que haya ninguna diferencia.*

Sí, efectivamente hay una estructura común de base en la diversidad que está condicionada por una manera diferente de referirse a Cristo, como “Aquel que viene”, en un caso, y “Aquel que ha venido ya y que está viniendo”. Habría que estudiar y ahondar más en este tema porque sería seguramente provechoso: ¿cómo el tiempo de la Iglesia es estructuralmente en muchos aspectos semejante o por lo menos muy parecido al del Antiguo Testamento y en qué consiste la Novedad, aun la Novedad del estar viniendo?

10. *Con frecuencia se nota en la teología la tendencia a radicalizar las diferencias entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Este modo de presentar las diferencias parece a menudo artificioso y basado en principios abstractos más que en realidades.*

Radicalizar las diferencias sin querer ver la íntima unidad de la historia de Dios con los hombres es un error en el que, por otro lado, no cayeron los Padres de la Iglesia. Estos propusieron un esquema tripartito: umbra, imago, veritas, en el cual el Nuevo Testamento es tomado como imago. De este modo el Antiguo y el Nuevo Testamento no se contraponen como sombra y realidad, sino que en la triada de sombra, imagen y realidad se mantiene viva la espera en el cumplimiento definitivo, y el tiempo del Nuevo Testamento, el tiempo de la Iglesia, se ve como una etapa siguiente y más elevada, pero igualmente en el camino de la Promesa. Este es un punto que hasta hoy, me parece, no ha sido considerado suficientemente. Los Padres de la Iglesia subrayaron con fuerza el carácter intermedio e incompleto del Nuevo Testamento, en el que aun no se han verificado todas las promesas. Cristo ha venido en la carne, pero la Iglesia espera aun su plena Revelación en la gloria.

11. *Quizás sea esta también una razón que explique el por qué muchas figuras proféticas tuvieron una espiritualidad con impronta escatológica.*

Creo que –sin que esto signifique fanatismo apocalíptico– esto pertenece esencialmente a la naturaleza profética. Los profetas son aquellos que evidencian la dimensión de esperanza del cristianismo. Son los instrumentos para recordar lo que aún debe suceder y, por tanto, para superar el tiempo con el fin de alcanzar lo esencial y definitivo. Este carácter escatológico, este impulso a ir más allá del tiempo, también pertenece seguramente a la espiritualidad profética.

12. *Si ponemos la escatología profética en relación con la esperanza, el cuadro cambia completamente. No es un mensaje que provoca miedo, sino que abre un horizonte a la plenificación de toda la creación prometida mediante Cristo.*

Que la fe cristiana no inspira miedo, sino que lo supera, es un hecho fundamental. Este principio debe constituir la base de nuestro testimonio y de nuestra espiritualidad. Pero volvamos a lo que decíamos antes. Es extremadamente importante puntualizar en qué sentido el cristianismo es cumplimiento de la promesa y en qué sentido no lo es. Creo que la crisis actual de la fe tiene que ver esencialmente con una aclaración insuficiente de esta cuestión. Nos amenazan aquí tres peligros. El primero es que la promesa del Antiguo

¹⁷ Jn 1, 26 y ss.

¹⁸ 1 Tes 5, 19-20.

Testamento y la espera de la salvación de los hombres se interpreten sólo de modo inmanente, en el sentido de nuevas y mejores estructuras, de una eficacia perfecta. Concebido de esta manera, el cristianismo habría que considerarlo fracasado. Partiendo de esta perspectiva se ha intentado sustituir el cristianismo por ideologías de fe en el progreso y luego por ideologías de esperanza, que no son nada más que variantes del marxismo. El segundo peligro es el de entender el cristianismo como algo que tiene que ver solamente con el más allá, algo puramente espiritual e individualista, negando de esta manera la totalidad de la realidad humana. El tercer peligro, que amenaza particularmente en tiempos de crisis y cambios históricos, es el de refugiarse en arrebatos apocalípticos. Para oponerse a todo esto, se hace cada vez más urgente presentar de manera comprensible y vivencial la verdadera estructura de ‘promesa y cumplimiento’ subyacente en la fe cristiana.

13. A menudo se nota que entre el misticismo puramente contemplativo, y sin palabras, y el misticismo profético, o de las palabras, existe una gran tensión. Karl Rahner¹⁹ ha señalado esta tensión entre los dos tipos de mística. Unos pretenden que la mística contemplativa y sin palabras es la más elevada, pura y espiritual. En este sentido son interpretados ciertos pasajes de Juan de la Cruz. Otros piensan que la mística sin palabras, en el fondo, sería extraña al cristianismo porque la fe cristiana es esencialmente la ‘religión de la Palabra’²⁰.

Sí, diría que la mística auténticamente cristiana tiene también una dimensión misionera. No trata sólo de elevar al individuo, sino que lo pone en contacto, en el Espíritu, con el Verbo, con Cristo, con el Logos y así le da al mismo una misión. Este punto lo resalta con fuerza Tomás de Aquino. Antes de Tomás se decía: primero monje y luego místico, o también, primero sacerdote y luego teólogo. Tomás no lo acepta, porque el cometido místico se realiza o completa en la misión. Y la misión no es el escalón más bajo de la existencia, inferior a la contemplación, idea ésta muy próxima al pensamiento de Aristóteles, que consideraba la contemplación intelectual como el escalón más alto de la existencia, y que, por tanto, no conoce ninguna misión posterior. Este no es un concepto cristiano, dice Tomás, porque la forma más perfecta de vida es la mixta, es decir, mística y, desde ella, misión al servicio de la difusión del Evangelio. Teresa de Ávila expone claramente este concepto. Pone vigorosamente en relación la mística con la cristología, dándole así una estructura misionera. Con esto no quiero excluir que el Señor pueda inspirar a místicos cristianos que no tengan ninguna misión típica dentro de la Iglesia; pero quisiera puntualizar que la cristología, como base y metro de toda mística cristiana (Cristo y el Espíritu Santo son inseparables), indica otra estructura. El “cara a cara” de Jesucristo con el Padre, incluye su “ser para los demás”, lleva consigo “el ser para todos”. Si la mística es esencialmente entrar en comunión con Cristo, entonces, este “ser para” la connota desde dentro.

14. Muchos de los profetas cristianos, como Catalina de Siena, Brígida de Suecia y Faustina Kowalska, atribuyen a Cristo el origen de sus discursos proféticos o revelaciones. La teología define a menudo estas revelaciones como revelaciones privadas. Sin embargo, este concepto parece muy reducutivo porque la profecía es siempre para toda la Iglesia y no es nunca puramente privada.

En teología el concepto de “privado” no significa que atañe sólo a la persona implicada y no a todos los demás. Es más bien una expresión que se refiere al grado de importancia, al igual que sucede, por ejemplo, con el concepto de “misa privada”. Con esto se quiere significar que las “revelaciones” de los místicos y profetas cristianos no pueden nunca llegar a la misma categoría de la Revelación bíblica; pueden solamente conducir a ésta y con ésta deben medirse. Lo que, por otra parte, no significa que este tipo de revelaciones carezcan de importancia para la Iglesia en su totalidad. Lourdes y Fátima prueban lo contrario. En úl-

¹⁹ «[...] es más, puede decirse, quizás exagerando un poco, que la historia de la teología mística es la historia de la devaluación de lo profético en favor de una valoración de la pura “contemplación infusa”» (K. Rhaner, op. cit., p. 25).

²⁰ «Podría decirse que, en cierto sentido, la doble unidad de Dios y de los “signos” en el vidente, unidad que adquiere de los signos un carácter histórico, corresponde mejor al carácter fundamental del cristianismo que una pura “unión mística”, sin imágenes, frente a la cual vuelve siempre a presentarse el antiguo problema de si esta piedad de la pura trascendencia del espíritu sea propiamente cristiana» (ibidem, págs. 18-19, nota 1).

tima instancia no son más que un recordatorio de la Revelación bíblica, pero, precisamente por eso, son importantes.

15. La historia de la Iglesia demuestra que todo esto no sucede sin que se produzcan heridas en una y otra parte. ¿Cómo explica este dilema?

Siempre ha sido así; el impulso profético no puede darse sin recíproco sufrimiento. El profeta está llamado de manera específica a la imitación en el sufrimiento: la disponibilidad para sufrir y compartir la cruz con Cristo es su verdadera piedra de toque. El profeta no trata de imponerse a sí mismo. Su mensaje es verificado y hecho fructífero en la cruz.

16. Es decepcionante constatar que la mayor parte de las figuras proféticas de la Iglesia fueron rechazadas durante su vida. Parece casi inevitable que, de parte de la Iglesia, se tomen posturas críticas o de rechazo. Esto lo podemos ver en la mayor parte de los profetas y profetisas cristianos.

Sí, es verdad. Ignacio de Loyola estuvo en la cárcel, lo mismo que le sucedió a Juan de la Cruz. Brígida de Suecia estuvo a punto de ser condenada por el Concilio de Basilea. Por lo demás, es tradición de la Congregación para la Doctrina de la Fe actuar al principio con mucha cautela al surgir casos con pretensiones místicas. Es una actitud que está, en principio, enteramente justificada, ya que existe mucha mística falsa, muchos casos patológicos. Por tanto, es necesario tener una actitud muy crítica para no correr el riesgo de caer en lo sensacional, en lo fantasioso y en la superstición. El místico se comprueba en el sufrimiento, en la obediencia y en la capacidad de soportar y así su voz se acrisola. En cuanto a la Iglesia, vale para ella la advertencia, para que no tenga que aplicarse a ella: “Habéis matado a los profetas”²¹.

17. La última pregunta es quizás algo embarazosa. Se refiere a una figura profética contemporánea: la greco-ortodoxa Vassula Ryden. Muchos creyentes y también muchos teólogos, sacerdotes y obispos de la Iglesia católica la consideran una mensajera de Cristo. Sus mensajes, que desde 1991 han sido traducidos a 34 idiomas, se difunden ampliamente en el mundo. La Congregación para la Doctrina de la Fe se ha pronunciado, sin embargo, de modo negativo al respecto. Algunos comentaristas interpretaron como si se tratase de una condena la “Notificación” de 1995 que, junto a aspectos positivos en sus escritos, habla también de puntos oscuros. ¿Es justa esta interpretación?

Toca usted un tema difícil. No, la “Notificación” es una advertencia, no es una condena. Desde un punto de vista estrictamente procesal, nadie puede ser condenado sin un juicio y sin antes ser escuchadas sus razones. Lo que se dijo es que muchas cosas no están claras. Hay elementos apocalípticos discutibles y aspectos eclesiológicos no claros. Sus escritos contienen muchas cosas buenas, pero el afrecho y el trigo están mezclados. Es por esto por lo que hemos invitado a los fieles católicos a observarlo todo con prudencia y a medirlo con el metro de la fe permanente de la Iglesia.

18. ¿Se está realizando, entonces, un proceso para aclarar la cuestión?

Sí, y durante este proceso de clarificación los fieles deben ser prudentes y mantener vivo el espíritu de discernimiento. En los escritos se constata indudablemente una evolución que no parece haya terminado. No hemos de olvidar que el proceso de hacerse palabra e imagen la acción interior de Dios, incluso en el caso de auténtica mística, depende siempre de la posibilidad del alma humana y de sus límites. La confianza ilimitada hay que ponerla solamente en la efectiva Palabra de la Revelación que hallamos en la fe transmitida por la Iglesia.

(Revisión de la traducción del original alemán por E. Pablo Cuomo)

²¹ Cf. Lc 13, 34 y Mt 23, 37-39.