

sobre todo tardío, ponga el acento sobre la acción del hombre como causa de justificación, obscureciendo la fuente de donde brota, la justicia-acción salvífica de Dios, en cuyo ámbito el hombre es asumido por la fe. De donde la polémica de Pablo con judíos y judaizantes.

Al creyente justificado gratuitamente por su recepción en la fe de la justicia de Dios realizada en la muerte y resurrección de Cristo, (Rom 3,21 ss; 4,25) le es dado un nuevo principio de vida y actuación (Gal 5,25), que le moverá y exigirá que obre en continuidad y consonancia con el amor de Dios y de Cristo que ha sido derramado en su corazón por el Espíritu Santo (Rom 5,5) y que lo apremia y urge (2 Cor 5,14). Caminando en el Espíritu (Rom 8,3; Gal 5,16) deberá ponerse al servicio de sus hermanos (Gal 5,13), realizando la fe en la caridad (5,6). Aquí también tal actitud y acción desborda lo que hoy llamamos estrictamente justicia, pero la incluye ineludiblemente, con todas sus implicaciones sociales. Las consecuencias que tiene para los cristianos —y las inconsecuencias que históricamente han tenido— salen de los límites de este artículo, y merecen otros estudios. Pero en ella se realiza la exigencia plenificada y transformada por Cristo de toda la riqueza gestante en la *sedaqá* de la Antigua Alianza.

## ESPIRITUALIDAD DE LA PREDICACION

Por M. A. MORENO, S.J. (San Miguel)

La denuncia de una *crisis de la Predicación* se ha convertido en los últimos años en un lugar común. Algunos de sus principales síntomas son la *falta de verdad humana* que acusan muchas predicaciones, su *falta de fuerza evangélica* y su *falta de realismo*. Aunque sería injusto negar la notoria mejoría experimentada últimamente por la predicación, tanto teórica como prácticamente, tales síntomas aún perduran más de lo que fuera de desear<sup>1</sup>.

Existe en muchas predicaciones una carencia de los soportes humanos o virtudes que hacen que un hombre sea hombre y sin los cuales resulta imposible que una comunicación de cualquier tipo resulte verdaderamente *expresiva*. Toda expresividad hunde sus raíces en la persona y en su *potencia personal*. Potencia personal es un interés innato por lo que se tiene entre manos, una cierta capacidad de gratificación a partir de lo que se hace, una cierta energía o agresividad que impele verdaderamente a querer lograr lo que se pretende, en fin, una básica y mínima originalidad. Cuando la persona posee tal *potencia personal*, su comunicación —que es la prolongación lingüística de su personalidad— adquiere expresividad y finalmente *verdad humana*. Tales ingredientes suelen brillar por su ausencia en muchas predicaciones. Muchos predicadores no parecen gozar ni sentir la alegría de predicar, repiten casi incansablemente lo que ya saben, difícilmente se distinguen sus consideraciones de las de cualquier otro predicador. Constituyen, en suma, un espécimen de hombres cuya función consiste en repetir cansinamente algo sumamente conocido, pero que es necesario volver a repetir por la presión de un imperativo categórico más sociológico y rutinario que religioso.

<sup>1</sup> Estos tres síntomas pueden rastrearse bajo diversas expresiones a través de la abundante bibliografía de los últimos años sobre el problema de la predicación. La reciente obra de D. Grasso, *Teología de la Predicación*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1966, 371 págs. reseñada en este mismo número resulta un instrumento adecuado para el ingreso a dicha bibliografía.

Es obvio, entonces, que una predicación con tal carencia de verdad humana resulte asimismo *falta de fuerza evangélica*. Para que la predicación posea fuerza evangélica, la santidad personal del predicador debe irrigar y sostener sus palabras. Y mal puede aflorar la propia santidad si no existe la expresividad de la que antes hablábamos. Y resulta curioso que tal santidad muchas veces existe en el predicador, pero en total dicotomía con su expresión. A menudo el predicador ha experimentado el misterio que anuncia. Pero lo presenta mediante categorías y formulaciones extraídas del acervo tradicional de la cultura cristiana, sin rozar siquiera lo que personalmente conoce por su experiencia de hombre creyente. Esta dicotomía es también falta de verdad humana. El verdadero hombre que es el predicador no aparece en su predicación. Muy por el contrario, se mimetiza en una especie de *predicador-tipo*. El problema actual de la predicación tal vez consista no tanto en la falta de santidad de los predicadores, cuanto en la dicotomía entre la santidad que poseen y la que expresan.

Finalmente, *falta de realismo*. Es natural que la falta de verdad humana y la dicotomía entre lo que se vive y lo que se dice, produzcan la sensación de *comunicación irreal*. La comunicación implica siempre transmisión de la experiencia. Y si por falta de verdad humana, no es la propia experiencia cristiana la que se transmite sino la experiencia-tipo e impersonal de lo cristiano genérico, es natural que el oyente se sienta sumido en una atmósfera abstracta e irreal. Falta de realismo porque no es el hombre real el que aparece hablando sino otro, enajenado, y que inevitablemente termina *representando*.

Pero falta, asimismo, de realismo, porque la falta de verdad humana conduce a no hacerse cargo de lo cotidiano-individual, de lo que actualmente siente y percibe el hombre cotidiano. El predicador es también hombre-cotidiano pero, por realizar la función predicativa enajenadamente, no arrastra consigo a su predicación su sentir y pensar cotidiano. De esta manera, el hombre de su época, el que lo escucha, que participa de él por pertenecer a su misma cultura y a su mismo momento histórico, se queda *afuera* y no se siente reconocido en sus palabras.

A partir de este diagnóstico, no resulta ociosa la pregunta

por una *espiritualidad de la predicación*. Es posible enunciar la hipótesis de que una espiritualidad suficientemente consistente de la predicación tenga algo que ver con la recta solución de la crisis enunciada. Para constatar la posible verdad de esta hipótesis debemos examinar brevemente la *noción de espiritualidad*.

Consideramos suficiente para nuestro intento asumir la noción de espiritualidad delineada por J. M. Bergoglio en un boletín bibliográfico reciente<sup>2</sup>. En dicho comentario, la espiritualidad aparece concebida como *el dinamismo que se desprende de una imagen teológica del hombre*. Consideramos que lo determinante de esta descripción es el concepto de *dinamismo* considerado relativamente, es decir, con referencia a una comprensión determinada del hombre desde la fe. El término *dinamismo* indica en este sentido una proclividad a la praxis en función de una determinada intelección creyente del hombre. Es decir: a tal manera de captar lo humano desde la fe (acentuando uno u otro aspecto de esa fe) *corresponde tal manera cristiana de vivir*. *Dinamismo* viene a señalar, de este modo, *actitudes cristianas* respecto a la vida.

Si intentamos ahora reseñar esquemáticamente los elementos propios de una espiritualidad contenidos en la definición propuesta, tendríamos el cuadro siguiente:

—*actitud práctica*: es el elemento decisivo;

—*comprensión del hombre*: siempre incluye la totalidad de lo humano, aunque acentuando determinados aspectos;

—*comprensión del hombre desde la fe*: desde la totalidad de la fe, se capta la totalidad de lo humano. Pero en esa totalidad de la fe, se acentúan aspectos. Esta acentuación está en relación dialéctica con la acentuación de los determinados aspectos humanos y engendra la pluralidad válida de espiritualidades distintas. Hay que recalcar que esta comprensión de fe acerca de la totalidad de lo humano interesa en una espiritualidad en cuanto determinante de una actitud práctica.

Según este planteo, podemos constatar la relevancia que

<sup>2</sup> J. M. Bergoglio, *Espiritualidad y Secularización*, Stromata-Ciencia y Fe, 24 (1968), p. 463.

posee en el concepto de espiritualidad el *aspecto práctico en cuanto consecuencia de una visión teórico-teológica*<sup>3</sup>.

La captación de esta relevancia nos permite una nueva constatación: *la relación que tiene el concepto de espiritualidad con el de técnica*. Una técnica es sustancialmente *la aplicación de un conocimiento teórico*. En este sentido una espiritualidad podría enunciarse como el *equivalente cristiano*, dentro del cuadro específico de la vida cristiana, del concepto *secular* de técnica<sup>4</sup>.

Tal aproximación cobra todo su sentido si la consideramos con relación a las "funciones" cristianas (como podría ser el caso de la predicación). Para comprender esto distinguiríamos dos tipos de espiritualidad correspondientes a dos niveles de la vida cristiana íntimamente ligados entre sí. Por una parte existiría una espiritualidad cristiana en general que mira por la realización de la vida cristiana en general. Este sería el caso de una espiritualidad benedictina, franciscana, paulina, etc. Por otra parte, existiría una espiritualidad de las "funciones" cristianas específicas que forman parte de la estructura de la revelación. Esta segunda espiritualidad miraría por la *manera cristiana de realizar tal función cristiana*. Aquí precisamente entraría una *espiritualidad de la predicación* o de cualquier otra función.

<sup>3</sup> Es curioso notar la insistencia explícita que en casi toda espiritualidad se hace recaer sobre los *recursos concretos* (o que miran de manera inmediata a la praxis): industrias, reglas, normas, etc. En la génesis de toda espiritualidad existen tres momentos: el de la intuición, el de la elaboración, el de la explicitación concreta. Estos momentos de alguna manera se ordenan en progresivo acercamiento a la praxis. Cuanto más la rocen, más adquirirán una fisonomía concreta. Su mayor o menor pormenorización práctica dependerá del punto en donde se detenga el proceso de acercamiento a la praxis. Esto últimamente depende del temperamento y carácter de quien la formule.

<sup>4</sup> J. M. Setién y Alberro aplica esta misma noción de técnica a la predicación y habla así de una *técnica sobrenatural* de la predicación y de la homilía. Creemos que esta manera de hablar encierra en cierto modo una contradicción por ser la noción de técnica en sí misma un concepto secular. Propondríamos en cambio, como formulación más adecuada, la de *espiritualidad* de la predicación que incluye en sí misma la idea de praxis regida por una visión teórica y remarca suficientemente la naturaleza peculiar (sobrenatural) de tal teoría y, consecuentemente, de tal praxis. Técnica y espiritualidad son términos que coinciden solo inadecuadamente, ya que el quehacer práctico de la predicación supera la mera aplicación de una técnica, en este caso, de la comunicación. Cfr. J. M. Setién y Alberro, *Técnica sobrenatural de la Predicación y de la Homilía*, Orbis Catholicus, 5 (1962), pp. 142 y 145.

Una *espiritualidad de la predicación* sería así *una manera determinada —práctica— de realizar la función cristiana de la predicación*.

Si volvemos ahora al comienzo de nuestras reflexiones, podemos establecer que los síntomas delatores de la crisis de la predicación estaban señalando un *problema práctico* o de *realización* de una función cristiana. Podemos ahora agregar que *tal problema de realización es un problema de espiritualidad*. Se puede llegar entonces a vislumbrar la corrección de la hipótesis enunciada, es decir, que *la solución de la crisis de la predicación*, al menos en buena parte, *corresponde a una consistente espiritualidad de la predicación*.

Preguntarse, pues, por una espiritualidad de la predicación implica, inevitablemente, una búsqueda de solución a la crisis de la predicación al menos en alguno de sus aspectos.

En las páginas siguientes nos plantearemos precisamente la pregunta por una espiritualidad de la predicación. Ello no significa que intentemos ingenuamente solucionar el problema que representa la crisis de la predicación. Si nos hemos detenido por un momento a señalar que la respuesta por una espiritualidad de la predicación implica, a pesar de sí misma, un intento de solución a tal problema, es para subrayar sus alcances e inevitables consecuencias. De esta manera, y como redundancia, nuestro intento tendrá algo que decir respecto a dicha crisis.

Consecuentes con la noción de espiritualidad que hemos asumido, procederemos en nuestra reflexión mediante dos etapas sucesivas. En primer lugar tendremos que delinear una *imagen teológica de la predicación* (y del predicador); en segundo lugar se tratará ya de diseñar el *dinamismo* que de ella se deriva: lo que llamaremos *mecanismos de la predicación*, y que es el núcleo principal de estas consideraciones<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> O. Schreuder, *Mecanismos de la Predicación*, Concilium, n. 33 (1968), pp. 395-408, introduce el término *mecanismos* para referirse al papel que desempeñan en la predicación los *factores intermedios* que se sitúan entre el predicador-emisor y el oyente-receptor condicionando desde un punto de vista humano la eficacia del mensaje. Tal descripción es realizada por el autor a partir de los resultados de la investigación en torno a los *mass media*. En nuestro artículo asumimos el término *mecanismos* con una diversa comprensión que será explicitada en la segunda parte del mismo.

## I. IMAGEN TEOLOGICA DE LA PREDICACION

1. *La Predicación como estructura de la revelación:*

“La palabra no facilita las relaciones humanas, la palabra *las constituye*”<sup>6</sup>. Esta afirmación implica de alguna manera esta otra: el lenguaje es el *medio de coexistencia humana*, donde medio debe ser comprendido como *ámbito* o medio ambiente.

Tratemos de explicar lo que acabamos de afirmar. Toda comunicación lingüística constituye una *situación* comunicativa. En la comunicación por medio de una *representación* conceptual, se prolonga *expresivamente* la personalidad del emisor colocando al receptor, *apelativamente*, en situación. Hablar es comunicar a otro la propia situación, la cual, primariamente, puede ser mero estado de conciencia. Este comunicar la propia situación apela al receptor, lo pone en situación. Este apelar o poner en situación es primariamente la alteración del percibir y comprender. El receptor podrá aceptar o rechazar tal interpelación lingüística. Si la acepta entrará en situación, en la situación del otro, participará de su ajena perspectiva, en una palabra, se comunicará. Y de la libre aceptación de comulgar en una situación común brotará la posibilidad de respuesta y diálogo<sup>7</sup>.

Vemos entonces que toda comunicación lingüística está potencialmente intencionada a englobar a ambos interlocutores en la comunión de común situación. Puede entenderse así cómo la palabra, concretización viva hic et nunc del lenguaje, constituye las relaciones humanas ya que en ella, en la misma densidad de su interioridad, los hombres co-existen, es decir, intercambian sus perspectivas, cada uno se hace el otro, se comunican.

Cuando la palabra en cuestión es la Palabra de Dios ocurre esto mismo. Al menos algo similar queremos indicar cuando metafóricamente afirmamos que *Dios habla al hombre*.

Por esta razón la Palabra de Dios es el medio en que religiosamente el hombre co-existe con Dios. La Palabra de Dios cons-

<sup>6</sup> A. Fenwick - H. E. Lezama, *Teoría de la Persuasión*, Troquel, Buenos Aires, 1964 (2da. edición), p. 14.

<sup>7</sup> F. Martínez Bonati, *La Estructura de la Obra Literaria*, Universidad de Chile, Santiago, 1960, pp. 65-95: Estructura de la significación lingüística (Las dimensiones semánticas del significado).

tituye más que ninguna palabra humana, una verdadera *relación con*. Esta experiencia de escuchar la Palabra de Dios constituye para el hombre su experiencia religiosa. Por eso rectamente se puede concluir que toda experiencia del Dios cristiano, de alguna manera, es una experiencia lingüística. Dios habla y si el hombre quiere, puede coexistir con Él en su Palabra.

No de otra forma es la experiencia profética de Yavé. En último término todas las percepciones del profeta se resuelven en palabras; inclusive las que en un primer momento fueron detectadas como pura visión, terminan troquelándose en “oráculos”. Rectamente se ha remarcado la ausencia de una fusión mística y pasiva con la divinidad en la experiencia profética de Yavé<sup>8</sup>. Tal ausencia tal vez pueda explicarse por el carácter de situación comunicativa que poseen todas las experiencias proféticas de Yavé. En efecto, en toda situación comunicativa al mismo tiempo que se verifica la posibilidad de com-uni6n por el intercambio de perspectivas, nunca se incide en la mera pasividad. El acto de comunicaci6n es práctico, no teórico o contemplativo<sup>9</sup>, y no excluye en el seno mismo de la comuni6n que produce la propia conciencia y libertad de cada interlocutor. Se da de esta manera en el profeta uni6n con Yavé y autoconciencia libre capaz de responder y aún oponerse. Esto por ser situaci6n comunicativa o experiencia lingüística o, en una palabra, *coexistencia del hombre con Dios en el seno de la Palabra*.

Puede llamar tal vez la atenci6n nuestra insistencia en el carácter lingüístico de la experiencia cristiana, pero el Dios cristiano es ininterrumpidamente hablante: “De una manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo...” (Heb. 1,1-2) Aquí habría que aducir la afirmaci6n de Genuyt: “C’est librement que Dieu choisit sa façon d’être Dieu pour les hommes”<sup>10</sup>. Es Dios quien libremente decide revelarse y elige al mismo tiempo la manera cómo

<sup>8</sup> G. Von Rad, *Théologie de l’Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, 1967, tomo II, p. 53-57.

<sup>9</sup> F. Martínez Bonati, op. cit., p. 81, nota 53.

<sup>10</sup> F. M. Genuyt, *Peut-on parler de Dieu?*, Lumière et Vie, 27 (1968), p. 50.

será Dios para los hombres. Y Dios ha elegido hablar. Desde entonces el Dios cristiano se identifica con la "Palabra de Dios".

Conviene remarcar que esta Palabra de Dios en cuya interioridad el hombre co-existe religiosamente con Dios, es siempre simultáneamente eficaz y dialogante. La Palabra de Dios siempre es experimentada por el hombre como un acontecimiento imprevisto que modifica el curso previsto de su existencia. Lo interpela casi con violencia, es capaz de operar lo que dice. Sin embargo, el hombre no es alienado por ella: conserva su libre capacidad de respuesta, puede resistirse a ella. La Palabra de Dios al hombre es siempre un diálogo con él.

Según lo dicho, el hombre co-existe con Dios en el seno de su Palabra. En su interioridad —en la interioridad de esta Palabra—, el hombre tiene la experiencia de un Dios que dialoga con él interpeándolo, *se encuentra con Dios*. Podemos entonces agregar algo más: el hecho y el contenido de este encuentro entre el hombre y Dios, es lo que llamamos *revelación*<sup>11</sup>. La revelación en este sentido es la coexistencia del hombre con Dios en el seno de su Palabra, coexistencia posibilitada por la iniciativa de Dios que dialoga e interpela con eficacia.

Pero hacerse cargo de lo que significa la revelación de Dios implica tener en cuenta un dato más que, a la larga, resulta sustancial. Este dato consiste en que Dios otorga al hombre la posibilidad de co-existir con Él de *manera progresiva*, es decir, afrontando las vicisitudes de un crecimiento. Primariamente, Dios se muestra hablando directamente con poder creador. "Dijo Dios: 'Haya luz', y hubo luz" (Gén. 1,3). Dios es presentado por la Escritura creando el mundo por su Palabra eficaz. Un poco más adelante, creará mediante su palabra también pronunciada inmediatamente la misma historia. Es lo que se manifiesta en el caso de Abraham (Gén. 12,1-3). Pero andando el tiempo, Dios es presentado como manifestándose a través de la Ley. La Ley es su revelación, es su Palabra. Existe aquí ya una mediatización de la Palabra de Dios. Esta mediatización será seguida por otra cuando la Palabra de Yavé sea la palabra del profeta. Finalmente,

<sup>11</sup> R. Latourelle, *Théologie de la Révélation*, Desclée, Bruges-Paris, 1966, p. 17.

más allá de toda mediatización, aparece la misma Palabra de Dios sobre la tierra: "Y la Palabra se hizo carne" (Jn. 1,14).

Pero en realidad la historia de la Palabra de Dios, de su revelación, no acaba aquí. El Verbo se continúa en su Iglesia y la Iglesia se convierte en la *Palabra actual de Dios*, es la revelación actual de Dios. Podríamos decir que es la posibilidad actual que Dios nos otorga de coexistencia religiosa. Dios sigue hoy dialogando con el hombre de manera eficaz mediatizado en la Iglesia. *Una de las actualizaciones de este carácter de Palabra de Dios que posee la Iglesia es la predicación.*

Si remontamos ahora el proceso de estas reflexiones, podremos redondear una *primera caracterización de la Predicación Cristiana*. La Predicación cristiana es la revelación actual de Dios, el diálogo actual de Dios con el hombre. Pero revelación y diálogo actual de Dios mediatizado en un intermediario: la Iglesia. Ella es quien predica. Por ser Palabra de Dios, la Predicación cristiana goza de sus características: es eficaz y ámbito de coexistencia. Es acontecimiento que modifica imprevistamente la vida del hombre y le otorga la posibilidad del encuentro con el Dios Salvador.

Esta primera caracterización de la Predicación cristiana no resulta aún suficiente para nuestro intento. Es preciso ubicarla dentro de la estructura misma de la revelación. Trataremos de hacerlo a continuación.

Uno podría preguntarse *por qué Dios nos habla*. La respuesta a tal pregunta comienza a diseñarse cuando, llegados los últimos tiempos, Dios nos envía a su propio Hijo que es la palabra misma. En ese momento aparece claro que si Dios nos habla es porque Dios mismo en su esencia, por así decir, es comunicación. Su palabra ya no es su manera de ser para nosotros, la manera que El ha elegido de ser Dios para los hombres, sino que El es para nosotros lo que es en sí mismo: comunicación, palabra<sup>12</sup>.

La revelación de Dios consiste en darse a los hombres, en sí mismo, a través de su Hijo. Los hombres por el Hijo participan de la naturaleza divina. Somos hechos "hijos en el Hijo".

<sup>12</sup> F. -M. Genuyt, op. cit., p. 56.

Hacernos participar de su naturaleza “en el Hijo” es el plan establecido por Dios para salvar a los hombres. Ahora bien, Dios revela este plan suyo salvífico, realizándolo, por etapas. Su revelación y realización culminará en Cristo, en su encarnación, muerte y resurrección.

Este plan salvífico divino y su revelación-realización gradual es lo que Pablo llamará el “misterio de Cristo”. El misterio incluye así el plan salvífico de Dios y también su revelación. La revelación del misterio forma parte ella misma del misterio<sup>13</sup>.

Ahora bien, para que el hombre sea salvado o penetre en la intimidad divina por el Hijo, debe apropiarse por su respuesta personal y libre este designio salvífico divino. Según esto, podemos distinguir en la redención un orden objetivo y un orden subjetivo. La redención en cuanto realidad objetiva es el desplegamiento del plan divino con su finalidad, su motivación, sus medios de ejecución. La redención en cuanto realidad subjetiva es la internalización de ese plan en todos y en cada hombre-persona<sup>14</sup>.

A esta altura surge la inevitable pregunta: ¿cuál es la realidad que constituye el contacto inicial entre ambos órdenes, lazo de unión y pivote entre el orden objetivo y el subjetivo de la redención? La *predicación eclesial*<sup>15</sup>. “L’absortion parfaite de l’individu dans le mystère se réalise par le baptême: en conférant l’esprit d’adoption (Tit., III, 6; Rom., VIII, 15) qui transforme la nature de l’homme en ‘une nature a l’image de son Fils’ (Rom., VII, 29), le baptême accomplit le dessein de celui qui ‘à déterminé d’avance que nous serions pour Lui des

<sup>13</sup> J. Murphy-O’Connor, *La Prédication selon Saint Paul*, Cahiers de la Revue Biblique, Gabalda, Paris, 1966, p. 12: “La prédication de l’Evangile est l’instrument par lequel les païens sont admis a l’heritage des Juifs, et par la médiation du Christ, ont accès au Père en un seul Esprit (Eph., II, 11-18). Par conséquent le plan du salut n’est pas simplement révélé par la prédication, il est ‘actué’ para elle et parvient ainsi à son accomplissement. Le Mystère et sa révélation ne sont, en un certain sens, que deux aspects d’une même réalité. Le plan du salut considéré en soi est un mystère, puisque, outre l’idée de secret, il suggere les profondeurs insondables de la sagesse divine. Considéré comme révélé, c’est l’Evangile, par lequel les hommes sont sauvés. La révélation du mystère fait elle-même partie du mystère”.

<sup>14</sup> J. Murphy-O’Connor, op. cit., 12.

<sup>15</sup> J. Murphy-O’Connor, op. cit., p. 12.

filis adoptifs par Jésus-Christ’ (Eph., I, 5). Néanmoins, sans la foi, le baptême est sans efficacité, ne produisant pas de fruits, et, sans prédication, il ne peut y avoir de foi”<sup>16</sup>. Pablo en Rom. 10, 13-15 afirma sin lugar a dudas este mismo papel decisivo de la predicación: “Pues todo el que invoque el nombre del Señor se salvará. Pero ¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Cómo creerán en aquel a quien no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique?...”.

En una palabra: el espíritu de adopción o ser salvo, se recibe por el sacramento del bautismo. Pero todos los sacramentos son “sacramentos de la fe”. Y no hay fe si no hay predicación. El hombre se apropia y es absorbido subjetivamente en el misterio por la fe, apropiación y absorción que se verifican totalmente en el bautismo. Pero el lazo que permite tal apropiación y absorción es la *predicación*.

Esto mismo era lo que ya ocurría en el AT: “Bien que la révélation consiste en premier lieu dans l’action salutaire de Dieu et par conséquent dans l’histoire du peuple juif, cette histoire ne prend les sens d’une révélation pleine que pour autant qu’elle est reçue dans la conscience religieuse du peuple de Dieu. L’action salutaire de Dieu, à l’intérieur de laquelle l’histoire devient une histoire de salut ou de réprobation, est expliquée par la parole du prophète qui dévoile le sens de ce commerce personnel. La parole révèle au peuple la présence et le contenu de l’action salutaire de Dieu dans le monde, elle explique l’événement naturel et historique comme une invitation personnelle de Dieu”<sup>17</sup>.

Conviene notar que este rol de la predicación de ser enlace entre ambos órdenes o de enunciar la redención objetiva para que el hombre subjetivamente se la apropie, no debe ser reducida a una mera revelación del plan salvífico, sino que debe ser entendido como *actuación*. La predicación *actúa* o actualiza, hace presente el plan salvífico o misterio que llega así

<sup>16</sup> J. Murphy-O’Connor, op. cit., p. 21.

<sup>17</sup> E. Schillebeeckx, *Parole et Sacrement dans l’Eglise*, Lumière et Vie, 9 (1960), p. 27.

<sup>18</sup> Cfr. nota 13.

a su cumplimiento<sup>18</sup>. En este sentido, puede decirse que la predicación es una palabra eficaz que al mismo tiempo que anuncia opera lo que anuncia, es decir, engendra la fe. La predicación no es mera ocasión a raíz de la cual Dios infunde la gracia de la fe, sino que tal gracia es dada por la misma predicación<sup>19</sup>.

Podemos ahora completar nuestra definición inicial de la predicación eclesial. La predicación es la revelación y actuación del misterio salvífico hecha por Dios mismo mediatizado en la Iglesia capaz de producir la fe (en este sentido lazo de unión entre ambos órdenes de la redención) y que por lo mismo, irrumpe como acontecimiento en la vida del hombre poniéndolo en situación de coexistencia religiosa. De esta manera: "Le rôle de la predication dans le plan divin est aussi essentiel que la mort et la résurrection du Christ qu'elle proclame, aussi essentiel que le baptême, reproduction de cette mort et de cette résurrection en chaque individu, vers lequel elle tend. Elle établit le contact initial du Christ avec le chrétien-en-devenir"<sup>20</sup>.

*La predicación, en cuanto revelación del misterio, forma parte ella misma del misterio.* Es decir, forma parte de la estructura de la revelación. Por esta misma razón es que la predicación es esencial al misterio cristiano y no cesará hasta el fin de los siglos<sup>21</sup>. En sí misma es una realidad escatológica, pues forma parte, en cuanto estructura peculiar, de "los últimos tiempos". Por eso Cristo, en los umbrales de su Ascensión, envía a sus discípulos a predicar a todas las naciones. Y por esto mismo, la consumación de este siglo no advendrá hasta que ella no haya resonado hasta los últimos confines de la tierra.

<sup>19</sup> E. Schillebeeckx, op. cit., p. 33.

<sup>20</sup> J. Murphy-O'Connor, p. cit., p. 24.

<sup>21</sup> Para comprender rectamente tal afirmación conviene tener muy en cuenta la no identificación entre predicación y hablar en público. La predicación como proclamación y actualización del misterio de salvación puede verificarse en muy diversos contextos lingüísticos. Uno de ellos, y sólo uno, es el de la palabra pública o comunicación oratoria. Tal identificación suele ser frecuente al menos de manera implícita en los autores que tratan el problema de la predicación. Ello trae como consecuencia la falsa oposición entre predicación y diálogo y el estrechamiento estéril del concepto de predicación.

## 2. *La inclusión del hombre en el misterio que opera la predicación.*

La predicación es la revelación actual de Dios mediatizada en la Iglesia. Pero tal mediatización de la revelación existe en función del hombre que debe ser incluido en el misterio. De aquí se derivan los dos próximos temas de nuestra reflexión, que nos permitirán acabar de delinear la imagen teológica de la predicación. En primer lugar, tendremos que examinar cómo la predicación eclesial apela al hombre-oyente. Será el objeto de este apartado. En segundo término habrá que establecer cómo tal palabra divina se mediatiza en la Iglesia, y concretamente, en cada predicador.

El hombre nunca es dueño de la Palabra, menos aún de la Palabra de Dios. Suele ocurrir que a los profetas se les pida una Palabra de Yavé en una situación determinada y ellos no la tengan y deban esperar a que venga. Esto está indicando elocuentemente que la Palabra *está fuera del hombre*, es algo extraño a él, objetividad compacta fuera de su control. Por esta razón la palabra es acontecimiento: porque es algo que verdaderamente *acontece* contra todas las previsiones, haciéndose historia y experiencia. Por esta razón tiene a su vez un sentido que interpela. Como dice Cosmao, el sentido no es definición, es vida, es acto, es presencia<sup>22</sup>.

Esto mismo es lo que, en otras palabras, parece decir Grasso cuando afirma que: "El cristianismo es una llamada desde arriba, no desde abajo. Quiere decir esto que, si bien es exacto que cabe la preparación a la fe, no puede forzarse ésta hasta el punto de reducir el cristianismo a una exigencia de la naturaleza ni a algo que la consecución del fin del hombre requiera necesariamente"<sup>23</sup>.

Pero este *extrínsecismo absoluto* que la Palabra de Dios posee respecto al hombre no debe ser mal comprendido. Porque también cabe la afirmación de que la Palabra, de alguna manera, *pertenece al hombre*, ya está en él. Trataremos a continuación

<sup>22</sup> V. Cosmao, *Evangélisation et Langage*, Lumière et Vie, 27 (1968), p. 80.

<sup>23</sup> D. Grasso, op. cit., p. 285.

<sup>24</sup> Vaticano I, Denzinger-Schönmetzer 3004 (1785).

de compaginar ambas afirmaciones, para lo cual será necesaria la aclaración de algunos presupuestos.

Cuando el Vaticano I afirma que el hombre con la sola luz natural de la razón puede conocer a Dios<sup>24</sup> está afirmando un apriori de posibilidad. Es posible que el hombre conozca a Dios de esta manera, posee de hecho tal capacidad. Ahora bien: ¿esto está significando que cuando un hombre conoce a Dios fuera de la revelación se trata de un conocimiento meramente natural? Por el contrario, habría más bien que afirmar que por el hecho de la elevación histórica del hombre y la universalidad de la gracia de Cristo, todo conocimiento humano de Dios es siempre sobrenatural. No debería hablarse, por tanto, de un conocimiento natural y otro sobrenatural, sino de un doble conocimiento sobrenatural del que el natural es apriori de posibilidad. Consecuentemente no debería tampoco hablarse de una revelación natural y otra sobrenatural correlativas a ambos conocimientos.

Si tratamos ahora de compaginar con estos elementos una visión coherente del problema tendríamos lo siguiente. Existe una doble revelación de Dios al hombre, una y otra sobrenaturales dado el hecho de la elevación histórica del hombre y de la universalidad de la gracia de Cristo, a las cuales corresponden respectivamente en el hombre dos conocimientos, ambos sobrenaturales. Ambos conocimientos están sostenidos por un posible conocimiento natural, que es su apriori de posibilidad.

Ambas revelaciones deben ser definidas no como natural una y sobrenatural la otra, sino como revelación amplia y revelación estricta. Revelación amplia es la que experimenta el hombre al sentirse embargado en el horizonte del Ser. Revelación estricta es la bíblica que se hace accesible al hombre, como ya lo dijimos, por la predicación. Los conocimientos correspondientes a cada revelación son ambos sobrenaturales: en ambos el hombre que conoce está elevado, en ambos el Ser conocido coincide. La diferencia entre ambos conocimientos reside en la extensión del Ser conocido y en la plenitud del cognoscente. Pero siempre un conocimiento y otro están en continuidad. Habría que afirmar que el conocimiento correspondiente a la re-

velación amplia es un momento interior del conocimiento que se deriva de la revelación estricta<sup>25</sup>.

Todo esto viene a querer decir que el hombre-en-el-mundo existe inevitablemente sumergido en la esfera de la gracia. Por esta razón, el conocimiento de Dios correspondiente a la revelación amplia de ninguna manera puede ser llamado natural. La experiencia que el hombre como ente tiene de estar enraizado en el horizonte del ser, es ya una experiencia sobrenatural. Esta experiencia del horizonte del ser es ya Palabra de Dios que desde su misma interioridad llama al hombre. Pero esta Palabra diferirá de la Palabra de la Predicación como lo implícito de lo explícito.

La predicación eclesial vendrá a explicitar lo que implícitamente ya resuena en el interior del hombre, la revelación o palabra amplia de Dios. Esto mismo podría expresarse con las palabras de K. Rahner: "... la historia religiosa existente aún fuera de la historia de la revelación oficial no es sólo el resultado de la razón natural, de la gracia y del pecado (y eso justamente en sus resultados conscientemente aprehensibles, en su 'espíritu objetivo'). Así cuando el hombre es llamado por el mensaje de fe de la Iglesia visible, este llamamiento no se dirige a un hombre a quien él —el llamamiento (y, consiguientemente, el conocimiento conceptual de este llamamiento)— haga entrar por vez primera en contacto espiritual con la realidad predicada, sino que es un llamamiento que convierte en dato reflejo (y, naturalmente, indispensable para una toma plena y perfecta de posición), lo que existía ya en la realidad cierta, aunque inexpresa, de la gracia que, como elemento de su vida espiritual, circunda al hombre. La predicación despierta de modo expreso lo que existía ya en lo profundo de la naturaleza del hombre, es decir, lo que existía no por virtud de la misma naturaleza, sino por la gracia. La gracia envuelve siempre al hombre, aun

<sup>25</sup> H. Simián, *Notas para una epistemología dogmática*, Facultad de Teología de la Universidad del Salvador, San Miguel (Argentina), 1968 (ad instar manuscrito), cap. I: De los modos del conocimiento de Dios. El enfoque que presentamos acerca del conocimiento natural y sobrenatural de Dios está basado en las reflexiones de este autor quien llega a tal posición tras la consideración de la bibliografía reciente sobre el tema.

al pecador y al incrédulo, constituyendo en todo momento el ámbito ineludible de su existencia<sup>26</sup>.

Santo Tomás, hablando de la naturaleza del magisterio humano, decía que el rol del maestro era explicitar lo que ya poseía el discípulo, hacerle percibir la aplicación de los primeros principios, que ya tiene en su inteligencia; a los casos particulares. Es evidente que según esto, eventualmente, el discípulo sin el maestro, podría llegar por sus propios medios, aunque más lenta y pobremente, a los mismos resultados<sup>27</sup>.

La predicación eclesial es también una explicitación de lo que el hombre ya posee, pero, como dice Rahner, *explicitación indispensable*: nunca el hombre podría llegar a franquear sin su ayuda el paso de la revelación amplia hasta la estricta.

Pero conviene recalcar que lo que la predicación asume y explicita no es meramente el impulso individual del hombre hacia Dios proveniente de la elevación sobrenatural, sino todo el impulso del universo hacia Dios proveniente de la continua y siempre operante gracia de Cristo, que a su vez impulsa el movimiento del hombre.

Según esto, podemos decir que la predicación, *Palabra externa y de fuera*, es una mediación indispensable y eficaz que tematiza por explicitación el impulso universal hacia la cruz y resurrección de Cristo condensado en el hombre (en la *palabra interior* al hombre mismo).

La pregunta inicial de este apartado por la manera cómo la predicación eclesial incluía al hombre en el misterio, concluye con la afirmación de que la predicación lo intenta mediante una respuesta, por explicitación, a una pregunta correlativa que ontológica y sobrenaturalmente el hombre ya posee en sí mismo. En este sentido cabría decir que el acontecimiento de la predicación eclesial es *una explicitación de la palabra por la Palabra*.

Esto viene a remarcar que si bien Dios es el que desea y busca al hombre, tal búsqueda y deseo divino ya parte del interior mismo del universo y del hombre. Dios nos es trascen-

<sup>26</sup> K. Rahner, *Naturaleza y Gracia*, Panorama de la Teología Actual, Guadarrama, Madrid, 1961, pp. 287-88.

<sup>27</sup> D. Grasso, op. cit., p. 205.

dentemente inmanente. Tal vez sea esto mismo lo que la Escritura nos quiere decir cuando repetidamente califica a los profetas como *centinelas*. El centinela es quien ve algo para avisarlo a los demás. El profeta y su predicación es un continuo ver a Dios donde nadie lo ve y un continuo alertar sobre esa presencia que nadie re-conoce. La visión final con que se cierra el libro del profeta Ezequiel, visión de la Jerusalén celestial, se cierra con la siguiente afirmación, síntesis de esta dimensión del profeta: "Y en adelante el nombre de la ciudad será: 'Yavé está allí'" (Ez. 48,35).

La predisposición cristiana presente al Dios subyacente en el hombre y en el universo en cuanto desde su misma interioridad los llama y desea; y proclama con la voz fuerte del centinela alertado que "Dios salvador, Padre de Abraham, de Isaac y de Jacob y Padre de Jesucristo, *está allí*".

### 3. La predicación como mediación eclesial de la Palabra de Dios:

La predicación, habíamos dicho, continúa actualmente el diálogo entre Dios y el hombre, diálogo no meramente intelectual sino dinámico y eficaz en cuanto presencializa el misterio.

Pero lo propio de la predicación en cuanto diálogo (considerándola siempre como estructura de la revelación cristiana) es su *mediatización en un intermediario*. La predicación es un diálogo entre Dios y el hombre, pero este diálogo no se establece directamente entre ese hombre y Dios, sino que siguiendo la ley de la encarnación se origina mediante la intervención de un intermediario humano: la Iglesia<sup>28</sup>.

El hombre, según Rahner, es una de las posibles maneras que Dios tiene de expresarse a sí mismo<sup>29</sup>. Esto se verifica en Cristo. El hombre es expresión de Dios en Cristo. Y Cristo, perfecta expresión de Dios, se continúa en su Iglesia. La Iglesia es una de las maneras que Dios tiene de expresarse a sí mismo. Por eso la Iglesia es la Palabra de Dios —máximamente densa en el Sacramento—, dónde se verifica la coexistencia religiosa del hombre con Dios.

<sup>28</sup> J. M. Setién y Alberro, op. cit., p. 197.

<sup>29</sup> Citado por F.-M. Genuyt, op. cit., p. 58.

La predicación, que es una de las actualizaciones de este carácter de Palabra de Dios propio de la Iglesia, verifica estas mismas características aunque de una manera específica. Esta especificidad está dada, a diferencia de la de los Sacramentos, en que la presencia operante de Dios que en ella se manifiesta, depende de una manera especial de la "vis" humana de la Iglesia.

Esta mediación de la Iglesia en la predicación se concretiza en los casos particulares en el envío o la misión de hombres determinados. Este hombre es el predicador. El predicador no es un francotirador que proclama un mensaje personal, sino una prolongación de la Iglesia a través de la cual se proclama la auto-experiencia eclesial que se sabe a sí misma Cuerpo de Cristo.

Nadie puede arrogarse el carácter de testigo oficial y auténtico de la Iglesia si no ha sido enviado por ella. Las características propias de la predicación eclesial tal como la hemos descrito hasta aquí, sólo las posee la predicación de aquél que oficialmente ha sido enviado por la Iglesia. Esta mediación que objetivamente posee la Iglesia respecto a Dios, por ser cuerpo de Cristo, se la apropia un hombre determinado al ser enviado por ella.

Pero cae de su peso que el hombre enviado por la Iglesia a predicar, es decir, el predicador, no es un mero repetidor de la experiencia eclesial. Él participa de la experiencia eclesial, se la apropia de una manera personal, y por esta misma razón puede afirmarse que contribuye a enriquecerla. Esto quiere venir a significar que la mediación que de la Palabra de Dios opera el predicador no es meramente objetiva —la cual le viene por el hecho de ser enviado—, sino también subjetiva, la cual le viene del hecho de experimentar en sí mismo, en cuanto creyente, el misterio de Cristo.

Esto, en resumen, significa que en la predicación la Palabra de Dios se mediatiza en cada predicador de una doble e interrelacionada manera: una objetiva por el hecho de ser enviado y otra subjetiva por el hecho de ser creyente. La experiencia cristiana personal del predicador viene a formar parte, en esta concepción, de su mediación "predicativa". Más aún: es su necesaria sustentación. Y conviene insistir que tal integración de la expe-

riencia personal en la predicación no debe ser entendida meramente como soporte indirecto de la misma en cuanto que la santidad personal del predicador es condicionante de la eficacia de la predicación. Habrá que entenderla, además, como elemento que debe ser asumido conscientemente y de manera explícita bajo pena de anular, al menos en parte, el mismo carácter mediatorio propio de la predicación. En efecto, mediar es aportar algo de sí mismo. Si conscientemente el predicador no asume e incluye su propia experiencia cristiana en su predicación, ésta realmente no habrá sido mediatizada en él, sonará igual que todas las otras predicaciones.

Esto que acabamos de decir aparece claramente afirmado cuando Pablo dice a los Efesios: "Según esto, leyéndolo podéis entender mi conocimiento del Misterio de Cristo; Misterio que en generaciones pasadas no fue dado a conocer a los hombres, como ha sido ahora revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu..." (Ef. 3,4-5). Pablo expone a los efesios según su propia comprensión, recibida por revelación, el Misterio. Les dice que leyéndolo podrán entender cuál es su conocimiento del misterio. En su reflexión sobre este texto, Murphy-O'Connor concluye que la tarea de Pablo consiste, en parte, en comunicar a los otros su conocimiento personal<sup>30</sup>.

El predicador eclesial, por pertenecer a la realidad escatológica de los últimos tiempos, ha recibido también el Espíritu del que habla Pablo. Por este Espíritu el predicador ha recibido un conocimiento personal sui generis del misterio. Y este conocimiento es el que como aporte personal debé transmitir a sus oyentes.

Este carácter de integrante de la mediación predicacional que posee la experiencia cristiana personal del predicador y el conocimiento que de ella dimana, es evidente en toda la predicación paulina. Si comparamos la predicación sinóptica con la paulina advertimos sustancialmente afirmados los mismos dogmas. Sin embargo, en Pablo se advierte una traducción personal. Esta originalidad personal del apóstol brota indudablemente de su

<sup>30</sup> J. Murphy-O'Connor, op. cit., pp. 11-12.

percepción propia y personal del misterio verificado en su propia carne<sup>31</sup>.

Este papel decisivo que la experiencia personal del predicador juega en su predicación como constitutiva misma del ser de mediación aparece nítidamente ilustrado en las palabras de Schillebeeckx: "Aunque el predicador no habla en su propio nombre, sino como el enviado de Cristo, su vida personal afectará, sin embargo, íntimamente a su predicación. Los sacramentos tienen una fuerza de salvación que es independiente de la santidad personal del ministro; prácticamente, sin embargo, si el sacramento es administrado con santidad, si en el ministro su ministerio se corresponde armoniosamente con una vida cristiana personal, producirá más fruto en las almas. Del mismo modo el ministerio de la palabra es, a su manera, una realidad que actúa objetivamente, donde, sin embargo, más aún que en los sacramentos, la santidad personal del ministro y su inteligencia de la fe juegan un papel. "Nosotros creemos y por eso hablamos" (2 Cor. 4, 13). La misión confiada por Cristo a un predicador no es un bien que le resulte extraño. La *Ecclesia docens* es también la *Ecclesia discens*: el predicador que enseña es también un creyente. La "Tradición" que transmitimos es una cosa que pertenece a nuestra vida personal. El predicador experimenta en sí mismo el drama del pecado y de la gracia, en el cual se resume la buena nueva que debe anunciar. Es por esta razón que Pablo, hablando de la tradición que él transmite, dice: "Como una madre que cuida con cariño a sus hijos. De esta manera, amándoos a vosotros, queríamos daros no solo el Evangelio de Dios, sino incluso nuestro propio ser" (1 Tes. 2, 7-8). Predicamos al Dios de Salvación que es también *nuestro Dios*. Es por esto que resulta más justo decir que *transmitimos* propiamente a Dios: el Dios que se ha convertido en el todo de nuestra vida personal, he aquí lo que damos a los hombres. Pues anunciamos la Palabra de Dios como una *realidad*, una realidad a la cual no es posible aproximarse sino en la *fe*. Sólo como creyentes podemos predicar como es debido. La predicación es por tanto una actividad que, por su

naturaleza, compromete nuestra vida de creyentes. Este elemento personal de experiencia otorga originalidad a las verdades supratemporales de la salvación, no en cuanto pueda sugerir formas inéditas de elocuencia, pero sí en cuanto suscita en el predicador el fuego sagrado por el cual son cautivados la curiosidad e interés de los oyentes"<sup>32</sup>.

La última afirmación de Schillebeeckx se presta a una observación. Creemos que la experiencia personal no solamente otorga su originalidad a la comprensión del misterio de salvación, sino que también suscita de alguna manera formas inéditas de *elocuencia* correspondientes a la originalidad de captación. De esta manera la mediación estrictamente personal y propia del predicador no se limita tan sólo al contenido de la predicación, sino también a su misma expresión. Es bueno insistir que la encarnación de Cristo en nosotros asume a todo el hombre, también sus recursos expresivos. Y también a nivel de su expresión, el hombre tiene una obligación de originalidad, es decir, de ser él mismo.

Estas reflexiones nos llevan a una conclusión similar a la del párrafo anterior, pero ahora con respecto al predicador. La Palabra de Dios es una Palabra que le viene de afuera, la recibe de la Iglesia. Esta Palabra que él mediatizará en sí mismo, le es extraña. Es totalmente objetiva y exige su escrupuloso respeto. Sin embargo esta palabra es también suya, le pertenece porque es carne de su carne conforme a la expresión paulina de que Cristo vive en nosotros. La Palabra de Dios se ha hecho carne en el predicador y, aunque externa, es también suya. De esta manera el mensaje que el predicador anuncia no sólo es de Dios, sino también suyo. Es un mensaje común a Dios y a él. Y rectamente puede afirmarse que en cada predicación, al mismo tiempo que anuncia a Dios se anuncia a sí mismo en cuanto que el hombre en Cristo es una de las maneras con que Dios se expresa a sí mismo.

Esta constatación de la simultánea exterioridad e interioridad de la Palabra de Dios con respecto a la predicación, nos permite intentar delinear a manera de síntesis una imagen teológica del predicador.

<sup>31</sup> J. Murphy-O'Connor, op. cit., pp. 63-64.

<sup>32</sup> E. Schillebeeckx, op. cit., pp. 37-38.

El predicador es un creyente que ha experimentado y experimenta en sí mismo el misterio de Cristo y que de alguna manera, por esto mismo, es enviado por la Iglesia. La Iglesia lo envía para que proclame lo que *ha visto*. Pablo dice en 2 Cor. 4,13: "Pero poseyendo aquel espíritu de fe como dice la Escritura: 'Creí, por eso hablé', también nosotros creemos, y por eso hablamos...". Lucas a su vez comienza su evangelio diciendo: "Puesto que muchos han intentado narrar ordenadamente las cosas que se han verificado entre nosotros, tal como nos las han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la Palabra..." (Lc. 1, 1-2). Ambos textos afirman a diversos niveles la existencia de una experiencia personal de lo que se proclama, o dicho inversamente, lo que se proclama siempre *ha sido visto y experimentado*.

Según esto el predicador es en primer lugar *testigo* porque conoce inmediatamente lo que dice, sin intermediarios: "lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos" (1 Jn. 1,3). Inmediatamente es algo así como un *intérprete* o hermenauta creyente en cuanto debe dilucidar desde la fe el alcance cristiano de su experiencia considerada como hecho bruto. Pero además es *heraldo*, es decir, el que proclama o anuncia a manera de vocero o portapalabra el mensaje de otro a quien oficialmente representa. Pero el término heraldo aplicado al predicador no tiene la misma significación que el término profano. En efecto, éste sólo debía repetir. En este sentido el título de heraldo aplicado al predicador remarca bien la absoluta fidelidad que éste debe observar frente a la Palabra. Pero excluye su aporte personal, excluye el matiz de interioridad que la Palabra de Dios posee respecto a su enviado. Por esta razón, la denominación de heraldo debe ir unida como caracterización del predicador a la de testigo y hermenauta. El predicador proclama lo que ha visto e interpretado en sí mismo<sup>33</sup>.

Esta complementación de las denominaciones de testigo, intérprete y heraldo hace resaltar bien la indispensable *continuidad y dialéctica* entre la vida cristiana personal y la predicación.

<sup>33</sup> Para el significado de heraldo (kerux) cfr. J. Murphy-O'Connor, *op. cit.*, pp. 38-40.

En primer lugar hace resaltar la *continuidad* entre ambas. Desde que Dios se ha encarnado, la Palabra de Dios, para serlo, exige necesariamente antes de ser pronunciada en "palabras", ser pronunciada "en la carne"<sup>34</sup>. La vida cristiana del predicador es su primera, germinal e implícita predicación. Toda vida, en cierta manera, es ya una forma de expresión<sup>35</sup>. Así como Cristo en su misma encarnación, muerte y resurrección es la exégesis viva del Padre, así también la vida cristiana del predicador es la inevitable exégesis de Cristo.

En segundo lugar hace resaltar la *dialéctica* entre la vida cristiana del predicador y su predicación. Ambas se relacionan en cuanto se imbrican mutuamente. En efecto, predicar es anunciar lo que se ha visto y experimentado. No se puede predicar si no se tiene la experiencia. La Iglesia normalmente no envía a quien no da ciertas garantías de autenticidad creyente. Pero inversamente, creer, es decir, tener experiencia cristiana, lleva inevitablemente a hablar: "Creemos, por eso hablamos", decía Pablo a los Corintios. Y Amós, afirmaba: "Ruge el león, ¿quién no temerá? Habla el Señor Yavé, ¿quién no va a profetizar?" (Am. 3,8). Es inevitable para el creyente el convertir su vida-palabra, es decir, su propia vida que es una palabra germinal, en palabra explícita de testimonio que es predicación. Predicador es aquel que es enviado oficialmente para realizar tal quehacer cristiano. Por esta razón, predicar oficialmente en nombre de la Iglesia es hacer palabra explícita lo que es la palabra implícita de la propia vida.

Pero el predicador al proclamar oficialmente como heraldo aquello de que es testigo e intérprete oficia como un *sacerdote*. El predicador posee en su mismo ministerio una dimensión sacerdotal. Es sacerdote en cuanto mistagogo, es decir, en cuanto conduce hacia el misterio, concretamente, hacia el sacramento. Toda predicación está orientada hacia el sacramento: hacia el sacramento donde somos plenamente hechos hijos de Dios (el

<sup>34</sup> F. M. Genuyt, *op. cit.*, p. 57.

<sup>35</sup> F. Houtart, *Aspects sociologiques du rôle de la liturgie dans la vie ecclésiale: communication, socialisation, appartenance*, La Maison-Dieu, n° 91 (1967), p. 111.

bautismo) 'y hacia el sacramento donde nos unimos, viviendo, a Dios (la eucaristía). Pero, además, el predicador es sacerdote en cuanto la palabra de su predicación convierte a sus oyentes, si la aceptan, en ofrendas agradables a Dios. Pablo lo insinúa firmemente en Rom. 15,16. Y en 2 Cor. 3,3, dice: "Evidentemente sois una carta de Cristo, redactada por ministerio nuestro, escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo..." Por el ministerio de la predicación, al recibir la fe, el hombre es hecho ofrenda agradable a Dios, lo que equivale a decir que Cristo comienza a vivir en él. De esta manera el hombre se hace Palabra o carta en su misma vida: su vida es ya palabra<sup>36</sup>.

Todo esto no nos debe hacer olvidar lo afirmado al comienzo de este párrafo: es la Iglesia quién predica en el predicador. De aquí la fidelidad y responsabilidad de éste. Su palabra vale ( y en esto va incluida su experiencia personal) en cuanto va unida y es la palabra de la Iglesia. Pero así mismo hay que acentuar que la predicación es eclesial en cuanto todo predicador en el momento de realizarla está asumiendo y canalizando la urgencia de proclamar de toda la Iglesia. Es la comunidad cristiana toda la que lo sostiene y se canaliza en sus palabras. La responsabilidad de dar testimonio frente al mundo, no es responsabilidad de algunos especialistas, sino de toda la comunidad cristiana<sup>37</sup>. El predicador concretiza en cada caso particular esta responsabilidad. Y al mismo tiempo asume y realiza la responsabilidad de todos aquellos creyentes que aunque quieran "hablar" están constreñidos por el dolor, las circunstancias y la vejez a solo proclamar con sus vidas<sup>38</sup>.

Podemos concluir esta imagen teológica del predicador afirmando una vez más cómo es en su propia vida cristiana donde acaba de verificarse la naturaleza de *mediación* propia de la predicación. Es en su propia vida y corazón donde su predicación se hace Palabra de Dios y comienza a ser palabra humana.

Lo propio de la Palabra de Dios es preceder a la realidad.

<sup>36</sup> Para la idea de predicación como acto cultural en San Pablo, cfr. J. Murphy-O'Connor, op. cit., cap. 6to., pp. 158-72.

<sup>37</sup> Y.-B. Trémel, *Serviteurs de la Parole*, Lumière et Vie, 9 (1960), p. 22.

<sup>38</sup> Y.-B. Trémel, op. cit., p. 16.

Lo propio de la palabra humana, en cambio, es proceder de ella<sup>39</sup>. La Palabra de Dios hace lo que dice, crea la realidad. En cambio el lenguaje humano es prolongación y cauce de la realidad. Cuando Dios habla, la realidad aparece. Cuando el hombre habla, la realidad se troquea en palabra.

Esta doble acción es la que ocurre cuando el hombre enviado por la Iglesia predica. El predicador vehiculiza su propia vida, palabra implícita y germinal, en palabra explícita, en predicación. Su propia realidad cristiana se enajena en predicación. Pero esa realidad cristiana que él troquea lingüísticamente para la fe, ha surgido en él de la nada por obra y gracia de la Palabra de Dios que lo ha llamado.

Este movimiento ontológico-sobrenatural que conmueve sus entrañas es asumido por la Iglesia cuando lo envía. Y entonces lo que ya era presencia de Dios en su palabra de creyente y por ser creyente, se hace palabra eficaz.

Su predicación será Palabra de Dios porque él transmite su propia vida en la que la Palabra de Dios se ha hecho carne, y porque al ser enviado, Dios hace eficaz su propia encarnación en la vida del predicador. Su predicación será también palabra humana porque se deriva de su propia realidad, que aunque no totalmente suya, también le pertenece.

## II. MECANISMOS DE LA PREDICACION

Entramos ahora a examinar el *dinamismo* que se desprende de la imagen teológica de la predicación que hemos diseñado. Dinamismo indica en este caso, cómo ya lo dijimos al comienzo de estas reflexiones, la proclividad hacia la praxis que denota una imagen teológica. En este sentido, el dinamismo está conformado por un grupo de *actitudes prácticas*. Este conjunto de actitudes prácticas, que no son mera imagen intelectual ni tampoco necesariamente procedimientos normativos muy concretos, es lo que llamamos *mecanismos*. Estos mecanismos en la predicación, serán aquellas *maneras de situarse del predicador con relación a la predicación concreta*, maneras que le vienen de la concepción teológica de la función predicacional.

<sup>39</sup> F.-M. Genuyt, op. cit., p. 54.

Nos situaríamos de este modo en el punto decisivo de una espiritualidad de la predicación. La pregunta por su posibilidad es una pregunta por los mecanismos de la predicación. Trataremos, pues, de bosquejar a continuación con respecto a la persona del predicador las fundamentales actitudes o mecanismos que constituyen el dinamismo de la imagen teológica de la predicación que hemos desarrollado <sup>40</sup>.

### 1. *Sensibilidad creyente por el lenguaje del hombre cotidiano:*

Empíricamente se puede constatar que el hombre ante lo que le viene desde fuera, sobre todo, lingüísticamente, no se ofrece como receptor neutral e imparcial. Es evidente por el contrario que presenta una plataforma de recepción o *esquema perceptivo*. Tal esquema tiene para el proceso de la comunicación una doble valencia. Por un lado positiva en cuanto ofrece un punto de partida que puede servir de enganche para lo que viene de afuera y en cuanto posibilita un punto de referencia para una crítica personal. Por otro lado negativa en cuanto condiciona lo percibido hasta el punto que puede llegar a deformarlo.

Desde un punto de vista estático diríamos que el esquema perceptivo está constituido por el conjunto de actitudes y valoraciones, o dicho de otro modo, por la *actitud-mentalidad* que el hombre posee frente a un problema determinado. Eventualmente puede faltar esta actitud-mentalidad siendo reemplazada por una más o menos prolongada *disonancia ideológica*. La actitud-mentalidad, a su vez, puede resultar el producto final o la asunción de ciertos *impulsos arquetípicos primarios* del hombre. Cuando la actitud-mentalidad no es la concretización de tales arquetipos, éstos suelen permanecer latentes o al menos como añoranza. Finalmente habría que señalar que este conjunto de elementos que mutuamente integrados constituyen el esquema perceptivo, se

<sup>40</sup> Cabría la posibilidad de describir los mecanismos que implica la predicación con respecto a la persona del oyente. Realizarla habría traído como exigencia una descripción más pormenorizada del tipo de respuesta que exige la predicación como Palabra de Dios. Hemos omitido esta labor por ocuparnos en este artículo de manera expresa de las implicancias de una imagen teológica de la predicación con respecto al predicador, no al oyente.

manifiestan o expresan en el *lenguaje*. Más aún, *existen formalmente por el lenguaje*.

Si observamos ahora el mismo fenómeno, pero desde un punto de vista dinámico, tendríamos que hablar de los *mecanismos de percepción*. En el acto de la comunicación el hombre receptiona poniendo en movimiento su esquema perceptivo. El esquema perceptivo puesto en movimiento es lo que llamamos mecanismos de percepción. Tales mecanismos pueden sintetizarse diciendo que el hombre tiende a seleccionar perceptiva, interpretativa y retentivamente lo que le viene de afuera desviándolo en la línea de sus convicciones previas, es decir en la línea de su actitud-mentalidad. Esta posibilidad de desviación es la que posee la doble valencia de la que ya hablamos: es positiva, pues ofrece un punto de enganche y permite una postura personal; y es negativa ya que puede restar objetividad <sup>41</sup>.

Lo que tras esta descripción interesa recalcar es que el hombre percibe al Dios que se le ofrece en la predicación a partir de este esquema perceptivo y a partir de tales mecanismos de percepción. A su vez podemos agregar que tal esquema perceptivo es el fruto del espíritu natural del hombre (en términos de Rahner), de las influencias que ha padecido en su propia historia personal, de la gracia y del pecado. De alguna manera él representa el grado de aceptación de la Palabra de Dios como revelación amplia en el seno íntimo de su conciencia.

Tal vez pudiera afirmarse que el estadio actual de un esquema perceptivo determinado, considerado en una visión de fe, representa lo que *ya se posee o no se posee de Dios* y a la vez, *lo que aún falta*. En este sentido el esquema perceptivo es en sí mismo, siempre para una mirada de fe y en su estadio actual de desarrollo, la voz (o a veces el grito) de Dios que se llama a sí mismo desde el hombre y para el hombre mismo. En páginas anteriores habíamos dicho que la predicación era una respuesta al interrogante que ontológica y sobrenaturalmente el hombre

<sup>41</sup> En nuestro concepto de esquema perceptivo y mecanismos de percepción hemos incluido algunas nociones desarrolladas por O. Schreuder en su artículo anteriormente citado (cfr. nota 5). Para precisar y ampliar lo que aquí decimos será provechosa la lectura completa de tal artículo.

llevaba en sí mismo. Asumir ya prácticamente este interrogante representa para la predicación hacerse cargo del esquema perceptivo concreto del hombre-oyente concreto, captación que no es meramente empírica, sino de fe. Se trata de captar tal esquema perceptivo como voz de Dios que resuena en el oyente mismo.

Esto acarrea una consecuencia decisiva para la predicación realizada en concreto (recordar que nos movemos no ya en el plano de la imagen teológica de la predicación sino en su realización práctica, es decir, en su dinamismo o mecanismos): la simultánea necesidad y obligación de asumir como punto de partida en cada predicación la situación actual del oyente con sus ideas, actitudes, intereses y valoraciones, es decir, su esquema perceptivo. Y esto no por simple concesión a la flaqueza humana o por consejo de una técnica de la comunicación nada despreciable, sino por acoplamiento integral al plan de Dios: porque el estadio actual del esquema perceptivo es voz de Dios que manifiesta lo que precisamente Dios quiere ofrecerle al hombre en esa hora. Y esto de tal manera urge al predicador y a su predicación que su fidelidad a la Palabra de Dios puede rectamente traducirse por fidelidad al esquema perceptivo de sus oyentes actuales.

Pero resta agregar algo decisivo. Habíamos dicho que el esquema perceptivo, que en una mirada de fe resulta voz de Dios que clama desde el hombre mismo concreto, *se condensa en el lenguaje, sobre todo, en el lenguaje cotidiano*. De todos los posibles campos lingüísticos en que se concreta el lenguaje, la zona del habla cotidiana es la que mejor representa y sintetiza el básico sentir del hombre. Todo hombre es hombre cotidiano, también el predicador. De esta manera, podemos decir que el lenguaje cotidiano entraña en sí mismo, al condensar el esquema perceptivo, al Dios latente que clama y que es perceptible por la fe.

Realizar una exégesis creyente o desde la fe del lenguaje cotidiano es la manera práctica y concreta de asumir la dimensión teológica de la predicación de ser respuesta a un interrogante ontológico-sobrenatural yacente en el hombre oyente. La realización de esta exégesis creyente del lenguaje cotidiano como manera de captar tal interrogante es lo que llamamos *la sensibilidad creyente por el lenguaje del hombre cotidiano*. Y sería el primer

mecanismo o dinamismo que se desprende de una imagen teológica de la predicación. En este sentido sería el primer mecanismo constitutivo de una espiritualidad de la predicación.

La sensibilidad creyente por el lenguaje del hombre cotidiano como mecanismo de la predicación sería *una manera de vivir en función de la predicación*. Como manera de vida incluiría cuatro elementos: 1) aceptación existencial de la situación del oyente actual; 2) proceso de sensibilización por el lenguaje cotidiano en cuanto expresión del Dios latente; 3) paciencia teológica que acepta un develamiento gradual del Dios latente y, por tanto, un crecimiento histórico de la fe; 4) respeto por la conciencia del oyente que conserva siempre la libertad de cerrarse al Dios que la predicación le explicita<sup>42</sup>.

La predicación es sustancialmente comunicación. Una espiritualidad de la predicación es casi una necesaria espiritualidad de la comunicación. Es por esta razón que la comunicación dialogal de la predicación debe necesariamente partir del lenguaje del oyente. Si bien se mira, estamos rozando aquí uno de los síntomas que delataban la crisis de la predicación y que la espiritualidad de la misma debía corregir: la falta de realismo.

## 2. Reflexión creyente de la propia experiencia:

Podríamos decir que el párrafo anterior nos llevó a la siguiente conclusión: "El predicador debe sensibilizarse con el lenguaje del hombre cotidiano a fin de captar desde la fe, la voz de Dios que él condensa". Esto supuesto, el esquema perceptivo implicado en el lenguaje cotidiano, se transforma en interrogante de-Dios-en-el-hombre-concreto frente a Dios-en-el-predicador.

El predicador debe responder a este interrogante. ¿Pero cómo? Por el recurso a su personal experiencia cristiana según conclusión dinámica que se desprende de la misma imagen teológica de la predicación.

Pero conviene señalar que para el predicador, recurrir a su

<sup>42</sup> Para los elementos 1 y 4 nos hemos inspirado en J. M. Setién y Alberro, op. cit., pp. 168 y 192, mientras que para el tercer elemento en las consideraciones de G. Michonneau - F. Varillon, *Hablemos de la predicación*, Estela, Barcelona, 1965, pp. 170-74.

experiencia cristiana es asumir su propio esquema perceptivo, el que él trae consigo a la predicación. Esto significa que si el predicador vive auténticamente su cristianismo, frente a las mismas situaciones vitales que posee en común con el oyente por ser hombre, ha estructurado en sí mismo determinadas actitudes y determinada mentalidad por asunción de sus propios impulsos arquetípicos. Esto quiere decir que entre predicador y oyente siempre existe una coincidencia sustancial humana de situaciones básicas y problemáticas. Y ya el oyente y el predicador se aproximen o no en las soluciones elaboradas (en la actitud-mentalidad), el que hacer del predicador de responder al interrogante del oyente será en último término una presentación de su propio esquema perceptivo cristiano (o de su experiencia, que es lo mismo) para que el receptor lo coteje con el suyo propio y se decida.

A esta altura surge el verdadero problema: ¿cómo debe vivir el predicador para que su propio esquema perceptivo se transforme al llegar a cada predicación concreta en respuesta al interrogante que configura el esquema perceptivo del oyente? En otras palabras: ¿cómo debe vivir el predicador para que su vida se transforme al llegar a cada predicación concreta en respuesta formulable? He aquí el verdadero problema al cual pretende responder el segundo mecanismo o dinamismo constitutivo de una espiritualidad de la predicación.

Para elaborar una respuesta inteligible debemos elevarnos hasta el concepto de experiencia. Experiencia es aquello que se siente frente a las circunstancias de la vida y de lo cual, por tanto, se puede ser testigo. Implica contacto con un núcleo vital sin intermediarios. Experiencia cristiana a su vez es sentir de alguna manera la presencia de Cristo. Sentir la presencia de Cristo es sentir de algún modo que simultáneamente somos pecadores y salvados por Cristo.

Ahora bien: toda experiencia cristiana (es decir, todo sentimiento de la presencia de Cristo<sup>43</sup>, ya que experiencia es lo que

<sup>43</sup> Cuando hablamos de *sentimiento* no nos referimos a la sensibilidad superficial ni a la mera sensiblería. Queremos connotar al *conocimiento-sentimiento* que es el polo superior que atrae hacia sí, en plenitud, toda percepción. Es el verdadero gusto interior que se produce cuando el conocimiento se ha hecho carne en la persona *superando toda dicotomía entre lo que se piensa*

se siente), encierra para quién la vive (para su "testigo") una significación o mensaje. Es decir, toda experiencia (todo lo que se siente) encierra una inteligibilidad. Claro —y esto es fundamental— que esta significación o mensaje que encierra toda experiencia cristiana no siempre es captada por el sujeto protagonista. Para ello se requiere una reflexión de la experiencia (de lo sentido) hecha desde la fe. Esto quiere decir que el sujeto creyente tiene siempre la posibilidad de reflexionar su experiencia con ojos creyentes para descubrir el significado o mensaje que ella encierra. Si no actualiza esta posibilidad, la experiencia queda reducida al hecho bruto, a la pura experiencia como acontecer sin significado. Y sólo cuando el protagonista actualiza esta posibilidad entra en el verdadero camino para dejar de ser protagonista y convertirse en *testigo*.

Todo esto está indicando que descubrir el mensaje de toda experiencia (o recibir la revelación personal de Dios, que es lo mismo), supone una interpretación del hecho bruto realizada desde la fe, que permite poner de manifiesto la significación o mensaje encerrado en él y que representa precisamente el mensaje de Dios a los hombres.

De hecho se verifica aquí uno de los rasgos estructurales de la revelación, la cual es ya en sí misma interpretación del hecho bruto y de sí misma sigue reclamando una interpretación<sup>44</sup>.

Pero cabe agregar algo más: que tal reflexión creyente o interpretación del hecho bruto *está intencionada hacia una expresión*. Es lo que ocurre también en la misma revelación. Esto

*y lo que se siente*. Puede consultarse para este problema las ajustadas reflexiones de Varillon en el libro ya citado de G. Michonneau - F. Varillon, pp. 183-86. Así entendida la noción de *sentimiento* conviene agregar que cuando afirmamos que experiencia cristiana es lo que se siente, no queremos significar que es la misma presencia directa de Cristo la que se siente, sino los *signos* de esta presencia ya que la gracia no es experimentable. Esto mismo es lo que se indica cuando se dice que toda la realidad es sacramental y que la revelación de Dios es sacramental. Sacramental significa mediatización de lo sobrenatural en lo histórico que por esta razón se convierte en signo de lo sobrenatural. A su vez, cuando afirmamos que ser testigo consiste en sentir sin intermediarios no nos referimos a tal mediatización histórica, sino a la ausencia de una ulterior mediación entre lo histórico y el mismo sujeto protagonista.

<sup>44</sup> F. M. Genuyt, op. cit., p. 55.

muestra que la Palabra es la que hace totalmente inteligible el hecho. Por tanto una experiencia supera los límites del hecho bruto y se convierte en real experiencia cristiana, cuando se capta su significado —la presencia de Cristo—, mediante una reflexión o interpretación creyente que culmina en una expresión (que es expresada). Lo propio de esta reflexión creyente que subyace en el seno mismo del quehacer predicacional reside en que la expresión en que culmina es dramático-salvífica en lugar de notional, como es el caso de la teología<sup>45</sup>.

La vida del predicador es una realidad o conjunto de realidades preñadas de Dios. Cristo se ha encarnado en ellas. Pero el mero hecho de vivirlas como experiencias cristianas, aunque pueda ser suficiente para ser cristiano, no basta para que se transformen en respuesta de una predicación viviente, que es siempre una prolongación verbal explícita de la propia vida-palabra.

Quien por vocación y deputación eclesial está consagrado a predicar, está orientado a vivir sus experiencias tratando siempre simultáneamente de descubrir su significado o la presencia de Cristo en ellas mediante una reflexión creyente que llega a expresarse al menos para sí misma.

Esta manera de vivir reflexionando las propias experiencias desde la fe y formulándolas con una expresión dramático-salvífica, es lo que llamábamos “vivir la vida como respuesta formulable” y constituye el segundo mecanismo de una espiritualidad de la predicación. Sucintamente podría enunciarse diciendo que es un hábito de reflexión creyente simultáneo con la propia vida que permite expresar el significado cristiano de lo que se vive al mismo tiempo que se lo vive.

El predicador que afronta de esta manera su experiencia es el que con todo rigor podrá ser llamado testigo, intérprete y heraldo. Porque testigo pleno no es sólo quien siente, sino aquel que puede proclamar como heraldo (expresar) el significado interpretado de lo que siente. Por otra parte, tal predicador estará solventando realmente la posible falta de *fuera evangélica*.

<sup>45</sup> Esta diferencia entre predicación y teología tiene que ver con la formulación que hace Arnold del mismo problema. Cfr. J. M. Setién y Alberro, op. cit., pp. 198-99.

de su predicación, síntoma, entre otros, de la crisis de la predicación. Ello se deberá a que, gracias a su reflexión creyente, conseguirá expresar el cristianismo que vive personalmente, evitando la posible dicotomía entre la santidad que posee y el mensaje que proclama.

El hincapié que hemos hecho en la experiencia cristiana personal pudo haber provocado dos objeciones bastante comunes sobre las cuales conviene decir al menos una palabra.

La primera de ellas consiste en la insistencia de que el predicador debe predicar no sus teorías personales, sino la doctrina de la Iglesia. Tal insistencia parecería dejar entrever una cierta identificación entre experiencia personal y teorías personales. En realidad, la disyuntiva experiencia personal-doctrina de la Iglesia es una falsa disyuntiva excluida por definición en el concepto de experiencia cristiana personal. Ésta, de suyo, dice *experiencia personal en la Iglesia*. La experiencia personal es auténticamente experiencia cristiana en cuanto participación y prolongación de la experiencia de la Iglesia. A su vez, la experiencia de la Iglesia alienta, crece y se enriquece en la experiencia personal de los cristianos. Si un predicador, al hablar de su experiencia personal, concluye en una teoría peculiar, simplemente no está hablando de su experiencia, no ha detectado al Dios presente en él, aunque así lo crea. Es el caso de los “falsos profetas” que en el AT aparecían como casi necesaria excrecencia al lado de los verdaderos. El verdadero problema reside en proclamar la experiencia de la Iglesia *a partir* de la experiencia personal. Esto incluye un cierto riesgo y una dura ascesis de autenticidad. Pero la solución nunca puede residir para el predicador en acudir al acervo cristiano genérico, esquivando su experiencia personal. En tal caso no se daría auténtica mediación. Y la mediación en el predicador corresponde a la naturaleza teológica de la predicación.

La segunda objeción que se suele hacer a la predicación como proclamación de la experiencia personal del predicador consiste en afirmar que lo vivido por el predicador no es necesariamente lo que el oyente necesita. La predicación está para el hombre-oyente, no para el hombre-predicador. En términos lin-

güísticos: la predicación es comunicación, no auto-expresión. Sin embargo, como dice Lavelle, ocurre que paradójicamente nos comunicamos, contra lo que podría creerse, no por lo más común de nosotros mismos sino a través de lo más íntimo y, por tanto, más individual. Cuando al proclamar la palabra de Dios a partir de su experiencia el predicador no obtiene comunicación, habría más bien que pensar que no ha descendido suficientemente en su individual experiencia cristiana. Si lo hace, inevitablemente se encontrará con ese Dios que en cuanto fundamento alienta no sólo en él sino en sus oyentes, y con ese Cristo que, por su Espíritu, unifica a todos en un único Cuerpo <sup>46</sup>.

### 3. Estado de "gracia predicante":

El predicador debe hablar a partir de su personal experiencia cristiana. Pero experiencia es lo que se siente. Predicar a partir de la propia experiencia es por tanto expresar lo que se siente en cuanto inteligibilidad cristiana. Esto implica una adecuación consciente e inconsciente entre lo que se siente y lo que se expresa o integración y adecuación entre lo que se es y lo que se expresa <sup>47</sup>.

Esto al arribarse a la predicación concreta puede o no verificarse. En el primero de los casos, es decir, cuando la expre-

<sup>46</sup> Para acabar de comprender lo que llevamos dicho acerca de la inclusión de la experiencia personal en la predicación, convendría tener en cuenta dos observaciones. En primer lugar no debe identificarse predicación a partir de la experiencia personal con develamiento público de las intimidades personales. Más allá del hecho de que en estos casos debe verificarse siempre un criterio de prudencia y discreción espiritual no medible cuantitativamente, no debe olvidarse que lo primariamente buscado en la experiencia personal es el significado o mensaje último cristiano que ella contiene. Y esto puede ser siempre desgajado de lo anecdótico personal a lo cual generalmente van ligados los detalles de carácter íntimo. En segundo lugar habrá tal vez llamado la atención la no mención del carácter comunitario de la experiencia cristiana del predicador. Esto se debe a que tal dimensión la consideramos incluida al hablar de la experiencia personal como experiencia de Iglesia. La experiencia de fe eclesial o experiencia cristiana es por definición experiencia comunitaria y controlada jerárquicamente. Al hablar por tanto de experiencia cristiana personal excluimos implícitamente todo subjetivismo e individualismo.

<sup>47</sup> G. Richard, *Psicoanálisis del hombre normal*, Psique, Bs. As., 1963, cap. XIV, *Expresarse*, pp. 154-174.

sión de Dios en la que consiste la predicación es prolongación exacta y ajustada de la vivencia cristiana de Dios del predicador sin minimización, invento ni exageración, el predicador alcanza lo que hemos llamado el *estado de gracia predicante*, meta ideal a la que debe siempre tenderse <sup>48</sup>. El estado de gracia predicante es un *estado de presencia de Dios, confirmadora de la decisión expresiva del predicador en tensión de caridad, alegría y entusiasmo*. En tal caso suele verificarse la identificación, en la misma expresión predicativa, del predicador con Dios. La predicación, en tal caso, realiza su esencia teológica: ser simultáneamente Palabra de Dios y palabra del hombre... y el oyente al sentir al predicador oye y percibe inevitablemente a "Otro".

Cuando en cambio, se verifica la posibilidad opuesta, es decir, la dicotomía entre la vivencia de Dios y la expresión de Dios, la predicación no alcanza su ser propiamente teológico que consiste en la unificación en una única palabra divino-humana. Tal dicotomía cristiana suele traslucir una dicotomía humana en la personalidad del predicador. Tal vez el deseo inconsciente por lucirse, autoafirmarse o impactar subyace en el fondo de su personalidad. En tal caso, la predicación trasluce una dicotomía entre lo que Dios quiere decir a través de su enviado y lo que realmente éste dice. En tal predicación Dios no está del todo presente, la predicación no está "en Dios", la decisión expresiva del enviado no está confirmada por Dios.

Ponerse en presencia de Dios ayudándose incluso de una seria introspección personal, será para el predicador la posible manera de salvar tal dicotomía. Aparece de esta manera la forma como la oración debe insertarse en el quehacer predicativo del enviado. No solamente como petición de eficacia para la propia predicación, sino como *presencia de Dios* capaz de producir la integración de ser y expresión en Dios y signo de tal integración cuando se la ha logrado.

El estado de gracia predicante así concebido, es decir, co-

<sup>48</sup> Tomamos el término "estado de gracia predicante", aunque otorgándole matices diversos de significación, del ya mencionado G. Michonneau. Cfr. G. Michonneau - F. Varillon, op. cit., p. 45.

mo presencia de Dios en la predicación que *causa y significa* simultáneamente la integración de la que habláblamos, es el tercer mecanismo de una espiritualidad de la predicación. Gracias a él, la predicación alcanza a verificar la dimensión teológica de ser al mismo tiempo Palabra de Dios en una palabra humana. De esta manera, es posible también que la falta de verdad humana de muchas predicaciones encuentre un factible camino de solución.

#### 4. Experiencia "comunicativa" de Dios:

Delinear este último mecanismo es más bien emitir una hipótesis. Releyendo una cita de Schillebeeckx, decíamos más arriba que la experiencia cristiana personal puede suscitar también formas inéditas de *elocuencia* o, más exactamente, de expresión de lo cristiano<sup>49</sup>. Esta observación está insinuando que la mediación que supone la predicación abarca no sólo la experiencia personal del predicador en cuanto contenido, sino que se extiende también al problema de la forma o estilo personal. En otros términos: la mediación en el predicador que exige la predicación incluye la adopción consciente del propio estilo expresivo, es decir, tal mediación no se circunscribe al contenido de la predicación, sino que se extiende hasta la misma forma de expresión.

Cabe entonces el interrogante por la posibilidad de una experiencia cristiana *expresiva* o *comunicativa*<sup>50</sup> en la que el predicador no sólo encuentra el mensaje propio de su predicación, sino también la forma fundamental o estilo básico de su proclamación. En otras palabras: nos estamos planteando la pregunta por una posible experiencia "comunicativa" de Dios más allá de la mera experiencia de Dios.

<sup>49</sup> Cfr. p. 45.

<sup>50</sup> Queremos aclarar que por lo general hemos utilizado los términos *expresión* o *comunicación* para referirnos al fenómeno de la vehiculización de la interioridad humana por medio del lenguaje. No los hemos tomado por tanto en su acepción más estricta, tal como aparecen por ejemplo en el modelo del lenguaje de Karl Bühler o de los otros autores que tratan el tema. Sólo hemos hecho una excepción al explicar la palabra humana como medio ambiente de coexistencia (cfr. p. 26).

Como ilustración de nuestra hipótesis puede valer la consideración de la experiencia paulina de la conversión. En ella se puede verificar que Pablo encuentra fundamentalmente no solo el núcleo sustancial de su predicación sino también su forma personal básica de proclamación (o estilo personal). Dos de los elementos básicos del estilo paulino recensionados por Allo en su estudio de la lengua y estilo de la primera carta a los Corintios, son el predominio de la antítesis y la cualidad de poder reducir siempre a la unidad todas las dispersiones estilísticas y conceptuales<sup>51</sup>. Allo afirma que el uso de la antítesis se explica en Pablo por la experiencia de trastrocamiento de todos los valores habida en su conversión; y que el logro de esa rara capacidad de reunificación de lo disperso se explica no por hábitos intelectuales heredados de los griegos, sino más bien por la historia de su conversión. Pues bien, ambos elementos son formales y se originan en la experiencia cristiana de Pablo.

Existe en todo hombre, en cualquier zona en que ejerza su acción, una manera, en el sentido de actitud o ubicación interior total, *que es la mejor para él*. Configura su estilo, su propia manera de hacer las cosas en ese plano. No se identifica con recursos concretos aunque los incluya. Es más bien una manera de situarse. Por no haberlo logrado, ya específicamente a nivel expresivo, nos encontramos con personas que traslucen esa mínima desviación propia de quien no actúa según lo que estrictamente es y posee sino polarizado por alguna influencia desviatoria. Esto puede suceder por no haber ubicado su propio estilo o por asumir otro que no es el propio.

En el caso de la predicación, cada predicador debe poseer su estilo propio, su propia manera total de situarse y asumir globalmente tal circunstancia. Esta modalidad es precisamente la que configurará su estilo de predicación y que debería revelarse de una manera privilegiada en la experiencia "comunicativa" de Dios.

<sup>51</sup> E. B. Allo, *Saint Paul, Première Épître aux Corinthiens*, Gabalda, Paris, 1956; cap. V. La langue et le style de la 1re. Épître aux Corinthiens, pp. LII-LXXV.

Vimos que en Pablo tal experiencia coincide con la experiencia de su conversión. Cada predicador deberá descubrir dónde y cómo se verifica en él. Pero creemos coherente emitir la hipótesis de que en el seno de su personal experiencia cristiana el predicador podrá encontrar los delineamientos esenciales de su estilo básico. Encontrará de esta manera en sí mismo, en su propia experiencia de Dios, no sólo el fondo de su predicación, sino también la forma<sup>52</sup>. Se verificará así una mediación total de la Palabra de Dios en él. Mediación que alcanzará incluso su misma manera de expresar a Dios.

### III. CONCLUSION

Para concluir, quisiéramos detenernos por última vez en el problema práctico que plantea la realización concreta de la predicación.

Es frecuente constatar en la consideración de tal problema la acentuación por separado que se realiza de dos aspectos fundamentales. Por una parte suele enfatizarse la importancia de la santidad personal del predicador como requisito indispensable para que su palabra alcance real connotación de Palabra de Dios. Esto es absolutamente cierto. Tan cierto como que no basta ser santo para transmitir con eficiencia y adecuación el mensaje de salvación. Por otra parte, y a partir precisamente de la necesidad de recursos expresivos para poder predicar, brota la insistencia en el aprendizaje de las técnicas de comunicación y especialmente en los recursos oratorios. Esto a su vez es exacto. Tan exacto como que no basta ser un buen orador para hablar auténticamente en nombre de Dios.

La división que supone esta acentuación por separado de la santidad y de los recursos expresivos puede llevar a la solución fácil y simplista que consiste en afirmar que ambas cosas son

<sup>52</sup> A lo largo de este artículo hemos utilizado las categorías de forma y fondo. Su empleo responde a una razón de conveniencia práctica ya que resultaban suficientes para recalcar que la mediación que exige la predicación no se limita a la experiencia cristiana del predicador, sino que también alcanza su esfera expresiva. Sin embargo un esfuerzo serio por aclarar el rol del lenguaje en la predicación debería valerse de categorías más exactas y adecuadas a la naturaleza misma del lenguaje como podrían ser, por ejemplo, los conceptos de significante y significado.

necesarias. Pero en realidad y contra toda apariencia tampoco se soluciona el problema diciendo que para realizar adecuadamente la función de predicar se requiere santidad y capacidad expresiva. La constatación empírica de la existencia de predicadores que poseyendo evidente santidad y capacidad expresiva inciden, sin embargo, en falta de verdad humana y fuerza evangélica debido a que utilizan su capacidad expresiva para proclamar el acervo cristiano genérico, está indicando de sobra la deficiencia de semejante solución.

En realidad, ésta debe ser buscada en una *ajustada y dialéctica relación* entre santidad personal y capacidad expresiva. El predicador debe aprender a *expresar su propia santidad* o a lograr una *santidad expresiva*. Esto implica un doble y dialéctico esfuerzo de aprendizaje en cuanto supone un doble punto de partida: por una parte, el predicador, debe hacerse la pregunta por su propia santidad a partir de la expresión; por otra, debe interrogarse por su expresión a partir de su propia santidad<sup>53</sup>. Expliquemos brevemente esta doble afirmación.

En primer lugar, debe preguntarse *por su propia santidad a partir de la expresión*. Es común toparse con la pregunta acerca de cómo debe vivir el predicador para dar un auténtico testimonio cristiano. A tal pregunta suele responderse con una descripción de aquellas virtudes que parecen tener más relación con la predicación. Esto no es suficiente. La justa pregunta consiste en interrogarse sobre "cómo debe vivir el predicador, siendo así que ha de predicar". Es decir, cómo vivir en función de la expresión. La respuesta a tal pregunta no puede estar dada

<sup>53</sup> Para evitar equívocos conviene aclarar brevemente lo que entendemos en este caso por *santidad* y *capacidad expresiva*. Por santidad entendemos sustancialmente experiencia cristiana en los diversos grados de profundización que ésta pueda tener. Elementalmente santidad significa la cualidad que se adquiere al entrar en contacto con Dios Salvador, relación que de alguna manera nos hace participar de la santidad divina. En este sentido, experiencia cristiana significa el contacto con Dios y la santidad su consecuencia. Por capacidad expresiva no queremos connotar simplemente el dominio de los recursos del lenguaje, sino más bien la capacidad general o actitud básica que permite formular con cierta adecuación, originalidad y riqueza la propia vida. Incluye dichos recursos, pero es más que ellos. Por el contrario, la insistencia un tanto exclusiva en los recursos, es lo que habitualmente se sobreentiende cuando se enfatiza el dominio lingüístico como indispensable para la predicación.

por una descripción de aquellas virtudes que más tengan que ver con el ejercicio de la predicación, sino por una aclaración de todas las virtudes cristianas en cuanto relacionadas con la predicación. Dijimos en algún momento de estas reflexiones que la predicación es sustancialmente comunicación y que una espiritualidad de la predicación es de alguna manera una espiritualidad de la comunicación. El predicador debería renovar incesantemente para sí mismo la pregunta por el cómo debe vivir no en general y por ser cristiano, sino para poder predicar y en función del mismo predicar. Esto nos está diciendo que el predicador debe bregar por una santidad apta para predicar, es decir, por una santidad no general sino específica y especificada por la misma necesidad de ser expresada<sup>54</sup>.

En segundo lugar y dialécticamente debe preguntarse *por su expresión a partir de su santidad*. Esto significa que debe preguntarse acerca de cómo debe expresarse para ser santo (o vigorizar una auténtica experiencia cristiana) y cómo expresarse para que su santidad tenga un adecuado cauce de canalización hacia afuera. Tiene que desarrollar actitudes y hábitos expresivos que lo capaciten para la profundización de su vivencia de Dios y que permitan una ajustada prolongación y vehiculización expresiva de su santidad. Y no cualquier recurso expresivo resulte tal vez apto para un hombre concreto, como forma de traducir su vivencia interior. Su trabajo, en este sentido, debe consistir en la elaboración incesante de moldes expresivos cada vez más aptos y adecuados a su personal y peculiar experiencia de Dios.

Como puede comprobarse, uno y otro punto de partida implican un aprendizaje dialéctico y conforman *una manera de vivir*. Predicar implica de suyo una manera de existir y de ningún modo se circunscribe a la mera actualización puntual de un quehacer.

<sup>54</sup> La afirmación de *vivir para predicar* no debe llevar a creer que el predicador debe formular continuamente su vida en vistas a la predicación concreta. Lo justo sería decir que debería vivir en cuanto debe predicar y al mismo tiempo vivir como si jamás debiera predicar. Esta dialéctica, tal vez más susceptible de ser comprendida a nivel vital que teórico, es la que permitiría sortear el riesgo de *utilitarismo* que podría amenazar el punto de vista propuesto.

Predicar implica vivir una vida en función de una expresión y elaborar una expresión con referencia a una vida. El acto de predicar como hecho puntual delimitado en el tiempo y en el espacio no representa más que la condensación de una manera cristiana de situarse frente a la existencia.

Si bien se observa, nos aproximamos en este punto a la noción de *mecanismos* de la predicación a los que precisamente habíamos caracterizado como *maneras de vivir*. Los mecanismos de la predicación son la traducción práctica o dinámica del quehacer predicador concebido como vida en función de una expresión y expresión de una vida determinada. Ellos vendrían a ser la formulación operativa de la aproximación entre santidad y expresión que proponemos como punto nuclear de la predicación eclesial.

A su vez, tales mecanismos, por constituir maneras de vivir lo cristiano en función de la expresión predicativa, no se identifican con los recursos concretos de expresión aunque hacia ellos se orienten y eventualmente en ellos se concreten. Por esta razón, tales mecanismos pretenden estar más allá de la exclusiva limitación de la predicación a la comunicación oratoria. Son maneras de vivir que conciben a la predicación como comunicación lingüística pero no exclusivamente limitada a un contexto particular de comunicación. Esto quiere decir que están en vistas a capacitar al predicador para realizar su proclamación en diversos contextos de comunicación: palabra pública (o comunicación oratoria), diálogo privado, reflexión grupal, comunicación epistolar, etc.

Esta manera de concebir el quehacer práctico del predicar la Palabra está implícitamente sostenida por la creencia de que la predicación eclesial es sustancialmente un anuncio y actualización del amor de Dios que invita a los hombres por medio de la palabra pero sin limitarse a ningún ejercicio concreto de la misma sino abarcándolos a todos.

Vivir en permanente desciframiento del grito de Dios que clama resonante en el lenguaje cotidiano, elaborar ininterrumpidamente una respuesta personal a tal interrogante, bregar por identificarse expresivamente con Dios, elaborar, finalmente, una manera de situarse personalmente a nivel expresivo: he aquí los cuatro mecanismos operativos principales que creemos sintetizan

a nivel práctico los problemas que plantea la predicación de la Palabra de Dios según su intrínseca naturaleza teológica.

Es posible que gracias a ellos, el predicador concreto de hoy consiga avanzar un tanto en la recta solución de los síntomas que aún denotan la existencia de una crisis de la predicación: la falta de realismo, la falta de verdad humana y la falta de fuerza evangélica.

Por J. C. SCANNONE, S.J. (San Miguel)

HEMEROTECA  
CAMPUS

Heidegger es probablemente el filósofo contemporáneo que más ha influenciado la teología y filosofía cristianas, no sólo con sus primeros escritos, especialmente *Ser y tiempo*, sino también después de la *Kehre*, es decir la *vuelta* o el viraje acaecido en su pensamiento. Para atestiguarlo basta referirse a su influjo decisivo en Bultmann, en Karl Rahner o en la nueva hermenéutica; o a las controversias que sobre el problema Heidegger y la teología ha suscitado la obra de Heinrich Ott en Europa y los Estados Unidos. Y sin embargo el tema de Dios, del dios y de los dioses; es uno de los más oscuros de su pensamiento, hasta tal punto que su itinerario filosófico ha podido ser interpretado, o bien como un itinerario que, habiendo partido de la experiencia cristiana, ha desembocado en el mito pagano, o bien, por el contrario, como un camino que, atravesando la muerte del dios de los filósofos, se prepara para un nuevo advenimiento del "Dios divino" en la historia del pensamiento del ser<sup>1</sup>. Este trabajo no pretende elegir definitivamente entre esas dos interpretaciones, sino solamente señalar algunas pautas para responder al interrogante que plantea nuestro tema: Dios en el pensamiento de Heidegger. En la primera parte de nuestra exposición estudiaremos al primer Heidegger, en la segunda consideraremos la crítica que hace a la concepción de Dios de la metafísica, entendiéndola por ésta no la tal rama de la filosofía, sino la época de la historia del ser que comenzó en Platón y se consumó en Nietzsche. En tercer lugar abordaremos la concepción positiva de lo divino en el último Heidegger.

\* Reproducimos el texto de la clase inaugural tenida el 10 de marzo de 1969, en las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador en San Miguel, con el solo añadido de notas. El autor espera escribir más amplia y documentadamente sobre el tema.

<sup>1</sup> Para algunos autores, entre los que se destacan K. Löwith (*Heidegger—Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt/M., 1953) y W. Bröcker (*Dialektik, Positivismus, Mythologie*, Frankfurt/M., 1958; cf. la crítica de O. Pöggeler en *Zeitschrift f. phil. Forschung* 1959, 150-154), Heidegger se aparta de la fe cristiana conservando el motivo religioso, que algunos califican de pagano. Otros recalcan la apertura de su pensamiento al Dios divino, más allá del dios de los filósofos: entre ellos están B. Welte (*Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg, 1965, págs. 262-276) y E. Landolt (*Gelassenheit di M. Heidegger*, Milano, 1967; cf. mi comentario en esta revista, 24, 1968, págs. 15-21).