**PARTE PRIMERA**

**PROFETAS, ORÁCULOS Y LIBROS PROFÉTICOS**

**Capítulo 1: LA COMPLEJA IMAGEN DEL PROFETA**

Por raro que parezca, no resulta fácil definir o describir qué es un profeta. Y la dificultad procede de las mismas tradiciones bíblicas y de los datos que ofrecen los libros proféticos. Porque éstos revelan que no se trata de personajes cortados por un mismo patrón, uniformes en todos los aspectos de su personalidad, su actividad o su mensaje.

**1. Diferencias entre los profetas**

Llamamos profetas a Isaías, Jeremías, Eliseo, Abdías, Gad... Pero existen notables diferencias entre ellos, que se advierten sobre todo:

a) En el **tiempo que dedican a la actividad profética**. La de Isaías duró muy probablemente unos cuarenta años. Algo parecido ocurre con Jeremías o Ezequiel. Abdías representa el polo opuesto. Sólo se le atribuyen 21 versos (y los tres últimos probablemente no son suyos). Para componer y proclamar este breve mensaje bastan unas horas.

b) En el **modo de entrar en contacto con Dios**. No siempre es en forma íntima, como sugieren algunos pasajes de Jeremías, o mediante una manifestación sobrecogedora como en el c. 6 de Isaías. “Visiones” y “audiciones” son los términos más frecuentes utilizados por los profetas para referirse a los cauces por los que se les comunica el Señor. Pero existe otro medio muy distinto, al menos en tiempos antiguos: el trance, provocado por la música y la danza (1 Sm 10,10; 19,23-24). Nos desconcierta que el espíritu de Dios invada a Saúl y se ponga a danzar (1 Sm 10,10), llegando incluso a quitarse la ropa y quedar tirado por tierra, desnudo (1 Sm 19,23-24).

c) En el **modo de transmitir el mensaje**. El medio más usual es la palabra moldeada en los más diversos géneros de la sabiduría tribal y familiar, del culto, del ámbito judicial, de la vida diaria. Las acciones simbólicas hacen que el mensaje se meta por los ojos. Algunos profetas se expresan con tremenda sobriedad, mientras otros parecen actores de teatro, ensimismados en su papel, que usan los gestos más desconcertantes. Ezequiel bate palmas y bailotea al mismo tiempo que habla (ver 6,11), recordando el trance de los antiguos grupos proféticos.

d) En la **función que desempeñan en la sociedad**. Se distinguen dos tipos principales de profetismo: el profetismo central y el periférico. Nosotros aplicamos un solo término, “profeta” (de origen griego), a lo que los antiguos israelitas designaban con varios títulos: “hombre de Dios”, “vidente”, “visionario”, “profeta”. Esta diferencia terminológica revela diferentes concepciones del profetismo, según el papel que desempeñen los protagonistas dentro de la sociedad.

**2. Diversas imágenes del profeta**

Estas diferencias innegables tiran por tierra una concepción monolítica, que no tiene en cuenta los matices. A lo largo de la historia de la investigación, se han propuesto distintas imágenes del profeta que, sin ser falsas, provocan una visión limitada y unilateral cuando pretenden presentarse como exclusivas: adivino, anunciador del Mesías, solitario, reformador social, funcionario. Unas palabras sobre ellos.

a) Para la mayoría de la gente, el profeta es un hombre que “predice” el futuro, una especie de **adivino**. Esta concepción tan difundida tiene dos fundamentos: uno erróneo, de tipo etimológico[[1]](#footnote-1); otro, parcialmente justificado, de carácter histórico. No cabe duda de que ciertos relatos bíblicos presentan al profeta como un hombre capacitado para conocer cosas ocultas y adivinar el futuro: Samuel puede encontrar las asnas que se le han perdido al padre de Saúl (1 Sm 9,6-7.20); Ajías, ya ciego, sabe que la mujer que acude a visitarlo disfrazada es la esposa del rey Jeroboam, y predice el futuro de su hijo enfermo (1 Re 14,1-6); Elías presiente la pronta muerte de Ocozías (2 Re 1,16-17); Eliseo sabe que su criado, Guejazí, ha aceptado ocultamente dinero del ministro sirio Naamán (2 Re 5,20-27), sabe dónde está el campamento arameo (2 Re 6,8s), etc.

Incluso en tiempos del Nuevo Testamento seguía en vigor esta idea, como lo demuestra el diálogo entre Jesús y la samaritana. Cuando le dice que ha tenido cinco maridos, y que el actual no es el suyo, la mujer reacciona espontáneamente: “Señor, veo que eres un profeta”.

Esta mentalidad se encuentra también difundida en ambientes cultos. El autor del Eclesiástico escribe a propósito de Isaías: “Con espíritu poderoso previó el futuro y consoló a los afligidos de Sión; anunció el futuro hasta el final y los secretos antes de que sucediesen” (48,24-25). Y el gran historiador judío del siglo I, Flavio Josefo, al hablar de Juan Hircano dice que poseyó la profecía. “La divinidad tenía tanta familiaridad con él que no ignoraba ninguna de las cosas futuras; incluso previó y profetizó que sus dos hijos mayores no permanecerían al frente del gobierno” (*Bellum Judaicum* 1,2,8).

Se trata, pues, de una concepción muy divulgada, con cierto fundamento, pero que debemos superar. Los ejemplos citados de Samuel, Ajías, Elías, Eliseo, se remontan a la primera época del profetismo israelí, anterior al siglo VIII a.C. Leyendo los libros de Amós, Isaías, Oseas, Jeremías, advertimos que el profeta habla con frecuencia del futuro, del castigo que se avecina o la salvación que terminará triunfando. Pero las referencias al futuro brotan de un contacto íntimo con el presente, como respuesta a los problemas e inquietudes que éste plantea.

b) En orden cronológico, la imagen del adivino cedió el puesto a la del profeta como **anunciador del Mesías.** En el fondo, es una versión actualizada de la idea anterior. El profeta sigue volcado hacia el futuro, pero sólo una cosa acapara su atención: la venida de Jesús y la formación del nuevo pueblo de Dios. Es la imagen propuesta por san Jerónimo para Isaías, que la mayoría de los cristianos considera válida para todos los profetas. No debe extrañarnos, porque el evangelista Mateo, por ejemplo, ve cumplidas ya en la misma infancia de Jesús cuatro profecías (Is 7,17; Mi 5,1; Os 11,1; Jr 31,15. También la aparición de Juan Bautista cumple un antiguo anuncio de Isaías, igual que la manifestación de Jesús en Galilea (Mt 4,15-16).

En Lucas, los profetas ayudan a explicar el misterioso designio de Dios que se manifiesta en la muerte y resurrección de Jesús (Lc 24,17; Hch 8,26-35). Y la venida del Espíritu en Pentecostés supone el cumplimiento de lo anunciado por Joel (Hch 2,17-21). Sin embargo, por profunda y justificada que aparezca esta imagen, es tan limitada o más que la anterior. La mayoría de los profetas no anunciaron nada sobre el Mesías. Sus libros contienen más palabras sobre Moab, un pequeño pueblo desaparecido hace siglos, que sobre el Salvador.

c) La imagen anterior se mantuvo en vigor durante siglos, y no ha desaparecido por completo. Pero en el siglo XIX surge una distinta, romántica como la época, que presenta al profeta como un **solitario**. Una vez más, no faltan argumentos. Jeremías, en coloquio con Dios, dice de sí mismo que “no me senté a disfrutar con los que se divertían, forzado por tu mano me senté solitario” (15,17). Y lo que en este caso puede parecer retórica se hace trágica realidad en Elías, que ya desde el principio aparece escondido junto al torrente Carit (1 Re 17,3), y al que arrebataba el espíritu en los momentos más inesperados (1 Re 18,12). Lo esencial en esta concepción romántica no es, naturalmente, la soledad física, por sugestiva que resulte, sino esa vivencia espiritual que sitúa al profeta muy por encima de sus contemporáneos, aportando una nueva idea de Dios y de la religión.

Desde que se divulgó esta imagen del profeta, la situación ha cambiado mucho. Nadie se atrevería hoy a hablar de él como de un solitario que descubre en lo íntimo de su corazón la idea más sublime de Dios y del bien. Hoy el profeta aparece enraizado en una tradición, hijo de una cultura y de una época, marcado, para bien y para mal, por el lenguaje, los gustos, las instituciones, del momento en que vive. Sin duda, muchos de ellos fueron geniales, y es imposible sobrevalorar su aportación a la historia religiosa de la humanidad. También es cierto que determinados momentos de su vida debieron vivirlos en profundo aislamiento, a solas con Dios, como revela el trágico oráculo del Valle de la Visión (Is 22,1-14), o podemos suponer de los meses de Jeremías en la cárcel. Pero la imagen del profeta como un solitario hace demasiadas concesiones a los gustos e ideas de una época para que podamos considerarla válida.

d) El **reformador social**. Muy relacionada con la imagen anterior es esta otra, que surge también en el siglo XIX y que ha adquirido enorme difusión en nuestros días, incluso con el matiz concreto de “revolucionario social”. Y es fácil comprender su difusión. Ya las tradiciones más antiguas presentan a Natán enfrentándose a David, con motivo del asesinato de Urías y el adulterio con Betsabé (2 Sm 12). También Elías se enfrenta al rey Ajab por apoderarse de la viña del asesinado Nabot (1 Re 21). Y esta lucha por la justicia, sin miedo a oponerse a los más poderosos, es el principio motor de profetas como Amós, Miqueas, Isaías, Oseas, Jeremías y Ezequiel, cada uno desde perspectivas y presupuestos distintos.

Consciente o inconscientemente, en esta valoración del profeta como “reformador” o “revolucionario” social late el deseo de muchos cristianos de justificar determinadas opciones políticas e incluso de atacar la institución eclesiástica, que, tanto dentro de las iglesias protestantes como de la católica, les resulta carente de espíritu crítico de valentía evangélica en la opción radical por los más pobres.

Llaman la atención no los anuncios futuros, ni su carácter de hombre solitario, sino su compromiso con la sociedad de su tiempo y su lucha por cambiarla. Dadas las implicaciones actuales y políticas de esta imagen no debe extrañarnos que haya sido combatida con la misma energía con que otros la defienden. Esta imagen encuentra adversarios En autores protestantes o católicos de corte más pietista. De hecho esta imagen del profeta corre dos peligros: olvidar o silenciar la profunda experiencia religiosa de estos hombres, convirtiéndolos en meros líderes sociales o políticos; y, en segundo lugar, dar pie a contrapropuestas muy peligrosas, que empujarían a la subida al poder del Pinochet de turno como sucedió con Jehú que subió al trono de una forma cruel y sangrienta, auspiciada por el profeta Eliseo.

e) El **funcionario**. Si el siglo XIX es la época del romanticismo, el XX lo es de la burocracia. Quizá por ello se ha propuesto ahora una imagen muy distinta de las anteriores, que ancla al profeta en el culto y lo convierte en funcionario del mismo. En un momento determinado escuchamos un oráculo divino, la respuesta del Señor que da seguridad y esperanza. La comunidad cúltica, o el individuo, hacen una pregunta y esperan que la persona dotada del don profético le transmita la respuesta divina. Por consiguiente, la liturgia israelita reservaba un puesto capital a los profetas.

Ciertos datos de la tradición bíblica sugieren que la actitud de los profetas ante el culto no es de pura y radical oposición, como muchas veces se ha dicho. Isaías tiene la visión de su en el templo de Jerusalén. Jeremías interviene en determinadas celebraciones litúrgicas, por ejemplo en un día de ayuno con motivo de la sequía (Jr 14), aunque sus palabras no sean las que cabría esperar de un “profeta cultual”. Ezequiel aparece profundamente interesado por el templo, sufre al verlo profanado por toda clase de injusticias e idolatrías, y le concede un puesto capital en su esbozo de la salvación definitiva. En la misma línea, Ageo y Zacarías conceden gran importancia a su reconstrucción. La vinculación de un profeta al culto aparece de forma clarísima en Joel. Y Malaquías reacciona indignado ante el desinterés por los sacrificios.

Esta imagen del profeta tiene la ventaja de enfocar sus relaciones con el culto de forma más objetiva que como se venía haciendo. Pero sólo podemos aceptarla en sus versiones más moderadas si no queremos deformar por completo los datos de la tradición.

**3. Los rasgos esenciales del profeta**

Ahora bien, ¿es posible detectar un sustrato común, que nos permita hablar de lo profético? Si por común entendemos algo que aparezca de forma indiscutible en todos ellos, la respuesta es “no”. Las tradiciones sobre algunos profetas son tan escasas y limitadas que no permiten afirmaciones de ningún tipo. Pero, podemos hablar de unas líneas de fuerza comunes que se resumirían en los siguientes puntos:

a) El profeta es un **hombre inspirado**, en el sentido más estricto de la palabra. Nadie en Israel tuvo una conciencia tan clara de que era Dios quien le hablaba y de ser portavoz del Señor como el profeta. Y esta inspiración le viene de un contacto personal con él, que comienza en el momento de la vocación. Por eso, cuando habla o escribe, el profeta no acude a archivos y documentos, como los historiadores; tampoco se basa en la experiencia humana general, como los sabios de Israel. Su único punto de apoyo, su fuerza y su debilidad, es la palabra que el Señor le comunica personalmente, cuando quiere, sin que él pueda negarse a proclamarla. Palabra que a veces se asemeja al rugido del león (Am 1,2), y en ocasiones es “gozo y alegría íntima” (Jr 15,16). Palabra con frecuencia imprevista e inmediata, pero que en momentos decisivos se retrasa (Jr 42,1-7). Palabra dura y exigente en muchos casos, pero que se convierte en “un fuego ardiente e incontenible encerrado en los huesos”, que es preciso seguir proclamando (Jr 20,9). Palabra de la que muchos desearían huir, como Jonás, pero que termina imponiéndose y triunfando.

Este primer rasgo resulta desconcertante a muchas personas. La seguridad con que el profeta afirma “palabra de Dios”, “oráculo del Señor”, “esto me hizo ver el Señor”, extraña al hombre contemporáneo. Sugieren una comunicación directa, casi física, entre el profeta y el Señor. Pero, si evitamos el literalismo, sus fórmulas expresan una verdad profunda, bastante comprensible. Pensemos en las personas que podemos considerar profetas de nuestro tiempo: Martín Lutero King, Oscar Romero, etc. Estaban convencidos de que comunicaban la voluntad de Dios, de que decían lo que Dios quería en ese momento histórico. Por eso, no podían echarse atrás, aunque les costase la vida. Si hubiésemos podido preguntarles: ¿Es que Dios le ha hablado esta noche? ¿Se le ha revelado en visión?, tendrían que responder: Efectivamente, Dios me ha hablado; no en sueño ni visiones, pero sí de forma indiscutible, a través de los acontecimientos, de las personas que me rodean, del sufrimiento y la angustia de los hombres. Y esa palabra externa se convierte luego en palabra interior, “encerrada en los huesos” ―como diría Jeremías―, que no se puede contener. El hombre corriente pondrá en duda la validez de este convencimiento del profeta. Lo atribuirá a sus propios deseos y fantasías. El profeta sabe que no es así. Y actúa de acuerdo con esa certeza.

b) El profeta es un **hombre público**. Su deber de transmitir la palabra de Dios lo pone en contacto con los demás. No puede retirarse a un lugar sosegado de estudio o reflexión, ni reducirse al limitado espacio del templo. Su lugar es la calle y la plaza pública, el sitio donde la gente se reúne, donde el mensaje es más necesario y la problemática más acuciante. El profeta se halla en contacto directo con el mundo que lo rodea; conoce las maquinaciones de los políticos, las intenciones del rey, el descontento de los campesinos pobres, el lujo de los poderosos, la despreocupación de muchos sacerdotes. Ningún sector le resulta indiferente, porque nada es indiferente para Dios.

Sin embargo, estas afirmaciones, con todo lo que tienen de exactas, necesitan ser matizadas. Podrían causar la impresión de que todos los profetas están en contacto con todos los problemas y grupos sociales, desde el rey hasta el último campesino, desde la alianzas políticas hasta las rogativas por la lluvia o una plaga de langosta. Sería equivocado, porque sólo una personalidad excepcionalmente rica (Jeremías, Isaías) podría desenvolverse en tantos ambientes e interesarse por tal diversidad de cuestiones. No es la norma.

Los últimos estudios sobre la sociología del profetismo, como el de Ause, distinguen estos cuatro tipos de profetas en el antiguo Israel: 1) profetas chamanes (Samuel, Elías, Eliseo); 2) profetas cultuales y del templo; 3) profetas de la corte (Gad, Natán); 4) profetas libres.

Petersen, tras analizar los diversos títulos que se aplican a los profetas en el Antiguo Testamento distingue dos grupos: el profeta periférico (marginal) y el central.

Entre los periféricos está el “vidente” (*ro’eh*), personaje urbano, que presta sus servicios y es recompensado por ello (Samuel). El “hombre de Dios” (*’îs ’elohîm*) y los “hijos de los profetas” (*benê nebi’îm*) que surgen en tiempos de crisis, motivada por problemas como hambre, sequía, tensiones políticas y sociales, pobreza, guerra. Son hombres oprimidos o en relación con miembros marginales de la sociedad (Elías, Eliseo). Implican actividad de grupo (Eliseo está relacionado con los “hijos de los profetas. Dios aparece como un tanto amoral; su rasgo predominante no es la bondad sino el poder[[2]](#footnote-2). “Los otros dos títulos (*hozeh* y *nabî’*) los se relacionan con la “profecía central”. Sus características son las siguientes: Surgen por presiones que vienen de fuera de la sociedad (p.ej., la amenaza de la invasión asiria). Normalmente legitiman o sancionan la moralidad pública. Se limita a pocos individuos y no está abierta a amplios grupos, aunque los profetas tengan discípulos. El Dios de la profecía central es predecible y moral; YHWH siempre responde al mal de la misma forma. Según Petersen, la diferencia de títulos dentro de la profecía central se debe a que *nabî’* es título del norte (Israel) y *hozeh* del sur (Judá).

Estas aportaciones de los estudios sociológicos ayudan a comprender la complejidad del movimiento profético y a valorar su inserción en la sociedad.

c) El profeta es un **hombre amenazado**. En ocasiones sólo le ocurrirá lo que dice Dios a Ezequiel: “Acuden a ti en tropel y mi pueblo se sienta delante de ti; escuchan tus palabras, pero no las practican (...) Eres para ellos coplero de amoríos, de bonita voz y buen tañedor. Escuchan tus palabras, pero no las practican” (Ez 33,30-33). Es la amenaza del fracaso apostólico, de gastarse en una actitud que no encuentra respuesta en los oyentes. Pero esto es lo más suave que puede ocurrirle. A veces se enfrentan a situaciones más duras. A Oseas lo tachan de “loco” u “necio”; a Jeremías, de traidor a la patria. Y se llega incluso a la persecución, la cárcel y la muerte. Elías debe huir del rey en muchas ocasiones; Miqueas ben Yimlá termina en la cárcel; Amós es expulsado del Reino Norte; Jeremías pasa en prisión varios meses de su vida; igual le ocurre a Jananí. Zacarías es apedreado y tirado a la fosa común (Jr 26,20-23). Esta persecución no es sólo de los reyes y de los poderosos; también intervienen en ella los sacerdotes y los falsos profetas. E incluso el pueblo se vuelve contra ellos, los critica, desprecia y persigue. En el destino de los profetas queda prefigurado el de Jesús de Nazaret.

La amenaza le viene también de Dios que cambia la orientación de la vida del profeta, lo arranca de su actividad normal, como le ocurre a Amós (7,14s) o a Eliseo (1 Re 19,19-21); le encomienda a veces un mensaje muy duro, casi inhumano, teniendo en cuenta la edad o las circunstancias en que se encuentra. Es el caso de Samuel. Todavía niño, debe trasmitir al sacerdote Elí, con quien se ha criado desde pequeño, su condena personal y la de sus hijos (1 Sm 3). Con razón dice el narrador que, a la mañana siguiente, Samuel “no se atrevía a contarle a Elí la visión” (v.16). O el caso de Ezequiel, que ni siquiera en el momento de la muerte de su esposa podrá llorarla tranquilamente; más importante que su pena es la palabra de Dios, y el Señor le fuerza a transmitirla mediante una dolorosa acción simbólica (Ez 24,15-25). No es extraño que algunos de ellos, como Jeremías, llegaran a rebelarse en ciertos momentos contra esta coacción.

d) Por último, conviene recordar que el profeta es un **hombre carismático**. Su llamado rompe todas las barreras institucionales. La del sexo, porque en Israel existen profetisas, como Débora (Jc 4) o Julda (2 Re 22). La de la cultura, porque no hacen falta estudios especiales para transmitir la palabra de Dios. La de las clases sociales, porque hay personas vinculadas a la corte, como Isaías, pequeños propietarios, como Amós, o simples campesinos, como Miqueas. Las barreras religiosas, porque no es preciso ser sacerdote para ser profeta; más aún, podemos afirmar que bastantes profetas no eran sacerdotes. La barrera de la edad, porque Dios encomienda su palabra lo mismo a adultos que a jóvenes.

**Capítulo 2: LA PALABRA PROFÉTICA**

**1. Fuerza y debilidad de la palabra profética**

Los libros proféticos son quizá los más difíciles de todo el Antiguo Testamento. No debe extrañarnos. Para comprender un mensaje tan encarnado en la realidad de su tiempo es preciso conocer las circunstancias históricas, culturales, políticas y económicas en las que tales palabras fueron pronunciadas. Por otra parte, los profetas usan a menudo un lenguaje poético, y ya sabemos que la poesía es más densa y difícil que la prosa.

De esta manera, intervenciones que en su tiempo debieron de resultar escalofriantes, casi blasfemas, parecen hoy anodinas a muchos lectores. Y palabras de profunda hondura humana y religiosa pasan desapercibidas para muchos cristianos. Me parece interesante imaginar cómo sonarían estos textos en nuestros oídos si los antiguos profetas resucitasen. Con esta intención ofrezco algunas adaptaciones de textos proféticos. Pueden suscitar malestar o escándalo o resultar estúpidas y utópicas. Pero tienen dos ventajas: nos ayudan a comprender su forma de expresarse y los motivos por los que fueron perseguidos o pasaron por ilusos. Partamos de un sencillo texto de Amós:

“Marchen a Betel a pecar, en Guilgal pequen de firme:

ofrezcan por la mañana sus sacrificios

y al tercer día sus diezmos;

ofrezcan ázimos, pronunciad la acción de gracias,

anuncien dones voluntarios,

que eso es lo que les gusta, israelitas

―oráculo del Señor―” (Am 4,4‑5).

Si leemos este texto en una eucaristía o en un acto penitencial, casi nadie se enterará de su contenido. La mayoría de la gente no sabe qué es Betel ni Guilgal, desconoce la expresión “ofrecer sacrificios” (sólo han oído hablar de “sacrificarse”, “mortificarse”), ignoran qué son los ázimos y los dones voluntarios. En cuanto a los diezmos, quizá sepan que un antiguo Catecismo mandaba “pagar diezmos y primicias a la Iglesia de Dios. Amén”. Un auténtico fracaso. Expresión plena de esa debilidad de la palabra profética, débil por haberse encarnado hasta las últimas consecuencias. Pero intentemos resucitarla. Sonaría más o menos de esta forma:

“Marchen a Chalpón a pecar,

en las Nazarenas pequen de firme.

Acudan a misa todos los días,

ofrezcan sus velas y ofrendas.

ardan los incensarios,

anuncien novenas,

que eso es lo que les gusta, católicos

―oráculo del Señor―.”

El lenguaje no es abstracto, sino plástico y concreto. Llama la atención su brevedad y concisión. El profeta, sobre todo en esos primeros momentos del siglo VIII, rehúye la palabrería. También es patente la dureza e ironía con que se expresa. Amós no usa un género profético, sino la “instrucción”, típica de los sacerdotes, con la que éstos exhortan a los fieles a las prácticas cultuales. Pero Amós emplea este género para criticar lo que ellos piden, ridiculizando otras instrucciones parecidas. Por eso, más que imaginarlo tronando, deberíamos escucharlo con un tono almibarado, frotándose suavemente las manos mientras finge dar buenos consejos. No es raro que el sumo sacerdote de Betel, Amasías, terminara expulsándolo.

Veamos al mismo Amós en un contexto muy distinto. Se encuentra ahora en Samaría, la próspera y lujosa capital del Reino Norte, donde una clase alta disfruta de todo tipo de lujos a costa de los pobres. Esta vez su palabra sí tronará con potencia.

“Escuchen esta palabra, vacas de Basán,

en el monte de Samaría:

Oprimen ustedes a los indigentes, maltratan a los pobres,

y piden a sus maridos: Trae de beber.

El Señor lo jura por su santidad:

Llegará la hora en que les agarren

a ustedes con garfios, a sus hijos con ganchos;

saldrá cada cual por la brecha que tenga delante,

camino del Hermón ―oráculo del Señor―” (4,1-3).

Traduzcámoslos a nuestro lenguaje:

“Escuchen esta palabra, pitucas de Miraflores,

las que veranean en Asia o en Ancón.

Oprimen a los pobres, explotan a los obreros,

y sólo les interesa darse la buena vida.

Llegará un día en que les rodearán con fusiles,

a sus hijos con bayonetas,

y les subirán en camiones de animales

camino del destierro ―oráculo del Señor―”.

El contenido será discutible. Pero el lenguaje resulta diáfano. En cualquier caso, el profeta no se preocupa sólo de transmitir un mensaje inteligible. Se esfuerza también por expresarse con belleza. Otras veces, el acierto no se busca a nivel de juego de palabras o de expresiones acertadas, sino en imágenes llamativas. Intentando expresar Amós el gran valor de la justicia, y lo poco que la estiman las autoridades de Israel, formula estas simples preguntas:

“¿Se meten los caballos por los peñascos?

¿Se usan los toros para arar?

Pues ustedes convertís en veneno el derecho,

la justicia en acíbar” (Am 6,12).

En nuestro lenguaje:

“¿Se mete un Rolls Royce por el campo?

¿Se usa un Mercedes para arar?

Pues ustedes están oxidando el derecho

y echando a perder la justicia.”

Cualquier estudioso del Antiguo Testamento sabe la cantidad enorme de obras que se publican cada año ―artículos y libros― para aclarar sus numerosos problemas. En muchísimos casos se trata de problemas secundarios, que se prestan a interminables discusiones, aunque el sentido global del texto sea claro. Es lo que ocurre a quien lee Mi 6,1-8. La bibliografía sobre estos pocos versos, especialmente sobre los últimos, es abundantísima. Lo que dice Miqueas ―en un diálogo ficticio entre Dios, el pueblo y el profeta― es, más o menos, algo tan sencillo como esto:

DIOS:

“Escuchen, montes, el juicio del Señor,

atiendan, cimientos de la tierra:

El Señor entabla juicio con su pueblo,

pleitea con la Iglesia.

Pueblo mío, ¿qué mal te he hecho?

En qué te molesté? Respóndeme.

Te saqué del paganismo,

de la esclavitud te redimí,

enviando por delante a mi Hijo.

Recuerda mis innumerables beneficios,

ten presente la salvación de Dios.

EL PUEBLO

¿Cómo podremos agradar al Señor,

acercarnos al Dios Altísimo?

¿Nos acercaremos con procesiones,

marchando en peregrinación?

¿Le agradarán al Señor nuestras velas y ex‑votos,

nuestras ofrendas en metálico para el templo?

¿Mandaré mi hijo al seminario,

mi hija al noviciado,

para expiar mi ingratitud?

EL PROFETA

Ya sabes, hombre, lo que es bueno,

lo que Dios desea de ti:

simplemente que practiques la justicia,

que actúes con misericordia

y que te muestres humilde con tu Dios”.

Estos pocos ejemplos, que podrían multiplicarse fácilmente, demuestran la fuerza y debilidad de la palabra profética. Débil, porque ha quedado atenazada por un lenguaje, una historia, una cultura, que no es la nuestra. Fuerte, porque resplandece con todo vigor cuando le arrancamos la pátina del tiempo. Es esencial intentar percibir esa potencia y belleza de los textos primitivos. Aunque en los libros proféticos encontramos oráculos de poca categoría literaria, formulaciones poco precisas e incluso aburridas, abundan con mucho los textos de extraordinaria belleza poética. En un tiempo como el nuestro, donde se critica el consumismo y el imperialismo de las grandes multinacionales con multitud de tópicos, ensartados en los discursos más vulgares, conviene releer el magnífico oráculo de Ezequiel contra Tiro, la gran potencia comercial de su tiempo (Ez 27, suprimiendo los versos 12-24). Se advierte que el profeta no sólo tiene algo importante que decir, sino que lucha y se esfuerza por decirlo bien.

**2. Los géneros literarios**

Muchos podrán pensar que los profetas comunican su mensaje mediante un discurso o un sermón, que son los géneros más habituales entre los oradores sagrados de nuestro tiempo. A veces lo hacen, pero generalmente emplean una gran variedad de géneros literarios, tomados de los ámbitos más distintos. A continuación indicaré algunos ejemplos, para que el lector se haga una idea de la riqueza y vitalidad de la predicación profética.

***2.1. Géneros tomados de la sabiduría tribal y familiar***

Desde antiguo, la familia, el clan, la tribu, han empleado los recursos más diversos para inculcar un recto comportamiento, hacer reflexionar sobre la realidad que rodea a niños y adultos: exhortación, interrogación, parábola, alegoría, enigmas, bendiciones y maldiciones, comparaciones. De todos ellos encontramos ejemplos en los profetas.

Cuando Natán va a denunciar al rey David su adulterio con Betsabé y el asesinato de Urías no aborda el tema directamente, comienza con una *parábola* (2 Sm 12,1-7). Cuando Ezequiel acusa al rey de Judá porque, después de prometer fidelidad al rey de Babilonia, violó el juramento y buscó la ayuda de Egipto, lo hace mediante una *alegoría* (Ez 17,1-9). Al ámbito sapiencial pertenecen también *la bendición y la maldición* que encontramos en Jr 17,5-8. Otro género frecuente entre los sabios, la *comparación*, aparece en Jr 17,11. La *pregunta* es una forma de hacer reflexionar y de inculcar una conclusión inevitable; Amós la emplea en 3,3-6.

***2.2. Géneros tomados del culto***

Podemos clasificar en este apartado himnos, oraciones, instrucciones y, quizá, los oráculos de salvación.

En Amós tropezamos con un hecho curioso; a lo largo del libro encontramos en diversos momentos lo que parecen fragmentos de un *himno* al poder de Dios (4,13; 5,8-9; 9,5-6). Es posible que no fuese compuesto por Amós, sino tomado por él y distribuido a lo largo del libro, en momentos claves, para subrayar la omnipotencia divina. En Isaías encontramos un himno de primera mano, compuesto por el profeta o por el redactor del libro (Is 12).

La *instrucción* es un género típico del culto. La emplea el sacerdote cuando responde a algunos de los problemas concretos que le plantean los fieles. Los profetas también usan el género, aunque puede ocurrir ―como en el caso de Amós―, que sea con intenciones distintas, en plan irónico (Am 4,4-5).

Como ejemplo de *oración* citaré el de Jeremías cuando compra el campo a su primo Hanamel. En momentos difíciles, cuando Jerusalén está asediada por el ejército babilónico, el profeta comprende que esta compra absurda, la peor inversión económica, es voluntad de Dios. La lleva a cabo y, después de firmar el contrato, ora al Señor pidiéndole la explicación del misterio (Jr 32,16‑25). La respuesta de Dios se encuentra más adelante (32,43).

Más discutible resulta que el *oráculo de salvación* pertenezca al ámbito del culto. Quizá su contexto primitivo fuese el de la guerra, cuando un sacerdote o profeta anunciaba la victoria en nombre de Dios y animaba al ejército a no tener miedo. Este género es muy utilizado por el Deuteroisaías (por ejemplo, en Is 41,8-16).

***2.3. Géneros tomados del ámbito judicial***

A veces, los profetas emplean el discurso acusatorio, la requisitoria (*rîb*), la formulación casuística, o algunos elementos de estos géneros, para insertarlos en un contexto más amplio. Por ejemplo, Ez 22,1-16 contiene las acusaciones típicas del fiscal en un proceso.

En este contexto judicial se sitúa también la enumeración de una serie de comportamientos justos, que termina con la declaración de inocencia del que vive de acuerdo con ellos (Ez 18,5-9). Y este espíritu jurídico, tan acentuado en Ezequiel, es el que le lleva a una serie de formulaciones casuísticas (Ez 18,10-17). Entre los géneros tomados del ámbito judicial, uno de los que más ha interesado a los comentaristas es el de la requisitoria profética (*rîb*).

***2.4. Géneros tomados de la vida diaria***

Incluyo en este apartado una serie de cantos que surgen en las más diversas situaciones de la vida: amor, trabajo, muerte... La famosa “canción de la viña” de Isaías la presenta el profeta como una *canción de amor* (Is 5,1-7). Ezequiel ofrece un ejemplo de *canción de trabajo* doméstico, realizado por un ama de casa, que le servirá para aplicarla al futuro de Jerusalén (Ez 24,3-5.9-10). En otra ocasión se trata de un *canto a la espada* (Ez 21,13-21).

Entre estos cantos que surgen en distintos momentos de la vida, el más importante y frecuente es la *elegía*, entonada con motivo de la muerte de un ser querido, que los profetas utilizan para presentar la trágica situación de su pueblo en el presente o en el futuro. La más antigua y concisa la encontramos en Amos (5,2-3). Elementos elegíacos y alegóricos se unen en otro texto de Ezequiel para describir la situación de los últimos reyes judíos (Ez 19,1-9).

Muy relacionados con la elegía están los *ayes*. “¡Ay!”, “¡Ay!”, es uno de los gritos entonados por las plañideras cuando acompañan al cortejo fúnebre. Los profetas utilizan este género para indicar que determinadas personas ―más bien grupos― se encuentran a las puertas de la muerte por sus pecados (Is 5,7-10; Is 5,20; Hb 2,7-8)

***2.5. Géneros estrictamente proféticos: denuncia del pecado y anuncio del castigo***

Dos casos merecen especial atención: el oráculo de condena dirigido a un individuo y el oráculo de condena contra una colectividad. Ambos constan de diversos elementos, pero son esenciales la *denuncia del pecado*y el *anuncio del castigo*. En las tradiciones de Elías encontramos ejemplos significativos de oráculos de condena contra un individuo. Cuando el rey Ajab se ha apoderado de la viña de Nabot tras su asesinato, el profeta le sale al encuentro para interpelarlo:

“¿Has asesinado y encima heredas? Por eso, así dice el Señor: en el mismo sitio donde los perros han lamido la sangre de Nabot, también a ti los perros te lamerán la sangre” (1 Re 21,17ss).

En otra ocasión, el rey Ocozías, enfermo, envía a consultar a un dios pagano. Elías interviene de nuevo:

“¿Es que no hay Dios en Israel para que mandes a consultar a Belcebú? Por eso, así dice el Señor: No te levantarás de la cama donde te has acostado. Morirás sin remedio” (2 Re 1,3-4).

Esta formulación tan sucinta la encontramos también en Amós cuando se enfrenta con el sumo sacerdote de Betel, Amasías:

“Escucha la palabra del Señor. Tú dices: `No profetices'. Pues bien, así dice el Señor: Tu mujer será deshonrada, tus hijos e hijas caerán a espada, tu tierra será repartida a cordel, tú morirás en tierra pagana” (Am 7,16-17).

En estos casos, aunque las situaciones son muy distintas, se emplea siempre la misma estructura. Denuncia (“asesinar y heredar”, “consultar a Belcebú”, “prohibir profetizar”) y anuncio del castigo (que siempre es la pena de muerte), precedido por la llamada fórmula del mensajero (“así dice el Señor”).

El oráculo de condenación *individual* es breve, directo, se pronuncia en presencia del interesado, que escucha la sentencia. El oráculo de condenación contra una *colectividad* se dirige a todo el pueblo, a un grupo, o a las naciones extranjeras y aparece como un desarrollo del anterior, con un horizonte más amplio.

La *denuncia* abarca una multitud o una serie de faltas. Generalmente consta de dos miembros: el primero denuncia de forma general, el segundo ataca un pecado concreto. Por ejemplo:

“A Damasco, por tres delitos y por cuatro, no la perdonaré. Porque trilló a Galaad con trillos de hierro” (Am 1,3)

El *anuncio del castigo* también tiene dos partes: intervención de Dios y consecuencias. En el ejemplo siguiente, los tres primeros versos describen la acción de Dios; el último, las consecuencias.

“Romperé los cerrojos de Damasco

y aniquilaré a los jefes de Valdelito

y al que lleva cetro en Casa Delicias.

Y el pueblo sirio irá desterrado a Quir” (Am 1,5).

El oráculo individual es vivo, inmediato; el colectivo se vuelve más literario y, con ello, más libre y extenso. La creatividad del profeta le induce a introducir cambios en la estructura fundamental. Por ejemplo, no es raro que invierta el orden de los elementos, situando el anuncio del castigo antes de la acusación, o las consecuencias antes de la intervención de Dios. Esta misma creatividad hace que el profeta amplíe a veces el esquema primitivo, hasta el punto de que en Jeremías y Ezequiel resulta casi irreconocible.

**3. Bibliografía**

Quien desee profundizar en este tema debe leer el extenso estudio de L. Alonso Schökel sobre la poesía hebrea en *Hermenéutica de la Palabra*, Cristiandad, Madrid 1987, donde también pueden encontrarse otros artículos suyos en los que analiza textos proféticos desde este punto de vista.

*Sobre los géneros literarios:* J. L. Sicre, *Profetismo en Israel*, Estella 1991, capítulo 6, con abundante bibliografía sobre cada uno de ellos.

**Capítulo 3:** **LOS LIBROS PROFÉTICOS**

**1. El corpus profético**

La Biblia hebrea incluye en este bloque los libros de Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce (Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías).

La traducción griega de los Setenta (LXX) realiza algunos cambios en el orden dentro de los Doce y los sitúa delante de Isaías. Por otra parte, después de Jeremías introduce a Baruc, Lamentaciones y la Carta de Jeremías (= cap. 6 de Baruc en muchas ediciones actuales). Estos añadidos resultan comprensibles: Baruc fue secretario de Jeremías; las Lamentaciones las atribuyen los LXX a este gran profeta. No es raro que ambas obras fuesen situadas después de su libro. En realidad, el libro de Baruc no lo escribió el discípulo de Jeremías, y las Lamentaciones no son suyas. Pero estos detalles no se conocían antes

Nuestras ediciones acostumbran incluir también entre los libros proféticos a Daniel, aunque los judíos lo colocan entre los “otros escritos” (Ketubîm). La decisión actual parece acertada, ya que Daniel es, al menos en parte, el representante más genuino de la literatura apocalíptica, hija espiritual de la profecía.

El principal problema que plantean estos libros es el de su formación. La cuestión es tan compleja que podríamos dedicar muchas páginas a un solo libro. Para mayor claridad, comenzaré ofreciendo una sencilla síntesis de los diversos pasos. Luego, algunos datos más detallados sobre ciertos libros.

**2. La formación de los libros**

Nosotros estamos acostumbrados a atribuir una obra literaria a un solo autor, sobre todo si al principio nos da su nombre, como ocurre en los libros proféticos. Pero, en este caso, no es cierto que todo el libro proceda de la misma persona. Podemos comenzar recordando el ejemplo más sencillo: Abdías. Este profeta no escribió un libro ni un folleto; una sola página con veinte versos resume toda su predicación. Sería normal atribuirle estas pocas líneas sin excepción. No obstante, los comentaristas coinciden en que los versos 19-20, escritos en prosa, fueron añadidos posteriormente; el estilo y la temática los diferencian de lo anterior. ¿Quién insertó estas palabras? No lo sabemos. Quizá un lector que vivió siglos después de Abdías.

Si el mensaje más breve de toda la Biblia plantea problemas insolubles, los 66 capítulos de Isaías, 52 de Jeremías, o 48 de Ezequiel son capaces de desesperar al más paciente. Hay que renunciar por principio a comprenderlo todo. Limitándonos a ideas generales, y simplificando mucho, podemos indicar las siguientes etapas en la formación de los libros proféticos.

**2.1. La palabra original del profeta**

Normalmente, lo primero sería la palabra hablada, pronunciada directamente ante el público, a la que seguiría su consignación por escrito. A veces, entre la proclamación del mensaje y su redacción pudieron transcurrir incluso varios años, como indica el c. 36 de Jeremías, el más sugerente sobre los primeros pasos en la formación de un libro profético. Tras situarnos en el año 605 a.C. (“el año cuarto de Joaquín, hijo de Josías, rey de Judá”), nos dice que el profeta recibió la siguiente orden del Señor:

“Toma un rollo y escribe en él todas las palabras que te he dicho sobre Judá y Jerusalén y sobre todas las naciones, desde el día en que comencé a hablarte, siendo rey Josías, hasta hoy. (...) Entonces Jeremías llamó a Baruc, hijo de Nerías, para que escribiese en el rollo, al dictado de Jeremías, todas las palabras que el Señor le había dicho” (36,1-4).

A un hombre moderno puede extrañarle que se deje pasar tanto tiempo entre la predicación y la redacción. Si Jeremías recibió su vocación en el año 627, como parece lo más probable, resulta curioso que sólo reciba orden de escribir el contenido esencial de su mensaje veintidós años más tarde. Pero la mentalidad de la época era distinta. Recordemos que, siglos más tarde, Jesús no dejará una sola palabra escrita.

Volviendo a Jeremías, el volumen redactado corre un destino fatal. Tras ser leído en presencia de todo el pueblo, luego ante los dignatarios, termina tirado al fuego por el rey Joaquín. Dios no se da por vencido y ordena al profeta: “Toma otro rollo y escribe en él todas las palabras que había en el primer rollo, quemado por Joaquín” (v.28). El capítulo termina con este interesante dato:

“Jeremías tomó otro rollo y se lo entregó a Baruc, hijo de Nerías, el escribano, para que escribiese en él, a su dictado, todas las palabras del libro quemado por Joaquín, rey de Judá. Y se añadieron otras muchas palabras semejantes” (v.32).

Entre el primer volumen y el segundo existe ya una diferencia. El segundo es más extenso. Contiene el núcleo básico del futuro libro de Jeremías. Los comentaristas han hecho numerosos intentos para saber cuáles de los capítulos actuales se encontraban en aquel volumen primitivo. No existe acuerdo entre ellos, y carece de sentido perderse en hipótesis. Lo importante es advertir que el libro de Jeremías se remonta a una actividad personal del profeta.

Algo parecido debió de ocurrir con Isaías, Amós, Oseas, etc. Es probable que la palabra hablada die­se lugar a una serie de hojas sueltas, que más tarde se agrupaban formando pequeñas colecciones: el ciclo de las visiones de Amós en su forma primitiva, el “Memorial sobre la guerra siroefraimita” (Is 6,1-8,14), el “Librito de la consolación” (Jr 30-31), los oráculos “A la Casa real de Judá” (Jr 21,11-23,6), “A los falsos profetas” (Jr 23,9-32), “Sobre la sequía” (Jr 14), etc.

Hasta ahora nos hemos fijado en la palabra profética que fue consignada por escrito después de ser pronunciada oralmente. No podemos olvidar que en ciertos casos el proceso es inverso: primero se escribe el texto, luego se proclama. En este apartado adquieren especial relieve los relatos de vocación (Jr 1,4-10; Ez 1-3), las llamadas “Confesiones” de Jeremías, los relatos de acciones simbólicas no realizadas, ciertos relatos de visiones.

Incluso podemos admitir que algunos profetas más que predicadores fueron escritores. Este caso se ha presentado con especial agudeza a propósito de los capítulos 40-55 de Isaías (“Deuteroisaías”); muchos comentaristas creen que su autor fue un gran poeta que redactó su obra por escrito, comunicándola oralmente sólo en un segundo momento. También el gran ciclo de las visiones de Zacarías parece más obra literaria que redacción posterior de una palabra hablada.

**2.2. La obra de los discípulos y seguidores**

Con lo anterior no quedaron terminados, ni de lejos, los actuales libros. Les faltaba mucho camino por recorrer. El siguiente paso lo dará un grupo muy complejo que, a falta de mejor término, califico de discípulos y seguidores. Utilizo una expresión bastante ambigua para no inducir a error al lector. Nosotros estamos acostumbrados a una relación muy directa entre el maestro y el discípulo. Decimos, por ejemplo, que Julián Marías fue discípulo de Ortega y Gasset. Pero nadie diría que García Morente fue discípulo de Kant, por mucho que estimase y conociese la obra de este filósofo. En nuestra mentalidad, para que alguien sea discípulo es preciso que haya existido un contacto físico, directo, unos años de compañía y aprendizaje.

Esta relación directa entre maestro y discípulos se dio quizá en algunos profetas. Pero, en la redacción de los libros, intervendrá no sólo este tipo de discípulos, sino también personas muy alejadas temporalmente del profeta, aunque dentro de su esfera espiritual. Como si Unamuno hubiese podido refundir y completar la obra de Kierkegaard. Un ejemplo que puede parecer absurdo, pero que ilumina nuestro caso.

Discípulos y seguidores contribuyeron especialmente en tres direcciones: 1) redactando textos biográficos sobre el maestro; 2) reelaborando algunos de sus oráculos; 3) creando nuevos oráculos.

a) En primer lugar, los textos biográficos, tenemos un ejemplo notable en el relato del enfrentamiento de Amós con el sumo sacerdote de Betel, Amasías (Am 7,10-17); el relato no fue escrito por el profeta, ya que se habla de él en tercera persona. Pero el caso más importante y extenso es el de los capítulos 34-45 de Jeremías, procedan o no de su secretario Baruc.

b) En segundo lugar ―reelaboración de antiguos oráculos― puede tener lugar en épocas muy distintas, incluso a siglos de distancia del profeta primitivo. A veces basta un pequeño añadido final para que un antiguo oráculo de condena adquiera un matiz de esperanza y consuelo.

Un ejemplo iluminará este procedimiento. Hacia el año 725 a.C., el Reino Norte (Israel) decidió rebelarse contra Asiria. Para Isaías se trata de una locura que costará cara al pueblo. Así lo indica en 28,1-4. La capital del norte, Samaria, es presentada por el profeta como una “corona fastuosa”, una “flor”, “joya del atavío” de los israelitas. Da a entender que el emperador asirio (“un fuerte y robusto”) pondrá término al esplendor de la ciudad: “Con la mano derriba al suelo y con los pies pisotea la corona fastuosa de los ebrios de Efraín”. Así ocurrió. El año 725 fue asediada Samaria, conquistada el 722, deportada el 720. Con ello se ha cumplido la palabra profética.

Pero ésta no era la última palabra de Dios, porque El sigue fiel a su pueblo. Un discípulo añade más tarde los versos 5-6, recogiendo las metáforas de la corona y la joya, aunque dándoles un sentido nuevo.

“Aquel día será el Señor de los ejércitos

corona enjoyada, diadema espléndida

para el resto de su pueblo:

sentido de justicia para los que se sientan a juzgar,

valor para los que rechazan el asalto a las puertas”.

Ahora se dirige a los israelitas del norte una palabra de consuelo. El texto ya no habla de “hartos de vino”, sino de hombres responsables, capaces de juzgar y defender a su pueblo. Y su timbre de gloria no es una ciudad, sino el mismo Señor, “corona enjoyada, diadema espléndida”.

En el caso que acabamos de citar, la reelaboración no afecta directamente al texto primitivo. Lo respeta en su literalidad, aunque el añadido modifique o complete su sentido. Lo mismo ocurre en otro ejemplo, el magnífico poema de Is 14,4b-21 sobre la derrota del tirano. Algunos piensan que esta terrible sátira fue escrita contra un rey asirio. Más tarde, cuando este imperio desapareció de la historia, un “discípulo” consideró conveniente actualizar su sentido aplicándolo a los reyes babilonios. Para ello, antes y después del poema sitúa unos versos que aluden claramente a esta nueva potencia (14,3-4a y 14,22-23).

Otras veces, la reelaboración se produce introduciendo unas pocas palabras en el texto anterior. Puede tratarse de simples aclaraciones, que orientan al lector. Por ejemplo, en Is 7,7 dice el profeta que Dios hará subir contra Judá “las aguas del Éufrates, torrenciales e impetuosas”. La metáfora era clara para sus contemporáneos. No así siglos más tarde, y un glosador añadió: “El rey de Asiria con todo su ejército”. Así queda claro el sentido de la crecida amenazadora del río Éufrates: no se trata de una catástrofe natural (imposible por otra parte: a los andaluces no puede afectarles una crecida del Ródano), sino de una invasión militar.

En otras ocasiones, estos añadidos que se insertan en el texto primitivo tienen una intención más profunda. Citaré como ejemplo el discutido caso de Is 7,15. El profeta, hablando con el rey Acaz, le da el famoso signo del nacimiento del Emmanuel:

14 “Mirad, la joven está encinta y dará a luz un hijo,

y le pondrá por nombre Dios-con-nosotros.

15 Comerá requesón con miel, hasta que aprenda

a rechazar el mal y a escoger el bien.

16 Porque antes que aprenda el niño

a rechazar el mal y escoger el bien,

quedará abandonada la tierra

de los dos reyes que te hacen temer” (Is 7,14-16).

Prescindiendo de algunos complejos problemas de traducción en la última frase, hay algo que llama la atención en este texto. Los temas que desarrolla son los siguientes: nacimiento e imposición del nombre (v.14), dieta del niño (v.15), explicación del nombre (v.16). Parece claro que las frases relativas a la dieta del niño (v.15) interrumpe la secuencia lógica y fueron añadidas más tarde. Al menos, así piensan muchos comentaristas. Cuando nos encontramos ante un caso como éste no basta detectar el añadido, es preciso descubrir su sentido. En este ejemplo concreto, parece que pretende subrayar las características portentosas del niño, ya que se alimentará con una dieta paradisíaca.

Rastrear las numerosas reelaboraciones del texto es una tarea interminable, que se presta por desgracia a mucho subjetivismo. Es fácil atribuir a un autor posterior lo que procede del primer profeta.

c) En tercer lugar, este complejo grupo de personas contribuye creando nuevos oráculos, mucho más numerosos de lo que cabría imaginar. Esta idea era impensable hasta hace pocos años para los católicos. Si al comienzo del libro de Isaías se dice “Visión de Isaías, hijo de Amós, acerca de Judá y de Jerusalén...” (Is 1,1), la consecuencia lógica para nuestros antepasados era que todo el libro, desde el c.1 hasta el 66, procedían del profeta Isaías. Quien lo negase, negaba la verdad de la palabra de Dios.

Hoy día vemos las cosas de otra manera. La palabra de Dios es una realidad dinámica, y resulta secundario que todos los textos procedan del profeta Isaías o sólo algunos capítulos. Una obra es importante en sí misma, prescindiendo de quién la haya escrito. Esta labor de creación de nuevos oráculos fue amplia y duradera, extendiéndose hasta poco antes de la redacción definitiva de los libros. Y, como es lógico, muchas veces no tenían relación con el mensaje del profeta al que terminaron siendo atribuidas. Entraban en juego nuevas preocupaciones y problemas, nuevos puntos de vista teológico. Para muchos comentaristas, épocas de especial creatividad fueron el reinado de Josías, la etapa del exilio y los siglos postexílicos. En definitiva, nunca cesaron de aparecer nuevos oráculos que se añadían a los bloques ya existentes.

**2.3. La agrupación de colecciones**

Junto con las tres tareas anteriores, este grupo se dedica también a coleccionar y ensamblar los oráculos primitivos y los que se han ido añadiendo. Ya vimos que las “colecciones” tienen su origen más probable en los mismos profetas. Se admite generalmente en los casos de Amós, Oseas, Isaías, Jeremías, aunque a veces fuesen muy reducidas. Pero habían crecido mucho en los años siguientes, y el material podía producir a veces una sensación caótica. ¿Cómo agruparlo y ordenarlo? El criterio cronológico no les preocupó demasiado. Es cierto que los primeros capítulos de Isaías (1-5) parecen contener el mensaje de su primera época, y 28-33 el de sus últimos años. Algo parecido podríamos decir de Ez 1-24 (primera etapa del profeta) y 33-48 (segunda). Sin embargo, la excepciones son tantas que más bien debemos rechazar el criterio cronológico. Parece que el orden pretendido por los redactores fue más bien temático y, dentro de éste, una división de acuerdo con el auditorio o los destinatarios. En líneas generales, el resultado fue:

― oráculos de condena dirigidos contra el propio pueblo;

― oráculos de condena dirigidos contra países extranjeros;

― oráculos de salvación para el propio pueblo;

― sección narrativa.

Pero no conviene absolutizar el esquema. Las excepciones superan con mucho a la regla. Lo que no conviene olvidar es la importancia capital de los redactores. Su labor no fue mecánica, de simple recogida y acumulación de textos. En algunos casos llevaron a cabo una auténtica labor de filigrana, engarzando los poemas con hilos casi invisibles, que reaparecen a lo largo de toda la obra. Analizar el libro de Isaías como una ópera con diversos temas que se entrecruzan y repiten, es un tarea apasionante.

**2.4. Los añadidos posteriores**

Incluso después de las etapas que hemos reseñado, los libros proféticos siguieron abiertos a retoques, añadidos e inserciones. Tomando como ejemplo el de Isaías, es posible que después de estar estructurado su bloque inicial se añadiesen los cc. 40-66. Para algunos, incluso, lo último en formar parte del libro fue la “Escatología” (cc. 24-27). Este proceso se repite en el libro de Zacarías, donde distinguimos entre “Protozacarías” (cc.1-8) y “Deuterozacarías” (cc.9-14), sin excluir que este último bloque sea obra de distintos autores.

Pero podemos asegurar que hacia el año 200 a.C. los libros proféticos estaban ya redactados en la forma en que los poseemos actualmente. Así se deduce de la cita que hace de ellos el Eclesiástico y de las copias encontradas en Qumrán.

Sobre la formación de cada uno de los libros y los problemas que plantean puede verse el capítulo 8 de Profetismo en Israel.

**PARTE SEGUNDA**

**HISTORIA DEL MOVIMIENTO PROFÉTICO**

**Capítulo 4: DESDE LOS ORÍGENES HASTA AMÓS**

**1. ¿Hubo profetas desde los comienzos de Israel?**

Si leyésemos la Biblia sin el menor sentido crítico, deberíamos afirmar que Israel tiene profetas desde sus orígenes, ya que su padre en la sangre y en la fe, Abrahán, es honrado en Gn 20,7 con el título de profeta. Más tarde, Moisés aparecerá como el gran mediador entre Dios y el pueblo, el que transmite la Palabra del Señor y se convierte en modelo de todo auténtico profeta. Su misma hermana, Miriam, es también profetisa (Ex 15,20). Y, durante la marcha por el desierto, setenta ancianos son invadidos por el Espíritu de Dios y entran en trance profético (Nm 11,16-17.24-29).

En una época como la nuestra, en la que todo lo referente a la situación de Israel antes de la monarquía está sometido a profunda revisión, es natural que las afirmaciones anteriores se interpreten también con espíritu crítico. Más que reflejar la realidad histórica sobre los primeros profetas, estos textos proyectan la mentalidad posterior sobre ciertos aspectos del profetismo.

*Abraham*, al interceder, aparece como modelo de lo que debe ser un verdadero profeta. *Miriam*, entonando un canto de victoria tras el paso del Mar de las Cañas, nos recuerda la relación esencial de los profetas con los acontecimientos históricos y, de forma especial, con la política. *Los setenta ancianos* reflejan la importancia que ciertos grupos posteriores conceden a la posesión del espíritu.

*Moisés* es caso aparte, aunque resulta casi imposible distinguir entre el personaje histórico y la proyección de las generaciones posteriores. Probablemente, el texto más antiguo que presenta a Moisés como profeta es el de Os 12,14: “Por medio de un profeta, el Señor sacó a Israel de Egipto y por medio de un profeta lo guardó”. Oseas, tan amante de las referencias históricas, no parece estar inventando nada nuevo. En su época, debía de ser opinión bastante extendida entre las tribus del norte que Moisés era un profeta (*nabî’*). Y lo curioso del texto es que pone como función específica suya la liberación de Egipto y la conducción por el desierto. El profeta es el hombre de la acción, más exactamente, de la liberación.

Tradiciones posteriores (o quizá contemporáneas de Oseas), subrayarán que Moisés ocupa un rango especial entre los profetas. En Nm 12,1-16 tenemos una interesante tradición (que recoge diversos temas), centrada en la queja de María y Aarón: “¿Ha hablado el Señor sólo a Moisés? ¿No nos ha hablado también a nosotros?” Sin entrar en más detalles de este complejo pasaje, recordemos la respuesta de Dios: “Cuando hay entre ustedes un profeta del Señor, me doy a conocer a él en visión y le hablo en sueños; no así a mi siervo Moisés, el más fiel de todos mis siervos. A él le hablo cara a cara; en presencia, y no adivinando, contempla la figura del Señor” (v.6-8). En este caso, lo específico de Moisés como profeta es el don que Dios le ha concedido de hablarle cara a cara.

Este aspecto de la comunicación directa con Dios y de la transmisión de su palabra es quizá el más importante para la historia de la profecía. El pasaje programático sobre los profetas en Dt 18,9-20 presenta a Moisés como el mediador entre el pueblo y el Señor, cuando Israel siente miedo a escuchar directamente a Dios (cf. Ex 20,19).

Ambos aspectos, el de la acción y el del contacto con Dios, se subrayan en el juicio con que se cierra la vida de este gran hombre: “Los israelitas le obedecieron e hicieron lo que el Señor le había mandado. Pero ya no surgió en Israel otro profeta como Moisés, con quien el Señor trataba cara a cara; ni semejante a él en los signos y prodigios que el Señor le envió a hacer en Egipto contra el Faraón, su corte y su país; ni en la mano poderosa, en los terribles portentos que obró Moisés en presencia de todo Israel” (Dt 34,9-12). Pero debemos insistir en que estos pasajes no significan un informe sobre hechos históricos, sino una interpretación de generaciones posteriores. Podemos imaginar las bases en que se asentaría el profetismo posterior.

**2. La época de los Jueces**

Los textos de esta época nos ponen en contacto con una profetisa (Débora), un profeta anónimo (Jc 6,7-10), Samuel, y unos grupos proféticos.

***Débora***. La tradición le atribuye, equivocadamente, uno de los poemas considerados más antiguos y bellos de la Biblia, el canto de victoria de Jc 5. Más tarde, como marco narrativo para explicar las circunstancias históricas, se redactó el capítulo 4. En éste aparece Débora gobernando a Israel: su oficio principal es fallar pleitos y zanjar disputas. Pero también se la presenta como profetisa (*nebî'â*). En general, los comentaristas no ven claro por qué se le da este título, y muchos lo consideran añadido por los autores deuteronomistas. Según Jc 4,6-7 comunica a Barac un oráculo, aunque no sabemos si tuvo otras comunicaciones divinas. En cualquier caso, encontramos una relación muy interesante entre profetismo y política, la profetisa como mediadora entre Dios y el pueblo, la relación ―aunque sea ficción posterior― de los profetas con la música.

***Samuel***. Aparece en la tradición bíblica con rasgos muy diversos: héroe en la guerra contra los filisteos, juez que recorre Israel, vidente en relación con las asnas de Saúl. Ejerce también funciones sacerdotales, ofreciendo sacrificios de comunión y holocaustos. Pero lo que más subraya la tradición bíblica es su carácter profético: es el hombre que trasmite la palabra de Dios. Este dato podemos observarlo ya en el capítulo sobre la vocación (1 Sm 3): advertimos un contacto nuevo y especial con Dios a través de su palabra, y se le encarga una tarea típicamente profética: anunciar el castigo de la familia sacerdotal de Elí. Por si no fuera suficientemente claro, el resumen final afirma: “Todo Israel, desde Dan hasta Berseba, supo que Samuel estaba acreditado como profeta del Señor” (1 Sm 3,20).

Otro rasgo profético de Samuel es su intervención en la política, ungiendo rey a Saúl. La tradición lo hace ungir también a David cuando niño (1 Sm 16), pero esto quizá carezca de fundamento histórico. En cualquier caso, la unción de Saúl recuerda lo que hará Natán con Salomón (1 Re 1,11ss), el encargo que recibe Elías con respecto a Jehú (1 Re 19,16), que ejecutará Eliseo a través de un discípulo (2 Re 9) y otras tradiciones semejantes.

Por último, y más profético que lo anterior, es su denuncia del rey. En dos ocasiones se enfrenta Samuel a Saúl. La primera, con motivo de la batalla de Mikmás (1 Sm 13,7-15); la segunda, después de la guerra contra los amalecitas (1 Sm 15,10-23).

***Los grupos de profetas*** *(hebel nebi'îm)*. Aparecen mencionados en 1 Sm 10,5-13 y 19,18-24, presentando la siguiente imagen: viven en comunidad, presididos a veces por Samuel; en una ocasión al menos caminan precedidos de salterios, tambores, flautas y cítaras; bajan de un altozano sagrado (*bamâ*), lo cual hace suponer su interés por el culto. Si les aplicamos lo que se dice de Saúl en 1 Sm 19,24, a veces se despojan de sus vestidos y yacen por tierra en trance. El cuadro es muy vago a causa de la falta de datos.

Algunos autores completan la imagen con otros detalles que sabemos de Samuel (p.ej., sus intervenciones en tiempos de guerra) y los presentan como fervientes patriotas que acompañan a los soldados al combate. Es muy probable, aunque no se pueda demostrar. También se les ha atribuido el hacerse incisiones durante el éxtasis, pero esta práctica sólo la menciona la Biblia en relación con los profetas de Baal (1 Re 18,26ss). Algunos piensan que se trataba de escuelas proféticas fundadas por Samuel, donde los jóvenes se preparaban para una posible elección divina o se convertían en doctores religiosos de Israel.

Es preferible reconocer que sabemos muy poco de ellos. Podríamos admitir que se insertan en el movimiento extático‑divinatorio que aparece en Siria‑Palestina durante el siglo XI.

¿Qué relación tienen con el profetismo clásico de Israel? Menos de la que pudiéramos pensar. Según González Núñez, no son profetas, sino “testigos” de la presencia del Señor y auxiliares de los profetas. En realidad, no hablan en nombre de Dios, no anuncian el futuro, no son videntes, no hacen de intermediarios entre Dios y el pueblo. Simplemente mantienen un quehacer religioso y llevan a cabo un género de vida que lo facilita. Precisamente este fervor religioso supuso una gran ayuda para Samuel en un momento de grandes dificultades, cuando el arca estaba en manos filisteas, el sacerdocio de Silo había desaparecido y la religión cananea amenazaba al yahvismo. Samuel pudo ver en ellos una fuerza que le ayudase a superar la crisis religiosa y política de Israel. Por eso los encontramos en el momento de la unción de Saúl, al comenzar la monarquía (1 Sm 10,5-13), y protegiendo a David frente al rey (1 Sm 19,18-24).

**3. Desde los orígenes de la monarquía hasta Amós**

Indicaremos solo las principales líneas de evolución del profetismo hasta el siglo VIII a.C., cuando la profecía toma un rumbo nuevo. En estos siglos que van desde la instauración de la monarquía hasta la aparición de Amós hay tres etapas, muy relacionadas con la actitud que el profeta adopta ante el rey.

a) La primera etapa podemos definirla de cercanía física y distanciamiento crítico *respecto al monarca*. Los representantes más famosos de esta primera época son **Gad y Natán**. Gad interviene en tres ocasiones: aconsejando a David que vuelva a Judá (1 Sm 22,5), acusándolo de haber realizado el censo (2 Sm 24,11ss) y ordenándole edificar un altar en la era de Ornán (2 Sm 24,18ss). Por tanto, desempeña una función de consejero militar, una función judicial y una función cultual. Es importante advertir que nunca se dirige al pueblo; siempre está en relación directa con David.

Natán tiene más importancia. Es el profeta principal de la corte en tres momentos decisivos de la vida de David: cuando pretende construir el templo (2 Sm 7), cuando comete adulterio con Betsabé y manda asesinar a Urías (2 Sm 12), cuando Salomón hereda el trono (1 Re 1,11-48). Considerarlos profeta de la corte no es acusarlos de servilismo, ya que nunca se vendieron al rey. Por eso podemos definir su postura de cercanía física y distanciamiento crítico.

b) La segunda etapa se caracteriza por la lejanía física que se va estableciendo entre el profeta y el rey, aunque aquél sólo interviene en asuntos relacionados con éste. Un ejemplo significativo es el de **Ajías** de Siló, del que se conservan dos relatos (1 Re 11,29-39 y 14,1-8). En ambos casos se dirige ―directa o indirectamente― a Jeroboam I de Israel. La primera vez para prometerle el trono; la segunda, para condenarlo por su conducta. Esto demuestra que el compromiso del profeta no es con el rey, sino con la palabra de Dios. Pero también resulta interesante comprobar que Ajías no vive en la corte ni cerca del rey, como Gad y Natán en la etapa anterior. La primera vez sale al encuentro del monarca en el camino, la segunda debe ir la esposa de Jeroboam a buscarlo.

Dentro de este apartado podemos clasificar también a **Miqueas ben Yimlá**, que sólo aparece en 1 Re 22, cuando Ajab de Israel se une a Josafat de Judá para luchar contra los sirios. Discuten los comentaristas si se trata de un personaje real o ideal. En cualquier caso, el texto es muy interesante por la confrontación entre verdaderos y falsos profetas. Estos aparecen merodeando junto al rey, anunciando el éxito, deseando quedar bien. Miqueas no está presente, tienen que ir a buscarlo. Y no se compromete a nada, sólo a “decir lo que el Señor me mande” (v.14).

c) La tercera etapa concilia lalejanía progresiva de la corte con el acercamiento cada vez mayor al pueblo. El ejemplo más patente es el de **Elías**. En los casos de Ajías y Miqueas ben Yimlá, cuando el rey busca al profeta, lo encuentra. Con Elías no ocurre así. Como dice Abdías: “No hay país ni reino adonde mi señor no haya enviado gente a buscarte... Cuando yo me separe de ti, el espíritu del Señor te llevará no sé dónde, yo informaré a Ajab, pero luego no te encuentra, y me mata” (1 Re 18,10ss). Efectivamente, Elías nunca pisa el palacio de Ajab. Una vez le sale al encuentro “en la viña de Nabot” (1 Re 21). Y en la otra ocasión ―por mandato expreso del Señor― exige la presencia de todo el pueblo (1 Re 18,19).

Sus relaciones con Ocozías no fueron muy distintas: nadie puede obligarlo, ni siquiera por la fuerza, a presentarse ante el rey; él lo hará voluntariamente para anunciarle su muerte (2 Re 1). Por otra parte, Elías se acerca a la gente, como lo demuestra el episodio de la viuda de Sarepta (1 Re 17,9-24) y el juicio en el monte Carmelo (1 Re 18). Estos tímidos pasos serán continuados por Eliseo, el profeta más “popular” del AT.

A partir de ahora, los profetas se dirigirán predominantemente al pueblo. No dejan de hablar al rey, ya que éste ocupa un puesto capital en la sociedad y la religión de Israel, y de su conducta dependen numerosas cuestiones. Pero se ha establecido un punto de contacto entre el movimiento profético y el pueblo, y ambos irán estrechando sus lazos cada vez más.

**4. Elías y Eliseo**[[3]](#footnote-3)

**Elías**. Desarrolla su actividad durante los reinados de Ajab y Ocozías, es decir, hacia 874-852 a.C., en el Reino Norte. Es el tipo de profeta itinerante, sin vinculación a un santuario, que aparece y desaparece de forma imprevisible. En cierto modo, Elías es un nuevo Moisés. Y su vida repite en parte el itinerario de aquel gran hombre: huída al desierto, refugio en país extranjero, signos y prodigios, viaje al Horeb (Sinaí), que culmina en la manifestación de Dios. Igual que Moisés, Elías desaparece en Transjordania. Sin duda, hay una intención premeditada por parte de los narradores al presentarlo de esta forma. Si Moisés fue el fundador de la religión yahvista, Elías será su mayor defensor en momentos de peligro.

De hecho, la política de Omrí y de Ajab, especialmente la alianza con Tiro, provocó una difusión anormal de la religión cananea. De este modo, los israelitas se acostumbraron a dar culto a YHWH y a Baal. Esta actitud sincretista había comenzado muchos siglos antes, si nos atenemos a lo que dice la historia de Gedeón (Jc 6,25ss). Pero es ahora cuando se convierte en un serio peligro. La misión principal de Elías consistirá en defender el yahvismo en toda su pureza, con la confesión de que sólo YHWH es el Dios de Israel. Y esta confesión tiene repercusiones no sólo en el ámbito del culto, sino también en el social, como demuestra el episodio de la viña de Nabot.

El ciclo de Elías se encuentra en 1 Re 17-19; 21; 2 Re 1 (2 Re 2 parece más justo atribuirlo al ciclo de Eliseo). “La narración es muy artística, una pieza maestra del mejor período de la prosa norisraelita, escrita en un hebreo purísimo”.

El lector moderno se pregunta espontáneamente por la historicidad de estos relatos, pero cualquier posible respuesta debe basarse en análisis minuciosos e hipotéticos. Dos cosas parecen fuera de duda: Elías fue una personalidad extraordinaria, de gran influjo en el pueblo (al menos en los círculos proféticos posteriores), y salvó al yahvismo en un momento crítico, llevando a la vida el contenido programático de su nombre: “mi Dios es YHWH”.

**Eliseo**. Discípulo y continuador de Elías, se presenta con dos rasgos dominantes: “Uno es el santo milagrero, especializado en milagros de agua; el otro es el del profeta que dirige los movimientos políticos, cambiando dinastías. Por número de milagros le gana a Elías y a cualquier otro personaje del Antiguo Testamento; lo cual no engrandece su figura, antes parece distraernos. Tal acumulación minuciosa puede deberse a los círculos proféticos donde actuó. Al margen de la política internacional transcurre un anecdotario pintoresco, que exalta los poderes de Eliseo sin delinear su figura”

Su ciclo se encuentra en 2 Re 2; 3,4-27; 4,1-8,15; 9,1-10; 13,14-21. Actualmente, los diversos episodios están separados a veces por noticias sobre los reyes de Israel y Judá. Comienza con un relato que habla de Elías y Eliseo (2 Re 2), pero el tema principal es el paso del espíritu de Elías a su discípulo. Las narraciones siguientes forman dos grupos, de acuerdo con los aspectos dominantes a los que acabamos de referirnos:

a) Historias milagrosas y populares, comparadas a menudo con las “florecillas” de san Francisco: el agua de Jericó, los niños de Betel, la viuda, la sunamita, la olla, la multiplicación de los panes, curación de Naamán, el hacha perdida en el Jordán, resurrección de un muerto al entrar en contacto con el cadáver de Eliseo.

b) Relatos de carácter diverso, pero relacionados con la política: guerra de Joram contra Mesa de Moab (2 Re 3,4-27), guerra con Siria, poniendo de relieve lo milagroso (6,8-23), Eliseo y Jazael de Damasco (8,7-15), asedio de Samaria y hambre en la ciudad (6,24-7,2), unción de Jehú como rey de Israel (9,1-10), anuncio de la victoria contra Siria (13,14-20). Dentro de estos relatos es curioso que unos lo ponen en buenas relaciones con el rey Jorán (6,8-23), otros en malas (3,4-27), otros se quedan a medias (6,24-7,2). Sí parece cierto que Eliseo intervino en la rebelión de Jehú contra la dinastía de Omrí.

Muy relacionados con Eliseo están los “*hijos de los profetas” (benê nebi’îm)*. Esta curiosa expresión, que no debe entenderse en sentido físico, aparece diez veces en el Antiguo Testamento, y en nueve de ellas aparecen en torno a Eliseo. Tenemos sobre ellos más datos que sobre los “grupos proféticos” de tiempos de Samuel, pero no muchos. Se encuentran en localidades al sur del Reino del Norte, quizá en relación con santuarios locales (Betel, Jericó, Guilgal). Algunos estaban casados (2 Re 4,1), pero llevaban cierta vida comunitaria (2 Re 2; 4,38-41); al menos, se reunían de vez en cuando para escuchar al maestro (2 Re 4,38; 6,1). Parece que se trata de personas de bajo nivel social: viven de la caridad pública (4,8), algunos tenían grandes deudas (4,1ss), Eliseo los invita a comer de lo que le regalan (4,38-41).

A pesar de la escasez de datos, estos grupos se han prestado a numerosas hipótesis y discusiones. Sobre todo, se los ha querido ver como continuadores de los grupos proféticos que aparecen en torno a Samuel y de los que existieron en siglos posteriores. Preferimos la postura de Porter que no piensa en asociaciones proféticas en general, sino a una organización profética concreta, confinada a un período histórico y a un área geográfica muy precisos. Surgió en oposición a ciertas innovaciones teológicas de la dinastía Omrida, alcanzó su cenit bajo el liderazgo de Eliseo; y cuando, bajo su impulso, hubo destronado a la dinastía y eliminado el culto al dios extranjero Baal, terminó su obra y desapareció de la historia.

**5. Bibliografía**

En castellano, el mejor estudio es el de A. González Nuñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, Madrid 1962. El libro de L. Monloubou, *Profetismo y profetas*, Madrid 1971 es una obra irregular. Muy sugerentes son las ideas de A. Lods, *Israel. Desde los orígenes a mediados del siglo VIII (a. de J.C.)*, Barcelona 1941, 334-339 y 493-500 y las de F.W. Albright, *De la edad de piedra al Cristianismo*, Santander 1959, 237-243.

En el capítulo 10 de *Profetismo en Israel* puede verse una bibliografía más abundante y especializada sobre este tema.

**Capítulo 5: AMÓS Y OSEAS**



**1. La novedad del siglo VIII**

En el siglo VIII ocurre un fenómeno totalmente nuevo dentro de la profecía de Israel: la aparición de profetas que dejan su obra por escrito. Por ello se los conoce como “profetas escritores”, aunque el término no es muy adecuado.

¿Qué sentido tiene esta consignación por escrito del mensaje profético? En principio, podríamos atribuirlo a la difusión cada vez mayor de la escritura. Pero numerosos autores piensan que la causa es más profunda. Si el mensaje de los profetas a partir de Amós se conservó por escrito fue debido a que su palabra causó honda impresión en los oyentes. Habían escuchado algo nuevo, totalmente diverso de lo anterior, que no podía ser olvidado. Esto “nuevo” consistiría en el rechazo del “reformismo” para dar paso a la “ruptura total” con las estructuras vigentes.

Expliquemos este dato. Los profetas anteriores a Amós eran reformistas. Admitían la estructura en vigor y pensaban que los fallos concretos podían ser solucionados sin abandonarla. A partir de Amós, no ocurre esto. Este profeta advierte que todo el sistema está podrido, que Dios no volverá a perdonar a su pueblo. Es un cesto de fruta madura, madura para su fin. O, como dirá Isaías, un árbol que debe ser talado hasta que sólo quede un tocón insignificante. Única solución es la catástrofe, de la que emerja, al correr del tiempo, una semilla santa (Is 6,13).

Este corte radical con la predicación de los profetas anteriores habría motivado que el mensaje de Amós se consignase por escrito, para que, cuando ocurriese la desgracia, nadie pudiese decir que Dios no la había anunciado. A partir de Amós, esto se convirtió en costumbre entre los profetas siguientes, sin olvidar que a veces es el mismo Dios quien les ordena escribir sus oráculos (véase Is 30,8-10; Jr 36,1-2.27-32).

Otro dato que impresiona en la profecía del siglo VIII es la acumulación, en solo medio siglo, de cuatro profetas de gran talla: Amós, Oseas, Isaías y Miqueas. Es, sin duda, la época de oro de la profecía de Israel. Antes de hablar de cada uno de ellos sintetizaré la problemática en la que se mueven, destacando tres aspectos fundamentales: social, político y religioso.

a) La problemática social, con sus diversos matices, aparece en los cuatro profetas. Amós y Miqueas son los más preocupados por el tema. Al primero le duele sobre todo la situación de los marginados sociales; a Miqueas, la opresión de los campesinos de la Sefela por parte de los terratenientes y de las autoridades de Jerusalén. Isaías da la impresión de vivir en la capital y de enfocar los problemas desde otro punto de vista, fijándose no sólo en la opresión de los pobres sino también en la corrupción de los ricos.

Esta importancia tan grande de los problemas sociales no tiene nada de extraño en el siglo VIII. Tanto el Reino Norte como el Sur habían pasado rápidamente de una situación trágica, de gran pobreza, a un auge económico sólo comparable con el del reinado de Salomón. Pero este desarrollo de la agricultura y de la industria se consiguió a base de los más pobres. Es verdad que siempre existieron desigualdades en el antiguo Israel, pero ahora adquieren proporciones alarmantes. El abismo entre ricos y pobres crece sin cesar, y Amós no duda en dividir la población de Samaria en dos grandes grupos: los “oprimidos” y “los que atesoran” (Am 3,9‑12). Este tema lo trataremos con más detalla en un capítulo posterior.

b) La problemática religiosa tiene dos vertientes. Por una parte, encontramos el culto a los dioses extranjeros, especialmente a Baal. Los israelitas, al asentarse en Palestina y dedicarse a la agricultura, no pensaban que YHWH pudiese ayudarles en este nuevo tipo de actividad. Lo conciben como un Dios guerrero y volcánico, capaz de derrotar al faraón y lanzar truenos desde el Sinaí. Pero no tiene idea de agricultura. Por eso se encomiendan a Baal, dios cananeo de la fecundidad, de las lluvias y de las buenas estaciones, al que atribuyen “el pan y el agua, la lana y el lino, el vino y el aceite” (Oseas 2,7). Y surge la lucha religiosa más enconada de la historia de Israel, que adquiere matices trágicos en tiempos de Elías, con la matanza de los cuatrocientos sacerdotes de Baal, y en la revolución de Jehú (2 Re 10). Oseas no pretende solucionar el problema con las armas, incluso critica duramente a Jehú, que intentó purificar el culto a base de sangre. Lo que el profeta desea es que el pueblo adquiera un mayor conocimiento de Dios y se convierta.

La segunda vertiente del problema religioso es más grave y aparece en los cuatro profetas del siglo VIII. Se trata de la falsa idea de Dios fomentada por un culto vacío, por una piedad sin raigambre, por unas verdades de fe mal interpretadas. La falsa religiosidad trata de manipular a Dios, de eliminar sus exigencias éticas, queriendo contentarlo con ofrendas, sacrificios de animales, peregrinaciones y rezos. El Dios de la justicia, que quiere un pueblo de hermanos y no tolera la opresión de los débiles, se convierte para la inmensa mayoría del pueblo en un dios como otro cualquiera, satisfecho con que el hombre le rinda culto en el templo y le ofrezca sus dones. Los cuatro profetas reaccionarán duramente contra esta perversión de la idea de Dios.

c) La problemática política es también fundamental en esta época, debido a las graves circunstancias nacionales e internacionales. Donde aparece con mayor fuerza es en Oseas e Isaías. La chispa que hará estallar la bomba es la subida al trono de Asiria de Tiglatpileser III (año 745 a.C.). Su política imperialista y la de sus sucesores (Salmanasar V, Sargón II, Senaquerib) transformaron el antiguo Oriente en un campo de batalla donde Asiria intenta imponer su hegemonía sobre pueblos pequeños y tribus dispersas.

Frente a ella, Egipto aparece como la única potencia capaz de oponérsele. Y así surgirán en Israel y Judá dos partidos contrarios, una asirófilo y otro egiptófilo, que harán oscilar la política hacia uno u otro extremo. Lo típico de Oseas e Isaías es su defensa de la neutralidad, su oposición radical a las rebeliones contra Asiria y a las alianzas con este país o con Egipto. Algunos han acusado a estos profetas, especialmente a Isaías, de “política utópica”. Otros los defienden como hombres de gran intuición y prudencia política. Lo cierto es que ambos fracasaron. Ni las autoridades ni el pueblo les hicieron caso.

**2. El profeta Amós**

***2.1. La época***

A mitad del siglo VIII, después de largos años de sometimiento y humillación, el Reino Norte entra en una etapa de prosperidad. Sin embargo, este bienestar oculta una descomposición social. La suerte de los ciudadanos modestos era tremendamente dura y el Estado hacía poco o nada por aliviarla. Se daban tremendas injusticia y un contraste brutal entre ricos y pobres. El pequeño agricultor se hallaba a menuda a merced de los prestamistas y de graves calamidades (sequía, plagas, fallos de la cosecha), que lo exponían a la hipoteca, al embargo y a tener que vivir como esclavo. Este sistema, duro en sí mismo, empeoraba por la ambición de los ricos y comerciantes, que aprovechaban las fianzas dadas a los pobres apara aumentar sus riquezas y dominios; falseaban los pesos y medidas, recurrían a trampas legales y sobornaban a los jueces. Y como éstos no se distinguían por su amor a la justicia, la situación de los pobres resultó cada vez más dura.

Esta descomposición social iba unida a la corrupción religiosa. Aunque los grandes santuarios estaban en plena actividad, repletos de adoradores y magníficamente provistos, la religión no se conservaba en su pureza. Muchos santuarios eran abiertamente paganos, fomentando los cultos de fertilidad y la prostitución sagrada. Otros, la mayoría, aunque se presentasen como santuarios yahvistas, cumplían una función totalmente negativa: apaciguar a la divinidad con ritos y sacrificios que garantizaban la tranquilidad de conciencia y el bienestar del país.

A esto iba unido un enfoque totalmente erróneo de la religión israelita. Los beneficios de Dios en el pasado (elección, liberación de Egipto, alianza del Sinaí, etc.) no fomentaban la generosidad, sino la seguridad y el complejo de superioridad. La alianza con Dios se convirtió en letra muerta, recordada durante las celebraciones litúrgicas, pero sin el menor influjo en la vida diaria. A pesar de todo, el pueblo esperaba “el día del Señor”, una intervención maravillosa de Dios en favor de Israel para colmarlo de beneficios y situarlo a la cabeza de las naciones.

.

***2.2. La persona***

A propósito de Amós poseemos pocos datos. No sabemos en qué año nació y murió. Sólo conocemos su lugar de origen y su profesión. Nació en Tecoa, ciudad pequeña pero importante, unos diecisiete kilómetros al sur de Jerusalén. Por consiguiente, aunque predicase en el Reino Norte, era judío.

En cuanto a su profesión, el título del libro lo presenta como pastor (*noqed*), y él mismo se considera “vaquero” (*boqer*) y cultivador de sicómoros (7,14). El término *noqed*, que sólo aparece aquí y en 2 Re 3,4, se aplica en este último caso al rey Mesa de Moab, “que pagaba al rey de Israel un tributo de cien mil corderos y la lana de cien mil carneros”. Esto ha hecho pensar a muchos autores que Amós era un hombre rico o, al menos, un pequeño propietario, con más de los preciso para vivir. Otros opinan que los rebaños no eran de Amós, sino que estaban encomendados a su cuidado; él habría sido de clase humilde y pobre.

La cuestión es importante, porque si Amós era un rico propietario no podría acusársele de defender sus intereses personales cuando condenaba las injusticias. Desgraciadamente, no es posible una decisión categórica en ningún sentido.

La compraventa de animales y el cultivo de los sicómoros (que no se daban en Tecoa, sino en el Mar Muerto y en la Sefela) debieron de obligarle a frecuentes viajes. De hecho, al leer su libro encontramos a un hombre informado sobre ciertos acontecimientos de los países vecinos, que conoce a fondo la situación social, política y religiosa de Israel. Aparece también como hombre inteligente. No le gustan las abstracciones, pero capta los problemas a fondo y los ataca en sus raíces. Su lenguaje es duro, enérgico y conciso; merece más estima de la que manifestó san Jerónimo al calificar a Amós de “imperitus sermone”. “de poca facilidad de palabra”

A este hombre, sin ninguna relación con la profecía o con los grupos proféticos, Dios lo envía a profetizar a Israel. Se trata de una orden imperiosa, a la que no puede resistirse: “Ruge el león, ¿quién no teme? Habla el Señor, quién no profetiza?” (3,8). No sabemos con exactitud cuándo tuvo lugar la vocación de Amós; la mayoría de los autores lo sitúa entre los años 760‑‑750. Algunos basándose en la dureza y concisión de su lenguaje, piensan que debía ser joven.

La duración de su actividad profética es discutida. Lo más probable es que predicase durante algunas semanas o meses, y en diversos lugares: Betel, Samaria, Guilgal. Hasta que choca con la oposición de los dirigentes. El sacerdote Amasías, escandalizado de que Amós ataque al rey Jeroboam y anuncie el destierro del pueblo, lo denuncia, le ordena callarse y lo expulsa de Israel (7,10-13). Muchos autores piensan que con esto terminó la actividad del profeta; otros la prolongan en el Sur.

***2.3. El mensaje***

a) El castigo y sus causas: El comienzo del libro, con su referencia a un terremoto, preludia las desgracias que aparecerán a lo largo del libro: «Os aplastaré contra el suelo, como un carro cargado de gavillas» (2,13); «habrá llanto en todos los huertos cuando pase por medio de ti» (5,17); «¡cuántos cadáveres arrojados por todas partes!» (8,3). Y esa breve escena, aparentemente enigmática, pero que adquiere su sentido cuando pensamos en un fuerte temblor de tierra: «El tío y el incinerador vendrán a sacar los huesos de la casa. Uno dirá al que está en el rincón de la casa: ¿Te queda alguno? Responderá: Ninguno. Y él dirá: Chsss… Pues no es hora de pronunciar el nombre del Señor» (6,10-11).

Años después del terremoto, cuando el Reino Norte fue derrotado por los asirios y desapareció de la historia, se vio esta catástrofe militar como un nuevo castigo divino, en continuidad con el anterior; a lo largo del libro advertimos un ataque enemigo y podemos reconstruir la secuencia de devastación, ruina, muerte y deportación (cf. 6,14; 3,11; 5,9; 6,11; 6,8b-9; 5,27; 4,2-3).

En este contexto adquieren especial importancia las visiones (7,1-9,6), porque reflejan la experiencia profunda que Dios hizo vivir al profeta y la actitud que éste adoptó en su predicación. Advertimos en ellas una progresión creciente. En las dos primeras (7,1-6), Dios manifiesta su voluntad de castigar al pueblo con una plaga de langostas y una sequía. El profeta intercede y el Señor se compadece y perdona. Amós centra su atención en el castigo, no piensa si es justo o injusto, y, viendo al pueblo tan pequeño, pide perdón para él, perdón que Dios concede. Pero Amós no se limita a anunciar el castigo. Explica a la gente qué lo ha motivado. Para ello denuncia una serie de pecados concretos, entre los que sobresalen cuatro: el lujo, la injusticia, el falso culto a Dios y la falsa seguridad religiosa.

|  |  |
| --- | --- |
| 1ª visión (7,1-3) | 2ª visión (7,4-6) |
| 7 1Esto me mostró el Señor:  Preparaba la langosta cuando comenzaba a crecer la hierba (la hierba que brota después de la segazón del rey); 2y cuando terminaba de devorar la hierba del país,  yo dije: Señor, perdona: ¿cómo podrá resistir Jacob si es tan pequeño?  3Con esto se compadeció el Señor, y dijo:  No sucederá. | 7 4Esto me mostró el Señor:  El Señor citaba a un juicio por el fuego que devoraba el gran Océano y devoraba la Finca:  5Yo dije: Señor, cesa, ¿cómo podrá resistir Jacob si es tan pequeño?  6Con esto se compadeció el Señor, y dijo:  Tampoco esto sucederá. |

Sin embargo, en las visiones tercera y cuarta la situación cambia. Prescindiendo de cómo deban interpretarse queda claro que Dios no está dispuesto a perdonar («ya no pasaré de largo»).

|  |  |
| --- | --- |
| 3ª visión (7,7-9) | 4ª visión (8,1-2) |
| 7Esto me mostró el Señor:  Estaba en pie junto a un muro de estaño con estaño en la mano.  8El Señor me preguntó: ¿Qué ves, Amós?  Respondí: Estaño.  Me explicó: Voy a echar estaño en medio de mi pueblo, Israel; ya no pasaré de largo | 8 1Esto me mostró el Señor:  Un cesto de higos maduros.  2Me preguntó: ¿Qué ves, Amós?  Respondí: Un cesto de higos maduros.  Me explicó: Maduro está mi pueblo, Israel, y ya no pasaré de largo. |

La quinta desarrolla esta misma idea con una imagen distinta, la del terremoto, que da paso una catástrofe militar y a una persecución del mismo Dios.

Ví al Señor en pie junto al altar, que decía:

Golpea los capiteles y trepidarán los umbrales;

arrancaré a todos los capitanes

y daré muerte a espada a su séquito;

no escapará ni un fugitivo, no se salvará ni un evadido (9.1-2).

b) El lujo

Una de las cosas más criticadas por Amós es el *lujo* de la clase alta, que se observa sobre todo en sus magníficos edificios y en su forma de vida. Amós ataca como ningún otro profeta los palacios de los ricos, construidos con piedras sillares, llenos de objetos valiosos; por si fuera poco, esta gente se permite también tener un chalé de veraneo (3,15) y pasan el día de fiesta en fiesta, entre toda clase de comodidades:

Se acuestan ustedes en lechos de marfil, arrellanados en divanes

comen carneros del rebaño y terneras del establo;

6beben vino en copas, se ungen con perfumes exquisitos

y no se duelen del desastre de José (6,4.6).

Como indica Van Rad, esta crítica al lujo tiene raíces más profundas: «Lo que (Amós) echa de menos en las clases superiores es algo muy íntimo; no se trata de la transgresión de determinados mandamientos, ya que ningún precepto prohibía yacer el lechos lujosos o ungirse con perfumes costosos, igual que ninguno obliga a dolerse con las desgracias de José. Hay, pues, una actitud total hacia la que apunta Amós: la compasión solidaria con los acontecimientos del pueblos de Dios».

c) Las injusticias

Lo peor de todo es que esta situación sólo pueden permitírsela los ricos a costa de los pobres, olvidándose de ellos y oprimiéndolos. El tema se trata con toda claridad en los dos primeros capítulos del libro. Tras denunciar los pecados cometidos por siete pueblos vecinos (un pecado en cada caso), el profeta arremete contra Israel descubriendo en él siete pecados:

Venden al inocente por dinero

y al pobre por un par de sandalias;

7revuelcan en el polvo al desvalido

y tuercen el proceso del indigente.

El dueño de la casa y su padre abusan de la criada,

profanando mi santo nombre;

se acuestan sobre ropas dejadas en fianza junto a cualquier altar,

beben vino de multas en el templo de su Dios.

El oráculo deja ver un pueblo dividido en dos grandes bandos: poderosos y débiles, ricos y pobres, opresores y oprimidos. Desde el punto de vista de Amós, lo que atesoran los ricos en sus palacios no son «arcas de marfil» (3,15) ni «cobertores de Damasco» (3,12), sino «violencias y crímenes» (3,10). Sus riquezas las han conseguido «oprimiendo a los pobres y maltratando a los míseros» (4,1), «despreciando al pobre y cobrándole el tributo del trigo» (5,11), «exprimiendo al pobre, despojando a los miserables» (8,4), vendiendo a gente inocente como esclavos (2,6), falseando las medidas y aumentando los precios (8,5).

d) El culto

A pesar de todo, los habitantes del Reino Norte piensan que esta situación de desigualdad social, de opresión e injusticia, es compatible con una vida religiosa. Hay peregrinaciones a Betel y Guilgal, se ofrecen sacrificios todas las mañanas, se entregan los diezmos, se organizan plegarias y actos de acción de gracias, se hacen votos y celebran fiestas. Creen que esto basta para agradar a Dios. Pero él lo rechaza a través de su profeta. Las visitas a los santuarios sólo sirven para pecar y aumentar los pecados (4,4); las otras prácticas no responden a la voluntad de Dios, sino al beneplácito del hombre (4,5). El Señor no quiere ofrendas, holocaustos y cantos, sino derecho y justicia:

21Detesto y rehúso sus fiestas,

no me aplacan sus reuniones litúrgicas;

22por muchos holocaustos y ofrendas que me traigan,

no los aceptaré ni miraré sus víctimas cebadas.

23Retiren de mi presencia el barullo de los cantos,

no quiero oír la música de la cítara;

24que fluya como el agua el derecho

y la justicia como arroyo perenne (5,21-24).

e) La falsa seguridad religiosa

El pueblo se siente seguro porque es «el pueblo del Señor», liberado por él de Egipto (3,1) y escogido entre todas las familias de la tierra. Se considera en una situación privilegiada y piensa que no puede sucederle ninguna desgracia (9,10). Más aún, espera la llegada del «día del Señor», un día de luz y esplendor, de triunfo y bienestar. Amós tira por tierra toda esta concepción religiosa. Israel no es mejor que los otros reinos (6,2). La salida de Egipto no es un privilegio especial, porque Dios también puso en movimiento a los filisteos desde Caftor y a los sirios desde Quir (9,7). Y si hubo un beneficio especial, no es motivo para sentirse seguros, sino más responsables ante Dios. Los privilegios pasados, que el pueblo no ha querido aprovechar, se convierten en acusación y causa de castigo: «A ustedes los escogí entre todas las familias de la tierra; por eso les tomaré cuenta de sus pecados» (3,2). Así, cuando llegue el día del Señor, será un día terrible, tenebroso y oscuro (5,18-20; 8,9-10). Y con esto volvemos al tema inicial del castigo que Amós debía anunciar y justificar.

f) Los responsables de la situación

La simple lectura de los textos anteriores no deja claro quiénes son los culpables de esta situación. Desde el comienzo del libro, los pecados aparecen como de todo Israel. Naturalmente, no es ésta la mentalidad del profeta. Más que pecados de todo Israel son pecados que se cometen en Israel. Porque mientras unos oprimen, otros son oprimidos; unos atesoran y otros se empobrecen; unos venden y otros son vendidos; unos se benefician de las fianzas y tributos, otros deben pagarlos. Por consiguiente, la mayor parte de Israel no es culpable, sino víctima. Pero no basta decir que los culpables son los ricos y poderosos. Algunos textos destacan la responsabilidad de tres instituciones: el culto, la monarquía y la judicatura. Las dos primeras aparecen ya al comienzo del libro.

14 Cuando tome cuentas a Israel de sus delitos,

le tomaré cuentas de los altares de Betel:

los salientes del altar serán arrancados y caerán al suelo;

15 derribaré la casa de invierno y la casa de verano,

se perderán las arcas de marfil, se desharán los ricos arcones

‑oráculo del Señor‑. (3,14-15)

El v.14 responsabiliza a los altares de Betel (el santuario nacional) de los delitos de Israel. El v.15 habla de las viviendas del monarca y de sus ricos objetos. La misma idea la encontramos en la tercera visión, cuando Dios anuncia:

Quedarán desolados los altozanos de Isaac, arruinadas las ermitas de Jacob;

empuñaré la espada contra la dinastía de Jeroboam (7,9).

La referencia al culto es aquí más global; no se trata sólo del santuario de Betel, sino de todos los altozanos y ermitas extendidos por el país; en cambio, la referencia a la monarquía se concreta en la persona y la dinastía de Jeroboam. No tiene nada de extraño que sea el sumo sacerdote de Betel quien denuncie a Amós de conspirar contra el rey (y contra el culto).

Hay otro grupo especialmente responsable de las injusticias: los jueces. Ellos, con su venalidad, «convierten la justicia en amargura y arrojan el derecho por tierra» (5,7); «odian a los acusadores y detestan al que habla con franqueza» (5,10), «aceptan ser sobornados y hacen injusticia al pobre en el tribunal» (5,12).

g) ¿Es posible salvarse?

Se impone una pregunta: ¿existe para Amós la posibilidad de escapar de esta catástrofe? Parece indudable que sí. En el centro mismo del libro (5,4-6), en medio de este ambiente de desolación y de muerte, encontramos un ofrecimiento de vida: «Búsquenme y vivirán». Estos versos sólo indican negativamente en qué no consiste buscar a Dios: en visitar los santuarios más famosos.

4Así dice el Señor a la casa de Israel:

Búsquenme y vivirán:

5 pero no me busquen en Betel,

no vayan a Guilgal,

no se dirijan a Berseba;

que Guilgal irá cautiva

y Betel se volverá Betavén.

6Busquen al Señor y vivirán (5,4-6).

Poco después advertimos que tal supervivencia está ligada a la búsqueda del bien, a instalar en el tribunal la justicia.

14Busquen el bien, no el mal, y vivirán

y estará realmente con ustedes, como dicen,

el Señor, Dios de los ejércitos.

5Odien el mal, amen el bien,

instalen en el tribunal la justicia (5,14-15).

Luchar por una sociedad más justa es la única manera de escapar del castigo. Sin embargo, tenemos la impresión de que el pueblo no escuchó este consejo y el castigo se hizo inevitable.

[Nota: En este punto radica uno de los principales problemas de la reconstrucción del mensaje de los profetas. Aun suponiendo que el Amós histórico considerase el castigo algo inevitable, los redactores finales del libro pensaban que la última palabra de Dios era de perdón y salvación para el pueblo de Israel, dejándolo claro en el añadido final (9,14-15)].

**3. El profeta Oseas**

**3.1. La época. Situación política y religiosa**

Oseas comienza su actividad profética en los últimos años de Jeroboam II (782-753), poco después de que Amós fuese expulsado del norte. Por consiguiente, nació y creció en uno de los pocos períodos de esplendor que tuvo Israel desde que se separó de Judá. Pero, al morir Jeroboam II, la situación cambió por completo. Éste había reinado treinta años. En los treinta siguientes habrá seis reyes, cuatro de los cuales ocuparán el trono por la fuerza, sin ningún derecho.

El año 753 marca el comienzo de esta crisis. Tras seis meses de gobierno, Zacarías, hijo de Jeroboam, es asesinado por Salún, que un mes más tarde es asesinado por Menajén (cf. 2 Re 15,8-16). Un dato que conserva el libro de los Reyes demuestra la tragedia de esta guerra civil: «Menajén castigó a Tifsaj y su comarca, matando a todos los habitantes, por no haberle abierto las puertas cuando salió de Tirsá; la ocupó y abrió en canal a las mujeres embarazadas» (2 Re 15,16).

Es posible que los primeros años de Menajén fuesen prósperos. Pero esto no es seguro, sobre todo si admitimos que la guerra civil produjo una división del Reino Norte en dos territorios, los que Oseas llama «Israel» y «Efraín». En cualquier hipótesis, el horizonte internacional se nublaría muy pronto. El año 745 sube al trono de Asiria Tiglatpileser III, excelente militar, deseoso de formar un gran imperio. Las consecuencias de este hecho se notarán pronto en Israel: el año 742 Menajén debió pagar mil pesos de plata, imponiendo una contribución a todos los ricos del país (2 Re 15,19-20).

Las luchas anteriores, el pago del impuesto, las disensiones dentro del ejército, van a provocar otra crisis profunda. Pecajías, hijo de Menajén, será asesinado, tras dos años de gobierno, por su oficial Pécaj (740-731), que lo suplanta en el trono. Los años de prosperidad están ya lejos. Pero Pécaj, en vez de seguir una política de neutralidad internacional y de paz interna, se lanza a una absurda aventura. En unión de Damasco declara la guerra a Judá. No sabemos con exactitud por qué motivos. Unos lo justifican por el deseo de formar una coalición antiasiria, otros por luchas territoriales en Transjordania. En cualquier caso, esta guerra siro-efraimita será una catástrofe para Israel. Tiglatpileser III acude en ayuda de Judá, arrasa Damasco y arrebata a Pécaj amplios territorios, “y llevó a sus habitantes deportados a Asiria” (2 Re 15,29).

La decepción de los israelitas debió de ser profunda. Y la solución fácil de encontrar: «Oseas, hijo de Elá, tramó una conspiración contra Pécaj, lo mató y lo suplantó en el trono» (2 Re 15,30). Oseas, contemporáneo y homónimo del profeta, será el último rey de Israel (731-722). Al dejar de pagar tributo a Asiria, provoca el asedio de Salmanasar V. Samaria cae en poder de los sitiadores el año 722. El reino de Israel desaparece de la historia. Estas revueltas continuas y asesinatos ayudan a comprender las duras críticas del profeta contra sus gobernantes y la decepción con que habla de la monarquía.

Para entender el mensaje de Oseas es preciso tener en cuenta otro dato: el culto a Baal. Cuando los israelitas llegaron a Palestina formaban un pueblo de pastores seminómadas. Concebían a YHWH como un dios de pastores, que protegía sus emigraciones, los guiaba por el camino y los salvaba en los combates contra tribus y pueblos vecinos. Al establecerse en Canaán cambiaron en parte de profesión, haciéndose agricultores. Muchos de ellos, con escasa formación religiosa y una idea de Dios muy imperfecta, no podían concebir que su dios de pastores pudiese ayudarles a cultivar la tierra, proveerles de lluvia y garantizarles estaciones propicias. Entonces se difunde el culto al dios cananeo Baal, señor de la lluvia y de las estaciones, que proporciona la fecundidad de la tierra y favorece los cultivos. Los israelitas aceptaron a este dios, a pesar de que su culto implicaba prácticas inmorales, como la prostitución sagrada

YHWH siguió siendo el dios del pueblo, pero quien satisfacía las necesidades primarias era Baal. Concedía el pan y el agua, la lana y el lino, el vino y el aceite. Cuando el israelita los tenía, no daba gracias a YHWH, sino a Baal; cuando carecía de ellos, se avecinaba una mala cosecha o un período de sequía, en vez de acudir a YHWH invocaba a Baal. En cualquier otro país, esto no habría planteado el menor problema; las divinidades acostumbraban ser muy tolerantes. Pero YHWH es un dios intransigente, que no permite competencia de ningún tipo. Es lo que nos dirá Oseas con unas imágenes clarísimas.

***3.2. La persona***

De Oseas no sabemos el año en que nació ni el de su muerte. Tampoco conocemos el lugar de su nacimiento y su profesión. El libro sólo nos informa sobre el nombre del profeta, el de su padre (Beerí) y el de su esposa (Gómer). De este matrimonio nacieron tres hijos: dos niños y una niña, a los que puso nombres simbólicos: «Dios siembra» (*yizra’el*), «Incompadecida» (*lo’ ruhamâ*), «No-pueblo-mío» (*lo’ ‘ammî*).

Ese matrimonio comienza con una orden desconcertante: «Anda, toma una mujer prostituta y ten hijos bastardos...» Incluso en épocas tan liberales como la nuestra resultan chocantes estas palabras en boca de Dios. Imaginemos lo que pensarían antiguos exegetas más estrictos. ¿Cómo podía mandar Dios algo parecido? Sobre todo, sabiendo que Gómer terminaría engañando a Oseas, como dice el c.2.

Aún no repuestos del susto, el c.3 nos depara uno nuevo. El Señor vuelve a ordenar a Oseas: «Vete otra vez, ama a una mujer amante de otro y adúltera...» Obediente, busca a esa mujer innominada y la compra por quince pesos de plata y fanega y media de cebada. Luego la obliga a un celibato forzoso; no tendrá relaciones ni siquiera con su nuevo «marido».

¿A qué viene esta nueva mujer? ¿Es la misma de antes, que en el c.2 se dice que abandonó a su marido? Se comprende que el matrimonio de Oseas haya sido y sea motivo de interminables discusiones, que probablemente nunca encontrarán una solución satisfactoria. a) Algunos autores piensan que los tres primeros capítulos son *pura ficción literaria*, sin base alguna en la realidad. b) Otros creen que Oseas recibió realmente el encargo de casarse con *una prostituta* y tener hijos de ella. c) Otros piensan que Gómer no era una prostituta, sino *una muchacha normal, que más tarde fue infiel a Oseas* y lo abandonó para irse con otro hombre. d) Por último, hay quienes dicen que Gómer *ni era prostituta ni fue infiel a Oseas*; todo se debió a una mala interpretación de los discípulos del profeta.

De estas opiniones, la más probable parece la tercera: Gómer no era una prostituta, pero fue infiel a su marido y lo abandonó. Esta trágica experiencia matrimonial le sirvió a Oseas para comprender y expresar las relaciones entre Dios y su pueblo. Dios es el marido, Israel la esposa. Ésta ha sido infiel y lo ha abandonado para irse con otro (Baal) o con otros (Asiria y Egipto). Por eso, cuando habla de los pecados del pueblo los califica de «adulterio», «fornicación», «prostitución»; y cuando habla del amor de Dios lo concibe como un amor apasionado de esposo, pero de un esposo capaz de perdonarlo todo y de volver a comenzar.

Además de tener que soportar su tragedia matrimonial, Oseas chocó también con la oposición de sus oyentes, que lo tacharon de «necio» y «ridículo» (9,7); pero nadie le prohibió hablar, como a Amós.

Su actividad se desarrolló siempre en el Reino Norte, probablemente en Samaria, Betel y Guilgal. Aunque no sabemos dónde nació, debió de ser también en el norte, pues todas las ciudades que menciona son israelitas y nunca habla de Jerusalén ni de otras ciudades judías.

Sus últimos oráculos podemos fecharlos en el 725. No sabemos si marchó a Judá después de la caída de Samaria o antes de que asediasen la ciudad. En cualquier caso, su predicación fue pronto conocida en el Reino Sur, ya que allí se hizo la redacción definitiva del libro.

***3.3. El mensaje***

El mensaje de Oseas coincide en parte con el de Amós. Por ejemplo, en la *denuncia de las injusticias y de la corrupción reinante* (4,1-2):

Escuchen la palabra del Señor, hijos de Israel:

el Señor pone pleito a los habitantes del país,

que no hay verdad ni lealtad

ni conocimiento de Dios en el país,

sino juramento y mentira,

asesinato y robo,

adulterio y libertinaje,

homicidio tras homicidio.

a) El culto y la crítica a los sacerdotes: También coincide con Amós en la crítica al culto, por lo que tiene de superficial y falso: 8,11.13).

Con ovejas y vacas irán en busca del Señor,

sin encontrarlo, pues se ha apartado de ellos (5,6).

¿Qué haré de ti, Efraín, qué haré de ti, Judá?

La lealtad de ustedes es nube mañanera,

rocío que se evapora al alba. (…)

Porque quiero lealtad, no sacrificios;

conocimiento de Dios, no holocaustos (6,4-6).

Efraín multiplicó sus altares para expiar el pecado,

y sus altares le sirvieron para pecar. (…)

Aunque inmolen víctimas en mi honor y coman la carne,

al Señor no le agradan (8,11.13).

Pero hay un aspecto nuevo: Amós sólo se enfrentó al sumo sacerdote de Betel, Oseas critica al conjunto de los sacerdotes.

Aunque nadie acuse, nadie reprenda;

¡contigo va mi pleito, sacerdote!

Tropezarás de día y contigo

tropezará el profeta de noche.

Perecerá tu patria, perecerá mi pueblo,

por falta de conocimiento.

Porque tú has rehusado el conocimiento,

yo te rehusaré mi sacerdocio;

te olvidaste de la ley de tu Dios,

también yo me olvidaré de tus hijos.

Cuantos más son, más pecan contra mí;

cambiaré su dignidad en ignominia.

Se alimentan del pecado de mi pueblo

y con sus culpas matan el hambre (4,4-8)

Otras veces los condena por hechos de carácter social y político que no conocemos con detalle:

Como bandidos al acecho se confabulan los sacerdotes;

asesinan camino de Siquén, perpetran villanías (6,9).

Escúchenlo, sacerdotes; atiendan, israelitas; casa real, oigan:

Es contra ustedes la sentencia.

Porque fueron trampa en Mispá,

red tendida sobre el Tabor,

y fosa cavada en Sitín (5,1-2).

b) La política interior: Si recordamos que Oseas vivió el asesinato de cuatro reyes (Zacarías, Salún, Pecajías, Pécaj), no extraña su visión tan crítica de la corte, comparada con un horno ardiente:

Lisonjean al rey con su maldad,

y con sus embustes a los príncipes;

todos arden de ira, son como horno encendido (…)

En la fiesta del rey, con la calentura del vino,

los príncipes dan la mano a los agitadores.

Sí, su corazón es como un horno,

su mente está tramando;

de noche se aletarga su ira,

por la mañana arde como una hoguera.

Todos abrasan como un horno

y devoran a sus gobernantes.

Todos sus reyes van cayendo

sin que ni uno me invoque (7,3-7).

c) La guerra fratricida: Los oráculos contenidos en 5,8-6,6 se refieren a la guerra entre Efraín y Judá, a veces de forma enigmática. A diferencia de la versión que encontramos en Isaías, aquí parecen los judíos los culpables:

Son los príncipes de Judá como los que corren mojones,

sobre ellos derramaré mi cólera como agua (5,10).

Pero lo más grave para el profeta es que ni Judá ni Israel (Efraín) acude a Dios: buscan la solución en las potencias extranjeras:

Cuando vio Efraín su enfermedad y Judá su llaga,

fue Efraín a Asiria, mandó recado al emperador,

pero él no puede curarles ni sanarles la llaga.

Pues yo seré león para Efraín,

leoncillo para la casa de Judá.

Yo mismo haré presa y me iré,

la llevaré sin que nadie la salve (5,13-14).

Esta búsqueda de solución fuera de Dios representa para Oseas una nueva forma de idolatría: la política. En una época de grandes convulsiones, cuando está en juego la subsistencia del país, israelitas y judíos buscan la salvación en las alianzas con Egipto y Asiria, las grandes potencias militares del momento, que pueden proporcionar caballos, carros y soldados. Entonces, Asiria y Egipto dejan de ser realidades terrenas; a los ojos de Israel aparecen como nuevos dioses capaces de salvar. El pueblo se va tras ellos olvidando a YHWH. Con ello contraviene el primer mandamiento.

d) El culto a Baal: Baal, dios cananeo de la fecundidad, aparece muy pronto en el libro. En el poema del c.2 atrae poderosamente a la esposa (Israel), que se dice:

Me voy con mis amantes,

que me dan mi pan y mi agua,

mi lana y mi lino,

mi vino y mi aceite (2,6).

Por eso, toda la obsesión de Dios será «apartarle de la boca los nombres de los baales y que no invoque más sus nombres» (2,19). Sin embargo, el libro sigue hablando del enorme atractivo que ejercen estos cultos sobre los israelitas, sin excluir la prostitución cultual:

Sacrifican en la cumbre de los montes

y queman ofrendas en las colinas,

debajo de encinas y álamos

y terebintos de agradable sombra.

Y así se prostituyen sus hijas

y adulteran sus nueras (4,13).

No te alegres, Israel, no te regocijes como los paganos,

porque te has prostituido abandonando a tu Dios.

Vendiste tu amor en todas las eras de trigo (9,1-2).

El culto a Baal supone la transgresión del primer mandamiento, ya que Dios no tolera rivales; supone al mismo tiempo la confesión implícita de que YHWH no es Señor de la naturaleza, no puede ayudar y salvar en todos los ámbitos de la vida.

e) Los becerros de oro: Otra forma de caer en la idolatría es dar culto a los becerros de oro; supone una transgresión del segundo mandamiento, que prohíbe fabricar imágenes de la divinidad; al construirlas, el hombre intenta dominar a Dios, manipularlo, convirtiendo a YHWH en un ídolo. Según la tradición bíblica, los becerros fueron instalados por Jeroboam I en el año 931, cuando las tribus del norte se separaron de Judá. El becerro era un símbolo de la presencia de Dios, y en los primeros tiempos no planteó problema. Elías y Eliseo nunca criticaron su culto. Más tarde fue causa de grandes equívocos, ya que el pueblo identificaba a YHWH con el toro, cayendo en un tipo de religión naturista. Oseas lo critica con duras palabras:

Con su plata y su oro se hicieron ídolos para su perdición.

Hiede tu novillo, Samaria, ardo de ira contra él. (…)

Porque ¿qué es ese toro?, ¿acaso un dios?

Un escultor lo hizo, no es dios,

se hace astillas el novillo de Samaria (8,4b-6).

f) La visión crítica del pasado***.***Las referencias a acontecimientos pretéritos de la historia de Israel son muy frecuentes, sobre todo a partir del capítulo 9. Pero Oseas no se complace en lo ocurrido. No ve el pasado como una «historia de salvación». A lo sumo, podríamos decir que Dios intenta salvar, pero encontrando siempre la oposición del pueblo. Oseas desmitifica la historia, los grandes personajes. No tienen nada de qué gloriarse, sólo su pecado. Dentro de esta visión crítica del pasado hay un tema que adquiere especial relieve: los comienzos de la monarquía. No se trata de un beneficio de Dios ni de algo positivo.

Se nombraron reyes sin contar conmigo,

se nombraron príncipes sin mi aprobación (8,4).

Con frase lapidaria indica Oseas que la monarquía es fruto de la ira de Dios:

Tú me los pediste: «Dame rey y príncipes».

Airado te di un rey, y encolerizado te lo quito (13,10b-11).

Por consiguiente, comparado con Amós, Oseas no sólo amplía el campo de la denuncia, sino que considera toda la historia del pueblo como una historia de pecado y rebeldía.

g) ¿Qué actitud adoptará Dios ante ello? El poema contenido en 2,4-25 indica que el Señor cuenta con tres posibilidades ante la conducta de la mujer: a) ponerle una serie de obstáculo para que no pueda irse con sus amantes y termine volviendo al marido (vv.8-9); b) castigarla públicamente y con dureza (vv.10-15); c) perdonarla por puro amor, hacer un nuevo viaje de novios, un nuevo regalo de bodas, que restaure la intimidad y sea como un nuevo matrimonio (vv.16-25). La predicación de Oseas pasó probablemente por estas tres etapas.

En un primer momento parece no pensar en un castigo total y terrible, como Amós, sino en una serie de castigos pasajeros que provoquen la conversión: «Me volveré a mi puesto hasta que expíen y busquen mi rostro» (5,15).

Sin embargo, todo resultó inútil: «Cuando cambiaba la suerte de mi pueblo, cuando intentaba yo sanar a Israel, salían a flote los pecados de Efraín, las maldades de Samaria»» (6,11b-7,1a); «se convierten, pero a sus ídolos» (7,16a). Incluso lo que parece auténtica conversión y deseo sincero de buscar a Dios se revela como piedad pasajera y superficial (5,15b-6,6). Entonces, el castigo se hace inevitable y presenta la misma secuencia de invasión, ruina, muerte y destierro que encontramos en Amós (cf. 9,7a; 10,10.14a; 11,6; 9,17; 14,1).

Pero tampoco ahora es el castigo la última palabra. Lo que termina triunfando es el amor de Dios, que acoge de nuevo a su esposa, aunque ésta no se halle plenamente arrepentida.

El capítulo 11 desarrolla este mismo tema con una nueva imagen. Aquí Dios no aparece como esposo, sino como padre; e Israel no es la esposa, sino el hijo. Los versos 1-5 hablan de una triple muestra del amor de Dios y de un triple rechazo de Israel. Dios, como padre, ama, llama, enseña a andar, cura, atrae, se inclina para dar de comer. Israel, el hijo, se aleja, no le comprende, no pone la confianza en su padre, sino en los amigos. Es el prototipo del hijo rebelde, que, según la ley, debe morir (Dt 21,18-21). Ante la inminencia del castigo paterno (vv.5b-6), Israel pide auxilio a Baal, pero sin éxito (v.7). Y cuando parece que la situación es desesperada, Dios lucha consigo mismo y la misericordia vence a la cólera (vv.8-9).

Es interesante notar que este texto no dice nada de la conversión del hijo, igual que el capítulo 2 no hablaba de la conversión previa de la mujer. El acento recae con toda fuerza sobre el amor gratuito de Dios.

Lo mismo ocurre en el poema final (14,2-9). Comienza con una exhortación del profeta a la conversión, que debe concentrarse en renunciar a todo aquello en lo que le pueblo ha depositado su confianza: potencias extranjeras, ejército, ídolos (vv.2-4). En este momento debería seguir la liturgia penitencial del pueblo, pero Dios interviene de repente, anunciando su perdón por pura gracia: «Yo curaré sus extravíos, los amaré sin que lo merezcan» (v.5). Y lo que Baal no pudo concederles, la fecundidad de la tierra, lo otorga Dios, subrayando que la lluvia y los frutos son don suyo (vv.6-9).

El mensaje de Oseas tiene algo de desconcertante. Nuestra lógica religiosa sigue los siguientes pasos: pecado-conversión-perdón. La gran novedad de Oseas, lo que lo sitúa en un plano diferente y lo convierte en precursor del Nuevo Testamento, es que invierte el orden: el perdón antecede a la conversión. Dios perdona antes de que el pueblo se convierta, aunque no se haya convertido. San Pablo repite esta idea cuando escribe a los romanos: «La prueba de que Dios nos ama es que Cristo murió por nosotros cuando todavía éramos pecadores» (Rm 5,8). Y lo mismo dice Juan en su primera carta: «En esto consiste el amor, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados» (1 Jn 4,10). Esto no significa que la conversión sea innecesaria. Pero sí que se produce como respuesta al amor de Dios, no como condición previa al perdón.



**Capítulo 6: ISAÍAS**

****

**1. La segunda mitad del siglo VIII**

Conocer la época de Isaías y Miqueas supone un esfuerzo notable, ya que la actividad profética del primero abarca cuarenta años como mínimo (740-701), en los que se mezclan tiempos de tranquilidad y tiempos turbulentos, momentos de independencia política y de sometimiento a Asiria, con un horizonte internacional muy nublado y con problemas políticos, sociales y religiosos de envergadura. El amante de la historia antigua corre el peligro de extenderse en consideraciones marginales, interesantes en sí mismas, pero de escaso relieve para la actividad y el mensaje del profeta. Por otra parte, el período es tan complicado que resulta imposible ofrecer una visión clara y breve al mismo tiempo. Será preciso repetir datos, aun con miedo de resultar pesado.

***1.1. La expansión del Imperio asirio***

El hecho político fundamental de la segunda mitad del siglo VIII es la rápida y creciente expansión de Asiria. Esta potencia, famosa ya en el segundo milenio antes de Cristo, llevaba años sin ejercer gran influjo en el antiguo Oriente. Pero el 745 sube al trono **Tiglatpileser III**, gran organizador y hábil militar. Deseoso de extender su territorio, revoluciona la técnica de la guerra: en los carros de combate sustituye las ruedas de seis radios por otras de ocho, más resistentes; emplea caballos de repuesto, que permiten mayor rapidez y facilidad de movimientos; provee a los jinetes de coraza y a la infantería de botas (esas botas «que pisan con estrépito», dirá un autor judío). A partir del 745 no hay un general de la categoría de Tiglatpileser ni un ejército tan bien provisto y con tanta moral de victoria como el asirio.

El emperador y sus sucesores adoptarán con los demás países, cercanos o lejanos, unas normas de conducta que conviene conocer: a) el primer paso consiste en una demostración de fuerza, que lleva a esos estados a una situación de vasallaje, con pago anual de tributo; b) si más tarde tiene lugar, o se sospecha, una conspiración contra Asiria, las tropas del imperio intervienen rápidamente, destituyen al monarca reinante y colocan en su puesto a un príncipe adicto; al mismo tiempo se aumentan los impuestos, se controla más estrictamente la política exterior y se disminuye el territorio, pasando gran parte de él a convertirse en provincia asiria; c) al menor signo de nueva conspiración intervienen de nuevo las tropas; el país pierde su independencia política, pasando a convertirse en provincia asiria, y tiene lugar la deportación de gran número de habitantes, que son sustituidos por extranjeros; ésta última medida pretende destruir la cohesión nacional e impedir nuevas revueltas; el Reino de Israel será víctima de tal procedimiento el año 720.

A Tiglatpileser le sucedió **Salmanassar V** (727-722), del que no poseemos muchos datos. El comienzo de su reinado pareció a muchos países el momento oportuno para rebelarse. Judá se mantuvo al margen de revueltas, pero Israel intentó conseguir su independencia. Lo único que logró fue precipitar su ruina. Samaria cae tras dos años de asedio (722). Según la táctica asiria, a la derrota debe seguir la deportación; pero Salmanassar muere asesinado, e Israel prolonga su agonía hasta el 720, fecha en que Sargón II deporta a 27.290 samaritanos.

La época de **Sargón II** (721-705) tiene más importancia para la actividad profética de Isaías por dos motivos: 1) sus campañas contra Arabia, Edom, Moab hacia el 715 habrían motivado, según ciertos autores, la reacción del profeta, contenida en algunos oráculos de los capítulos 13-23; 2) durante el reinado de Sargón los filisteos, ayudados por Egipto, intentaron rebelarse; también entonces intervino Isaías. Pero, en líneas generales, este reinado supone bastante tranquilidad para Judá, que sigue pagando tributo y no se mezcla en grandes conflictos.

Todo lo contrario ocurrirá en tiempos de **Senaquerib** (704-681), último de los reyes asirios que nos interesan para la época de Isaías. Igual que ocurrió en 727, el cambio de monarca pareció el momento adecuado para rebelarse contra Asiria. Esta vez, Judá no se mantendrá al margen. Junto con un grupo de pequeños estados, especialmente Ascalón y Ecrón, y contando con el apoyo de Egipto, irá a la guerra y a la catástrofe.

***1.2. Judá en la segunda mitad del siglo VIII***

Isaías nace durante el reinado de **Ozías/Azarías** (767-739), que marca una época de relativo esplendor después de los tristes años precedentes. Pero al final de su reinado tenemos la escueta noticia de 2 Re 15,37: «Por entonces empezó el Señor a mandar contra Judá a Rasín, rey de Damasco, y a Pecaj, hijo de Romelías». Es el comienzo de las hostilidades que llevarán a la guerra siro-efraimita.

En tiempos de **Acaz** (734-727) es cuando esta guerra se desencadena abiertamente. Se trata de una coalición siro-efraimita contra Judá. Los motivos de esta contienda resultan oscuros. La interpretación habitual es la siguiente: Damasco y Samaria, molestas por tener que pagar tributo a Asiria, deciden rebelarse; pero sus ejércitos resultan demasiado pequeños para oponerse al asirio. Piensan entonces aliarse con Judá. Pero Acaz no ve esta alianza con buenos ojos, considera la rebelión una aventura loca. Por ello, Rasín de Damasco y Pecaj de Samaria deciden declararle la guerra, deponerlo y nombrar rey «al hijo de Tabeel», partidario de la coalición antiasiria.

En cualquier hipótesis, Damasco y Samaria declaran la guerra a Judá. Acaz, atemorizado, pide ayuda a Tiglatpileser. 2 Re 16,7-9 habla de esta embajada, de los costosos presentes que llevó y de la intervención del rey asirio contra Damasco. Naturalmente, esta «ayuda» trajo graves repercusiones para Judá. A partir de entonces quedó sometida a Asiria y debió pagarle tributo. La época de esplendor y de autonomía plena ha pasado.

Judá acepta resignadamente estos reveses. El 727, cuando muerte Tiglatpileser, no pretende rebelarse aprovechando el cambio de monarca. Entre otras cosas, porque este mismo año, según parece muy probable, muere también Acaz y le sucede en el trono su hijo **Ezequías** (727-698), de pocos años de edad. Durante su reinado podemos distinguir dos períodos: el de la minoría (727-715) y el de la mayoría de edad (714-698). Durante el primero, Judá debió de estar gobernada por un regente cuyo nombre ignoramos, partidario de aceptar los hechos consumados y de no mezclarse en revueltas. Nos encontramos en un período de tranquilidad dentro de Judá, mientras los países vecinos (Israel entre ellos) fomentan rebeliones continuas, que los llevan al fracaso.

Pero, cuando Ezequías alcance la mayoría de edad, la situación tomará un rumbo nuevo. Parece que este rey, elogiado en la Biblia como uno de los mejores y más fieles al Señor, pretendió llevar a cabo una reforma religiosa, eliminando los cultos paganos.

En el 705, al morir Sargón II, estalla de nuevo la tormenta. Casi todos los reinos vasallos de aquella zona, confiando en Egipto, ven llegado el momento de independizarse. Judá se convierte en uno de los principales cabecillas de la revuelta. Pero Senaquerib, sucesor de Sargón, actúa con más rapidez que todos los aliados. En el año 701 invade Judá, conquista 46 fortalezas y asedia Jerusalén. La caída de la capital parece inevitable. Sin embargo, Senaquerib recibe malas noticias de Asiria, donde ha estallado una revuelta. Preocupado por ello, renuncia a conquistar Jerusalén y se contenta con imponerle un tributo fortísimo: «nueve mil kilos de plata y novecientos kilos de oro».

De esta forma, el reinado de Ezequías, que comenzó con excelentes perspectivas, termina en una de las mayores catástrofes de la historia de Judá. Los autores bíblicos han intentado disimular este fracaso para salvar el prestigio de este piadoso rey. La realidad debió de ser mucho más dura de lo que dejan entrever. Ezequías no sobrevivirá mucho tiempo a la derrota, muriendo el 698. Y su hijo Manasés iniciará un período de terror político y corrupción religiosa que se prolongará durante cincuenta y cinco años. Su reinado cae ya fuera de la actividad profética de Isaías y Miqueas.

**2. El profeta Isaías**

***2.1. La persona***

Son pocos los datos que poseemos sobre la vida íntima de Isaías. Debió de nacer hacia el 760. Su padre se llamaba Amós, pero no hay motivo para identificarlo con el profeta de Técoa. El lugar de nacimiento, aunque no lo sabemos con certeza, debió de ser Jerusalén. Isaías demuestra una cultura que difícilmente podría haber conseguido fuera de la capital. Este origen jerosolimitano es importante porque el futuro profeta crecerá en medio de unas tradiciones religiosas que condicionarán su mensaje: la elección divina de Jerusalén y de la dinastía davídica. Dos realidades, la capital y la monarquía, con las que Dios se había comprometido desde tiempos antiguos. A diferencia de su contemporáneo Oseas, profeta del norte, Isaías basará gran parte de su fe y de su predicación en estos dos pilares. No de forma superficial, acrítica, sino deduciendo de ellos las más graves consecuencias para su momento histórico.

Todavía bastante joven recibió la vocación profética, «el año de la muerte del rey Ozías» (6,1), probablemente el año 740/739, cuando contaba unos veinte años de edad. La experiencia de la vocación lo abre a un mundo nuevo. De las verdades tradicionales, de la piedad juvenil, pasa a captar el gran plan de Dios con respecto a su pueblo. Aunque es difícil datar el relato del capítulo 6, se trata de una experiencia temprana del profeta.

Siguiendo el hilo del relato podemos concretar esa experiencia en cuatro puntos: la santidad de Dios, la conciencia de pecado (personal y colectivo), la necesidad de un castigo y la esperanza de salvación. Estos cuatro temas, unidos a las tradiciones de Sión y de la dinastía davídica, debemos tenerlos presentes para comprender la predicación de Isaías. Algunos comentaristas pretenden eliminar la esperanza de salvación como algo añadido más tarde y que cae fuera de la perspectiva isaiana. Parece un proceder injustificado, que mutila el mensaje del profeta.

Poco después de la vocación debió de contraer matrimonio. Desconocemos el nombre de su mujer, a la que en una ocasión llama simplemente «la profetisa» (8,3). De aquí deducen algunos que se trataba de una auténtica profetisa, como Julda; otros creen que recibe el título por estar casada con el profeta.

De este matrimonio nacieron al menos dos hijos, a los que Isaías puso nombres simbólicos: Shear Yashub («Un resto volverá») y Maher Shalal Has Baz («Pronto al saqueo, rápido al botín»). En esto siguió la misma conducta de Oseas, demostrando con ello que toda la existencia del profeta está al servicio del mensaje que Dios le encomienda.

Nada más podemos decir de su vida íntima. Ni siquiera conocemos la fecha de su muerte, que debió de ser después del 701. La tradición judía recogida en el Talmud dice que fue asesinado por el rey Manasés, quien mandó aserrarlo por la mitad; aunque esta tradición fue recogida por Justino, Tertuliano y Jerónimo, carece de fundamento.

El carácter de Isaías se puede conocer suficientemente a través de su obra. Es un hombre decidido, sin falsa modestia, que se ofrece voluntariamente a Dios en el momento de la vocación. Esta misma energía la demostró años más tarde, cuando hubo de enfrentarse a los reyes y a los políticos, cuando fracasó en sus continuos intentos por convertir al pueblo: nunca se deja abatir, y si calla durante algunos años no es por desánimo. Esto mismo le hace aparecer a veces casi insensible, pero más bien habría que hablar de pasión muy controlada.

Se ha dicho de Isaías que es un personaje aristocrático, políticamente conservador, enemigo de revueltas y cambios sociales profundos. En su pretendido carácter aristocrático quizá haya influido la tradición que lo presenta como sobrino del rey Amasías. Pero nada de esto tiene serio fundamento. Que el profeta es enemigo de la anarquía y la considera un castigo parece evidente (cf. 3,1-9). Pero esto no significa que apoye a la clase alta. Desde sus primeros poemas hasta los últimos oráculos, los mayores ataques los dirige contra los grupos dominantes: autoridades, jueces, latifundistas, políticos. Es terriblemente duro e irónico con las mujeres de la clase alta de Jerusalén (3, 16-24; 32,9-14). Y cuando defiende a alguien con pasión no es a los aristócratas, sino a los oprimidos, huérfanos y viudas (1,17), al pueblo explotado y extraviado por los gobernantes (3,12-15).

Como escritor es el gran poeta clásico: dueño de singular maestría estilística, que le permite variar originalmente un tema. Poeta de buen oído, amante de la brevedad y la concisión, con algunos finales lapidarios. En su predicación al pueblo sabe ser incisivo, con imágenes originales y escuetas, que sacuden por su inmediatez.

***2.2. La vocación (6,1-13)***

Aunque es difícil datar el capítulo 6, se trata de una experiencia temprana del profeta Este relato, que no debemos leer como mera información autobiográfica, es uno de los más interesantes para comprender el modo de actuar de Dios en la historia y la teología de Isaías. En él se encuentra sintetizado el núcleo de su mensaje. Los principales protagonistas son Dios, Isaías y el pueblo.

El capítulo comienza con una alusión a la muerte («el año de la muerte del rey Ozías») y se cierra con una referencia a la vida nueva que brotará en el futuro («ese tocón será semilla santa»). Abarca el pasado y el futuro. Y nos dice que, en ese período de tiempo, se va a dar una intervención especial de Dios que cambiará el rumbo de la historia de Israel. Pero Dios utiliza a un hombre para llevar a cabo sus planes: llama a Isaías, lo envía a una misión.

El capítulo podemos dividirlo en tres partes: 1) visión (1-5); 2) purificación (6-7); 3) misión (8-13). En la primera parte domina el elemento visual, en la segunda la acción, en la tercera la audición.

a) Visión inicial (1-5): Subraya la majestad y soberanía de Dios y sirve de ambientación a todo lo que sigue. La supremacía de Dios se subraya mediante tres contrastes: el primero, con Ozías, muerto; del rey mortal se pasa el rey inmortal. El segundo, con los serafines, a los que se describe detenidamente, mientras de Dios sólo se dice que «la orla de su manto llenaba el templo». El tercero, con Isaías, que se siente impuro ante el Señor. Tenemos tres binomios que subrayan la soberanía de Dios (vida-muerte, invisibilidad-visibilidad, santidad-impureza).

Esta majestad sublime queda sintetizada en ese título típico del libro de Isaías, «el Santo». Dentro de la historia de las religiones, el título expresa la separación infinita de Dios con respecto al mundo y a lo mundano, esa cualidad que lo hace aparecer como «fascinante» y «tremendo» al mismo tiempo. Junto a este sentido tenemos el de santidad moral, alejamiento del pecado. El primer aspecto coincide con la forma en que presenta Isaías a Dios; el segundo con el sentimiento del profeta y su constatación de la realidad pecadora del pueblo.

Los elementos literarios que utiliza Isaías en esta primera parte son los típicos de las teofanías (temblor, voz, humo) y muestra gran habilidad para conseguir un ambiente totalmente penetrado por Dios sin llegar a describirlo. De Isaías no podemos decir, como de Samuel, que «no conocía a Dios». El texto no sugiere nada parecido. Sin embargo, en este momento tiene una experiencia nueva, distinta, del Señor.

b) Purificación (6-7) Basándose en la queja de Isaías («soy un hombre de labios impuros»), un serafín purifica sus labios, como símbolo de purificación de toda la persona. Por eso, la consecuencia final no es que Isaías ya tiene los labios puros, sino que «ha desaparecido tu culpa, está perdonado tu pecado». Esta escena sirve de transición y prepara a Isaías para ser elegido por Dios.

c) Misión (8-13): De forma casi brusca, estos versos centran de nuevo nuestra atención en la corte divina. El género literario utilizado por el profeta es el de «encargo de una misión difícil», y conviene conocerlo con detalle para advertir los matices del relato de Isaías. Podemos compararlo con un relato ugarítico de la epopeya de Gilgamesh, en que hay aspectos paralelos.

Curiosamente, Isaías sólo hace una ligera referencia a la asamblea divina («¿Quién irá de nuestra parte?») y omite el tema del desconcierto de los dioses, no para quitarle importancia a la misión, sino por un concepto más depurado de la corte celeste. Pero lo más sorprendente es que no se dice desde el comienzo cuál es el problema. Entonces, tenemos un detalle importante: Isaías se ofrece sin saber a qué se ofrece ni a dónde lo van a mandar. Es la disponibilidad absoluta al servicio de Dios. Pero es también interesante que Isaías reconozca la necesidad de ser enviado. Su respuesta no es «voy», sino «envíame».

Dios acepta al punto el ofrecimiento y le indica cuál será su misión, muy extraña, por cierto. Debe proclamar una orden perentoria y realizar una serie de acciones que provoquen el endurecimiento del pueblo, para que no se convierta y se le cure. Aunque los comentaristas modernos se sienten desconcertados ante esta misión, hay que aceptar el texto en toda su dureza. Dios no quiere que el pueblo se convierta y cure en este momento. Lo que ocurra en el futuro es un problema distinto. Isaías da por supuesto que esa situación no es definitiva. Por eso pregunta «¿hasta cuándo?». No se trata de una súplica pidiendo un cambio. Es simple pregunta sobre la duración de su tarea, al mismo tiempo que «una magnífica afirmación de esperanza».

En resumen, la experiencia de la vocación abre a Isaías a un mundo nuevo. De las verdades tradicionales, de la piedad juvenil, pasa a captar el gran plan de Dios con respecto a su pueblo. Siguiendo el hilo del relato podemos concretar esa experiencia en cuatro puntos: la santidad de Dios, la conciencia de pecado (personal y colectivo), la necesidad de un castigo y la esperanza de salvación. Estos cuatro temas, unidos a las tradiciones de Sión y de la dinastía davídica, debemos tenerlos presentes para comprender la predicación de Isaías. Algunos pretenden eliminar la esperanza de salvación como algo añadido más tarde y que cae fuera de la perspectiva isaiana. Parece un proceder injustificado, que mutila el mensaje del profeta.

***2.3. Actividad profética***

Los recopiladores y editores del libro de Isaías no se molestaron en ordenar el material cronológicamente ni en distinguir entre oráculos auténticos e inauténticos. De este modo, reconstruir la actividad profética de Isaías es una aventura apasionantes, pero en muchos casos poco segura. Por ejemplo, dos famosos textos «mesiánicos» (9,1-6; 11,1-9) se duda que sean del profeta; y, los defensores de la autenticidad los fechan en distintos años.

Dividiremos la actividad de Isaías en cuatro períodos, coincidentes en líneas generales con los reinados en que vivió: Yotán, Acaz, minoría y mayoría de edad de Ezequías.

a) Durante el reinado de Yotán (740-734): Como ya indicamos, es una época de prosperidad económica y de independencia política, que sólo se verá amenazada en los últimos años. Todo parece ir bien. Pero Isaías, igual que Amós años antes en el Reino Norte, detecta una situación muy distinta. De acuerdo con la mayoría de los comentaristas, su mensaje de este período lo encontramos en los capítulos 1-5.

Lo que más preocupa a Isaías durante estos primeros años es la situación social y religiosa. Constata numerosas injusticias, las arbitrariedades de los jueces, la corrupción de las autoridades, la codicia de los latifundistas, la opresión de los gobernantes. Todo esto pretenden enmascararlo con una falsa piedad y abundantes prácticas religiosas (1,10‑20). Pero Isaías reacciona de forma enérgica. Jerusalén ha dejado de ser la esposa fiel para convertirse en una prostituta (1,21‑26); la viña cuidada por Dios sólo produce frutos amargos (5,1‑7).

Por otra parte, el lujo y el bienestar han provocado el orgullo en ciertos sectores del pueblo. A veces se manifiesta de forma superficial e infantil, como en el caso de las mujeres (3,16-24), pero en ocasiones lleva a un olvido real y absoluto de Dios, como si Él careciese de importancia en comparación con el hombre. A esto responde el profeta con el magnífico poema 2,6-22, en el que se observa el impacto tan grande que le produjo la experiencia de la santidad de Dios, tal como la cuenta el c.6.

Resulta difícil sintetizar la postura de Isaías ante esta problemática tan variada. Predomina la denuncia, el sacudir la conciencia de sus oyentes, haciéndoles caer en la cuenta de que su situación no es tan buena como piensan. Como consecuencia de ello, desarrolla ampliamente el tema del castigo (2,6-22; 3,1-9; 5,26-29 etc.). Pero con esto no reflejamos exactamente la actitud de Isaías en estos años. Su principal interés radica en que el hombre se convierta (1,16-17; 9,12), practique la justicia, se muestre humilde ante Dios. Su deseo profundo no es que Jerusalén quede arrasada, sino que vuelva a ser una ciudad «fiel». Denuncia del pecado y anuncio del castigo están subordinados a este cambio profundo en el pueblo de Dios.

b) Durante el reinado de Acaz (734-727) La situación de bienestar y confianza se vio amenazada en los últimos años de Yotán por los preparativos de Damasco y Samaria contra Jerusalén, que desembocarían más tarde, durante el reinado de Acaz, en la guerra siro‑efraimita.

La actitud de Isaías ante esta guerra (c.7-8) ha sido con frecuencia mal interpretada. Se afirma que se opuso a que Acaz pidiese ayuda a Tiglatpileser III de Asiria. Sin embargo, el profeta nunca menciona este hecho ni lo da por supuesto. A lo que Isaías se opone radicalmente es al temor del rey y del pueblo ante la amenaza enemiga.

Una lectura atenta de los textos confirma esta idea. Desde el comienzo se indica que «el corazón de Acaz y del pueblo se agitó como se agitan los árboles del bosque» (7,2). Por eso Isaías le exige: «No temas, no te acobardes» (7,4). Y al final de estos oráculos vuelve a insistir en la idea del temor (8,12-13). En definitiva, para Isaías la alternativa no radica entre «creer» y «pedir auxilio», sino entre «creer» y «temer». ¿Por qué rechaza de modo tan enérgico el temor? Porque supone desconfiar de Dios, que se ha comprometido con Jerusalén y con la dinastía davídica. Supone dar más importancia a los planes de Rasín y de Pecaj («dos cabos de tizones humeantes») que a las promesas de Dios. Supone desconfiar de que Dios esté con su pueblo. Frente a esta postura, Isaías defiende, no una actitud quietista, como se ha dicho, sino una política basada en la fe.

Humanamente se trata de algo muy duro. Porque esa presencia de Dios entre su pueblo se manifiesta de forma suave y mansa, como el agua de Siloé (8,6); se significa con el nacimiento de un ser tan débil como un niño (7,14). Poca cosa para alejar el temor. Pero no cabe otra alternativa: «si no creéis, no subsistiréis» (7,9). Y así se comprende la extraña sucesión de promesas y amenazas que encontramos en estos capítulos 7-8. Dios, que se ha comprometido con su pueblo, decide la ruina de Damasco y Samaria (7,7.16; 8,4; quizá 8,9-10). Pero, al chocar con la falta de fe, anuncia también un castigo (7,15-25; 8,5-8). El mensaje de Isaías en esta época oscila entre los dos polos, a veces con un equilibrio casi perfecto entre salvación y condenación.

Nos hemos limitado a esbozar el mensaje de Isaías durante la guerra. En cualquier caso, parece que Isaías guardó silencio en los años posteriores, hasta la muerte de Acaz.

c) Durante la minoría de edad de Ezequías (727-715) En el año 727 muere Tiglatpileser y le sucede Salmanassar V. Ese mismo año muere Acaz y le sucede Ezequías. Sólo cuenta cinco años de edad y se encarga del gobierno un regente cuyo nombre desconocemos. En estos años, en los que Judá se mantuvo al margen de alianzas y rebeliones contra Asiria, sólo podemos datar con seguridad dos oráculos de Isaías.

El primero se dirige contra Filistea, que, contenta por la muerte de Tiglatpileser, invita a Judá a la rebelión (14,28-32). Isaías repite de nuevo que la salvación está en el Señor y que el hombre debe confiar en sus promesas. El regente y el pueblo debieron de hacer caso a Isaías, ya que nada sugiere que Judá se rebelase.

El segundo oráculo (28,1-4) se refiere a la rebelión de Samaria en el 724. El profeta ataca duramente esta decisión de los samaritanos y amenaza a la ciudad con la ruina. Junto a estos dos oráculos, bastante seguros en su datación, algunos autores pretenden fechar en esta época algunos textos referentes a países extranjeros.

d) Durante la mayoría de edad de Ezequías (714-698) Durante veinte años Judá ha vivido tranquila pagando tributo a Asiria. Pero en el 714 sube al trono Ezequías, cuando cuenta dieciocho o diecinueve años de edad. Movido por sus deseos de reforma religiosa y de independencia política, se mostrará propenso a mezclarse en revueltas. Además, las grandes potencias rivales de Asiria (Babilonia y Egipto) estaban interesadas en ello. Dos textos lo dejan entrever con claridad.

El primero (Is 39) cuenta que Merodac-Baladán, rey de Babilonia, envió una embajada a Ezequías para darle la enhorabuena por su curación milagrosa (sobre la enfermedad del rey véase Is 38). Sería ingenuo pensar que a Merodac-Baladán le preocupaba mucho la salud de Ezequías. Lo que pretende es ganarse un aliado para la rebelión. El texto no lo dice claramente, pero lo insinúa al indicar que Ezequías enseñó a los embajadores todos sus tesoros, como queriendo demostrar que estaba preparado para la guerra. Isaías condena esta actitud y predice la pérdida de dichos tesoros, cosa que ocurrirá doce años más tarde. El segundo texto (18,1-6) demuestra que también Egipto estaba interesado en fomentar la rebelión. La ciudad de Asdod llevó la voz cantante. Sargón II realizó una rápida campaña contra Asdod y Gaza. Judá no fue invadida, pero sí sometida. Es posible que Ezequías se apresurase a pagar tributo, evitando de esa forma el castigo.

Siguieron unos años de calma, hasta que la muerte de Sargón en 705 dio paso a una nueva revuelta, esta vez de más graves consecuencias. Los judíos contaban con el apoyo militar de Egipto, pero esta ayuda no les sirvió de nada, pues Senaquerib invadió Judá y asedió Jerusalén. Lo que es cierto es que Jerusalén no cayó en manos de los asirios, ya que éstos debieron retirarse.

Lo que resulta muy difícil es decidir qué textos recogen la predicación de Isaías durante los años 705-701. Las opiniones difieren mucho. Algunos oráculos: (28,7-13.14-22.23-29; 29,1-4.9-12.15-16) reflejan la inquietud de Isaías ante unos preparativos que no traerán la libertad, porque se realizan sin tener en cuenta la voluntad de Dios (29,15s).

Otros oráculos corresponden al momento en que Ezequías pide ayuda a Egipto (30,1-5; 31,1-3). Al desconfiar de Dios, Los judíos no sólo se han embarcado en una política absurda, sino que están cometiendo un pecado de idolatría

El oráculo de 30,8-17, quizás pertenece al momento de la rebelión de Ezequías contra los asirios. Isaías se siente frustrado y decide callarse, pero los acontecimientos le obligarán a hablar pronto. El año 701 Senaquerib invade Judá y conquista 46 fortalezas, entre ellas Laquis. Desde allí envía al Copero Mayor a Jerusalén exigiendo la rendición. Y las palabras que le encarga decir (36,4-20) van a provocar un cambio profundo en Isaías. El Copero mayor de Senaquerib comienza desmontando las confianzas humanas basadas en las meras palabras, en la estrategia militar y en la ayuda de Egipto (v.4-6). Esto lo habría firmado Isaías. Pero luego ataca el último baluarte de Judá: «Que no les engañe Ezequías diciendo: El Señor nos librará. ¿Acaso los dioses de las naciones libraron a sus países de la mano del rey de Asiria?» (36,18).

Esta blasfemia ayuda a comprender el cambio del profeta. Al principio de su vida había considerado a Asiria como un instrumento en manos de Dios (5,26-29; 10,5-6; 28,2). Ahora condena su postura llena de orgullo y soberbia. Abandonando su silencio, ataca al gran imperio en varios oráculos que podemos datar con bastante probabilidad en este momento (10,5-15; 14,24-27; 30,27-33; 37,21-29).

Pero Isaías no se limita a condenar a Asiria. Anuncia en nombre de Dios la salvación de Jerusalén (31,5-6; 37,33-35). Efectivamente, Senaquerib hubo de levantar el cerco y se contentó con imponer a la ciudad un fuerte tributo.

Sin embargo, el profeta sufre una nueva decepción. Esperaba que los trágicos acontecimientos de la invasión y el asedio sirviesen al pueblo para convertirse. La actitud de éste es distinta: al enterarse de la retirada de las tropas asirias no da gracias a Dios ni reconoce su pecado, sube alegre a las azoteas para contemplar la marcha del ejército enemigo. Isaías no puede soportarlo. En un duro oráculo, en el que su fe religiosa se mezcla con un profundo patriotismo, condena al pueblo por su conducta (22,1-14).

La situación en la que quedó el país después de la invasión la conocemos por otro oráculo (1,4-9), que utiliza la imagen del enfermo para describir la imposibilidad de curación. ¿Termina con esto la actividad de Isaías? Muchos autores piensan que sí. Otros, en cambio, piensan que sus últimas palabras no fueron tan trágicas, y ponen su testamento profético en textos como 2,2-4; 11,1-9 y 32,1-5.15-20, que dejan entrever un futuro de paz internacional, con la desaparición de la guerra y de las armas, implantación de la justicia y del derecho, de la fraternidad y el bienestar. Sin embargo, existen serias dudas sobre la autenticidad de estos oráculos. Es preferible no ofrecer un final tan bonito y atenernos a los datos seguros.

Al reconstruir la actividad de los años 705-701, parece seguro: a) que Isaías se opuso decididamente a la rebelión desde los primeros momentos; b) que condenó la alianza con Egipto; c) que consideró la invasión asiria como justo castigo por la actitud del pueblo; d) que, a pesar de lo anterior, prometió la salvación de Jerusalén; e) que la actitud posterior del pueblo volvió a desilusionarlo.

***2.3. El mensaje***

Resulta especialmente difícil sintetizar en pocas líneas el mensaje de Isaías. Sobre todo, porque en ciertos puntos claves no sabemos qué pensaba el profeta. Por ejemplo, en la cuestión mesiánica. Si 9,1-6 y 11,1-9 no proceden de Isaías, su visión del mesianismo y de la dinastía davídica es muy distinta de la que podríamos presentar apoyándonos en dichos textos. No obstante, intentaremos esbozar algunas ideas.

En cuanto al contenido, el mensaje de Isaías abarca dos grandes puntos: la cuestión social, durante los primeros años de su actividad, y la política, a partir del 734.

En su denuncia social, Isaías está muy influido por Amós, profeta casi contemporáneo; aunque predicó en el Norte, su mensaje debió de ser conocido muy pronto en el Sur. De hecho, ciertas fórmulas isaianas parecen inspiradas en el profeta de Técoa. Y la problemática es en gran parte la misma: critica a la clase dominante por su lujo y orgullo, por su codicia desmedida y sus injusticias. Igual que Amós, denuncia el que todo esto pretenda compaginarse con una vida «religiosa», de intenso culto a Dios. Al reconocer un influjo de Amós no pretendemos restarle originalidad a Isaías. Un examen atento de sus oráculo demostraría que no se trata de simple copia.

En su postura política está muy influido por las tradiciones de la elección de David y de Jerusalén. Dios se ha comprometido con la ciudad y la dinastía, y en esto consiste su mayor seguridad. Pero Isaías no acepta ni repite la tradición mecánicamente. La promesa de Dios exige una respuesta, la fe, que no se manifiesta en verdades abstractas, en fórmulas más o menos vacías, sino en una actitud vital de vigilancia, serenidad, calma. Ante la amenaza enemiga, cuando la ciudad está rodeada de tropas, creer significa permanecer tranquilos y atentos, sabiendo que Dios no dejará de salvar a su pueblo. Por eso, lo contrario de la fe es la búsqueda de seguridades humanas, la firma de tratados, apoyarse en el ejército extranjero, pactar con Asiria o Egipto. En definitiva, lo contrario de la fe es el temor.

¿Qué pretende Isaías con su predicación? Aunque parezca extraño, esta cuestión ha sido muy debatida. Muchos piensan que el profeta sólo pretende justificar el castigo inevitable de Dios. Más aún, cegar al pueblo, embotar su corazón, para que no llegue a convertirse. Es imposible tratar ahora estos complicados versos del relato de la vocación. Prescindiendo de ellos, si hay algo evidente es que Isaías pretendió convertir a sus contemporáneos. Sus denuncias sociales, su crítica a las autoridades y jueces, buscan un cambio de conducta: «Cesen de obrar el mal, aprendan a hacer el bien» (1,17). Sus advertencias a Acaz, su consejo de «vigilancia y calma», no son fórmulas vacías, exigen una actitud nueva. Y cuando condena la embajada a Egipto lo hace, al menos inicialmente, esperando que no llegue a ponerse en camino. Decir que Isaías no intentó convertir a sus contemporáneos parece totalmente contrario a los textos y a la mentalidad del profeta.

Dentro de esta conversión hay un punto esencial. Convertirse significa restablecer las rectas relaciones entre Dios y el hombre, reinstaurar un equilibrio que se había perdido. Los contemporáneos de Isaías, dejándose llevar por el orgullo, situaron al hombre a un nivel que no le correspondía: en la cumbre de un panteón terreno, desde donde lo dominaba y decidía todo. Para Dios no quedaba lugar, o un lugar de puro trámite, sin repercusiones directas en la vida.

Isaías tuvo en su vocación una experiencia muy distinta. La majestad de Dios, su soberanía, despiertan en él la conciencia de ser pecador y de vivir en medio de un pueblo impuro. El hombre no tiene nada de qué gloriarse. Lo único importante y decisivo es el Señor. Y si el pueblo no quiere aceptarlo de grado, tendrá que hacerlo por la fuerza, cuando llegue «el día del Señor» y sea doblegada la arrogancia humana.

Por eso, el mensaje de Isaías no es la suma de una serie de recetas prácticas sobre problemas sociales, económicos o políticos. Interpretarlo de esta forma sería empobrecerlo. Lo fundamental de su predicación es que desea provocar en el pueblo el encuentro con Dios, la aceptación plena de lo divino en medio de lo humano. A partir de esta supremacía de lo divino, y como respuesta a ella, tienen sentido todos los otros puntos que configuran el mensaje de este profeta.

**3. El profeta Miqueas**

Al mismo tiempo que Isaías, resonó la voz de otro profeta: Miqueas de Moréshet, aldea situada en la Sefelá, al oeste de Hebrón; de origen campesino, predicó en tiempos de Yotán, Ajaz y Ezequías acerca de Samaría y de Jerusalén (Mi 1,1). Es claro por tanto que comenzó su ministerio antes de la caída de Samaría y lo extendió hasta la época de Ezequías al final del siglo VIII. Tras constatar la corrupción política del Reino del Norte, sentenció la ruina de Israel y arremetió contra la falsedad de los profetas de la corte, ajenos al sentir popular y plegados al arbitrio de la nobleza Miqueas puso su diatriba en labios de Dios: « Voy [Dios] a convertir Samaría en un campo de ruinas [...] dejaré des­nudos sus cimientos» (Mi 1,6).

El tono de Miqueas contra los desmanes de Samaría recuerda la fu­ria de Amós. Miqueas, como sucediera con Amós, entendía que el des­potismo de la nobleza encendería la revolución entre las clases po­pulares que pondría fin al estado y a la dinastía por eso pone en bo­ca de Dios la sentencia contra la capital del norte: «Haré [Dios] rodar sus piedras por el valle [...] todas sus ganancias quedarán cal­cinadas por el fuego» (Mi 1,7).

Pero la mayoría de sus oráculos de Miqueas se orientan hacia la tierra de Judá. Al aceptar Ajaz el tributo requerido por Asiria, fue el pueblo sencillo quien soportó la carga impositiva y el atropello de los pudientes. Compadecido del dolor de los pobres, Miqueas se va a mover en el terreno de lo que hoy llamamos “justicia social”. Se adentra en la relación entre culto y ética que analizaremos más detalladamente en el capítulo 13 de estos apuntes.

a) Denunció la injusticia de los nobles contra los pobres: «¡Ay de aquellos que planean in­justicia [...] os quedaréis sin nada!» (Mi 2,1-5).

b) Arremetió contra la codicia: «¡Ay de quienes codician campos y los roban!» (Mi 2,2).

c) Fustigó el fraude: «¡A mi pueblo, además de la túnica le arrancáis el manto!» (Mi 2,8). Denunció la corrupción de los dirigentes: «¡Odiáis el bien y amáis el mal!» (Mi 3,2). En el capítulo 6 encontramos la gran diatriba contra los explotadores del pueblo (6,9-16).

d) Censuró a los profetas corruptos que, seducidos por visiones fantásticas, acallaban las quejas del pueblo: «Gritan "paz", pero a quien no pone na­da en su boca le declaran la guerra santa» (Mi 3,5).

La astucia de Miqueas aplica a Judá las mismas advertencias que profiriera contra Samaría. Así como Israel desapareció de la historia, también a Judá le aguarda la extinción si no se adentra por la senda de la armonía so­cial: «Jerusalén se convertirá en un montón de ruinas y el Monte del Templo se cubrirá de maleza» (Mi 3,12).

Hay una alternancia de anuncios de castigo y de rayos de esperanza (Mi 5,1-5), que es la nota en la que termina el texto (Mi 7,8-20).

Aunque Isaías y Miqueas son coetáneos, conviene apreciar una di­ferencia. Isaías es el profeta de noble cuna que se codea con Ajaz y y es su consejero; sus oráculos se dirigen preferentemente al monarca y apuntan el horizonte de la alta políti­ca: Rasín de Damasco, Pécaj de Samaría, Asiria. A modo de contrapunto, Miqueas, campesino y aldeano, convive con el pueblo y reclama los derechos de la co­munidad sencilla. De ese modo, el ministerio conjunto de ambos profetas, uno desde la corte y otro desde las masas, aboga por la justicia que dios reclama a su pueblo..

Cuando las invectivas de Miqueas llegaron a los di­rigentes, brotó en Judá el deseo de conversión; es decir, el deseo de orientar la vida por el cauce de la justicia. Pero pensaron alcanzar la conversión mediante sacrificios cultuales, cada vez más complejos. Así indicaron a Miqueas su intención de ofrecer holocaustos; o sea, la ofrenda de animales enteros quemados sobre el altar. Quizá pen­saran que un culto pomposo era capaz de cambiar el corazón hu­mano; no obstante, el profeta desoyó la propuesta, pues bien sabía que la pompa del culto no trasforma el alma. “¿Complacerán al Señor miles de carneros, e innu­merables ríos de aceite? ¿le ofreceré (a Dios) mi primogénito en pago de mi delito?” (Mi 6,6-7). Miqueas anuncia la clave de la regeneración social: «Se te ha hecho saber, hombre, lo que es bueno, lo que el Señor pide de ti: tan solo respetar el derecho, amar la fidelidad, y obedecer humildemente a tu Dios» (Mi 6,8).

La mención del «hombre» confiere a la máxima un valor universal. No solo la comunidad judaíta o a la asamblea israelita están llama­das a buscar lo «bueno». El profeta invita a cualquier persona a en­contrar el sentido de su vida adentrándose por la senda de lo «bue­no» y ateniéndonos al lenguaje religioso de Miqueas, el profeta exige la conducta «que Dios quiere». ¿Qué es lo bueno?, ¿qué es lo que Dios quiere? Bueno es lo que humaniza al ser humano y le hermana con su prójimo, lo que Dios quiere es que cada persona desarrolle su identidad personal y viva en un mundo fraterno.

La voz de Miqueas despierta en cada persona la vocación de «hacerse hombre» para transformar un enjambre social en la «comunidad fraterna». Ahora bien, la sagacidad de profeta explicita las llaves que abren la puerta de lo «bueno». El profeta sentencia que Dios no demanda sacrificios pomposos, sino justicia y derecho. No requiere visiones de hechiceros sino amor y fidelidad, vivencia comprometida a favor de los humildes. ¡Cuán lejos está la propuesta d Miqueas de la oferta judaíta, tan servil del culto vacío! No es la 1iturgia vacía, sino la dignidad ética lo que regenera el tejido social.

Miqueas denuncia las causas estructurales que engendran desigualdad. La injusticia no es hija del azar, sino del abuso del poder. Arremete contra los desmanes de la corona y pone en labios de Dios la condena del monarca y una brizna de esperanza para el pueblo. “En cuanto a ti, Belén Efratá, la menor entre los clanes de Judá, de sacaré al que ha de gobernar” (Mi 5,l ). Más adelante analizaremos en detalle la exégesis de este texto. Como sabemos, Ajaz pertenecía a la dinastía de David, el monarca emblemático, oriundo de Belén (1 Sm 16,1-13). En tiempo de Miqueas, Belén seguía siendo un pueblo pequeño, carente de murallas y volcado en la vida campesina. Desde la perspectiva metafórica, Belén evoca 1a sencillez y la participación de los vecinos en el gobierno de la aldea. Cuando los reyes de Judá asentaron el trono en Jerusalén, olvidaron el origen humilde de la dinastía, encumbraron la Ciudad Santa y desdeñaron la participación popular en la tarea de gobierno.

El texto original del siglo VIII ha tenido posteriores relecturas y de añadidos de época postexílica, que suele atribuirse a la escuela deuteronomista. No siempre resulta fácil deslindar el texto original de los retoques posteriores.

**Capítulo 7: FINALES DEL SIGLO VII**

A la edad de oro de la profecía siguen muchos años de silencio. Bastantes comentaristas dirían que alrededor de setenta y cinco. En gran parte se explica por el largo reinado de Manasés, hombre despótico, que “derramó ríos de sangre inocente, de forma que inundó Jerusalén de punta a cabo” (2 Re 21,16). Es posible que en su tiempo surgiesen profetas, aunque la frase anterior sugiere que no les dejarían decir muchas cosas. A finales del siglo VII volvemos a encontrar grandes figuras: Sofonías, Nahúm, Habacuc y Jeremías. En este capítulo estudiaremos a los tres profetas menores.

Los editores del libro de los Doce presentan a estos tres profetas en orden distinto: Nahúm, Habacuc, Sofonías. Sin embargo, en una posible reconstrucción histórica, Sofonías parece el primero, relacionado con la reforma religiosa de Josías. Nahúm, tan estrechamente relacionado con la caída de Nínive, podemos situarlo hacia el año 609. Habacuc reflejaría un momento poco posterior, cuando los babilonios son ya los nuevos señores del mundo.

**1. Sofonías**

«Palabra del Señor que recibió Sofonías, hijo de Cusí, de Godolías, de Azarías, de Ezequías, durante el reinado de Josías, hijo de Amón, en Judá». El padre del profeta se llamaba Cusí, lo que a oídos judíos debía de sonar como «el nubio» («el cusita»). Parece cierto que Sofonías era judío, predicó en Jerusalén y actuó durante el reinado de Josías (639-609), como indica el título. Así se comprende en gran parte el contenido de su predicación. Judá lleva un siglo sometida a los asirios El pueblo se dejó invadir por costumbres extranjeras y prácticas paganas. El largo reinado de Manasés (698-643) contribuyó a difundir tal corrupción religiosa. Según cuenta 2 Re 21,3-9, reconstruyó las ermitas de los altozanos, levantó altares a Baal, adoró y dio culto a todo el ejército del cielo, quemó a su hijo, practicó la adivinación y la magia, colocó en el templo la imagen de Astarté. A estos pecados contra el culto verdadero se unieron las injusticias.

Como hemos dicho, cuando sube al trono Josías (año 639), Judá necesita una seria reforma desde todos los puntos de vista: político, social, religioso. De acuerdo con la mayoría de los comentaristas, fue Sofonías quien promovió este cambio. Ya que su predicación ataca el sincretismo religioso (1,4-5) y amenaza con el castigo a Nínive (3,13-15), parece justo situar su actividad en los primeros años de Josías, entre el 639 y el 630 aproximadamente.

Su mensaje nace de una situación muy concreta. No se plantea grandes problemas teológicos, intenta resolver los de cada día. Sofonías denunció, como los grandes profetas del siglo VIII, las diversas transgresiones contra Dios y el prójimo.

Aunque comienza amenazando a todos los seres vivientes sobre la superficie de la tierra, enseguida se centra en Judá y Jerusalén. El primer pecado que denuncia es el de la idolatría (con cultos a Baal, a los astros y a Moloc) y la apostasía del Señor:

Extenderé mi mano contra Judá

y contra todos los vecinos de Jerusalén,

extirparé de este lugar lo que queda de Baal

y el nombre de sus sacerdotes y su clero,

a los que adoran en las azoteas al ejército del cielo,

a los que adorando al Señor y jurando por él,

juran también por Moloc,

a los que apostatan del Señor,

a los que no lo buscan ni lo consultan (1,4-6).

Luego denuncia el lujo, las prácticas idolátricas y las injusticias de los nobles y los príncipes:

El día del banquete del Señor

tomaré cuentas a jefes y príncipes reales

y a cuantos visten a la moda extranjera;

tomaré cuentas a los que saltan el umbral

y llenan de violencias y fraudes la casa de su señor (1,8-9).

Pero la corrupción se encuentra también a niveles más bajos de la sociedad, en todo el pueblo, interesado exclusivamente en el comercio, la bebida, y que niegan toda acción de Dios en la historia. Con unas palabras que no podíamos imaginar en personas de hace tantos siglos afirman rotundamente: «Dios no actúa ni bien ni mal».

Ante todo esto, y con vistas a fomentar una reforma religiosa y social, Sofonías anuncia la venida del día del Señor. El tema no lo inventa, se encuentra ya en Amós e Isaías. Pero Sofonías le da su expresión literaria más conocida:

¡Se acerca el día grande del Señor!

Se acerca con gran rapidez:

el día del Señor es más ágil

que un fugitivo,

más veloz que un soldado.

Ese día será un día de cólera,

día de angustia y aflicción,

día de destrucción y desolación,

día de oscuridad y tinieblas,

día de nubes y nubarrones,

día de trompeta y alaridos (114-15).

Pero no se complace en condenar. Considera la destrucción como paso a la salvación. Pero resulta muy difícil saber qué promesas son originales del profeta y cuáles se añadieron en tiempos del exilio o posexilio. En este caso, ya que el libro es breve, lo mejor es leerlo todo seguido.

**2. Nahúm**

Casi nada sabemos de la persona de Nahúm. Partiendo de 2,1 podemos deducir que su predicación tuvo lugar en Judá, casi seguro en Jerusalén. El título del libro nos indica también su lugar de origen, Elcás, que no aparece mencionado en ningún otro texto del AT.

Más importante que el sitio de origen es saber que Nahúm forma parte de los grandes poetas judíos. Ninguno como él ha sabido evocar líricamente el asalto y la conquista de una gran ciudad, el pánico, la agitación, los lamentos. Su técnica es de trazos breves, yuxtapuestos; su descripción, impresionista y patética. De cuando en cuando irrumpe encarándose con los personajes. Las imágenes del león y de la langosta están bien desarrolladas, con rasgos originales. Un alarde de vocabulario selecto hace rico y difícil su verso.

De acuerdo con el título, toda la obra de este profeta, muy breve por lo demás, está dedicada a celebrar la caída de Nínive. El presupuesto del profeta es claro:

El Señor es un Dios celoso y justiciero,

el Señor sabe enfurecerse y tomar venganza

El Señor se venga de sus adversarios, se la guarda a sus enemigos (1,2).

Durante un siglo, el imperio asirio ha oprimido a pueblos numerosos, a exterminado de la historia al Reino Norte (Israel), ha sometido a vasallaje a Judá. La justicia de Dios parece haber quedado en entredicho. Sin embargo, ahora actúa colérico contra la capital enemiga.

El profeta-poeta se dirige a Nínive para describirle irónicamente el asalto inicial:

2 Que te asaltan los arietes y se estrecha el cerco:

vigila los accesos, apréstate y redobla tus fuerzas.

4 El escudo de la tropa está rojo y los soldados visten de púrpura,

es un ascua el revestimiento de los carros en formación.

5 Los jinetes vertiginosos, los carros enloquecidos

se lanzan por calles y callejas revolviéndose como teas o relámpagos (2,2-5).

A la descripción de la conquista de la ciudad sigue otra de los muertos que inundan la capital.

1¡Ay de la ciudad sanguinaria y traidora,

repleta de rapiñas, insaciable de despojos!

2Escuchad: látigos, estrépito de ruedas,

caballos al galope, carros rebotando,

3jinetes al asalto, llamear de espadas,

relampagueo de lanzas, multitud de heridos,

masas de cadáveres, cadáveres sin fin,

se tropieza en cadáveres (3,1-3).

Y la obra termina con una reflexión dirigida al rey de asiria:

19No hay remedio para tu fractura, tu herida es incurable.

Los que oyen noticias tuyas palmotean,

pues ¿sobre quién no descargó tu perpetua maldad?

Nahúm es quizá el profeta más duramente criticado por los comentaristas. Se le acusa de ignorar los pecados de su pueblo, de saña sanguinaria contra Nínive, de alegría cruel, de despreciar a los paganos. En definitiva, de ser un falso profeta, que se ha colado de rondón en el canon.

Desde luego, nos sentimos más a gusto leyendo lo que dice Jonás sobre Nínive. Nahúm nos entusiasma como poeta. Nos duele como profeta. Sin embargo, algo muy serio debe haber en su mensaje para que se haya conservado. No pensamos que sea sólo su nacionalismo a ultranza o su espíritu vengativo. Lo que está en juego para él es la justicia de Dios en la historia, un problema que angustió a los judíos de todos los tiempos y sigue preocupando a nuestros contemporáneos. ¿Puede tolerar Dios a un imperio que despedaza sin compasión a sus víctimas (2,13)? ¿A la ciudad sanguinaria y traidora, «repleta de rapiñas, insaciable de despojos» (3,1), que ha descargado sobre todos los pueblos «su perpetua maldad» (3,19)? Para Nahún, la respuesta es evidente: no. La justicia no se lo permite, su fidelidad a los que confían en él no lo tolera. Por eso, el castigo de Nínive es preciso. Nahún lo canta, lo describe. Con la rabia del oprimido, sin concesiones a la compasión. Su actitud resulta muy dura. Pero es un elemento imprescindible si queremos esbozar una teología de la historia. Una pieza más en ese rompecabezas que componen oráculos muy distintos del Antiguo Testamento.

Por otra parte, el escándalo que podemos experimentar leyendo a Nahúm puede ser bastante farisaico. El Apocalipsis de Juan muestra la misma alegría cruel cuando anuncia la caída de Roma, nueva Babilonia, la gran prostituta «borracha de la sangre de los consagrados y de la sangre de los testigos de Jesús» (Ap 17,6; ver los cc. 17-19). No es lo mismo teorizar sobre la opresión y el imperialismo que padecerlos.

**3. Habacuc**

Habacuc es uno de los profetas de los que menos sabemos. El título del libro no indica su lugar de nacimiento ni el nombre de su padre. Tampoco el período en el que vivió. Es curioso este desarraigo del lugar de origen, la familia y la época. Porque Habacuc aparece a lo largo de sus pocas páginas como un profeta profundamente inserto en la problemática de su tiempo. Pero es también un símbolo, porque este hombre, superando su momento histórico, se sumerge en la problemática de la historia en cuanto tal y de la acción de Dios en ella. En este sentido, se puede decir que es un discípulo de Isaías, aunque sin restarle originalidad.

Por otra parte, Habacuc es hijo de su tiempo. Han pasado los años en que el profeta, aparentemente, se limitaba a escuchar la palabra de Dios y transmitirla. Igual que su contemporáneo Jeremías, toma la iniciativa, pregunta a Dios, exige una respuesta, espera. La profecía se convierte en diálogo entre el profeta y Dios, del que saldrá la enseñanza para los contemporáneos y para las generaciones futuras. Así, como fruto quizá de mucho tiempo de reflexión y de oración, surgió su obra, breve sin duda, pero una de las más profundas del Antiguo Testamento.

En una época en la que el recuerdo reciente de la opresión asiria se une a la experiencia del dominio egipcio y babilonio es quizá donde mejor encaja el libro de Habacuc, uno de los más interesante y difíciles del Antiguo Testamento. La obra comienza exponiendo la queja del profeta:

«¿Hasta cuándo clamaré, Señor, sin que escuches?

¿Te gritaré ‘violencia’ sin que salves?» (1,2).

Habacuc no comprende que Dios contemple impasible las luchas y contiendas de su tiempo, la opresión del faraón y de su marioneta, Joaquín, Y el Señor le responde que piensa castigar a los opresores egipcios mediante otro imperio, el babilonio (1,5-8)

Sin embargo, la respuesta de Dios es insatisfactoria. Porque, al cabo de poco tiempo, los babilonios resultan tan déspotas y crueles como los asirios y egipcios. Y el profeta se queja de nuevo a Dios (1,12-17). Le duele la alegría con la que el nuevo imperio se apodera de las naciones y mata pueblos sin compasión. No comprende que Dios «contemple en silencio a los traidores, al culpable que devora al inocente». Y así, en actitud vigilante, espera una nueva respuesta de Dios (2,1).

Y éste replica que el momento de la venganza está cerca, llegará sin retraso (2,2-5). Entonces, todas las naciones oprimidas podrán entonar un canto burlesco contra el gran imperio vencido (2,6-20) Esta copla, compuesta por cinco «ayes», es una de las acusaciones más enérgicas contra el imperialismo. No preocupa al profeta la opresión de Judá; se sitúa en una perspectiva universal, poniendo sus ojos en todos los países saqueados (v.8), destruidos (v.10), humillados (v.15s) por la gran potencia. A costa de ellos se ha enriquecido Babilonia (vv.7.9). Pero esta actitud contiene un germen de autodestrucción: «destruyendo a tantas naciones has planeado la afrenta de tu casa y has malogrado tu vida» (v.10). El castigo lo llevarán a cabo las naciones oprimidas, incluso la naturaleza participará en él (v.17).

El c.3 parte de un presupuesto distinto. Aquí el castigo es obra personal de Dios, guerrero cósmico que sale de su morada para «salvar a su pueblo» (v.13). Es una visión escalofriante.

«Su resplandor eclipsa el cielo ...

se detiene y tiembla la tierra

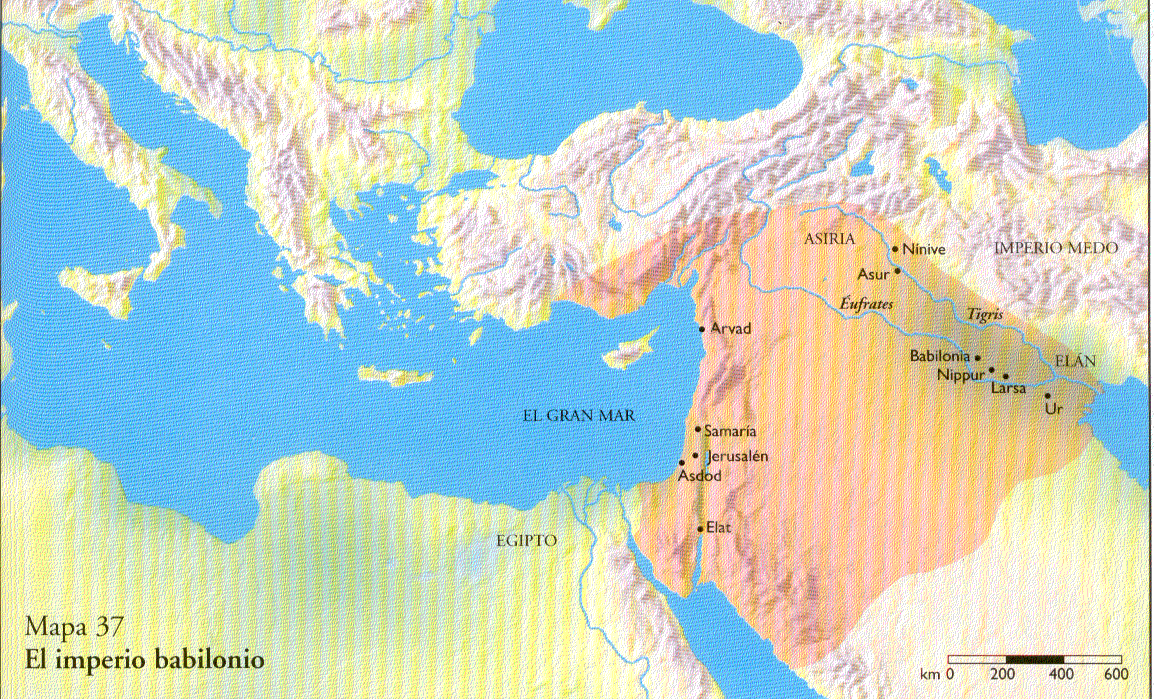
se desmoronan las viejas montañas

se prosternan los collados primordiales...»

No extraña que el profeta exclame: «Gimo ante el día de angustia que se echa sobre el pueblo que nos oprime» (v.16). Consolado con esta certeza, entona los versos finales (17-19). Se describe con imágenes del mundo agrícola y ganadero. Todo parece abocado al fracaso: «la higuera no echa yemas y las cepas no dan fruto, el olivo se niega a su tarea y los campos no dan cosechas; se acaban las ovejas del redil y no quedan vacas en el establo». A pesar de todo, «yo festejaré al Señor gozando con mi Dios salvador».

Nahúm, preocupado por la opresión asiria, ofreció como respuesta el castigo de Nínive. A Habacuc esto no le basta. Porque el castigo de un imperio opresor supone su simple sustitución por otra potencia imperialista, más cruel quizá que la anterior. Con ello no se resuelve nada. El problema de la justicia de Dios sigue en pie. Y Habacuc, a pesar de sus diálogos con Dios, no le encuentra solución. Pero supera el problema con una postura de fe, convencido de que todo imperio opresor, cualquiera que sea, terminará siendo castigado. La novedad de Habacuc consiste en que Dios aparece no como quien juzga y condena un imperio, sino como quien juzga y condena toda forma de imperialismo.

Es absurdo preguntarse si su postura resulta convincente. Habría que preguntarse también si nos convence la actitud final de Job. Porque ambos personajes, partiendo de temáticas distintas, recorren el mismo camino. Y ambos coinciden en no dejarse arrastrar por ideas tradicionales, en discutir con Dios hasta hallar una respuesta que devuelva la paz y ayude a aceptar sus enigmáticos planes sobre la historia.



**Capítulo 8: JEREMÍAS**

**1. Los últimos cincuenta años del Reino Sur**

La vida de Jeremías abarca dos períodos muy distintos, cortados por el año 609, fecha de la muerte del rey Josías. Los años que preceden a este acontecimiento están marcados por el sello del optimismo: la independencia política con respecto a Asiria abre paso a una prosperidad creciente y a la reforma religiosa. Los años que siguen constituyen un período de rápida decadencia: Judá se verá dominada primero por Egipto, luego por Babilonia. Las tensiones internas y luchas de partidos van acompañadas de injusticias sociales y de nueva corrupción religiosa. El pueblo camina a su fin.

El año 586 cae Jerusalén en manos de los babilonios y el reino de Judá desaparece definitivamente de la historia. Para comprender su mensaje es preciso conocer más a fondo los dos períodos. Dada la dificultad que supone recordar los diversos reyes de estos años y el parentesco existente entre ellos conviene presentarlos en un cuadro esquemático.

1. AMON

(642-640)

2. JOSIAS

(640-609)

3. Joacaz 4. JOAQUIN (Yehoyaqim)[[4]](#footnote-4) 6. SEDECIAS

(3 meses) (609-598) (597-586)

5. Jeconías (Yehoyakin

(3 meses)

Los números 1,2,3, etc. indican el orden en que reinaron. Joacaz, Joaquín y Sedecías eran hermanos. Joacaz y Jeconías aparecen en minúsculas dada la brevedad de su reinado.

***1.1. Del 642 al 609***

La muerte de Manasés (año 642) abrió un período de crisis en la historia de Judá. Este rey despótico, cruel e impío había gobernado durante cincuenta y cinco años siguiendo una política asirófila. Su sucesor, Amón, fue asesinado dos años más tarde (640). Entonces, un sector de la población muy difícil de identificar salva a la monarquía matando a los conspiradores y nombrando rey a Josías, hijo de Amón, que sólo cuenta ocho años de edad (cf. 2 Re 21,23s).

Durante su reinado cambia por completo la política interior y exterior. A partir de la muerte de Assurbanipal (ocurrida entre 633 y 627 aproximadamente), Asiria se va debilitando a grandes pasos; le resulta imposible mantener el control sobre los inmensos territorios conquistados. Esto permite a Josías consolidar su reinado y promover una serie de reformas.

De acuerdo con los autores bíblicos, donde se produce el cambio más profundo es en el orden religioso. Josías se halla en desacuerdo con la situación que le ha legado su abuelo Manasés. Hacia el 632 comienza una reforma que culminará diez años más tarde con el descubrimiento del «Libro de la Ley». En 2 Re 23,4-24 y 2 Cr 34-35 se cuentan las medidas tomadas por el rey para purificar el culto y restaurar la Pascua.

Pero la reforma religiosa estuvo acompañada de una reforma política, que incluyó entre sus puntos principales el deseo de restaurar el antiguo imperio de David o, al menos, los territorios del antiguo Reino Norte. Es cierto que esto no se dice expresamente en ningún sitio. Pero en el segundo libro de los Reyes se cuentan las siguientes intervenciones de Josías en esa zona: «Derribó también el altar de Betel y el santuario construido por Jeroboam, hijo de Nabat, con el que hizo pecar a Israel. Lo trituró hasta reducirlo a polvo y quemó la estela (...) Josías hizo desaparecer también todas las ermitas de los altozanos que había en las poblaciones de Samaría, construidas por los reyes de Israel para irritar al Señor; hizo con ellas lo mismo que en Betel. Sobre los altares degolló a los sacerdotes de las ermitas que había allí, y quemó encima huesos humanos» (2 Re 23,15.19-20).

Estos datos, junto con el hecho incuestionable de que Josías se enfrenta al faraón Necao en Meguido, territorio del antiguo Israel, demuestran para algunos de forma indiscutible que este rey llevó a cabo una política expansionista en el norte, aunque no llegase a establecerse allí un sistema administrativo.

Como fruto de la independencia política y de la prosperidad creciente se desarrolla también en estos años una intensa actividad literaria: queda redactado gran parte del Deuteronomio[[5]](#footnote-5) y, según una teoría bastante en boga, aparece la primera redacción de la Historia deuteronomista.

Mientras en Judá las cosas parecen ir de bien en mejor, la situación internacional se va nublando. Medos y babilonios están decididos a terminar con Asiria: el año 612 conquistan Nínive; el 610. Con ello, la gran potencia que había deportado a Israel y dominado a Judá durante un siglo desaparece de la historia. Judá no podrá celebrarlo; el año 609 muere Josías en la batalla de Meguido (2 Re 23,29s). Esta derrota supone el fin de un breve período de esplendor; comienza el «viaje de un largo día hacia la noche».

***1.2. Del 609 al 586***

Al morir Josías, el pueblo nombra rey a su hijo Joacaz. Su gobierno sólo durará tres meses. El faraón Necao, al volver de su expedición, lo destituye, impone a Judá un tributo de tres mil kilos de plata y treinta de oro y nombra sucesor a Joaquín (Yehoyaquim), hombre despótico e incrédulo, que se ganará la animosidad del pueblo y, sobre todo, del profeta Jeremías.

El año 605, en Babilonia, Nabopolasar, bastante enfermo, encarga a su hijo Nabucodonosor de la campaña, y éste conquista a los egipcios la aparentemente inexpugnable fortaleza de Karkemis. Con ello, el equilibrio entre Egipto y Babilonia se rompe en favor de los babilonios. Ese mismo año sube al trono Nabucodonosor y comienza su política expansionista. Joaquín, vinculado políticamente al faraón, se niega a aceptar el dominio de los nuevos señores del mundo. Aprovechará la primera ocasión para dejar de pagarlo (600). Nabucodonosor, ocupado con otros problemas, no lo ataca de inmediato. Pero, en diciembre del 598, se pone en marcha contra Jerusalén; ese mismo año muere Joaquín, probablemente asesinado por sus adversarios políticos, y sube al trono su hijo Jeconías. (Yehoyakin). Al comienzo de su reinado, los babilonios asedian Jerusalén y tiene lugar la primera deportación. Entre los desterrados se encuentra el mismo rey, que Nabucodonosor sustituye por Matanías, tercer hijo de Josías, cambiándole el nombre por el de Sedecías.

Los primeros años de Sedecías transcurren en calma. En el 588 niega el tributo. Nabucodonosor le declara la guerra y asedia Jerusalén el 5 de enero del 587. Tras año y medio de resistencia, la capital se rinde el 19 de julio del 586. Sedecías y los jefes militares huyen, pero son capturados cerca de Jericó y llevados a presencia de Nabucodonosor, que manda ejecutar a los hijos de Sedecías; a éste lo ciega y destierra a Babilonia (2 Re 25,1-7). Un mes más tarde tiene lugar el incendio del templo, del palacio real y de las casas; las murallas son derruidas y se produce la segunda y más famosa deportación.

Los sucesos posteriores (nombramiento de Godolías como gobernador, su muerte, huida a Egipto, etc.) es preferible estudiarlos en relación con la vida de Jeremías para no repetir datos.

**2. Jeremías**

Aparentemente, Jeremías es el profeta cuya vida conocemos mejor. Numerosos textos hablan de las vicisitudes por las que atravesó. Además, este profeta no se limitó a trasmitir la palabra de Dios; también nos legó su palabra, sus dudas, inquietudes y temores. Su personalidad aparece así como una de las más sugestivas del Antiguo Testamento. Pero lo anterior no significa que podamos reconstruir su vida paso a paso. Basta ordenar cronológicamente los textos datados (o que podemos fechar con bastante probabilidad) para advertir numerosas lagunas:

627/626 vocación (1,4-10)

627-609 predicación a Israel (3,6-13)

609 oráculo sobre Joacaz (22,10-12)

609/608 discurso del templo (7,1-15; c.26)

605 oráculo contra Egipto (46,2-12)

discurso sobre la conversión (25,1-11)

redacción y lectura del volumen (c.36)

palabras a Baruc (c.45)

598 palabras sobre Jeconías (22,24-30)

los dos cestos de higos (c.24)

carta a los desterrados (c.29)

oráculo contra Elam (49,34-39)

594/593 contra la rebelión (cc.27-28)

maldición de Babilonia (51,59-64)

587/586 durante el asedio (21,1-10; 34; 37-39)

preso en el atrio de la guardia (32-33; 39,15-18)

586 después de la caída de Jerusalén (cc.39-40)

Esta panorámica confirma lo dicho. Poseemos numerosos datos sobre la vida de Jeremías, pero no podemos reconstruirla con todo detalle. Algunos de los pasajes solo pueden fecharse con bastante probabilidad, pero es posible reconstruir bastante de la vida y actividad de Jeremías.

**2.1. Vida y actividad profética de Jeremías**

Jeremías nació hacia el año 650 en Anatot, pueblecito a unos seis kilómetros de Jerusalén, perteneciente a la tribu de Benjamín. Este dato es interesante porque Benjamín, unida políticamente a Judá, mantuvo una gran vinculación con las tribus del norte. Así se comprende que Jeremías concediese tanta importancia a las tradiciones de dicha zona: nos habla de Raquel y de Efraín (31,15-18), del santuario de Silo (7,14; 26,6) y, sobre todo, concede mucha importancia al éxodo, marcha por el desierto y entrada en la tierra prometida (2,1-7; 7,22.25 etc.). Por el contrario, las tradiciones típicamente judías (elección divina de Jerusalén y de la dinastía davídica) no adquieren en este profeta especial relieve.

El título del libro (1,1) indica que Jeremías era hijo de Jelcías, «de los sacerdotes residentes en Anatot». Jeremías nunca actuó como sacerdote. Lo único cierto es que, todavía joven, recibió la vocación profética (1,4-10). No se siente atraído por ella. Como Moisés, siente miedo, se considera incapaz e impreparado. Pero Dios no admite excusas y encomienda a su mensajero la tarea más difícil: trasmitir su palabra en unos años cruciales y trágicos de la historia de Judá. La introducción del libro afirma de manera indiscutible que su actividad comenzó el año trece del reinado de Josías (1,2; igual en 25,3. La idea de que Jeremías actuó en tiempos de Josías me parece adecuada. De acuerdo con esto, podemos dividir la vida del profeta en cuatro grandes períodos: los tres primeros durante los reinados de Josías, Joaquín y Sedecías; el cuarto corresponde a los años posteriores a la caída de Jerusalén.

a) Durante el reinado de Josías (¿627?-609) Como indicamos antes, tenemos muy pocos datos sobre la vida y actividad del profeta en estos años. Por eso no extraña que los comentaristas hagan las hipótesis más variadas. Al reconstruir la actividad del profeta en esta época conviene recordar que su vocación ocurre durante la reforma religiosa y política de Josías, comenzada tímidamente el año 632 y que culminará el 622 con el descubrimiento del Libro de la Ley. Por consiguiente, podemos distinguir una etapa en la que era preciso seguir fomentando la reforma (627-622), un período de euforia (622 y siguientes) y quizá, como sugiere Bright, unos años finales de enfriamiento.

Mucho se ha discutido sobre la actitud de Jeremías ante la reforma. Según algunos, el profeta se habría opuesto decididamente a ella por lo que tenía de superficial y engañosa. Así se comprendería la dura crítica de 8,8: «¿Por qué decís: somos sabios, tenemos la ley del Señor? Si la ha falsificado la pluma falsa de los escribanos». Y también se comprendería que, al descubrirse el Libro de la Ley, Josías no mandase consultar a Jeremías, sino a la profetisa Julda (2 Re 22,13s).

Sin embargo, son más quienes piensan que el profeta vio la reforma con buenos ojos. Una serie de datos confirma esta segunda interpretación. Jeremías coincidió con cinco reyes, y sólo habló bien de uno de ellos, Josías (cf. 22,15); el profeta debió de ver en la lucha contra la idolatría y el sincretismo el cumplimiento de uno de sus deseos más profundos. Jeremías no se opuso a la reforma; es probable que incluso colaborase con ella, aunque años más tarde la considerase insuficiente.

¿Qué actitud adoptó Jeremías ante la reforma? La respuesta debemos buscarla en los capítulos 2-3 y 30-31, dirigidos básicamente al antiguo Reino Norte (Israel) y enriquecidos más tarde por el mismo profeta y sus discípulos con una serie de oráculos a Judá. La mayoría de los comentaristas descubre en ellos el mensaje más antiguo del profeta, cuando actuó en Israel como «misionero». Para comprender estos capítulos debemos recordar la problemática religiosa y humana de las personas a las que se dirigen. Desde el punto de vista religioso, el Reino norte fue siempre muy adicto a los cultos cananeos, como lo demuestran los relatos de Elías y el libro de Oseas. Esto implicaba un abandono de Dios, cambiar la fuente de aguas vivas por aljibes agrietados (2,13). Desde el punto de vista humano, la situación era de profundo desánimo; al recuerdo de los deportados un siglo antes (año 720) se unían las ciudades despobladas, una economía muy precaria y la falta de cohesión política. El problema religioso lo trata Jeremías especialmente en los capítulos 2-3, donde habla del pecado y conversión. En 30-31 predomina el aspecto humano y el mensaje de salvación: el sufrimiento del pueblo se volverá alegría, retornarán los desterrados y habrá abundancia de bienes.

b) Durante el reinado de Joaquín (609-598) La muerte de Josías en Meguido (609) provoca un vuelco en la situación de Judá y en la vida de Jeremías. Al comienzo del reinado de Joaquín pronuncia su famoso discurso del templo, en el que ataca la confianza fetichista de los jerosolimitanos en este lugar sagrado, que han convertido en cueva de ladrones (7,1-15). El discurso pone en peligro su vida (c.26). En estos primeros años es quizás cuando Joaquín decide construir un nuevo palacio; a falta de dinero, con injusticias. Jeremías lo denuncia duramente (22,13-19).

En el 605 se produce un acontecimiento inesperado, que modifica radicalmente la situación internacional: Nabucodonosor vence a los egipcios en Karkemis y Babilonia se convierte en la gran potencia del momento. Jeremías, en la acción simbólica de la jarra de loza (19,1-2a.10-11) y el discurso posterior (19,14-15) amenaza con una invasión de los babilonios en castigo por los pecados de Judá. Sus palabras no encuentran eco. Al contrario, el comisario del templo lo azota y encarcela (20,1-6). Pero el profeta no ceja. Para exhortar al pueblo a la conversión, ese mismo año dicta a su secretario Baruc las antiguas profecías y las últimas palabras recibidas del Señor, a fin de que las lea en el templo. El volumen será leído tres veces: ante el pueblo, ante las autoridades, ante el rey. Pero Joaquín, a medida que lo escucha, va rompiendo el escrito y tirándolo al fuego. Luego manda arrestar al profeta y a su secretario, pero consiguen escapar y permanecen ocultos (c.36).

Es muy probable que a estos años pertenezcan las «confesiones», textos en los que se explaya ante Dios con una sinceridad y rebeldía semejantes a las de Job (15,10-11.15-21; 17,18-23; 20,7-11.13.14-18). Prescindiendo de otros textos de datación más discutida, esta época termina con la primera deportación a Babilonia, en el año 597.

Más importante es resumir la predicación del profeta en estos años. Dios está descontento de Judá y Jerusalén. Se trata de un pueblo pecador (9,1-10). Si lo examinamos a fondo, nadie permanece fiel al Señor (c. 5-6). Por eso invita continuamente a convertirse (7,3; 25,3-6; 36,7). De lo contrario, tendrá lugar un castigo terrible: habrá una invasión enemiga (c.4), el templo y la ciudad quedarán asolados (7,1-15). Jerusalén será como una vasija que se rompe (c.19).

En estos años, Jeremías denuncia con especial fuerza el olvido de Dios, que se manifiesta en el rechazo de los profetas (5,12-13; 6,16-17) y de su palabra (6,10); en el falso culto (6,20; 7,21-18) y la falsa seguridad religiosa (7,1-15); en la idolatría, concretada en el culto a la Reina del Cielo (7,16-20), a Baal y a Moloc (7,29-34; 19,3-5); en las injusticias sociales (5,26-28; 12,1-5), de las que es especialmente responsable el rey (22,13-19); en las falsas seguridades humanas, el poder y el dinero (17,5-13). Para el profeta, los principales culpables de esta situación son las personas importantes (5,5), el rey (21,11-12; 22,13-19), los falsos profetas (14,13-16; 23,9-22) y los sacerdotes (6,13; 23,11; cf. 2,8).

Jeremías lo había repetido insistentemente. Esta situación es intolerable para Dios, atrae el castigo. Así ocurrió el 597, cuando Nabucodonosor deporta a un grupo considerable de judíos, entre ellos Jeconías, sucesor por poco tiempo de Joaquín. En este momento se sitúan las palabras del profeta contenidas en 22,24-30; quizá también 13,15-19.

c) Durante el reinado de Sedecías (598-586) Los primeros años son relativamente tranquilos desde el punto de vista político. Pero se debate en ellos un grave problema religioso: el de los desterrados. La deportación del 597 ha causado profundo impacto. Ha quedado claro que Dios no defiende a su pueblo de forma incondicional. Esta verdad, tan dura para un judío, intenta suavizarse con una escapatoria: los desterrados no constituyen el verdadero pueblo de Dios; son los culpables de la situación precedente, los incrédulos e impíos, que han merecido el castigo del Señor. Por el contrario, los que permanecen en Jerusalén y Judá son los buenos, aquellos en los que Dios se complace. Jeremías sale al paso de esta interpretación, tan simplista como injusta, en la visión de los dos cestos de higos (c.24, ver 29,16-20).

Al mismo tiempo dirige una carta a los desterrados (c.29) advirtiéndoles, contra los falsos profetas, que el exilio será largo; no deben alentar falsas esperanzas, sino llevar la vida más normal posible, aceptando su destino. Esto le provoca la oposición de Samayas, que lo denuncia al sumo sacerdote; al parecer, sin mayores consecuencias para Jeremías (29,24-32).

El año 593 está a punto de producirse un nuevo cambio. En Jerusalén se celebra una conferencia internacional para unir fuerzas contra Babilonia. El profeta se opone a la coalición, convencido de que Dios ha entregado el dominio del mundo a Nabucodonosor. Para transmitir su mensaje utiliza la famosa acción simbólica del yugo, que provoca un enfrentamiento con el profeta Ananías (c.27-28). No sabemos si por motivos religiosos o por prudencia política, Sedecías rechazó la idea de rebelarse. Pero cinco años más tarde (588), presionado quizá por el partido egiptófilo, niega el tributo a Babilonia, lo cual provoca el asedio inmediato de Jerusalén por parte de Nabucodonosor.

Sobre los acontecimientos que van desde el 5 de enero del 587 hasta el 19 de julio del 586 (el año y medio de asedio) poseemos muchos datos. Baste recordar que Jeremías es encarcelado una vez más, acusado de traidor a la patria (37,11-16) e incluso correrá serio peligro de muerte (38,11-13). Durante esta etapa tiene lugar la compra del campo a su primo Hanamel (c. 32). Desde el patio de la guardia sigue animando a la rendición. No tiene éxito y se produce la caída de ciudad (39,1-10).

d) Después de la caída de Jerusalén (586-?) El 19 de julio del 586, tras abrir brecha en las murallas, entran los jefes babilonios y dividen al pueblo en tres grupos: los que quedarán libres, los que serán deportados y los que deben ser juzgados personalmente por Nabucodonosor. Saben que Jeremías ha sido partidario de la rendición y se muestran benévolos con él, dejándolo en libertad. Sin embargo, parece que en la confusión de estos días el profeta fue hecho prisionero y conducido a Ramá con los deportados. Es entonces cuando llega Nabusardán con el encargo de incendiar el templo, el palacio y las casas y de arrasar las murallas (52,12-14).

Trae orden de liberar a Jeremías (39,11-12). Después de cumplir su principal misión el 17 de agosto del 586, busca al profeta y lo encuentra en Ramá (40,1-6). Le ofrece tres posibilidades: ir a Babilonia, marchar con el nuevo gobernador, Godolías, residir dónde prefiera. Elige la segunda. Se queda a vivir con Godolías, acompañado de los campesinos que se refugiaron en territorios cercanos y de los soldados que desertaron. La vida comienza de nuevo, y ese año se recoge una abundante cosecha. Pero, a los tres meses, en octubre del 586, Ismael asesina a Godolías. La comunidad, temiendo una nueva represalia de Nabucodonosor, huye provisionalmente a Belén. Jeremías aconseja permanecer en Judá, pero no le hacen caso y le obligan a marchar con ellos a Egipto. El grupo se establece en Tafnis, donde el profeta anuncia la invasión de Egipto y acusa a su pueblo de recaer en la idolatría.

A partir de entonces, el profeta cuya vida conocemos con tanto detalle desaparece de la historia. Este silencio no debe extrañarnos porque la Biblia nos enseña continuamente que lo importante no es el hombre, ni siquiera los mejores, sino Dios y su palabra. Y esa palabra, transmitida por el profeta, siguió germinando en Egipto, en Judá y en Babilonia, creciendo y desarrollándose hasta formar el libro de Jeremías.

***2.2. El mensaje***

Si quisiéramos resumir en una sola palabra su mensaje deberíamos hablar de conversión. Jeremías, siguiendo a Oseas, concibe las relaciones entre Dios y el pueblo en clave matrimonial. El pueblo, como una mujer infiel, ha abandonado a Dios; por eso debe convertirse, volver. Ha emprendido un mal camino y debe seguir el que lleva al Señor. Es cierto que Jeremías no usó esta imagen en años posteriores, pero el contenido de la misma siguió vivo en su mensaje.

La conversión abarca para Jeremías aspectos muy distintos: cultuales, sociales, cambio de mentalidad y de actitud. Pero no debemos olvidar el más duro, el que le provocó mayores persecuciones: el político. Aceptar el yugo de Nabucodonosor fue para el profeta el signo más evidente de vuelta al Señor y de reconocimiento de su voluntad. Como en todos los profetas anteriores al destierro, la llamada a la conversión va unida en Jeremías al anuncio del castigo en caso de que el pueblo no cambie.

¿Hay también un aspecto de esperanza en el mensaje de Jeremías? El relato de la vocación, que lo llama a «arrancar y destruir, edificar y plantar», da por supuesto un matiz positivo. El libro ofrece pasajes importantes que hablan de un «cambio de suerte», de un futuro descendiente de David que practicará el derecho y la justicia (23,5-6), de una nueva alianza entre Dios y su pueblo (31,31-34). Este último oráculo bastaría para convertirlo en uno de los mayores pregoneros de la esperanza. Sin embargo, existen serias dudas sobre la autenticidad de estos pasajes y no podemos emplearlos para reconstruir con certeza el mensaje del profeta. De todos modos, pienso que la acción simbólica de la compra del campo a su primo Hanamel deja un margen claro a la esperanza. No es mucho. Pero significa bastante en un época tan dura, en la que la promesa máxima que Jeremías puede hacer a sus amigos es que «salvarán su vida como un despojo».

**Capítulo 9: «JUNTO A LOS CANALES DE BABILONIA»**

En el capítulo anterior he omitido intencionadamente un nombre importante: Ezequiel. Es contemporáneo de Jeremías, probablemente mucho más joven que él, pero su actividad profética se desarrolla por completo en Babilonia. Vivirá los mismos acontecimientos (últimos años de la monarquía judía), pero desde lejos y con una perspectiva distinta. Por otra parte, su mensaje tiene dos partes claramente diferenciadas, divididas por la caída de Jerusalén. Es preferible tratar todo lo referente a él en este momento. El capítulo nos pondrá también en contacto con Deuteroisaías y otros profetas anónimos.

**1. La época**

Comencemos por recordar algunos datos del capítulo anterior. El año 609, al morir Josías en la batalla de Meguido, termina el último momento de esplendor del reino de Judá. Joaquín, que había subido al trono el año 609 por decisión del faraón Necao, hubo de someterse a Babilonia hacia el 603; pero más tarde dejó de pagar tributo y esto provocó un primer asedio de Jerusalén y la deportación de un grupo importante de judíos en el año 597. Entre ellos marcha a Babilonia un muchacho que poco después recibirá la vocación profética: Ezequiel. Jeconías, que sólo lleva tres meses de reinado, también marcha al destierro.

Para sustituirlo, Nabucodonosor nombre rey a Matanías, cambiándole el nombre por el de Sedecías (597-586). Durante nueve años se mantiene en calma, pagando tributo. Sólo el 594 habrá un momento de tensión; aprovechando quizá ciertas revueltas internas en Babilonia, representantes de Edom, Moab, Amón, Tiro y Sidón se reúnen en Jerusalén; parece llegado el momento de la independencia. Sin embargo, la revuelta no se produce entonces. Llegará el 588. Nabucodonosor responde de inmediato asediando Jerusalén; tras año y medio de sitio, forzada por el hambre, la capital se rinde el 19 de julio del 586. Un mes más tarde tendrá lugar el incendio del templo, del palacio real y de las casas; los babilonios saquean los tesoros, derriban las muralla y deportan a un nuevo grupo de judíos (cf. 2 Re 25).

Este grupo de desterrados engrosa la filas de los que marcharon a Babilonia el 597. Lo han perdido todo: la tierra prometida, la ciudad santa, el templo, la independencia. Ni siquiera les queda la esperanza del retorno o la seguridad de ser el pueblo elegido y amado por Dios. Sin embargo, esta época del exilio será una de las más creativas de la historia de Israel: una «siembra entre lágrimas» que produce «una cosecha entre cantares» (Sal 126,5). Ezequiel será uno de los protagonistas más activos de estos años, reflejando a través de su mensaje la inminencia de la catástrofe y la esperanza de la restauración.

**2. El profeta Ezequiel**

Hace veinticinco siglos, un judío se hizo famoso entre sus paisanos desterrados a Babilonia. La gente acudía en tropel para escuchar a ese «coplero de amoríos, de bonita voz y buen tañedor» (Ez 33,32). Hace pocos años, Ezequiel seguía de moda por motivos muy distintos: psiquiatras y psicoanalistas los consideraban una personalidad enfermiza, digna de estudio. Cuando los médicos dejaron en paz a Ezequiel, los adictos a los platillos volantes empezaron a considerarlo uno de los pocos seres privilegiados que lograron contemplarlos en la antigüedad; un serial norteamericano incluso presentaba el OVNI visto por el profeta.

Sin embargo, este personaje que no ha perdido actualidad, aunque por motivos tan superficiales, es uno de los más misteriosos del Antiguo Testamento. Incluso la época y el lugar de actividad han sido puestos en discusión, a pesar de los datos tan explícitos del libro sobre estas cuestiones. Comenzaremos tratando estos puntos antes de introducirnos en la personalidad y la vida del profeta.

***2.1. Época de Ezequiel***

El libro de Ezequiel comienza con una fecha enigmática, todavía no aclarada por los comentaristas: el año treinta (Ez 1,1), que el verso siguiente identifica con el quinto de la deportación de Jeconías, es decir, con el 593/2 a.C. Los datos que ofrece el libro en otros pasajes hacen el cómputo a partir de este mismo acontecimiento, fechando distintos oráculos en los años sexto (8,1), séptimo (20,1), noveno (24,1), décimo (29,1), undécimo (26,1; 30,20; 31,1), vigésimo quinto (40,1) y vigésimo séptimo (29,17). Por consiguiente, las fechas del libro se refieren a un período comprendido entre los años 592 y 571 a.C. De los libros proféticos, sólo Ageo y Zacarías ofrecen datos tan minuciosos como el de Ezequiel. Pensamos que la actividad profética de Ezequiel tuvo lugar entre los años 592-571, como mantienen numerosos comentaristas recientes.

***2.2. Lugar de actividad***

Según la opinión tradicional, Ezequiel marchó al destierro el año 597; allí recibió la vocación, y entre los desterrados ejerció su ministerio. Es lo que se deduce de una lectura rápida del libro. La vocación tiene lugar «hallándome entre los desterrados» (1,2), «en tierra de los caldeos», junto al río Quebar (1,3); después de la visión del templo profanado, el espíritu lo devuelve «al destierro de Babilonia» (11,24) y habla con los deportados (11,25).

Sin embargo, constatamos que la mayoría de los oráculos se dirige en los capítulos 1-24 contra Judá y Jerusalén; el profeta conoce perfectamente la situación religiosa, las intrigas políticas de la capital; parece preocupado exclusivamente por sus problemas, mientras calla por completo sobre el rey Jeconías, desterrado en Babilonia, y los problemas de los exiliados. Esta aparente contradicción ha hecho que se propongan diversas teorías sobre el sitio de actividad de Ezequiel:

*a)* Para unos, fue un profeta jerosolimitano; en Jerusalén desempeñó su ministerio y allí tuvo lugar la redacción básica de los capítulos 1-39, reelaborados más tarde en Babilonia (hacia el 573), donde se añadieron los capítulos 40-48.

*b)* Otros defienden la teoría de un doble lugar de actividad, aunque con matices muy diversos.

Sin embargo, la opinión predominante sigue siendo la más concorde con los datos del libro. Ezequiel, desterrado con Jeconías el 597, fue llamado por Dios en el exilio, y en medio de los desterrados desarrolló toda su actividad profética. No hay datos de que volviese a Jerusalén. Como veremos más adelante, tiene pleno sentido el que Ezequiel se preocupe por la problemática de Judá y Jerusalén y hable de ella a los desterrados. Y no es extraño que conociese la situación religiosa y política, ya que los contactos con Palestina debieron de ser más frecuentes de lo que pensamos (cf. Jr 29; 51,59ss).

***2.3. El profeta***

Pocos datos conocemos sobre la vida íntima de Ezequiel. Sabemos que era hijo de un sacerdote llamado Buzí. Probablemente, él mismo fue sacerdote, como lo sugiere su lenguaje, su conocimiento de la legislación sacral y su interés por el templo. De todos modos, al ser desterrado lejos de Jerusalén, no pudo ejercer su ministerio.

No sabemos qué edad tenía cuando fue deportado. Según Flavio Josefo[[6]](#footnote-6) era todavía un niño; en este caso debió de nacer entre el 610 y el 605. Pero no tenemos seguridad alguna. Otros autores (Orígenes, Efrén, Schedl, Testa) piensan que el año treinta de 1,1 se refiere a la edad del profeta; de ser cierto, habría nacido el 622, cuando se encontró en el templo el Libro de la Ley. Si damos crédito a los datos del libro, es seguro que fue deportado a Tel Aviv, junto al río Quebar, probablemente cerca de Nipur. Sabemos también que estaba casado (no hay noticias de que tuviese hijos) y que enviudó poco antes de la caída de Jerusalén.

Frente a esta escasez de datos biográficos extraña la abundancia de indicaciones sobre la personalidad del profeta. Tiene frecuentes visiones (1,1-3,15; 3,16a.22sss; 8-11; 37,1-14; 40-48), en las que actúa y participa. Más que ningún otro profeta realiza acciones simbólicas y mímicas (batir palmas, bailotear). Es propenso al abatimiento, aunque otras veces se muestra casi insensible. Durante un período relativamente largo pierde el habla.

Todo esto ha llevado a considerar a Ezequiel una personalidad enfermiza. Los estudios de este tipo cometen dos errores fundamentales: el primero, interpretar ciertos datos al pie de la letra; el segundo, no contar con la existencia de añadidos posteriores al profeta, que no sirven para conocer su personalidad.

***2.4. Actividad profética de Ezequiel***

No es fácil decidir si la actividad profética de Ezequiel debemos dividirla en dos o tres períodos. La mayoría de los comentaristas se inclina por señalar dos etapas: una de condenación y otra de salvación. Algunos proponen tres: condenación, salvación condicionada, salvación incondicional. En cualquier caso, hay algo en lo que todos coinciden: la caída de Jerusalén marca un rumbo nuevo en la predicación del profeta. De acuerdo con ello, dividiremos la exposición en dos partes: antes y después del 586.

a) Del destierro a la caída de Jerusalén (597-586) Nada sabemos de la vida del profeta en los primeros años de esta época. Pero conviene recordar lo que ocurre en Babilonia. En el 596, Nabucodonosor debe luchar contra un rey desconocido, quizá el de Elam; y un año después, desde diciembre del 595 hasta enero del 594, se enfrenta a una revuelta interna, debiendo matar «a muchos de su propio ejército». Al parecer, restableció pronto el orden, ya que ese mismo año fue personalmente a Siria para recibir el tributo de los reyes vasallos. De los años siguientes no sabemos nada.

Pero esto poco que sabemos es muy interesante para comprender la mentalidad de los desterrados. Las amenazas externas y las revueltas internas fomentan en ellos la esperanza de que el castigo enviado por Dios sea pasajero; piensan que el rey Jeconías será liberado pronto y que todos volverán a Palestina. Lo que menos pueden imaginar es la destrucción de Jerusalén y el aumento del número de deportados.

Ya el profeta Jeremías se había encargado de disipar estas ilusiones en una carta a los desterrados: «Construyan casas y habítenlas, planten huertos y coman sus frutos. Tomen esposas y engendren hijos e hijas... Busquen la prosperidad del país al que los he deportado y rueguen por él, porque su prosperidad será la de ustedes» (Jr 29,5-7). Pero el pueblo, alentado por los falsos profetas, se niega a admitirlo.

Entonces Dios, entre los desterrados, elige a uno de ellos para transmitir el mismo mensaje. La vocación de Ezequiel (1,1-3,15) tiene lugar el 593; el texto, cargado de adiciones posteriores, describe el encuentro del profeta con la gloria de Dios. A partir de entonces, Ezequiel deberá hablar a un pueblo rebelde y transmitirle un mensaje duro y desagradable. Pero no se concreta el contenido de esa misión. Sólo sabemos que permaneció luego siete días abatido en medio de sus paisanos (3,15)[[7]](#footnote-7).

Los capítulos 4-7 nos revelan el contenido del mensaje. Aunque no podemos datarlos con seguridad, es probable que recojan la primera predicación del profeta. En 4-5 tenemos tres acciones simbólicas con su interpretación: el asedio (4,1-2), el hambre (4,9a.10-11), la muerte y deportación (5,1-2). Al final se da la clave: «se trata de Jerusalén» (5,5ss). Frente al optimismo y la esperanza de los deportados, Ezequiel anuncia la catástrofe. Pero no es sólo la capital la que se verá afectada; también los montes de Israel sufrirán las consecuencias (c.6). Recogiendo el famoso tema del «día del Señor», proclama a toda la tierra prometida la llegada del fin (c.7).

¿Por qué este mensaje de condenación? Si nos limitamos al posible texto original, los motivos no quedan muy claros. Se habla en líneas generales de «rebelión contra las leyes y mandatos del Señor» (5,9), de ídolos (6,4), de insolencia y maldad (7,10s). Los capítulos 8-11 concretan algo más las causas del castigo.

Este bloque está fechado un año después de la vocación, el 592 (cf. 8,1). De nuevo la mano del Señor viene sobre el profeta y tiene una visión. El espíritu lo traslada en éxtasis a Jerusalén y un personaje misterioso le hace conocer los distintos pecados que se cometen en la capital: la idolatría adquiere las formas más diversas (c.8), mientras las injusticias y crímenes inundan el país (9,9).

Pero a Ezequiel no le preocupa sólo el estado actual del pueblo. Influido por Oseas y Jeremías, toda la historia pasada surge ante sus ojos llena de pecado. Así lo demuestra el episodio del c.20, fechado un año más tarde (591). Los ancianos acuden a consultarle, probablemente sobre la duración del exilio. La reacción inmediata de Dios es no dejarse consultar (20,3), y al final mantendrá esta postura (20,31). Pero lo interesante es advertir que en este caso no denuncia el profeta pecados presentes, sino «las abominaciones de sus padres» (v.4). En cuatro etapas, que abarcan desde Egipto hasta la tierra prometida, quedan contrapuestos los beneficios de Dios (liberación, ley, sábado, tierra) y la rebeldía continua de los israelitas. Toda la historia de Israel es una historia de pecado, que provoca el castigo inevitable. En este contexto hay que considerar otros dos capítulos del los más famosos del libro (16 y 23); también en ellos se echa la vista atrás, se arranca de los orígenes y se denuncia el olvido continuo de Dios, que ha dado paso a la prostitución con egipcios, asirios y babilonios. Se alude con esto a las alianzas entabladas por Israel y Judá con las grandes potencias de la época; tales pactos suponen una desconfianza en Dios, una búsqueda de seguridad en lo terreno, ofender al esposo y entregarse a los amantes.

Poco a poco, Ezequiel va desarrollando su mensaje. A veces mediante acciones simbólicas y pantomimas; otras con parábolas e imágenes; otras con exposiciones más teóricas y cansinas. Pero todo gira en torno al mismo tema: el castigo de Judá y de Jerusalén, justificado con un espectro cada vez más amplio de acusaciones: sincretismo, injusticias, alianzas con extranjeros.

Pero también los contemporáneos del profeta tienen algo que decir. El libro transmite a menudo sus intervenciones. Todas pretenden lo mismo: escapar a la palabra de Dios, anularla. Ellos no desean devorar el volumen lleno de elegías, lamentos y ayes. Lo rechazan con medio muy distintos.

Un primer modo de anular la palabra de Dios es *la burla*: «pasan días y días y no se cumple la visión» (12,22); «las visiones de éste van para largo, a largo plazo profetiza» (12,27).

El segundo es *la mentira*, pecado de falsos profetas (13,1-16) y profetisas (13,17-23), que anuncian paz cuando no hay paz (13,10) y apoyan al malvado para que no se convierta (13,22). A la palabra profética oponen ellos sus propias fantasías, sus oráculos falsos. El c.13, fundamental para este tema, no concreta más; la controversia contemporánea entre Jeremías y Ananías (Jr 28) ilumina mucho la situación.

El tercero es *la nostalgia*, el apego a tradiciones y realidades sagradas, que impide aceptar la palabra presente de Dios. En este sentido parece orientarse 14,1-8. Algunos ancianos de Israel recuerdan sus ídolos e imaginan algo que les hace caer en pecado (14,3). Estos ídolos no pueden ser dioses cananeos ni babilonios; tal interpretación iría contra el texto, que presenta a los ancianos como afectos al profeta y deseosos de conocer la voluntad de Dios. En este caso, los ídolos sólo pueden ser Jerusalén, el templo, la tierra prometida. Y «les hacen caer en pecado» porque les impiden aceptar la voluntad de Dios.

Un cuarto medio de anular la palabra divina es *la intercesión*. Ezequiel anuncia la caída de Jerusalén. ¿No bastarán diez personas honradas para salvarla? ¿Es más grave la situación que en el caso de Sodoma (Gn 18)? Efectivamente. Aunque se encontrasen en Jerusalén Noé, Daniel y Job, «juro que no salvarán a sus hijos ni a sus hijas; ellos solos se salvarán y el país quedará devastado» (cf. 14,12-21).

Así, paso a paso, Ezequiel mantiene su mensaje de castigo y tira por tierra las objeciones de sus contemporáneos. Nada puede salvar a Jerusalén.

No sabemos con exactitud qué otras intervenciones del profeta podemos datar entre los años 591 y 589. Por lo demás, no importa demasiado la datación precisa. Durante el 588, cuando se produce la rebelión, Ezequiel interviene. En la alegoría del águila y el cedro (17,1-10) denuncia la política errónea de Sedecías, que le hace inclinarse hacia Egipto. La acción simbólica de las dos rutas (21,23-32) proclama la decisión de Nabucodonosor de asediar Jerusalén. Y la parábola de la olla, propuesta el mismo día en que comienza el ataque (24,1-5.9-10a), anuncia el fin de la ciudad sanguinaria. El tema de las injusticias parece adquirir su máximo desarrollo en estos momentos finales (22,1-16.17-22).

En el año 587, de enero a junio, pronuncia Ezequiel tres oráculos contra Egipto (29,1-6a; 30,20-26; 31,1-8). El primero y el tercero resaltan el orgullo de esta potencia; el segundo habla de su derrota. Ezequiel, enemigo como Jeremías de la rebelión, condena a Egipto por haberla fomentado y apoyado. Este tema sólo aparece explícitamente en 29,6b-7, subrayando además la traición. Pero parece el único motivo de que Ezequiel pronunciase estos oráculos durante el asedio de Jerusalén.

El profeta cierra este período de actividad con la acción simbólica más trágica (24,15-24): repentinamente va a morir su esposa; pero no puede llorar ni hacer duelo, deberá afligirse en silencio. Igual que los israelitas cuando pierdan el santuario. Por último, el día de la caída de Jerusalén (19 de julio del 586), Ezequiel quedará mudo e inmóvil (3,25-26) hasta que un fugitivo le comunique la noticia (24,26-27). Esto ocurrirá el 5 de enero del 585; entonces recobra el habla (33,21-22).

La primera época de actividad comienza y termina, pues, con una etapa de silencio. Al principio, como muestra de abatimiento por la misión que debe realizar; al final, porque la dureza de sus contemporáneos hace inútil la acusación. Asombra la diversidad de medios empleados por Ezequiel para comunicar su mensaje: acciones simbólicas, pantomimas, alegorías, parábolas, enigmas. ¿Qué pretendía con todo ello? Según muchos comentaristas, anunciar la caída inevitable de Jerusalén, eliminar entre los deportados las falsas esperanzas. Otros han propuesto otra interpretación más política: Ezequiel intenta que Sedecías no se rebele contra Nabucodonosor. A distancia, desde Babilonia, cumple la misma tarea que Jeremías en Jerusalén. Es difícil decidirse en una u otra línea. Lo cierto es que la predicación de esta primera época demostrará que Dios actuó justamente con Jerusalén (14,23).

b) Después de la caída de Jerusalén (585-?) Como hemos indicado, el 5 de enero del 585, al recibir la noticia de la destrucción de Jerusalén, Ezequiel recobra el habla (33,21-22). Comienza una etapa totalmente nueva. Pero debemos reconocer que los textos posteriores a esta fecha presentan matices muy distintos: unos hablan de salvación incondicionada, otros la condicionan. Es posible que se produjese en el profeta cierta evolución. Lo que no admite duda es su reacción frente a los pueblos que colaboraron en la destrucción de Jerusalén: diversos oráculos del c.25 condenan la actitud de Amón, Moab, Edom y los filisteos; a éstos podríamos añadir el de Tiro en 26,1-6, aunque su datación no es segura, y los de Egipto en el c.32, fechados también a comienzos del 585.

Es más importante fijarse en lo que Ezequiel debe comunicar a los desterrados. Lo que ellos piensan lo sabemos a través de un refrán muy repetido por entonces: «Los padres comieron agraces y los hijos tuvieron dentera» (18,2). Es una justificación del pasado; al mismo tiempo, una protesta de inocencia y un reproche velado a Dios. ¿Es justo lo que ha ocurrido? ¿Hay derecho a que paguen justos por pecadores? Ezequiel no se deja engañar. Para él es claro que todos, padres e hijos, comieron agraces, que todos se volvieron escoria (22,18-22). No obstante, como principio válido con respecto al futuro, anuncia que en adelante Dios juzgará a cada uno según su conducta. Esta superación de la mentalidad colectiva, dando paso a la responsabilidad individual, es uno de los grandes progresos en la historia teológica de Israel (c.18 y 33,12-20).

Al mismo tiempo, una vez ocurrida la catástrofe, Ezequiel denuncia con mayor claridad a los responsables de la misma. En 22,23-31 aparecen cinco grupos principales (príncipes, sacerdotes, nobles, profetas, terratenientes), que acumulaban crímenes en Jerusalén. El c.34 responsabiliza de las injusticias a los pastores (reyes) y a los poderosos. Pero precisamente este capítulo nos abre el camino para una visión nueva. Después de acusar a los responsables del rebaño y a los miembros más fuertes, Dios anuncia que él mismo apacentará a sus ovejas, las buscará siguiendo su rastro (34,11-16).

Y esto dará paso a un mundo nuevo. El c.36 habla de la renovación de la naturaleza. Los mismos montes sobre los que se abatió la espada y la destrucción (c.6) escuchan ahora una palabra de consuelo: «Ustedes, montes de Israel, echarán fronda y darán fruto..., los labrarán y los sembrarán». Todo el territorio recupera su antigua vida: «Serán repobladas las ciudades y las ruinas reconstruidas, acrecentaré su población y su ganado y haré que los habiten como antaño». El aspecto más importante es el cambio interior del hombre: «Derramaré sobre ustedes un agua pura que los purificará... Les daré un corazón nuevo y les infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de su carne el corazón de piedra y les daré un corazón de carne» (36,25-28).

Sin embargo, el pueblo no se halla en situación de escuchar tales promesas. Sólo piensa: «Nuestros huesos están calcinados, nuestra esperanza se ha desvanecido» (37,11). Pero este pueblo que se considera muerto, sin futuro, escucha un conjuro que lo devuelve a la vida (37,1-14). En esta nueva existencia quedarán superadas las antiguas tensiones regionalistas; como indica la acción simbólica de las dos varas (37,15-24a), «no volverán a ser dos naciones ni a desmembrarse en dos monarquías». Pero hay algo más importante: Dios entablará entonces una nueva alianza y habitará permanentemente con su pueblo (37,26-27).

Con esto llegamos al punto culminante. El castigo más duro que Dios podía infligir a Israel era la destrucción del templo y la desaparición de su Gloria. Así lo decía la visión de 8-11. Pero ahora, cuando todo ha cambiado, se construirá un nuevo templo (cc.40-42), al que volverá la Gloria del Señor (43,1-5).

El paso de la condena a la salvación se encuentra en todos los libros proféticos. Pero en Ezequiel queda especialmente claro. A partir de ahora, la profecía tomará un matiz más consolador, como lo demuestran los ejemplos de Deuteroisaías y de los profetas postexílicos. Seguirán denunciando los pecados y amenazando con castigos. Pero, en líneas generales, la profecía emprende un rumbo nuevo a partir de la caída de Jerusalén.

**3. Deuteroisaías (Is 40-55)**

***3.1. La persona***

Deuteroisaías, profeta anónimo del exilio, considerado por muchos el mayor profeta y el mejor poeta de Israel, no nos ha dejado ni un solo dato sobre su vida. A pesar de ello, algunos autores se han empeñado en escribir su «biografía». Muchas cosas se han dicho de él y ninguna es totalmente segura. Según unos nació en Babilonia y terminó allí su actividad profética; según otros, volvió a Jerusalén después del 538 y allí continuó su predicación, recogida actualmente en los c.56-66. Otros piensan que siempre vivió en Jerusalén o en Judá; algunos incluso han situado su actividad en Fenicia o en Egipto. Se ha dicho que estuvo en la corte o en el campamento de Ciro, que fue el primer misionero, que murió martirizado, que padeció una enfermedad grave y repugnante.

Todo esto, que no pasa de ser mera conjetura, demuestra que no debe ser la «biografía» el principal punto de apoyo para entender la obra del profeta. Ni siquiera estamos seguros de su nombre, aunque algunos piensan que también se llamaba Isaías.

Si bien no existe unanimidad entre los comentaristas, la mayoría acepta que este profeta actuó entre los desterrados de Babilonia a finales del exilio. Basándonos en la mención de Ciro podemos fechar el contenido de estos capítulos entre el año 553, cuando comienza sus campañas triunfales, y el 539, fecha de la rendición de Babilonia. Antes de adentrarnos en el mensaje de este profeta conviene conocer algo del momento histórico.



***3.2. La época***

Los años centrales del siglo VI a.C. se caracterizan por la rápida decadencia del imperio neobabilónico y la aparición de una nueva potencia, Persia. Este cambio de circunstancias alcanza su punto culminante el año 539, cuando Ciro entra triunfalmente en Babilonia[[8]](#footnote-8).

La actividad del Deuteroisaías se desarrolla en los años anteriores a esta victoria. Y es fácil imaginar la actitud de los desterrados durante los acontecimientos. La deportación de 597 nunca fue asimilada por los judíos. Desde el primer momento esperaron la rápida vuelta a Palestina. Pero las ilusiones se quebraron el 586, cuando un nuevo grupo de compatriotas fue trasladado «junto a los canales de Babilonia». Unas palabras del libro de Jeremías expresan perfectamente los sentimientos de odio que fueron albergando en ellos (Jr 51,34-35). Y, junto al odio, los deseos de venganza, la nostalgia de la tierra prometida, las ansias de liberación. Estos sentimientos van también acompañados de una crisis de fe y de esperanza. Las palabras del pueblo: «mi suerte está oculta al Señor, mi Dios ignora mi causa» (Is 40,27), y las de Sión: «me ha abandonado el Señor, mi dueño me ha olvidado» (Is 49,14) reflejan la desilusión de muchos contemporáneos del profeta.

Y esto es especialmente grave porque los años que siguen van a plantear un serio problema teológico. Las noticias que llegan sobre las victorias de Ciro hacen esperar una pronta liberación. El profeta lo confirma. Pero, cuando tenga lugar, ¿a quién deberemos atribuirla: a YHWH, dios de un pequeño grupo de exiliados, o a Marduk, dios del nuevo imperio? En esta densa problemática humana y religiosa se enmarca el mensaje del Deuteroisaías.

***3.3. El mensaje***

Los c.40-55 de Isaías son conocidos como «Libro de la consolación» debido a sus palabras iniciales, «consolad, consolad a mi pueblo, dice el Señor». Este título no es injusto, pues el tema del consuelo vuelve a resonar a lo largo de la obra (40,27-31; 41,8-16; 43,1-7; 44,1-2, etc.), mostrando el amor y la preocupación de Dios por su pueblo.

¿En qué consiste el consuelo? El libro responde en dos etapas. En la primera (c.40-48) nos dice que en la liberación de Babilonia y vuelta a la tierra prometida, una especie de segundo éxodo, semejante al primero, cuando el pueblo salió de Egipto. La segunda parte (c.49-55) nos habla de la reconstrucción y restauración de Jerusalén.

En la primera, la liberación está encomendada a Ciro (41,1-5; 45,1-8; 48,12-15). El nuevo éxodo se presenta con milagros semejantes al antiguo, aunque es más grandioso, ya que implica un cambio total de la naturaleza. Este tema del éxodo se enuncia ya desde el principio (40,3-5) y los milagros se centran especialmente en la aparición de agua y de árboles en el desierto (41,17-20; 43,19-21; 48,21).

Este mensaje chocó con la falta de confianza del pueblo. ¿Es YHWH realmente quien maneja los hilos de la historia, o los dioses paganos? ¿Hay que atribuirle a él la aparición prodigiosa e irresistible de Ciro? En esta primera parte, Deuteroisaías trata detenidamente el problema y polemiza contra los dioses e ídolos paganos, impotentes e ineficaces (40,12-26; 41,21-29; 44,5-20; 46,1-7).

En la segunda parte (c.49-55), al hablar de la reconstrucción y restauración de Sión, Jerusalén aparece como mujer y como ciudad. Como mujer se queja de la falta de hijos; como ciudad, de sus ruinas (c.54). Ambas cosas serán superadas, gracias al sufrimiento del Siervo de Dios.

Se ha dicho con frecuencia que los cantos del Siervo (42,1-4[5-9]; 49,1-6; 50,4-9[10-11]; 52,13-53,12) no tienen relación con el contexto. Me parece un gran error[[9]](#footnote-9). Este personaje desempeña en la segunda parte un papel semejante al de Ciro en la primera. Ciro debe traer la salvación temporal, la liberación de Babilonia. El Siervo trae la salvación eterna, el consuelo perpetuo de Sión. Ciro basa su actividad en el poder de las armas; el Siervo -modelo de debilidad y de no violencia- sólo cuenta con el poder del sufrimiento. Ciro se gana la admiración y la gloria. El Siervo arrastra el desprecio de todos. Pero el dolor y la muerte le dan la victoria definitiva, más duradera que la de Ciro.

Llegamos en estos cantos a una de las cumbres teológicas del Antiguo Testamento. Nunca se había hablado tan claramente hasta entonces del valor redentor del sufrimiento. Se admitían las dificultades y contrariedades de la vida, encontrando en ellas un sentido educativo, pretendido por Dios. Pero no se podía imaginar que el sufrimiento tuviese un valor redentor en sí mismo. Deuteroisaías proclama por vez primera que «si el grano de trigo cae en tierra y muere, produce mucho fruto». No tiene nada de extraño que la Iglesia primitiva concediese gran valor a estos poemas y viese anticipado en ellos la existencia y el destino de Jesús.

***4. Profetas anónimos y redactores***

La aportación profética de la época del exilio no se limita a estas dos grandes figuras. Una serie de profetas anónimos nos ha dejado también su obra. Entre los temas tratados destacaría los siguientes puntos:

a) El odio a los extranjeros. La trágica experiencia de la caída de Jerusalén no fue sólo culpa de los babilonios. Otros pueblos vecinos los ayudaron en la campaña. Contra ellos se vuelca un odio feroz. Se advierte en Ezequiel, que condena la alegría de Amón y Moab al enterarse de la noticia (Ez 25,1-11) y la saña con que Edom y los filisteos participaron en la batalla (25,12-17). Es tema capital del brevísimo texto de Abdías, centrado en la condena de Edom. Pero otros muchos profetas anónimos volcaron su indignación contra Babilonia (cf. Jr 50-51) o reelaboraron antiguos oráculos para aplicarlos a ella (Is 14). También encontramos oráculos contra Moab (Jr 48,1-47) y Edom (Jr 49,7-22).

b) La denuncia de los ídolos. No se trata de la denuncia de la idolatría y los dioses paganos, cosa antigua, sino de la condena de sus estatuas, que adquiere ahora especial importancia. Textos famosos se encuentran en Deuteroisaías, que quizá no provengan del profeta (40,19-26; 41,6; 44,9-20; 46,1-7), pero que encuentran eco en otros casos (Jr 10,1-16) y se prolongarán en la «Carta de Jeremías» (Baruc 6) y las tradiciones griegas sobre Daniel (Dan 14).

c) El anuncio de salvación. Es el tema más importante, con múltiples ramificaciones. Basándose probablemente en la predicación de Ezequiel, resuenan abundantes promesas de liberación y vuelta a la patria[[10]](#footnote-10), reconstrucción y fecundidad de Jerusalén[[11]](#footnote-11), reunificación de los dos reinos, nuevo monarca ideal, esparcidas a lo largo de los más diversos libros proféticos. Un oráculo tan importante como Is 11,1-9, sobre el rey ideal que implanta la justicia y trae con ello la vuelta al paraíso es probable que proceda del exilio. Igual puede decirse de Mi 5,1-3, a propósito del nuevo jefe salido de Belén. Del anuncio de la «nueva alianza» (Jr 31,31-34), en caso de que no sea de Jeremías. De las promesas de salvación en Am 9,11-15.

En resumen, los profetas anónimos llevaron a cabo una labor mucho más creativa de lo que a veces se piensa. Un esfuerzo paralelo se centrará en la recolección y reinterpretación de las tradiciones proféticas anteriores, dotándolas a veces de un marco de esperanza que antes no tenían. Por ejemplo, el final de Amós (9,11-15), la profunda reelaboración de las tradiciones de Isaías, Miqueas (c.4-5) y Jeremías. No quiero decir que toda esta labor se llevase a cabo en el exilio. Gran parte tuvo lugar también en los años siguientes, completando la tarea indicada con nuevas ideas.

**Capítulo 10: LOS AÑOS DE LA RESTAURACIÓN**

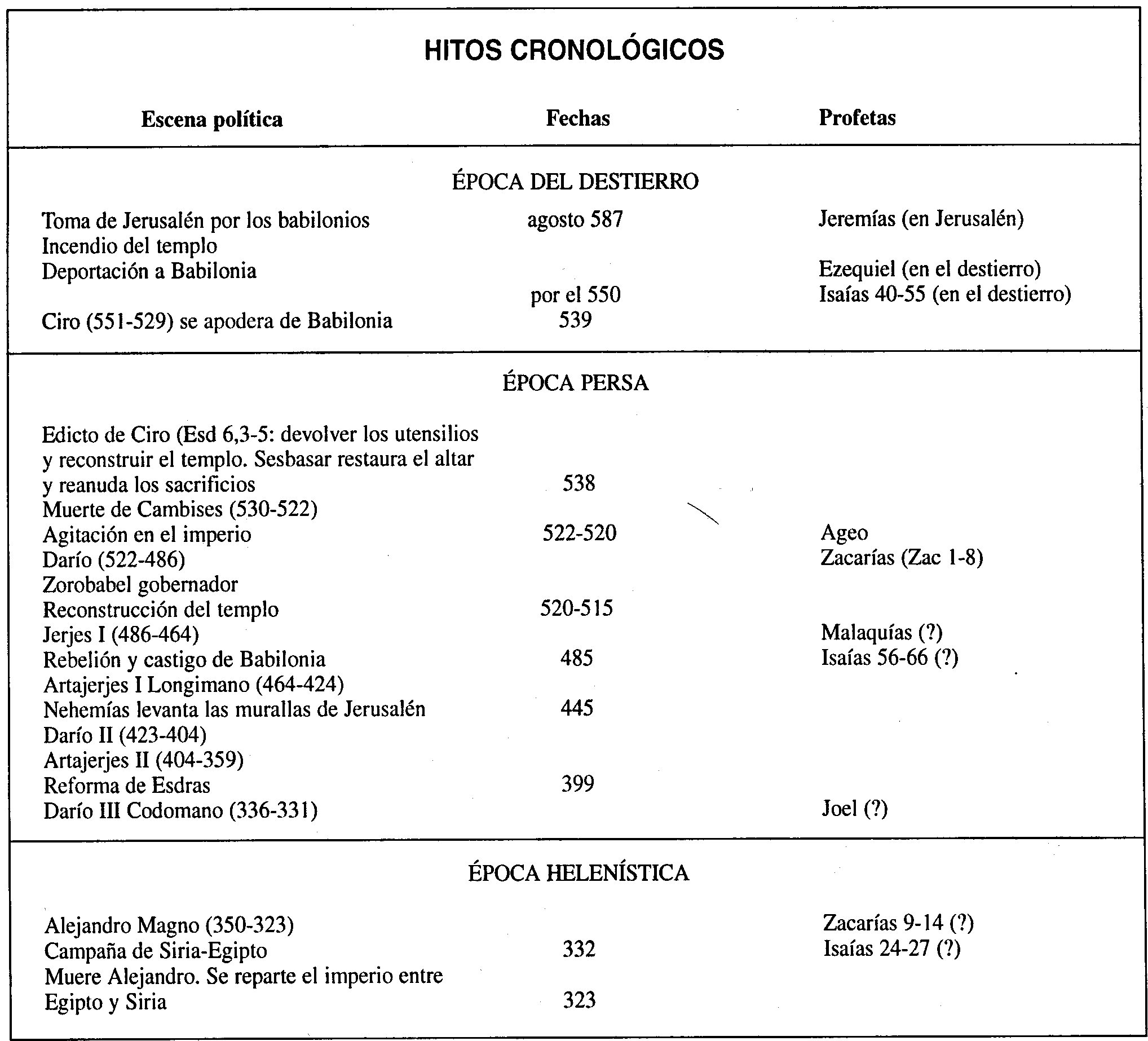
Se conoce como época de la restauración al breve período de 22 años que va desde el 538, fecha del edicto de liberación de Ciro, hasta el 515, cuando se termina de construir el segundo templo. En este momento histórico hay dos profetas conocidos por su nombre, Ageo y Zacarías, y quizá un profeta anónimo, discípulo del Segundo Isaías, que daría paso al grupo conocido como Tercer Isaías (Is 56-66). Es el único momento de la historia del profetismo en que coinciden en el mismo lugar, Jerusalén, dos o tres profetas verdaderos, sin que su mensaje y punto de vista coincida por completo. No habría sido muy raro que uno de ellos terminase siendo considerado falso profeta. Sin embargo, no ocurrió así, y los tres están en el canon. Los datos que poseemos sobre la época de la restauración son escasos y podemos sintetizarlos del modo siguiente:

**1. Los primeros años del regreso**

***1.1. El edicto de Ciro (538 a.C.)***

Se ha conservado en dos versiones. La de Esd 1,2-4 insiste en la construcción del templo, del que se habla en tres ocasiones, al comienzo, en medio y al final del decreto: «El Señor, Dios del cielo, me ha entregado todos los reinos de la tierra *y me ha encargado construirle un templo en Jerusalén de Judá.* Los que entre ustedes pertenezcan a ese pueblo, que su Dios los acompañe y suban a Jerusalén de Judá *para reconstruir el templo del Señor, Dios de Israel,* el Dios que habita en Jerusalén. Y a todos los supervivientes, dondequiera que residan, la gente del lugar les proporcionará plata, oro, hacienda y ganado, además de las ofrendas voluntarias *para el templo del Dios de Jerusalén.***»**

La versión de 2 Cr 36,23 es más es más breve y, al mismo tiempo, su enfoque es distinto: «Ciro, rey de Persia, decreta: El Señor, Dios del cielo, me ha entregado todos los reinos de la tierra y me ha encargado construirle un templo en Jerusalén de Judá. Todos lo de ese pueblo que viven entre nosotros pueden volver. Y que el Señor, su Dios, esté con ellos».



***1.2. Nombramiento y misión de Sesbasar***

Según Esd 5,14-16, tras este decreto Ciro nombró sátrapa al príncipe judío Sesbasar, le entregó los tesoros del templo de Jerusalén que había robado Nabucodonosor y le encomendó la misión de reconstruir el templo. A Sesbasar se unieron «todos los que se sintieron movidos por Dios: cabezas de familia de Judá y Benjamín, sacerdotes y levitas» (Esd 1,5). Llegaron a Jerusalén y echaron los cimientos del templo (Esd 5,16).

Hasta aquí, los datos que encontramos en el libro de Esdras. Sin embargo, la experiencia de los desterrados debió ser mucho más dura: encontraron ciudades en ruinas, campos abandonados o en manos de otras familias, murallas derruidas, el templo incendiado. No sabemos qué le ocurrió a este grupo de personas. Aunque se dice que echaron los cimientos del templo, la predicación de Ageo sugiere que entre ellas cundió el desánimo y se limitaron a preocuparse de las viviendas y los campos, olvidando la reconstrucción del templo y las ilusiones de independencia.

***1.3. La vuelta capitaneada por Zorobabel y Josué***

Unos años después, no sabemos cuántos, se pone en marcha desde Babilonia un grupo mucho más numeroso, capitaneado por Zorobabel y otros. La lista minuciosa de repatriados termina con el siguiente balance final: «La comunidad constaba en total de cuarenta y dos mil trescientas sesenta personas, sin contar los esclavos y esclavas, que eran siete mil trescientos treinta y siete. Tenían doscientos, entre cantores y cantoras; setecientos treinta y seis caballos, doscientos cuarenta y cinco mulos, cuatrocientos treinta y cinco camellos y seis mil setecientos veinte asnos» (Esd 2,64-67).

***1.4. Comienzo de la reconstrucción del templo e interrupción de las obras***

Este grupo también parece interesado en la reconstrucción del templo. «Cuando llegaron al templo de Jerusalén, algunos cabezas de familia hicieron donativos para que se reconstruyese en su mismo sitio. De acuerdo con sus posibilidades, entregaron al fondo del culto sesenta y un mil dracmas de oro, cinco mil minas de plata y cien túnicas sacerdotales (Esd 2,68-69)». Pero estas palabras demuestran que no tienen ayuda económica de los persas; quizá por eso tardan dos años en comenzar las obras: «A los dos años de haber llegado al templo de Jerusalén, el mes de abril, Zorobabel, hijo de Sealtiel, Josué, hijo de Yosadac, sus demás parientes sacerdotes y levitas, y todos los que habían vuelto a Jerusalén del cautiverio comenzaron la obra del templo, poniendo al frente de ella a los levitas mayores de veinte años» (Esd 3,8).

Cuando terminan de echar los cimientos celebran una fiesta, pero las tareas se ven interrumpidas por las denuncias de los adversarios de Judá y Benjamín: «Se suspendieron, pues, las obras del templo de Jerusalén y estuvieron paradas hasta el año segundo del reinado de Darío de Persia» (Esd 4,24).

***1.5. Reanudación de las obras y final (515-520 a.C.)***

El segundo año de Darío (520 a.C.) «el profeta Ageo y el profeta Zacarías, hijo de Idó, comenzaron a profetizar a los judíos de Judá y Jerusalén como legados en nombre del Dios de Israel. Zorobabel, hijo de Sealtiel, y Josué, hijo de Yosadac, se pusieron a reconstruir el templo de Jerusalén, acompañados y alentados por los profetas de Dios» (Esd 5,1). A pesar de la oposición de los adversarios, el rey Darío permite continuar las obras, que se terminan cinco años más tarde. «El templo se terminó el día tres del mes de marzo, el año sexto del reinado de Darío. Los israelitas – sacerdotes, levitas y resto de los deportados– celebraron con júbilo la dedicación del templo, ofreciendo con este motivo cien toros, doscientos carneros, cuatrocientos corderos y doce machos cabríos –uno por tribu– como sacrificio expiatorio por todo Israel» (Esd 5,15-17).

**2. El profeta Ageo**

***2.1. Época***

Aunque el libro carece de título propiamente dicho (1,1 es la introducción al primer oráculo), la época del profeta queda perfectamente delimitada a lo largo de la obra. Su actividad se extiende desde el día primero del mes sexto del año segundo de Darío hasta el veinticuatro del mes noveno. En nuestro cómputo, estas fechas se interpretan habitualmente como desde el 27 de agosto al 18 de diciembre del 520. Es posible, como piensan algunos autores, que la actividad de Ageo se extendiese a los períodos inmediatamente anterior y posterior a esas fechas.

Poco sabemos de Ageo. Algunos, basándose en 2,3, dan por supuesto que en el 521/520 era de edad avanzada. Pero no es seguro. Tampoco sabemos si nació en Palestina o si volvió de Babilonia con los desterrados. En cuanto a la sugerencia de que era sacerdote, parece descartada por la consulta que les hace en 2,10-14.

***2.2. Mensaje***

La predicación de Ageo gira en torno a dos temas: el templo y el futuro político. El primero es el más importante, ya que de su reconstrucción depende el que Dios intervenga en el mundo de manera definitiva.

a) La reconstrucción del templo*:* En el año 521 o 520 el templo estaba en ruinas. Pero el pueblo y las autoridades políticas (Zorobabel) y religiosa (Josué) no parecían preocupados por el tema: pensaban que todavía no habían llegado el momento de reconstruirlo (1,2). Al parecer, había necesidades de tipo económico más urgente.

De hecho, la situación económica, tal como la describe Ageo, era catastrófica debido a, una fuerte sequía. «Siembran mucho, cosechan poco; comen sin saciarse, beben sin embriagarse; se visten sin abrigarse, y el asalariado echa en saco roto» (1,6). «El montón que calculaban pesar veinte pesaba diez; calculaban sacar cincuenta cubos del lagar y sacaban veinte» (2,16). «Viñas, higueras, granados y olivos no producían» (2,19). La diferencia entre Ageo y las autoridades es que mientras éstas consideran la sequía una catástrofe natural, Ageo la ve causada por Dios, molesto porque su casa está en ruinas:

«Emprenden mucho, resulta poco, meten en casa y yo lo aviento; ¿por qué? Porque mi casa está en ruinas mientras ustedes disfrutan cada uno de su casa. Por eso el cielo les rehúsa el rocío y la tierra les rehúsa la cosecha; porque he reclutado una sequía contra la tierra y los montes, contra el trigo, el vino, el aceite, contra los productos del campo, contra hombres y ganados, contra todas sus labores » (1,9-11).

Por eso, la única forma de mejorar la situación económica es reconstruir el templo. Y basta poner cimientos para que la situación cambie por completo. «A partir de ese día los bendigo» (2,19). Sin embargo, Ageo no espera sólo una mejora normal de las condiciones económicas por el fin de la sequía. Espera algo mucho mayor desde el punto de vista cultual y político.

Con respecto al culto, un esplendor maravilloso del nuevo templo: «Dentro de muy poco yo agitaré cielo y tierra, mares y continentes; haré temblar a todas las naciones y vendrás las riquezas de todos los pueblos y llenaré este templo del gloria (…). La gloria de este segundo templo será mayor que la del primero… En este sitio daré paz» (2,6-9).

La predicación de Ageo sobre el templo nos permite verlo como un discípulo de los discípulos de Ezequiel. Un hombre práctico, que no se limita a esbozar en el papel el templo futuro, glorioso, sino que actúa con realismo y procura comenzar la tarea. En este sentido merece profundo respeto. Ante las críticas tan frecuentes que ha sufrido este profeta conviene recordar la defensa que de él hace von Rad: «El templo era el lugar en que YHWH hablaba a Israel, donde le perdonaba sus pecados y en el que se hacía presente. La actitud que se adoptase ante el templo reflejaba la actitud que se adoptaba en favor o en contra de YHWH. Pero la gente se desinteresaba bastante de este lugar; a causa de su miseria económica iban retrasando la reconstrucción, “pues no era tiempo todavía” de llevarla a cabo (Ag 1,2). Ageo da la vuelta a esta jerarquía de valores: Israel no será Israel si no busca ante todo el reino de Dios; lo demás, la bendición de YHWH, le será concedido luego (1,2-11; 2,14-19). En el fondo, no está pidiendo ni diciendo nada distinto de Isaías cuando exigía la fe durante la guerra siro-efraimita» [[12]](#footnote-12).

b) El futuro político: Este tema sólo lo trata Ageo en los versos finales dirigidos a Zorobabel, gobernador de Judá:

Haré temblar cielo y tierra, volcaré los tronos reales,

destruiré el poder de los reinos paganos, volcaré carros y aurigas,

caballos y jinetes morirán a manos de sus camaradas.

Aquel día te tomaré, Zorobabel, hijo de Sealtiel, siervo mío, oráculo de Señor,

te haré mi sello porque te he elegido, oráculo del Señor de los ejércitos (2,21-23).

El oráculo, fechado a finales del año 521 o del 520, desarrolla dos temas muy relacionados entre sí: como si se tratase de un nuevo milagro del Mar de las Cañas, Dios destruye los carros y caballos de los reinos paganos, a lo que sigue la elevación de Zorobabel a una nueva dignidad.

Este texto plantea dos problemas muy relacionados entre ellos: 1) ¿se refiere la destrucción de los reinos paganos a la desaparición del imperio persa y a la independencia de Judá? 2) ¿se concibe a Zorobabel como un rey independiente?

A favor de la desaparición del imperio persa estarían las tremendas convulsiones que sufrió en los dos años anteriores a la predicación de Ageo. El año 522 murió Cambises, probablemente asesinado, y le sucedió Darío I, que debió enfrentarse a rebeliones en todas partes del imperio. Darío reprimió brutalmente las revueltas y el 520 restauró la paz en todo el Imperio. Si Ageo tenía noticia de estas revueltas, podía esperar que el imperio persa acabara pronto.

La misma incertidumbre reina con respecto al segundo punto: el estatus de Zorobabel. Para comprender esta parte del texto hay que recordar lo profetizado años antes por Jeremías contra Jeconías, abuelo de Zorobabel: «¡Por mi vida!, Jeconías, hijo de Joaquín, rey de Judá, aunque fueras el sello de mi mano derecha, te arrancaría y te entregaría en poder de tus mortales enemigos» (Jr 22,24). Ahora, su nieto se convierte en sello de Dios; Dios lo mira con agrado: «te tomaré», «te haré mi sello», «te he elegido», «siervo mío». ¿Significa esto que Zorobabel será un monarca independiente? Las opiniones de los autores difieren mucho: unos lo ven como un restaurador de la dinastía davídica mientras otros lo consideran un simple gobernador de una pequeña provincia del imperio.

En cualquier caso, Ageo no subraya lo que Zorobabel hará por el pueblo, sino lo que Dios hace por Zorobabel. Podemos decir que repite, con palabras muy distintas, el núcleo de la profecía de Natán a David: «Yo te construiré un Casa, tu casa y tu reino permanecerán por siempre en mi presencia». Dios es fiel a su antigua promesa.

**3. El profeta Zacarías**

***3.1. Persona y época***

Zacarías aparece mencionado en Esd 5,1 y 6,14, junto con Ageo, como uno de los principales artífices de la reconstrucción del templo. Las fechas de su libro coinciden con este dato.

Poco sabemos de este profeta. En 1,1.7 se nos dice que era hijo de Baraquías y nieto de Idó. Pero en otros lugares se afirma que era hijo de Idó. Resulta difícil saber qué tradición es la exacta

En cuanto a su edad en el momento de la vocación, algunos lo identifican con el joven que aparece en 2,8 y afirman que era un muchacho. Pero no hay motivo para tal identificación. Lo único probable es que su actividad profética terminase en diciembre del 518.

Su actividad comienza pocos días antes de que termine la de Ageo y se prolonga hasta el 4 del mes noveno del año cuarto de Darío en 518. Abarca, pues, unos dos años.

***3.2. Mensaje***

Presentaré su mensaje comparándolo con el de Ageo, para que se advierta mejor la peculiaridad de cada profeta. Los dos grandes temas que preocupaban a Ageo, la reconstrucción del templo y la restauración del estado, aparecen también en Zacarías, aunque invirtiendo su importancia. Mientras Ageo centra su atención en el primero y sólo concede un breve apéndice al segundo, Zacarías hará lo contrario. Pero hay una serie de diferencias importantes.

a) La llamada a la conversión y la importancia de la ética: El mensaje de Zacarías comienza con una llamada a la conversión. Ageo decía que Dios estaba irritado con los judíos porque no reconstruían el templo. Zacarías dice que Dios está irritado con los judíos porque no se convierten de su mala conducta y de sus malas acciones, porque no lo escuchan ni le hacen caso (1,4). Ageo se basa en la idea cananea de que Dios no dará la lluvia mientras no tenga su palacio. Zacarías se basa en los antiguos profetas, que invitaban a la conversión. Además, mientras Ageo ve la reconstrucción del templo como una forma de mejorar la situación económica, Zacarías ve la conversión como simple forma de agradar a Dios. Ageo y Zacarías representan al mismo grupo y la misma mentalidad. Sin embargo, en el importantísimo tema de qué agrada a Dios muestran diferencias muy notables. Ageo pone en primer término el culto y no dice una palabra de la ética. Zacarías pone el énfasis en la ética y, en un primer momento, no dice nada del culto.

La importancia de la ética reaparece en el c.7 recordando las palabras de los antiguos profetas: «Así dice el Señor de los ejércitos: juzgad según derecho, que cada uno trate a su hermano con piedad y compasión, no opriman a viudas, huérfanos, emigrantes y necesitados, que nadie maquine maldades contra su prójimo» (7,9-10).

Y volvemos a encontrarla en el séptimo oráculo del c.8: «Esto es lo que tienen que hacer: decir la verdad al prójimo, juzgar con integridad en los tribunales, no tramar males unos contra otros, no aficionarse al perjurio. Que yo detesto todo eso, oráculo del Señor de los ejércitos» (8,16-17).

Esta importancia primordial de la ética no significa que Zacarías margine el culto por completo. Él también se refiere a la reconstrucción del templo (1,16) y promete a Zorobabel que terminaría la obra «no por la fuerza ni con riquezas, sino con la ayuda del espíritu de Dios» (4,6b-10a). Esta reconstrucción abre paso a una nueva era de prosperidad y salvación (8,9-13).

b) La visión del futuro:La segunda gran diferencia entre Ageo y Zacarías se refiere a la visión del futuro. Ageo sólo habló del esplendor del nuevo templo y de la restauración de la dinastía davídica en la persona de Zorobabel. Zacarías dedica a este tema mucho más espacio y, sobre todo, lo expresa de forma muy peculiar a través de sus famosas visiones, de carácter surrealista y mágico, que nos sitúa a las puertas de la apocalíptica.

El tema capital de las visiones es el nuevo mundo futuro. Muchos comentaristas piensan que su número original era siete, cosa bastante probable, ya que la estructura de 3,1-7 no corresponde a la de las otras. Prescindiendo de ella, el contenido de las visiones es el siguiente:

1) los caballos de colores; castigo de las naciones y bendición de Jerusalén (1,8-16).

2) Los cuatro cuernos y los cuatro herreros; castigo de los paganos (2,1-4).

3) El hombre del cordel; gloria de Jerusalén (2,5-9).

4) El candelabro de oro, las siete lámparas y los dos olivos; exaltación de Zorobabel y Josué

5) El rollo volando; castigo de los malvados (5,1-4).

6) La mujer en el recipiente; la maldad habita en Babilonia, donde es bien acogida (5,5-11).

7) Los cuatro carros; castigo del norte (6,1-8).

Las dos primeras y las dos últimas se centran en los países extranjeros que maltrataron a Judá. Las tres centrales se preocupan de la restauración judía. Y el centro lo constituye la visión cuarta, que habla de los dos grandes dirigentes, político y religioso, del nuevo pueblo de Dios. Todas las ilusiones alentadas por los judíos que marcharon desde el destierro se encuentran aquí plasmadas: Dios se vuelve benigno a su pueblo, castiga a sus adversarios, llena de gloria a Jerusalén, suprime a los malhechores y le concede unos gobernantes dignos de la nueva situación.

c) La reconstrucción y esplendor de Jerusalén*:* En esta visión del futuro hay algo que faltaba en Ageo: la reconstrucción y esplendor de Jerusalén. El templo no aparece como algo cerrado en sí mismo, sino como parte de un conjunto más amplio: «Me vuelvo a Jerusalén con compasión, y mi templo será reedificado y aplicarán la plomada a Jerusalén» (1,16). Este tema adquiere especial importancia en la visión tercera, la del muchacho con la cuerda de medir: «Por la multitud de hombres y ganados que habrá, Jerusalén será ciudad abierta; yo la rodearé como muralla de fuego y mi gloria estará en medio de ella» (2,8-9).

Esta importancia de Jerusalén reaparece en los tres primeros oráculos del c.8. Concretamente, el segundo, aludiendo a textos de Isaías y Miqueas, promete: «Volveré a Sión, habitaré en medio de Jerusalén; Jerusalén se llamará Villafiel, el Monte del Señor de los ejércitos, Montesanto» (8,3). Villafiel alude a Isaías 1,21-26, donde se denuncia que Jerusalén, la esposa fiel de Dios, se ha convertido en una prostituta por culpa de las injusticias de las autoridades. Y que el monte del Señor se llame Montesanto es lo contrario de lo dicho por Miqueas: «el monte del templo será un cerro de breñas» por culpa de las injusticias de las autoridades (Mi 3,12). Por consiguiente, de acuerdo con uno de sus temas capitales, Zacarías ve el futuro de Jerusalén caracterizado por la justicia.

El tercer oráculo subraya la paz y bienestar de la capital: «Otra vez se sentarán ancianos y ancianas en las calles de Jerusalén, y habrá hombres tan ancianos que se apoyen en cachavas; las calles de la ciudad se llenarán de chiquillos y chiquillas que jugarán en la calle» (8,4-5).

d) La importancia y salvación de Judá*:* Por otra parte, igual que el templo no es una magnitud cerrada en sí misma, sino parte de la capital, tampoco Jerusalén es una magnitud cerrada en sí misma, sino capital de Judá. Por eso, Zacarías habla también del futuro de toda la provincia. En la primera visión, el ángel pide a Dios que se compadezca «de Jerusalén y de los pueblos de Judá» (1,12), y el Señor promete no sólo el bienestar de la capital sino también del resto del país: «Otra vez rebosarán las ciudades de bienes» (1,17).

También en la segunda visión se tiene presente la desgracia común de Jerusalén y Judá. Y la tercera, aunque se centra en la prosperidad y seguridad de la capital, no olvida al resto de la provincia: «El Señor tomará a Judá como lote suyo en la tierra santa y volverá a escoger a Jerusalén» (2,16).

La visión quinta, la del rollo volando, tiene especial interés: se centra en la condena de ladrones y perjuros, que serán eliminados de Judá. A veces se han interpretado estos grupos como representantes de toda clase de transgresiones contra el Decálogo: los ladrones encarnarían a quienes pecan contra los preceptos de la segunda tabla; los perjuros, a quienes pecan contra la primera. Es una teoría que se remonta a san Jerónimo y reaparece en algunos comentaristas modernos. Pero resulta extraño que se mencione primero a los transgresores de la segunda tabla. Por eso, bastantes autores prefieren entender la visión en sentido más concreto: no habla de transgresiones genéricas, sino de problemas acuciantes de aquella época. En cualquier caso, lo importante es que Judá se verá libre de malvados. «Cambiaré mis planes para hacer bien a Jerusalén y a Judá» (8,15).

e) La organización del estado*:* El mensaje de Ageo se dirige inicialmente al gobernador de Judea, Zorobabel, y al sumo sacerdote, Josué (1,1) y continúa mencionándolos juntos (1,12.14; 2,2.4). Pero el último oráculo se dirige sólo a Zorobabel. Y en ningún momento se habla de la relación entre ambos poderes, político y religioso. Lo único que interesa es que colaboren en la reconstrucción del templo.

Zacarías trata el tema de forma mucho más detallada. En la visión cuarta, la del candelabro de oro y los dos olivos, queda claro que Zacarías concibe el gobierno como una diarquía: el gobernador y el sumo sacerdote son los dos ungidos al servicio del Dueño de todo el mundo (4,14). Esta idea repercutirá siglos más tarde en la comunidad de Qumrán, donde se hablará de los dos mesías, de Israel y de Aarón, el regio y el sacerdotal.

Al final del capítulo 6 encontramos otro oráculo que habla de la buena relación entre ambos poderes: «Así dice el Señor de los ejércitos: Ahí está el hombre llamado Germen, que construirá el templo; su descendencia germinará; él construirá el templo, él asumirá la dignidad y se sentará en el trono para gobernar; mientras el sumo sacerdote se sentará en el suyo y reinará la concordia entre los dos» (6,12). Un lector imparcial debe reconocer en el personaje llamado Germen a Zorobabel por dos motivos: 1) Zorobabel significa «semilla de Babilonia», y con ese nombre simbólico encaja perfectamente la referencia al Germen y a germinará; 2) la misión de construir el templo es la que realizará Zorobabel según Zc 4,6b-10a; El lector moderno puede considerar más lógico que la reconstrucción se encomiende a Josué, el sumo sacerdote; pero recuérdese que el primer templo lo construyó el rey Salomón, y que esta tarea, en el mundo antiguo, es misión de los reyes, no de los sacerdotes. Por consiguiente, este oráculo del c.6 habla también de los dos poderes e insiste en la armonía que reinará entre ellos.

f) La salvación de los paganos*:* La última diferencia, quizá la más importante, entre Ageo y Zacarías la encontramos en su actitud ante los extranjeros. Ageo no les dedica una sola palabra, a no ser para hablar del final de los reinos paganos. Zacarías también habla de «las naciones confiadas que se aprovecharon de mi breve cólera» para castigar a Judá y Jerusalén (1,15) y anuncia su castigo, especialmente en las visiones segunda y séptima.

Pero la gran diferencia la constituye una serie de promesas positivas con respecto a los pueblos paganos. La primera la encontramos en la visión tercera: «Aquel día se incorporarán al Señor muchos pueblos y serán pueblo mío» (2,15). El profeta utiliza la fórmula de la alianza entre Dios e Israel («ustedes son mi pueblo y yo soy su Dios») para hablar de la relación futura de muchos pueblos con Dios Es la mayor expresión de universalismo, porque Israel y esos otros pueblos quedan al mismo nivel.

Este tema reaparece en un momento capital: los dos últimos oráculos del c.8, que cierran todo el mensaje de Zacarías. «Así dice el Señor de los ejércitos: Todavía vendrán pueblos y vecinos de ciudades populosas; los de una ciudad irán a los de otra y les dirán: «Vamos a aplacar al Señor. Yo voy contigo a visitar al Señor de los ejércitos». Así vendrán pueblos numerosos y naciones poderosas a visitar al Señor de los ejércitos en Jerusalén y a aplacar al Señor» (8,20-22). La expresión «aplacar al Señor» puede provocar una impresión negativa en el lector, como si los paganos se encontrasen en una situación de inferioridad con respecto a los judíos y necesitasen aplacar a Dios. Sin embargo, «aplacar al Señor» es algo que un salmista hace «de todo corazón» (Sal 119,58) y que otros textos proféticos aconsejan a los israelitas (Mal 1,9; Dan 9,15).

El último oráculo aduce el motivo de esta búsqueda del Señor: «En aquellos días diez hombres de cada lengua extranjera agarrarán a un judío por la orla del manto y le dirán: “Vamos con ustedes, pues hemos oído que Dios está con ustedes”» (8,23). El enfoque de este oráculo es muy interesante cuando se recuerdan otros textos anteriores o contemporáneos. Muchas veces se habla de esta peregrinación de los paganos a Jerusalén, pero vienen a la ciudad para traer a sus hijos, ponerse a su servicio o enriquecerla. En este texto final de Zacarías, lo único que mueve a los paganos a ponerse en marcha es el deseo de encontrar a Dios y gozar de su presencia.

**4. Tritoisaías (Is 56-66)**

Los capítulos 56-66 del libro de Isaías son atribuidos por la mayor parte de los comentaristas actuales a diversos autores muy vinculados espiritualmente a Deuteroisaías, que proclamaron su mensaje en los últimos decenios del siglo VI y primeros del V. Por consiguiente, no podemos hacer la menor referencia «biográfica» en este caso. También resulta aventurada la interpretación «sociológica», dadas las profundas diferencias entre las diversas teorías. Sin embargo, sería injusto no hablar más detenidamente de estos capítulos en una historia de la profecía.

Para abrirnos paso en el laberinto de estos oráculos, conviene recordar dos textos. El primero, que abre la sección con carácter programático, afirma: «Guardad el derecho, practicad la justicia, que mi salvación está para llegar y se va a revelar mi victoria» (56,1). El segundo, recogido por Jesús en la sinagoga de Nazaret, equivale a la vocación y misión del profeta: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungido. Me ha enviado para dar la buena noticia a los que sufren, para vendar los corazones desgarrados, para proclamar la amnistía a los cautivos y a los prisioneros la libertad» (61,1-3).

En ambas ocasiones se habla de un consuelo futuro, de una salvación y victoria de Dios, que repercutirá en el bienestar de todo el pueblo. Pero este mensaje queda condicionado desde el comienzo a la observancia del derecho y la práctica de la justicia. El futuro mejor no es una promesa incondicionada, sino una promesa que hay que conquistar.

Deuteroisaías había anunciado la salvación y restauración del pueblo. Pasaron los años. Sólo se había cumplido la vuelta de Babilonia, y de forma mucho más modesta que la imaginada por el profeta. ¿Cómo se explica esto? ¿Es Dios impotente? ¿Se ha olvidado de su pueblo? La respuesta de Isaías III no deja lugar a dudas: «Mira, la mano del Señor no es tan corta que no pueda salvar, ni es tan duro de oído que no pueda oír. Son sus culpas las que crean separación entre ustedes y su Dios. Son sus pecados los que tapan su rostro, para no los oiga» (59,1-2).

Esta frase refuerza lo dicho anteriormente. Dios quiere escuchar a su pueblo, salvarlo de la situación en que se encuentra. Pero el hombre debe colaborar, cambiando de actitud y de conducta. Estas ideas tan sencillas ayudan a entender el mensaje de Is 56-66. Pero, como indicábamos antes, estos capítulos no proceden probablemente del mismo autor. El núcleo básico se encuentra en los capítulos 60-62, que contienen un mensaje salvífico bastante relacionado con el del Deuteroisaías. Otros textos van en la misma línea (57,14-19; 65,16b-25; 66,1-16).

A este núcleo fundamental se fueron añadiendo otros textos en años posteriores. De acuerdo con su contenido podemos agruparlos de la siguiente forma:

– Un magnífico oráculo sobre el verdadero ayuno (58,1-12).

– Dos lamentaciones (c.59 y 63-64), que enmarcan el núcleo básico de los c.60-62.

– Textos que reflejan una separación entre piadosos y malvados, con suerte distinta para cada grupo (57,1-13.20-21; 65,1-16a; 66,1-4.5.17).

– Textos que reflejan una actitud más agresiva con los pueblos extranjeros, anunciándoles el castigo (60,12; 63,1-6; 66,6.15-16).

– Textos que reflejan la inquietud misionera de la comunidad, uniendo la apertura a los paganos con la observancia del sábado (56,2-8; 66,18-21).

**5. Nota final**

Hemos visto que el mensaje de estos profetas y grupos es muy distinto. Sin embargo, encontramos en ellos algo común que marcará profundamente a la profecía posterior, abriendo paso a la mentalidad apocalíptica. Destacaría los siguientes temas:

a) La victoria sobre los enemigos. Es idea frecuente en los antiguos oráculos contra los países extranjeros. Pero ahora adquiere un matiz grandioso y universal. No se trata de que los palacios de Benadad queden incendiados, como decía Amós. Ni de que Tiro o Babilonia desaparezcan de la escena. Se trata de una conflagración mundial. El texto de Ageo citado más arriba lo demuestra. Igual ocurre en las visiones de Zacarías. O en este otro texto de Is 66,15-16: «Porque el Señor llegará con fuego y sus carros con torbellino, para desfogar con ardor su ira y su indignación con llamas. Porque el Señor va a juzgar con su fuego y con su espada a todo mortal: serán muchas las víctimas del Señor».

Hay en este texto reminiscencias Isaías, de Habacuc 3, de Deuteroisaías. No supone una novedad absoluta. Pero tenemos la impresión de encontrarnos ante un mundo nuevo, a lo que contribuye el que en todos estos casos se trate de enemigos innominados, a pesar de ser muy bien conocidos (Persia). Por otra par­te, la antigua idea de que los enemigos se encuentran también dentro del pueblo de Dios y sufrirán el mismo castigo adquiere cada vez más relieve.

b) Lo anterior queda vinculado a la idea de un juicio terrible, que aniquilará a reinos paganos e israelitas idólatras y malvados. Las palabras finales del libro de Isaías, que tanto influjo han ejercido en generaciones posteriores, sirven de muestra: «Y al salir verán los cadáveres de los que se rebelaron contra mí: su gusano no muere, su fuego no se apaga, y serán el horror de todos los vivientes» (Is 66,24).

c) Pero el juicio de paganos y malvados tiene la contrapartida de salvación para los justos, en un mundo nuevo, perfectamente descrito por Zacarías en sus visiones, pero cuyo anuncio encuentra su formulación clásica en Is 65,17-25:

«Mirad, yo voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva:

de lo pasado no habrá recuerdo ni vendrá pensamiento,

sino que habrá gozo y alegría perpetua por lo que voy a crear;

mirad, voy a transformar a Jerusalén en alegría

y a su población en gozo (...)

y ya no se oirán en ella gemidos ni llantos;

ya no habrá allí niños malogrados

ni adultos que no colmen sus años,

pues será joven el que muera a los cien años,

y el que no los alcance se tendrá por maldito.

Construirán casas y las habitarán,

plantarán viñas y comerán de sus frutos (...)

Antes que me llamen yo les responderé,

aún estarán hablando y los habré escuchado.

El lobo y el cordero pastarán juntos,

el león con el buey comerá paja.

No harán daño ni estrago en todo mi Monte Santo,

–dice el Señor–».

Estamos a las puertas de la apocalíptica, con su neta distinción entre el mundo presente y el mundo futuro, un mundo de condenados y otro de salvados.

d) El texto anterior hace caer en la cuenta de otro detalle importante de la época. Muchas de sus frases son relectura de profecías antiguas. La idea de «no recordar el pasado» ante la novedad que Dios crea se inspira en Deuteroisaías, igual que la bendición de Jerusalén. En cambio, la promesa de habitar las casas que construyan y comer los frutos de las viñas que planten es el reverso de la maldición contenida en Am 5,11. Las imágenes finales de paz paradisíaca se inspiran literalmente en Is 11,5-9.

Esto quiere decir que la profecía de la restauración y la de los siglos posteriores tendrá siempre en cuenta a los primeros grandes profetas. Recoge sus palabras, las medita, les encuentra un sentido nuevo, actualizándolas para el presente y el futuro.

**Capítulo 11: LA MARCHA HACIA EL SILENCIO**

En la etapa final de la profecía israelita podemos incluir un libro de muy difícil datación, el de Joel, con su famosa plaga de langostas -que preludia la venida del «día del Señor»- y el anuncio de la efusión del Espíritu. También el de Jonás y una serie importante de colecciones anónimas. Y, aunque no volveremos sobre el tema, a esta etapa final debemos en muchos casos -si no en todos- la redacción definitiva de los libros proféticos. Sólo por eso merece todo nuestro respeto.

**1. El profeta Joel**

El título del libro lo atribuye a Joel ben Fatuel. Pero nada nos dice sobre su persona ni sobre la época en la que actuó. Leyendo la obra sólo podemos deducir con claridad que era judío, predicó en Jerusalén y poseía un conocimiento bastante profundo de la vida campesina, como lo demuestra su descripción de la plaga de langostas. En una época eminentemente agrícola, este simple dato no basta para considerarlo un campesino, al estilo de Miqueas. Más aún: sus grandes cualidades poéticas, su conocimiento de los profetas que lo precedieron, nos impulsan a situarlo en un ambiente bastante elevado culturalmente. Dado su interés por el templo y el clero, muchos lo consideran un profeta cultual, en la misma línea de Habacuc o Nahún.

Su actividad ha sido fechada en las épocas más distintas, desde el siglo IX hasta el III. Aunque la tendencia predominante lo sitúa en la época postexílica, otros siguen admitiendo como posible los últimos años de la monarquía (finales del siglo VII comienzos del VI)[[13]](#footnote-13). Por eso ofrezco dos claves de lectura.

En la hipótesis de que Joel actuase a finales del reino debemos leer el libro recordando la predicación de Sofonías sobre el «día del Señor» (Sof 1,2-2,3) y el mensaje de Jeremías a propósito de la sequía (Jr 14,1-15,9). Sobre todo el segundo texto es muy interesante. Jeremías parte también de una catástrofe agrícola, que el pueblo intenta superar con actos de culto y la intercesión del profeta. Pero Dios se niega a perdonar. Más aún, la sequía se convierte en signo de plagas todavía mayores: muerte, espada, hambre y destierro. Para Sofonías, el día del Señor se manifiesta también como un momento de ira y cólera, de juicio y destrucción. Pero cabe una escapatoria: buscar al Señor, buscar la justicia, buscar la humildad (Sof 2,3).

Joel comparte la idea de que el día del Señor es terrible. En comparación con él, la plaga de langosta y la sequía son males pequeños. Pero está convencido de que «el Señor es compasivo y clemente, paciente y misericordioso, y se arrepiente de las amenazas» (2,13). Para él, la catástrofe presente no es signo de un castigo aún mayor. Anticipa una era de bendición y salvación para el pueblo.

El mensaje de Joel, en la hipótesis de que date de finales del siglo VII, resonaría en los oídos de sus contemporáneos en clara oposición al de Sofonías y Jeremías. Incluso afirma que Jeremías pudo aplicar a Joel estas duras palabras: «Mentiras profetizan los profetas en mi nombre, no los envié, no los mandé, no les hablé; visiones engañosas, oráculos vanos, fantasías de su mente es lo que profetizan» (Jr 14,14). Pero recordemos que Joel no anuncia la salvación incondicionada. Exige la conversión interior, profunda («rasgaos los corazones, y no los vestidos»), y todo lo somete, igual que Amós, a un «quizá» (2,14

De todos modos, me inclino por la segunda hipótesis: Joel actúa durante el siglo V, y en este momento su predicación adquiere un matiz muy diverso. La gran catástrofe, la caída de Jerusalén, la desaparición de la monarquía, el destierro, pertenecen ya al pasado. La profecía, a partir de Ezequiel y Deuteroisaías, ha adquirido un tono más optimista y consolador. Espera el gran cambio definitivo, la irrupción de ese mundo maravilloso anunciado por Ezequiel, Ageo, Zacarías. Han pasado los años sin que las esperanzas se cumplieran, sin que el pueblo recobrara la libertad ni los enemigos fueran castigados, sin que se produjera la efusión del espíritu anunciada por Ezequiel, sin que un manantial, desde el templo, engrosara el torrente de las Acacias. Joel, partiendo precisamente de una calamidad, previendo incluso una catástrofe mayor, mantiene la esperanza de que la palabra profética de sus predecesores no caerá en el vacío. Espera su cumplimiento y lo anuncia.

Desde esta perspectiva histórica, Joel no aparece como un profeta ramplón, mucho menos como un falso profeta. Surge ante sus contemporáneos como un hombre de profunda fe y honda esperanza. Al mismo tiempo, no se limita a consolar. Sacude las conciencias, obliga a dar el salto del presente al futuro, de las necesidades primarias a la tarea definitiva, de la angustia por la comida y la bebida a la colaboración en el gran proyecto de Dios (4,9-10). Por otra parte, en Joel encontramos formulaciones que serán de gran influjo en la apocalíptica posterior, sobre todo las imágenes sobre el juicio final:

«Haré prodigios en cielo y tierra:

sangre, fuego, humareda;

el sol aparecerá oscuro, la luna ensangrentada,

antes de llegar el día del Señor, grande y terrible» (3,3-4).

«Reuniré a todas las naciones

y las haré bajar al valle de Josafat (...)

sol y luna se oscurecen, los astros recogen su resplandor» (4,2.15).

**2. El profeta Jonás**

Estudiamos a Jonás en el curso sobre libros históricos. Haremos aquí un breve resumen. La «biografía» de Jonás es, casi seguro, la mejor conocida por los cristianos. Quizá no sepan nada de la vida de Isaías o Jeremías. Pero todos han oído hablar de que a Jonás se lo tragó una ballena. Si les preguntan por qué se lo tragó quizá recuerden algo de una tormenta. Los mejor informados dirán que tenía que ir a Nínive (no se nos ocurra preguntar dónde estaba Nínive ni qué significaba). Aquí se acaban sus conocimientos de la vida de Jonás.

Es una lástima que la biografía más conocida sea toda inventada. Jonás no es un personaje histórico, sino de ficción, como ya sugería san Gregorio Nacianzeno en el siglo IV. Pero el mensaje de este librito, lleno de fino humor, es de los más interesantes si lo leemos en el contexto de los siglos postexílicos, marcados por la política xenófoba de Esdras y Nehemías.

Los primeros capítulos de Amós, los escritos de Joel, Abdías, Nahúm y Habacuc, numerosos textos proféticos, nos ponen en contacto con serias amenazas contra países extranjeros. Entre tantas profecías contra naciones determinadas o contra naciones en general encontramos a Jonás, que trae un mensaje de misericordia para Nínive.

En la elección de esta ciudad está la clave para comprender el mensaje del libro. Nínive, capital del Imperio asirio a partir de Senaquerib, había quedado en la conciencia de Israel como símbolo del imperialismo, de la más cruel agresividad contra el pueblo de Dios (Is 10,5-15; Sof 2,13-15; Nah). No representaba al mundo pagano en cuanto tal, sino a los opresores de todos los tiempos. A ellos debe dirigirse Jonás para exhortarlos a la conversión, y a ellos les concede Dios su perdón. Creo que ésta es la única perspectiva válida para entender la obra. No se trata de universalismo religioso, ni de conciencia misionera o de apertura a los gentiles. El mensaje de este libro es mucho más duro y difícil de aceptar: Dios ama también a los opresores, «hace salir su sol sobre malos y buenos y manda la lluvia sobre justos e injustos» (Mt 4,45).

Quizá la actitud de Jesús con Zaqueo, recaudador de impuestos, prototipo del opresor en tiempos del NT, sea la mejor manera de comprender el mensaje de esta obrita. El relato de Lucas nos habla de un acercamiento voluntario (no reticente, como Jonás) de Jesús al explotador, que provoca su conversión y salvación (Lc 19,1-10). Y el interés de Jesús por «buscar y salvar lo que estaba perdido» refleja el mismo deseo divino de que Nínive se convierta.

En esta perspectiva de opresión e injusticia se comprende la reacción de los ninivitas al mensaje de Jonás. El autor no dice que se conviertan al dios verdadero. No cambian de religión. Simplemente, se convierten «de su mala vida y de sus acciones violentas» (3,8). Aparece en esta frase el término *hamas*, que sintetiza en la predicación profética las injusticias sociales más diversas. Esta forma de conducta es la que debe desaparecer.

En el mensaje del libro hay dos aspectos. Uno corresponde a los opresores: convertirse. Otro toca a Israel: aceptar que Dios los perdone. Lo primero es obvio, lo segundo resulta inaudito. Por eso el autor ha cargado la mano en el segundo tema. Jonás representa al pueblo oprimido, que sufrió la explotación, la persecución y el destierro por parte de los opresores. Un pueblo que se ha ido habituando a fomentar el odio, a esperar que Dios intervenga de forma terrible contra sus enemigos. El autor afirma que esto no sucederá. Es lo más duro que podía decir, y no es extraño que Jonás prefiera la muerte antes que aceptarlo.

¿Podemos compaginar este mensaje con el de otros textos proféticos en los que se denuncia la opresión y se canta con alegría casi cruel la desaparición de los tiranos (Hab 2,6-20; Is 14,4-20)? Creo que sí. Porque estos textos no culpan de crueldad al país, sino al rey (Is 14,4; Hab 2,6ss; Nah 2,12-14 etc.). Y esto es precisamente lo que piensa el autor de Jonás. Nínive puede ser símbolo de opresión y explotación; pero quienes la habitan son «más de ciento veinte mil hombres que no distinguen la derecha de la izquierda» (4,11). ¿Sería justo que Dios aniquilase a todas estas personas, sin olvidar a los animales, por los que el autor siente especial afecto?

**3. El profeta Malaquías**

El Targum identificó a este profeta anónimo con Esdras. San Jerónimo siguió esta opinión. Pero, aunque el librito ofrezca algunos puntos de contacto con la actividad de Esdras, existen también discrepancias; por ejemplo, en la actitud ante los levitas.

Es preferible reconocer que no sabemos quién escribió estas páginas. La época podemos captarla a través de ellas. La indiferencia del pueblo ha llegado al máximo. Desanimado al ver que las antiguas promesas siguen sin cumplirse, cae en la apatía religiosa y en la falta absoluta de confianza en Dios. Duda de su amor, de su justicia, de su interés por Judá. Todo esto hace que el culto y la ética se encuentren a bajísimo nivel.

Esta situación nos hace pensar en el siglo V a.C., en los años anteriores a la reforma de Nehemías y Esdras. Otros datos del libro corroboran esta datación. El templo ha sido reconstruido (1,10); el culto, aunque mal, funciona (1,7-9.12.13); los sacerdotes y levitas están organizados (2,3-9). Nos encontramos en los años posteriores al 515, fecha de la consagración del nuevo templo. Sin embargo, la época de entusiasmo inicial ha pasado. Por consiguiente, es muy probable que este profeta anónimo actuase entre los años 480-450, aunque no podemos excluir la época del 433-430, coincidiendo con las perturbaciones que siguen a la marcha de Nehemías a Susa.

Un aspecto curioso y característico de esta obra es el uso del diálogo, que refleja probablemente las controversias del profeta con su auditorio. La estructura de estas discusiones es siempre la misma: *a)* afirmación inicial del profeta, o de Dios a través de él; *b)* objeción de los oyentes; *c)* el profeta justifica la afirmación inicial y saca las consecuencias. Para algunos autores, el punto de partida es siempre un texto o una idea del Deuteronomio.

«Malaquías» aborda los problemas de su época, sean teóricos (amor de Dios, justicia divina, retribución) o prácticos (ofrendas, matrimonios mixtos, divorcio, diezmos). En este sentido, se sitúa perfectamente en la línea de los antiguos profetas. Si su mensaje no alcanza a veces un horizonte tan amplio como el de aquéllos se debe en gran parte a que la época no da más de sí. Leyendo la obra tenemos la impresión de que la Palabra de Dios se hace pequeña, acomodándose a las míseras circunstancias de su pueblo. Como si no tuviese nada nuevo e importante que decir, limitándose a recordar la predicación del Deuteronomio o de los antiguos profetas.

**4. Diversas colecciones anónimas**

La última parte del libro de los Doce Profetas Menores contiene tres colecciones que comienzan por el mismo título: «Oráculo. Palabra del Señor...» (Za 9,1; 12,1; Ma 1,1). La tercera de ellas es el libro de Malaquías que acabamos de exponer. Probablemente Malaquías no es el nombre de un profeta, sino un título («mi mensajero»). Resulta evidente que el editor de los Doce menores añadió al último profeta conocido (Zacarías) tres colecciones de oráculos anónimos. La tercera de ellas terminaría convirtiéndose en el libro de «Malaquías». Las otras dos quedaron unidas a los ocho capítulos de Zacarías.

***4.1. Za 9-11***

Se trata de una colección bastante heterogénea, que podemos dividir en tres bloques. El primero (9,1-10,2) desarrolla los temas típicos del himno al Dios guerrero. El segundo (10,3-11,3) repite temas parecidos. El tercero contiene la difícil alegoría de los dos pastores (11,4-7 + 13,7-9). Los dos primeros bloques coinciden algo en su contenido e imágenes, pero también se advierten diferencias. Ambos hablan de la superación de la prueba, del Dios guerrero que derrota a sus enemigos y libera a los desterrados. Pero el primero concede gran importancia al tema mesiánico (9,9-10) y el segundo no.

En cuanto a la alegoría de los dos pastores, se sitúa en una perspectiva muy distinta. Aquí, el mal no está fuera del pueblo, sino dentro. Lo importante no es derrotar a los enemigos, sino purificar al pueblo. Por consiguiente, no podemos asegurar ni negar que estos capítulos procedan del mismo autor; pero parece claro que no han sido compuestos al mismo tiempo y en estrecha relación de unos con otros. La teoría más difundida actualmente es la que sitúa estos capítulos a finales del siglo IV y durante el III, tomando como punto de partida las campañas de Alejandro Magno.

***4.2. Za 12-14***

En estos capítulos podemos distinguir siete secciones, que comienzan todas ellas con la misma fórmula: «sucederá aquel día» (12,3.9; 13,2.4; 14,6.8.13). Sin embargo, no creemos que sea esta fórmula la que estructura los capítulos. Es preferible atenerse al contenido de los distintos oráculos. Ante todo, se impone una distinción entre 12,1-13,6 y el c.14. Este último es considerado por todos los autores mucho más apocalíptico y tardío. El principal problema planteado a la ciencia bíblica por el primer bloque es la identidad del personaje «traspasado». Casi cuarenta nombres se han propuesto. Es posible que el autor piense en un personaje que salva a su pueblo mediante el sufrimiento, inspirándose en Is 53.

El capítulo final mezcla temas ya conocidos de los capítulos anteriores con otros nuevos. Su mayor valor quizá radique en la insistencia en la realeza de YHWH (14,9.16.17).

***4.3. El «Apocalipsis» de Isaías (Is 24-27)***

En esta época acostumbra datarse, aunque con ciertas oscilaciones, este bloque de capítulos. Plantea un problema especial con respecto a su unidad, ya que parece formado por textos heterogéneos. Se insertan en la línea de otros pasajes escatológicos (Ez 38-39 etc.), en los que se habla de la lucha de Dios contra los enemigos y de la victoria final del pueblo. Es interesante la relectura de la famosa canción de la viña (Is 5,1-7) en 27,2-4.

**5. El silencio**

Y llegamos al silencio final. Después de un pasado tan glorioso, cuyo fruto impresiona todavía hoy, este silencio de la profecía llama poderosamente la atención. Se han buscado explicaciones a este hecho por senderos muy diversos. Unos insisten en que la profecía fue evolucionando paulatinamente hacia la apocalíptica, hasta dejar paso a esta nueva corriente. Otros creen que la profecía, estrechamente vinculada a la monarquía desde sus orígenes, sufre un golpe de muerte con la desaparición de los reyes. Otros se fijan más bien en causas sociológicas, aludiendo a la falta de apoyo popular y de reconocimiento del papel del profeta, cosa esencial para que existan profetas.

Según Russell, las causas que contribuyeron a la desaparición de la profecía fueron las siguientes:

— La canonización de la «Ley» (Pentateuco), que probablemente tuvo lugar en el siglo V. A partir de entonces, el pueblo tiene un medio seguro para conocer la voluntad de Dios, no es preciso estar pendiente de la palabra profética.

— El empobrecimiento creciente de la temática profética. Por una parte, se centra demasiado en el futuro lejano. Por otra, cuando habla del presente, no trata los grandes temas y le falta el carácter incisivo de los antiguos profetas.

— El pulular creciente de las religiones de salvación, magos, adivinos, que el pueblo identifica a veces con los profetas. Esta peligrosa identificación hace que el profetismo caiga en descrédito.

De cualquier forma, la profecía siguió gozando de gran prestigio en Israel. Pero con un matiz importante. Se estimaba grandemente a los antiguos profetas y se esperaba la venida de un gran profeta en el futuro (ver 1 Mac 4,46; 14,41). Según una corriente, se trataría de un profeta como Moisés (ver Dt 18,18); de acuerdo con otra, inspirada en Mal 3,23, sería Elías quien volviese. Esta esperanza se cumplirá, para los cristianos, en Juan Bautista y Jesús.

**PARTE TERCERA**

**EL MENSAJE**

**Capítulo 12: LA LUCHA POR LA JUSTICIA**

Uno de los aspectos más famosos e importantes del mensaje profético lo constituye su denuncia de los problemas sociales y su esfuerzo por una sociedad más justa. Incluso ha provocado la idea de que los profetas dieron un nuevo impulso a la religión de Israel, marcándola con un sentido ético del que antes carecía, al menos en tan alto grado. Hoy día se ven las cosas de otro modo. El descubrimiento de numerosos textos orientales ―egipcios, mesopotámicos, hititas y ugaríticos― ha demostrado que la preocupación por la justicia fue constante entre los pueblos del Antiguo Oriente Próximo. Y, dentro de Israel, la sabiduría tribal, el culto, las leyes, intentaron inculcar desde antiguo, antes de que apareciesen los grandes profetas, el interés y el afecto por las personas más débiles. Interpretaríamos mal a los profetas si los considerásemos francotiradores al margen de esta lucha más amplia por la justicia. Por eso comenzaremos hablando de los intentos de solución anteriores a los profetas, o contemporáneos con ellos. Esta base nos permitirá valorar mejor su aportación.

**1. Los intentos de solución anteriores a los profetas**

El período de los jueces, en el que se dan las primeras grandes diferencias sociales y económicas, es también testigo de los primeros esfuerzos por ayudar a los necesitados. Se encuentran en el llamado Código de la Alianza (Ex 21,22-23,19), que bastantes autores datan en esta época. Aunque podemos admitir que el Código fue redactado posteriormente, muchas de sus normas reflejan el espíritu y los problemas de dicho período. En relación con el tema de la justicia son interesantes los siguientes aspectos:

\* *Preocupación por los más débiles*. «No oprimirás ni vejarás al emigrante» (Ex 22,20). «No humillarás a viudas ni huérfanos» (22,21). En este apartado podemos incluir la leyes sobre los esclavos (21,1-10.26-27; 23,12) y las referencias a los pobres.

\* *Preocupación por la recta administración de la justicia*. Se advierte en Ex 23,1-9, donde aparece un decálogo sobre la conducta que deben observan ancianos, jueces y testigos en los tribunales.

\* Teniendo en cuenta la evolución posterior, reviste especial interés la *legislación sobre el préstamo y las prendas tomadas en fianza*. «Si prestas dinero a uno de mi pueblo, a un pobre que habita contigo, no serás con él un usurero, cargándole de intereses» (22,24). Relacionado con este tema está el de los objetos dejados en prenda. El Código sólo se fija en un caso concreto: «Si tomas en prenda la capa de tu prójimo, se la devolverás antes de ponerse el sol, porque no tiene otro vestido para cubrir su cuerpo y para acostarse» (22,25s). Sabemos que esta norma no se cumplió (cf. Am 2,8), y en épocas posteriores se toman en prenda las piedras del molino (cosa que prohibirá Dt 24,6), un animal (Job 24,3), e incluso un niño (Job 24,9).

Más tarde, este Código de la Alianza quedó anticuado y fue preciso renovarlo y ampliarlo. Surgió de este modo una legislación nueva, que con el paso del tiempo se convirtió en el **núcleo del actual Deuteronomio** (Dt 12-26). Dentro de las normas de mayor contenido social encontramos los siguientes datos de interés:

\* *Defensa de los grupos más pobres*. Permite que entren en la viña del prójimo y coman hasta hartarse (sin meter nada en la cesta) o que espiguen en las mieses, pero sin meter la hoz (Dt 23,25-26). Manda a los propietarios: «Cuando siegues la mies de tu campo y olvides en el suelo una gavilla, no vuelvas a recogerla; déjasela al emigrante, al huérfano y a la viuda, y así el Señor bendecirá todas tus tareas. Cuando varees tu olivar, no repases las ramas; déjaselas al emigrante, al huérfano y a la viuda. Cuando vendimies tu viña, no rebusques los racimos; déjaselos al emigrante, al huérfano y a la viuda» (Dt 24,19-21).

A estos tres grupos tradicionales de personas necesitadas, el Deuteronomio añade los levitas, que no poseían tierras y se habían empobrecido con la centralización del culto en Jerusalén. En cuanto a los esclavos, a la prescripción de liberarlos al séptimo año (ver Ex 21,2), se añade ahora la de cargarlos de regalos (Dt 15,13-15). Y encontramos otra ley muy importante sobre el esclavo que se escapa (Dt 23,16-17), que supone en el legislador la conciencia de una injusticia de base, de una sociedad arbitraria, donde a veces sólo cabe el recurso de escapar de ella; aunque se infrinjan las normas en vigor, el Dt comprende esa postura y defiende al interesado.

\* A propósito de la *administración de la justicia en los tribunales* se mantiene la norma fundamental (Dt 16,18-20).

\* Sorprende la importancia que ha adquirido el tema del *préstamo*. Se insiste en no cargar intereses (Dt 23,20-21). Se hace más rigurosa la antigua ley de Ex 22,25, que permite tomar en prenda la capa del prójimo, con tal de devolverla antes de ponerse el sol; ahora se prohíbe «tomar en prenda la ropa de la viuda» (Dt 24,17). Pero lo más importante y nuevo es la remisión cada siete años y la insistencia en la generosidad (Dt 15,1-11).

\* Ante el fenómeno creciente de personas que han perdido sus tierras y deben trabajar por cuenta ajena, aparece ahora una *norma nueva sobre el salario*: «No explotarás al jornalero, pobre y necesitado, sea hermano tuyo o emigrante que vive en tu tierra, en tu ciudad; cada jornada le darás su jornal, antes que el sol se ponga, porque pasa necesidad y está pendiente del salario» (Dt 24,14).

\* Finalmente, ante las nuevas circunstancias, surge una *ley sobre el comercio*: «No guardarás en la bolsa dos pesas; una más pesada que otra. No tendrás en casa dos medidas; una más capaz que otra. Ten pesas cabales y justas, ten medidas cabales y justas» (Dt 25,13-15).

No sólo las leyes, también **la sabiduría y el culto** inculcaban unas rectas normas de conducta que hiciese más llevadera la situación. Las liturgias de acceso al templo, con el mismo espíritu de otros textos babilonios, recuerdan que sólo puede hospedarse en el «monte santo» aquel que «procede honradamente y practica la justicia, habla sinceramente y no calumnia con su lengua, no presta dinero a usura ni acepta soborno contra el inocente» (Sal 15; ver también Sal 24 e Is 33,14-16). Por desgracia, este ideal no se mantuvo, y el templo se convirtió en cueva de ladrones (Jr 7,1-15). Legisladores, sacerdotes y sabios, más que solucionar los problemas, dan testimonio indirecto de la grave situación a la que se había llegado.

**2. La denuncia de los profetas**

***2.1. Visión de conjunto de la sociedad***

Cuando se expone este tema, es frecuente comenzar reuniendo las afirmaciones de los profetas sobre una serie de problemas concretos: lujo, latifundismo, esclavitud, opresión de los más débiles. Considero preferible partir de una visión de conjunto, que nos muestre cómo perciben la sociedad de su tiempo. Para ello, lo mejor es partir de los oráculos que nos describen la situación general de las capitales, Samaria y Jerusalén, ya que a través de ellas podemos conocer la realidad de los dos países que componen el pueblo de Dios. Comencemos por el Reino Norte, Israel.

a) La situación en Samaria: A lo largo de sus dos siglos de existencia (931-721), el Reino Norte contó con tres capitales, que se fueron sucediendo como residencia de los reyes. Tras un breve período en Siquem, la capital se trasladó a Tirsá, hasta que Omrí, en el siglo IX, construyó Samaria. Esta última fue la más importante de todas, además de la más lujosa. Este lujo se consiguió, inevitablemente, a costa de los sectores más modestos de la población, especialmente del campesinado, que atravesó momentos muy difíciles en el siglo VIII a.C.

Oseas, profeta del norte, no dedica especial importancia a este tema, ya que le preocupan más las continuas revueltas y luchas de partidos que se entablan en su época. Pero Amós, judío de origen, enviado por Dios a predicar en Israel, ofrece su punto de vista sobre la capital. El texto, enigmático para un lector moderno, adquiere enorme fuerza con una sencilla explicación.

«Pregonad en los palacios de Asdod,

y en los palacios de Egipto;

reuníos en los montes de Samaria,

contempladla sumida en el terror,

repleta de oprimidos.

No saben obrar rectamente ―oráculo del Señor―

los que atesoran violencia y robo en sus palacios» (Am 3,9-10).

Amós presenta a Samaria como un gran escenario en el que se representa una obra comenzada hace años. Pero sólo puede entenderla un público especializado en la materia. Por eso comienza invitando a los filisteos (Asdod) y a los egipcios. Para los israelitas, estos dos pueblos son enemigos tradicionales, prototipo de opresores. Los egipcios esclavizaron a Israel antes del éxodo; los filisteos, cuando se establecieron en Canaán. A este público, entendido en oprimir, invita Amós para que contemple un espectáculo de opresión.

La acción ha comenzado años antes de que acudan los espectadores, y el profeta la sintetiza en dos palabras: *mehûmot rabbôt*, una gran confusión o un gran terror, semejante al de la guerra. El espectáculo resulta al principio confuso, pero al punto se distinguen dos grupos en escena: el de los oprimidos y el de los que atesoran. Los primeros son casi marionetas, sujetos pasivos, mientras los segundos llevan a cabo toda la acción. Pero en ellos se detecta una incapacidad de obrar rectamente. Se trata de algo casi constitutivo. Amós no dice simplemente que actúan mal; dice que «no saben» obrar con rectitud. En cambio, son muy capaces de aumentar continuamente sus posesiones. Leyendo el resto del libro y basándonos en la arqueología resulta fácil saber qué acumulan: objetos lujosos, lechos de marfil, instrumentos musicales, grandes provisiones de vino exquisito... Todo lo que permite una vida cómoda y lujosa. Pero Amós no se detiene en la enumeración. Pasa a la valoración, y califica lo que atesoran en sus palacios como «violencia y robo».

¿Significa esto que los ricos de Samaria van matando y robando impunemente? No es probable. Estas dos palabras no debemos referirlas en este caso a hechos sangrientos o crueldades físicas, sino a formas típicamente cananeas de explotación económica permitidas por la ley. Pero esto no representa ningún consuelo para los acusados, al contrario. Porque Amós equipara el resultado de su actividad, aparentemente legal, con el fruto de un actividad criminal, propia de asesinos y ladrones.

Lo más sorprendente del pasaje es cómo juega Amós con el elemento sorpresa. Frente a lo que podríamos llamar una visión «turística», ofrece la visión «profética». Unos espectadores invitados a visitar Samaria habrían escrito algo muy distinto. Se sentirían admirados de su riqueza, su lujo, sus espléndidos palacios construidos con piedras sillares. Amós no descubre una ciudad próspera y en paz, sino sumida en el terror. El turista admiraría el lujo de las grandes familias, su habilidad financiera, su sabiduría humana, sus espléndidos edificios repletos de objetos caros y lujosos. Amós desvela el trasfondo de mentira y de violencia criminal que los rodea. No son dignos de admiración, sino de desprecio y de castigo. A lo largo del libro desarrolla en rápidas pinceladas este juicio sintético y global.

«Así dice el Señor:

A Israel, por tres delitos y por cuatro no lo perdonaré.

Porque venden al inocente por dinero

y al pobre por un par de sandalias;

pisotean a los pobres y evitan el camino de los humildes;

un hombre y su padre abusan de la criada;

se acuestan sobre ropas dejadas en fianza

junto a cualquier altar,

beben vino de impuestos

en el templo de su Dios» (Am 2,6-8).

Cada una de estas frases requeriría un extenso comentario. Limitémonos a una idea capital: los más débiles desde el punto de vista social y económico son maltratados, humillados, incluso vendidos como esclavos, por parte de personas sin escrúpulos, que a sus injusticias añaden el descaro de cometerlas incluso en el templo, «junto a cualquier altar».

Estos poderosos pueden permitirse toda clase de lujos en el mobiliario («lechos de marfil», «divanes»), la comida («carneros y terneras»), la bebida y los «perfumes exquisitos» (ver 6,4-6, donde parece inspirarse la tremenda parábola del rico y Lázaro). Y este lujo encubre una actitud de codicia, que hace olvidarse de Dios y del prójimo, como indica el oráculo contra los comerciantes (8,4-7).

En este caos social, la institución más responsable es la encargada de administrar justicia. De ella depende que los pobres triunfen en sus reivindicaciones justas, o que se los »oprima y explote mediante decisiones arbitrarias:

«¡Ay de los que convierten el derecho en ajenjo

y tiran por tierra la rectitud!

Odian al que interviene con valor en el tribunal

y detestan al que depone exactamente.

Pues por haber impuesto tributo de trigo al indigente,

exigiéndole cargas de grano,

si construís casas sillares, no las habitaréis;

si plantan viñas selectas, no beberán de su vino.

Sé bien sus muchos crímenes e innumerables pecados:

estrujan al inocente, aceptan sobornos,

atropellan a los pobres en el tribunal» (Am 5,7.10-12).

Piensan algunos comentaristas que todas estas injusticias tienen una meta: eliminar a los campesinos pobres, reducirlos a la miseria, para apoderarse de sus campos y poder crear grandes latifundios. La teoría resulta bastante verosímil. Pero es más interesante constatar que esta actitud va unida a una intensa preocupación por el culto, como si Dios se contentase con peregrinaciones, víctimas y ofrendas, mientras los pobres son pisoteados.

b) La situación en Jerusalén:Si para conocer la injusticias de Samaria sólo contamos con el testimonio de Amós, el caso de Jerusalén es distinto. Isaías, Miqueas, Sofonías, Jeremías y Ezequiel nos ponen en contacto con ellas. Dada la abundancia del material, me centraré en la visión de Isaías y Miqueas, con breves referencias a los otros profetas. Isaías describe la capital de la forma siguiente:

«¡Cómo se ha vuelto una ramera la Villa Fiel!

Antes llena de derecho, morada de justicia,

y ahora de asesinos.

Tu plata se ha vuelto escoria, tu cerveza está aguada;

tus jefes son bandidos, socios de ladrones,

todos amigos de sobornos, en busca de regalos.

No defienden al huérfano,

no se encargan de la causa de la viuda.

Oráculo del Señor de los ejércitos, el héroe de Israel:

Tomaré satisfacción de mis adversarios,

venganza de mis enemigos.

Volveré mi mano contra ti:

te limpiaré de escoria con potasa,

separaré de ti la ganga.

Te daré jueces como los antiguos,

consejeros como los de antaño.

Entonces te llamarás Ciudad Justa, Villa Fiel» (1,21-26).

El diagnóstico de Isaías se asemeja al que muchos contemporáneos emiten sobre nuestra sociedad. Vivimos en un mundo que ha traicionado y abandonado a Dios, infiel, falso. Pero los motivos son distintos. ¿En qué pensamos nosotros al decir que el mundo ha abandonado a Dios, ha perdido la fe, etc.? ¿En iglesias vacías? ¿En poco interés por la doctrina tradicional? ¿Inmoralidad? ¿Qué tipo de inmoralidad?

Para Isaías, Jerusalén ha traicionado a Dios porque ha traicionado a los pobres. Y esta traición la han llevado a cabo las autoridades («tus jefes»), que se encuentran ante dos grupos sociales: los ricos, que se han enriquecido robando (estamos ante un caso manifiesto de demagogia profética) y los pobres, representados por los seres más débiles de la sociedad, huérfanos y viudas. Los primeros pueden ofrecer dinero antes de que se trate su problema, y recompensar con regalos los servicios prestados. Los segundos no pueden ofrecer nada; sólo pueden pedir que se les escuche. Ante esta diferencia, las autoridades se asocian con los ricos/ladrones.

Comparada con la visión que tiene Amós de Samaria, la de Isaías es más compleja e interesante. Habla de quienes acumulan tesoros robando; en esto coincide con Amós. Pero detecta una causa profunda: los ricos puede robar porque las autoridades se lo permiten. Y éstas lo permiten porque están dominadas por el afán de lucro. Con ello se convierten en «rebeldes»; traicionan su profesión, traicionan a los pobres y traicionan a Dios. Por eso, la solución deberá venir en una línea institucional, eliminando a esas autoridades y nombrando en Jerusalén «jueces como los antiguos, consejeros como los de antaño».

Como indicaba antes, este texto es un caso típico de demagogia profética. ¿Acaso eran ladrones todos los ricos de Jerusalén? ¿Estaban corrompidas todas las autoridades? También hoy existen personas que simplifican los problemas, se expresan de forma demagógica y pecan de injustas en sus afirmaciones. Por eso las rechazamos con tranquilidad de conciencia. Al mismo tiempo, afirmamos que Isaías es un gran profeta, incluso el mayor de todos. Consideramos sus palabras «palabra de Dios». Esto revela nuestra profunda hipocresía. Despreciamos a los profetas actuales y ponemos flores en las tumbas de los antiguos profetas. Sería más honrado no prestar atención a ninguno de ellos.

Miqueas, contemporáneo de Isaías, es aún más duro cuando habla de Jerusalén:

«Escuchad, jefes de Jacob, príncipes de Israel:

ustedes, que detestan la justicia y tuercen el derecho;

edifican con sangre a Sión, a Jerusalén con crímenes.

Sus jefes juzgan por soborno,

sus sacerdotes predican a sueldo,

sus profetas adivinan por dinero,

y encima se apoyan en el Señor diciendo:

¿No está el Señor en medio de nosotros?

No nos sucederá nada malo.

Pues por su culpa Sión será un campo arado,

Jerusalén será una ruina,

el monte del Señor un cerro de breñas» (Mi 3,9-11).

Este oráculo, uno de los más duros y famosos del Antiguo Testamento, comienza denunciando a las autoridades por sus sentimiento («detestan la justicia») y su actitud global («tuercen el derecho»). A estos temas ya conocidos añade algo nuevo: estas personas tienen un centro de interés: Sión-Jerusalén. Se preocupan por ella, quieren mejorar y ampliar la capital. Para un campesino como Miqueas, Jerusalén debía de ser un gran espectáculo: «Dad vueltas en torno a Sión contando sus torreones; fijaos en sus baluartes, observad sus palacios» (Sal 48,13-14). Y resultaría fácil inculcarle los sentimientos del Salmo 122:

«¡Qué alegría cuando me dijeron: 'Vamos a la casa del Señor'!

Ya están pisando nuestros pies tus umbrales, Jerusalén.

Jerusalén está construida como ciudad bien trazada (...)

En ella están los tribunales de justicia, en el palacio de David.

Desead la paz a Jerusalén (...)

En nombre de mis hermanos y compañeros te saludo con la paz;

por la casa del Señor, nuestro Dios, te deseo todo bien».

Pero Miqueas no pertenece a este grupo. No ama a Jerusalén, ni sus edificios ni su progreso. No cree en sus tribunales de justicia. No se siente contento de estar en la ciudad. No desea su paz. Igual que Amós, no es un turista ni un peregrino, sino un profeta, que descubre el revés de la trama. Prosperidad y progreso están construidos con la sangre de los pobres, a base de injusticias.

No sabemos a qué hechos concretos se refiere: quizá a los trabajos forzados, sin remuneración, a que las autoridades someten al pueblo para llevar a cabo su actividad constructora (algo parecido a lo que hará el rey Joaquín un siglo más tarde y que denunció Jeremías); quizá a los duros tributos que hacen posible el esplendor de la capital. En cualquier caso, se trata de medidas crueles, criminales y sangrientas.

¿Cómo ha podido llegarse a esta situación de injusticia? Porque la codicia se adueña de todos, incluso de los responsables religiosos. Al ritmo del dinero danzan todas las personas importantes de Jerusalén. Y lo más grave es que encima presumen de religiosos e invocan la presencia de Dios para sentirse seguros (3,9-11). Cometen el pecado que más tarde denunciará Jesús: pretenden dar culto a Dios y al dinero. Pero sólo reservan para Dios las palabras; las obras y el corazón están lejos de él, centrados en la ganancia.

En otro de sus textos, Miqueas repite que la sociedad está dividida en dos grandes grupos. No establece una distinción entre opresores y oprimidos, sino entra la clase dirigente y «mi pueblo»:

«Escuchen, jefes de Jacob, príncipes de Israel:

¿No les toca a ustedes ocuparse del derecho,

ustedes que aman el mal y odian el bien,

que arrancan la piel del cuerpo, la carne de los huesos?

Pues los que comen la carne de mi pueblo,

y le arrancan la piel

y le rompen los huesos,

y lo cortan como carne para la olla,

como carne de puchero,

cuando clamen al Señor, no les responderá.

Les ocultará el rostro (en aquel momento)

por sus malas acciones» (Mi 3,1-4).

Este texto contiene datos muy interesantes. En primer lugar, la metáfora de partida, que expresa de forma gráfica el desprecio y la crueldad con que actúan las autoridades, tratando al pueblo como carne de matadero. Por otra parte, la causa de esta situación radica en la actitud interior de los dirigentes, que odian el bien y aman el mal; más adelante nos preguntaremos si los profetas culpan a las estructuras sociales del mal existente, pero no cabe duda de que siempre tienen en cuenta la actitud de pecado que domina al corazón. Por último, el pueblo oprimido y maltratado aparece en boca de Dios como «mi pueblo»; el Señor se siente profundamente vinculado a esas personas a las que salvó de la esclavitud de Egipto y con las que estableció un pacto («mi pueblo» es una referencia explícita a la fórmula de la alianza), mientras se distancia de los opresores.

El veredicto de Isaías y Miqueas coincide con el que otros profetas judíos emitirán un siglo más tarde sobre Jerusalén. Baste recordar esta descripción de Sofonías:

«¡Ay de la ciudad rebelde, manchada y opresora!

No obedeció ni escarmentó.

No confiaba en el Señor ni acudía a su Dios.

Sus príncipes en ella eran leones rugiendo;

sus jueces, lobos a la tarde, sin comer desde la mañana;

sus profetas, unos temerarios, hombres desleales;

sus sacerdotes profanaban lo sacro, violentaban la ley.

En ella está el Señor justo, que no comete injusticia;

cada mañana establece su derecho, al alba sin falta;

pero el criminal no reconoce su culpa» (Sof 3,1-5)

Como en otros textos proféticos, el comienzo produce la impresión de que el profeta responsabiliza a todos los habitantes de las injusticias cometidas. Por otra parte, un lector poco avezado podría pasar por alto el matiz social, leyendo el texto como simple denuncia de la actitud para con Dios. Pero los versos siguientes eliminan estos posibles equívocos. Igual que Isaías decía que Jerusalén se había prostituido por culpa de las injusticias y el dinero (Is 1,21-26), Sofonías insiste en que la «rebeldía» contra Dios se concreta especialmente en el terreno social. Y hay grupos con especial responsabilidad en este tema. Prácticamente coinciden con los denunciados por Mi 3,9-11: príncipes, jueces, profetas, sacerdotes. Autoridades civiles, judiciales, religiosas.

Ezequiel, basándose en este texto, desarrolló la misma idea, describiendo detalladamente la guerra ininterrumpida de los ricos contra el pueblo (Ez 22,23-31). El oráculo, probablemente posterior al año 586, intenta justificar la catástrofe de Jerusalén, cuando quedó arrasada, sin murallas, y con el templo incendiado. ¿A qué se debió este castigo tan terrible? Ezequiel aduce como causa la trágica situación de la capital antes del destierro. En ella «se devoraba a la gente», «se multiplicaba el número de viudas», «se derramaba sangre y se eliminaba gente», «se explotaba al desgraciado y al pobre, y atropellaban inicuamente al emigrante». Los grupos opresores quedan perfectamente delimitados: príncipes (v. 25), sacerdotes (v. 26), nobles (v. 27), falsos profetas (v. 28), terratenientes (v. 29). Es interesante advertir cómo participa cada uno de ellos en esta tarea: los príncipes como leones que matan y roban; los nobles como lobos; los terratenientes, robando y atropellando.

¿Qué hacen en medio de ellos sacerdotes y profetas? No se les acusa de asesinar ni de robar. Su participación consiste en que justifican y toleran los crímenes que se cometen. Las frases de Ezequiel sobre ellos parecen bastante ambiguas, y fuera de contexto podrían significar pecados puramente cultuales. Pero el contexto marcadamente social del oráculo sugiere interpretarlas en el mismo sentido. De hecho, la declaración de los puro e impuro, sagrado o profano, no se refiere sólo a los alimentos, sacrificios, etc. Abarca también las costumbres y las condiciones de participación en el culto (cf. Sal 24,3-5). Pero los sacerdotes, en vez de proclamar estas verdades, que responden al espíritu de la alianza, «violan la ley» y cierran los ojos.

Mucho más claro todavía es el aspecto ético en el caso de los falsos profetas (v. 28). Lo que dice Ezequiel se entiende muy bien recordando textos como Mi 2,11; 3,5.11: los falsos profetas se alían con los ricos y poderosos y proclaman que todo está bien, que hay paz, cuando la situación es de hecho insostenible. Por consiguiente, el gran pecado de sacerdotes y profetas consiste en aceptar y justificar una situación contraria a la voluntad de Dios. Han puesto la religión al servicio de los opresores. Pero Dios no se dejó manipular y envió el castigo.

Si buscamos la causa que, según Ezequiel, provoca esta situación, su diagnóstico coincide con el de Miqueas. Lo encontramos al final del v. 27, en la única oración final de todo el oráculo: «Para enriquecerse». Esta frase se refiere a los nobles, pero no cabe duda de que también describe la actitud profunda de los demás grupos. Con ello quiere decirnos el profeta que el mal radica en el corazón del hombre. Aunque las estructuras sociales estén corrompidas y se hayan vuelto opresoras, hay también algo muy grave, por debajo de las estructuras: la corrupción del corazón, que ha abandonado a Dios para servir al dinero (cf. Mt 6,24).

***2.2. Los problemas concretos***

Hasta ahora nos hemos fijado en la visión global que los profetas tienen de las dos capitales en cuanto a las injusticias que en ellas se cometen. Ahora centraremos nuestra atención en algunos de los problemas concretos que denuncian. Los diez temas más llamativos son: administración de la justicia en los tribunales, comercio, esclavitud, latifundismo, salario, tributos e impuestos, robo, asesinato, garantías y préstamos, lujo. Algunos de ellos han aparecido ya en los textos precedentes. Selecciono algunos puntos de vital interés.

a) La administración de la justicia: De ella dependen los bienes e incluso la vida de muchas personas. Pero, en opinión de bastantes profetas, es de las cosas que peor funcionan. Es frecuente la denuncia de soborno, que lleva a absolver al culpable y condenar al inocente. Esta codicia lleva al perjurio, a desinteresarse por las causas de los pobres e incluso a explotarlos con la ley en la mano. Este último aspecto lo presenta de forma magistral un texto de Isaías (10,1-4), que comienza:

«¡Ay de los que decretan decretos inicuos

y redactan con entusiasmo normas vejatorias

para dejar sin defensa a los débiles

y robar su derecho a los pobres de mi pueblo;

para que las viudas se conviertan en sus presas

y poder saquear a los huérfanos!».

Resulta difícil identificar a las personas denunciadas por el profeta (legisladores, jueces injustos, funcionarios reales), pero queda claro que tienen poder para manipular la ley a su favor, redactando «con entusiasmo» una serie de normas complementarias. Con ello pretenden cuatro cosas: 1) excluir a los débiles de la comunidad jurídica; 2) robar a los pobres toda reivindicación justa; 3) esclavizar a las viudas; 4) apropiarse de los bienes del huérfano.

Hay algo que llama la atención en este texto. Un siglo antes, cuando la reina Jezabel quiso apoderarse de la viña de Nabot, tuvo que matarlo (1 Re 21). Ahora, los métodos de explotación se han refinado. Ya no es preciso suprimir a las personas, basta con suprimir sus derechos. Es un procedimiento menos escandaloso y más eficaz. Puede aplicarse a infinidad de casos. No se trata, pues, del frecuente pecado de soborno y corrupción, sino de algo nuevo: «La clase alta quiere crear el fundamento jurídico que legalice la expansión de su capital». Es la manifestación más descarada del poder legislativo al servicio de los poderosos.

b) El comercio:En orden de frecuencia, el segundo problema que más preocupa a los profetas es el del comercio. Amós descubre en los comerciantes el deseo de enriquecerse a costa de los pobres, traficando con su libertad, vendiéndoles incluso los peores productos, angustiados de tener que cerrar sus negocios un solo día de fiesta. Resulta difícil saber si tras esta operación se esconde una intención más grave: arruinar a los campesinos pobres, para que se vean obligados a entregar sus tierras y venderse como esclavos. Idéntica crueldad, ligada a gran dosis de astucia, denuncia Jeremías. Oseas y Miqueas insisten en los procedimientos fraudulentos, mientras Sofonías capta que el comercio termina apasionando a todo el pueblo; incluso los que son víctimas de él lloran su desaparición.

c) La esclavitud:A pesar del drama que supone, no es tema frecuente en los profetas. Llama la atención que Amós le conceda importancia tan grande (1,6.9; 2,6; 8,6) y los otros lo silencien, a excepción de Jeremías (34,8-20). En la antigüedad existían diversos caminos para convertirse en esclavo. Amós menciona los dos más frecuentes: haber sido hecho prisionero en la guerra, y la esclavitud por deudas. En una época en que la esclavitud resulta normal, Amós se muestra intransigente en ambos casos. No hay motivos para esclavizar al hombre, nada lo justifica. Jeremías sólo contempla el caso del que se ha vendido como esclavo y debe ser puesto en libertad al cabo de siete años de acuerdo con la ley. Le preocupa el destino de esta gente. Pero lo que pone de relieve es la transgresión de un compromiso sellado ante el Señor. En cuanto a los otros profetas, es posible que Isaías y Miqueas tengan presente el problema cuando hablan de los huérfanos que se convierten en «botín» de los poderosos (Is 10,1-2) y de los niños a los que roban su dignidad por siempre (Mi 2,9).

d) El latifundismo:Como ya hemos indicado, es tema de capital importancia dada la economía básicamente agraria de Israel. Pero sólo lo mencionan Isaías y Miqueas. Es curioso que no lo trate Amós, teniendo en cuenta su preocupación por los pequeños campesinos. La denuncia de «ladrones y perjuros» en Zc 5,1-4 quizá esté relacionada con la apropiación indebida de los campos de los desterrados. El problema revistió suma gravedad durante el siglo V, como refleja Ne 5. Sin embargo, el libro de Malaquías, que procede de esa época, no lo menciona.

e) El salario: Expresamente trata la cuestión Jeremías, cuando acusa al rey Joaquín de construirse un palacio sin pagar a los obreros (Jr 22,13-19). Malaquías denuncia a los propietarios que defraudan de su jornal al que trabaja para ellos (3,5). Esta aparición tardía del tema, y su ausencia en los profetas anteriores, puede ser indicio de que en el siglo V aumenta el número de asalariados sin propiedades. Pero, ya que este fenómeno es muy antiguo, también podemos afirmar que los profetas de los siglos VIII-VII no le concedieron especial importancia.

f) Lujo y riqueza**:** El tema se enfoca de formas muy distintas. Amós acentúa la buena vida de la clase alta, con toda clase de placeres, objetos costosos, comida exquisita, perfumes, magníficos palacios, excelentes viñas (3,10.15; 4,1; 5,11; 6,4-7). Isaías conoce todo esto, pero lo relaciona más con el orgullo y la ambición política (3,18-21; 5,8-10.11-13). Jeremías sabe hablar de la riqueza de formas muy distintas: con la energía del profeta (5,25-28) y con la mirada escéptica del sabio (17,11), condenando siempre la injusticia. También Ezequiel denuncia la riqueza conseguida oprimiendo al prójimo (22,12). El afán de enriquecerse es pecado de todo el pueblo según Jeremías (6,13; 8,10) y Ezequiel (33,31), aunque incurren especialmente en él los poderosos (Is 56,11) y el rey (Jr 22,17).

**3. ¿Dónde se basa la crítica social?**

A lo largo de la investigación de este tema, se han propuesto ideas muy distintas, condicionadas en parte por la mentalidad de la época. Si analizamos lo que se ha dicho a propósito de de Amós, podemos tener una panorámica que sirva de paradigma para los otros profetas.

Tres líneas fundamentales se ha pro­puesto para explicar la base de la crítica social de Amós: a) un concepto ético de Dios y del hombre con valor universal; b) una experiencia personal del profeta; c) las tradiciones típi­cas de Israel. En principio, no se excluyen mutuamente. Pero algunos comen­taristas defienden su postura de manera tajante, excluyendo otras. Y, dentro de cada uno de estos puntos, espe­cialmente dentro del tercero, se puede poner el énfasis en una tradición determinada (legal, sapiencial, cultual). Con estos presupues­tos podemos trazar la siguiente panorámica.

***3.1 Amós se basa en un concepto ético de Dios***

«Amós convierte la justicia en punto céntrico de toda su idea de Dios. También antes se concebía a YHWH como protector de la moral y del derecho (...), pero nadie como Amós había situado hasta enton­ces con tanta energía la idea de la jus­ticia y de la moralidad en el centro de toda la idea de Dios». ­Dentro de esta prime­ra línea, otros piensan que Amós se basa en «la evidencia del hecho moral», «en la naturaleza moral del hombre». Es la opi­nión defendida especialmente por Wellhausen, que presenta con ello a los profetas como fundadores del «monoteísmo ético». Todos estos pecados [se re­fiere a los denun­cia­dos en Am 1-2] son faltas contra el sentimiento natural del hombre (...). Por eso Amós no invoca una ley existente (...), sino presupone que sus exigencias sólo expresan el sentimiento natural de justicia y equidad innato a todo hombre, y que resulta antinatural despreciar y contravenir. Amós, por con­siguiente, intuye la naturaleza moral del hombre.

***3.2 Amós se basa en se basa en una experiencia personal***

«Esta nueva idea del profeta brotó de una ex­periencia extática. Vivenció espiritualmente a Dios con toda su omnipotencia, lo «vio» y «escuchó» (...). Y lo vivenció espiritualmente como una personalidad moral de tre­menda serie­dad y tremenda exigen­cia, como la encarnación sa­grada de la idea moral eterna». «Una experiencia religiosa y moral al mismo tiempo constituye la base de la actividad y de la pre­di­cación de Amós. Un día encontró en su conciencia una voluntad superior e idéntica al Bien, que se le reveló ante todo como Dios de la justicia. (...) Históricamente, debemos reconocer que este poderoso he­raldo de la justicia eterna encontró en una experiencia reli­giosa y moral el secreto de su originali­dad, de su fuerza y, gracias a ella, el homenaje de la humanidad».

***3.3 Amós se inserta en el contexto del pueblo de Israel***

El grupo más numeroso de comentaristas piensa que Amós no descubre cosas nuevas, no es un revolucionario ético que abre un camino nuevo en la historia de la humanidad ni se basa en ideas abstractas sobre la moral y el hombre. *Amós se inserta en el contexto del pueblo de Israel, en su vida y sus tradi­ciones*. Naturalmente, tuvo una experiencia personal, como deja claro el mismo libro. Pero esto no excluye otra serie de in­flujos, que se adoptan como punto de partida para explicar su mensaje. «La moralidad de los profetas no es la moralidad de la humanidad, sino la de Israel, que no separa costumbre, derecho y moral, como hacen otros pueblos antiguos (...). Los profetas no son fanáticos del monoteísmo, como se dice a menu­do, sino representantes de la pureza incontaminada de la esen­cia israelí, que une estrechamente las antiguas costumbres patriarcales con el culto de YHWH. Poner el fundamento de la moralidad en la fe yahvista, separar lo puro de lo impuro, creyentes de paganos, es algo esencial a esta moralidad, que es religiosa y no general y racional. Esta moralidad resulta nada sin la pertenencia al pueblo escogido y sin el reconoci­miento y adoración de YHWH; resulta nada sin la comunidad, en la que están unidas las voluntades».

La polémica con los autores precedentes es clara. La denuncia de Amós ―podríamos añadir, la de Miqueas, Isaías, etc.― resulta inconcebible sin la fe en YHWH, sin la comunidad de Israel, sus tradiciones y su culto. Pero el desarrollo de esta idea general se presta a múltiples matices.

Para unos, la base de la crítica social de Amós se encuentra en la elección y la alianza. Dentro de esta línea, algunos autores consideran esta idea demasiado vaga, e intentan concretarla en un aspecto de la alianza, las normas de conduc­ta que ella exige

***3.4 Postura ecléctica***

La postura crítica más adecuada es la que fundamenta la denuncia social de Amós en factores muy diversos: sentimiento natural religioso y humano, experiencia personal, tradiciones de Israel (alianza, legislación, sabiduría). No quiero decir con ello que todos estos elementos se encuentren al mismo nivel. Lo típico de Israel y la experiencia personal juegan un papel decisivo. Pero no podemos absolutizar ningún elemento a costa de los otros. La visión del profeta no procede primariamente del derecho ni de la sabiduría; junto a ellos, expresa un conocimiento gene­ral. ¿A través de qué canales le llega a Amós este conoci­miento? No «directamente desde arriba» ni de una relación directa con la ciencia en sí. Eso no ex­iste. Pero es difícil aclarar más la cuestión; no porque sepa­mos muy poco de la vida del profe­ta, sino porque resulta muy difícil, casi imposible, saber dónde basa un hombre ese con­ocimiento. ¿De dónde sé que no puedo matar al prójimo? ¿De la educación que he recibido? ¿De que me lo dijeron mis padres o mis abuelos? ¿De las his­torias que me contaron de pequeño? ¿De los libros para niños que leí? ¿De refranes que me han enseña­do? ¿De la reflexión intelectual y la evidencia? ¿De la ense­ñanza religiosa, el decálogo, la pre­dicación? ¿De mi cono­cimiento del Código de Derecho Penal? Este conocimiento llega al individuo de múltiples formas, por muchos canales. Sólo en casos excepcionales se puede decir con certeza de dónde proce­de lo que uno sabe. Esto también es válido para Amós. Debemos aceptar que conocía el antiguo derecho israelita; conocía la «ética tribal» del antiguo Israel; también, con cierta seguri­dad, determinados recursos estilísticos de la literatura sa­piencial. Conocía las tradicion­es religiosas de Israel, que suministraban a su modo este cono­cimiento y otras muchas cosas. Este conocimiento en el que se movía, y la misión especial que se le encomendó, lo configuran tal y como aparece en su libro, con su imagen, su colorido, su lenguaje, su com­promiso pleno».

**4. ¿Cabe esperar solución?**

Debemos preguntarnos, ante todo, si los profetas alientan algún tipo de esperanza con respecto a un cambio radical de la sociedad. Porque muchos autores piensan que ellos, al denunciar las injusticias sociales, sólo pretenden justificar el castigo inminente de Dios. Por tanto, no esperaban ni pretendían un cambio, sino demostrar que todo estaba podrido y que el castigo resultaba inevitable. Ofrezco algunos comentarios bastante representativos de esta tendencia:

Elías y su círculo no excluían en el siglo IX una mejora de la situación, aunque ésta no vendría por caminos pacíficos, sino por el de la revolución (2 Re 9s), que provocaría un cambio dinástico (...). Amós y los otros profetas del siglo VIII consideran esto impensable. La sociedad contemporánea les parece tan corrompida que sería absurdo pensar en reformas y revoluciones».

Los profetas no proclaman una especie de nuevo programa de reforma social. Más bien reconocen que la situación social y económica está deteriorada, es contraria a la voluntad de Dios... y fundamentan en ella la amenaza pronunciada por YHWH».

Otros han criticado con gran ironía esta interpretación pietista: Es como si un párroco se pone a predicar proféticamente y dice: “Queridos hermanos, el juicio de Dios es inevitable. Dentro de poco les caerá encima una bomba atómica. Pero consuélense: es justo que les caiga”. Si un párroco dijera esto no haría más que repetir la predicación de los profetas, según la interpretación de los exegetas que estamos comentando. Más aún, tendría que seguir de la forma siguiente: Puesto que el juicio de Dios es inevitable, no vale la pena complicarse la vida con reformas sociales y cosas parecidas. Recuerden que los profetas no lo intentaron.

Es evidente que así no se reproduce el mensaje profético. Pero resulta difícil decir qué intenciones y esperanzas alientan. Comenzando de forma negativa diría:

a) No pretenden ofrecer un programa de reforma social. Su mensaje no constituye un «análisis científico» de la sociedad y de sus problemas, con claras vías prácticas de solución. En todo caso, ofrecerían como solución la vuelta al espíritu de la alianza y a las normas que de él dimanan.

b) Tampoco pretenden levantar a los oprimidos contra los opresores. Sólo encontramos dos ejemplos de esta actitud, y en tiempos antiguos: el caso de Ajías de Silo, que fomenta y sanciona la revolución de Jeroboam I contra Roboam (1 Re 11,29ss), y el de Eliseo, que favorece la revolución de Jehú (2 Re 9-10). En profetas posteriores no encontramos nada parecido. Lo cual no debe extrañarnos, porque un principio básico de Israel afirma que la venganza corresponde a Dios. Y los profetas están convencidos de que Dios defenderá al pobre y llevará a cabo el castigo de los poderosos y opresores, pero no a través de una revolución interna, sino de una invasión extranjera.

Si intentamos describir de forma positiva lo que esperan los profetas y las posibles soluciones que entrevén, se advierten notables diferencias entre ellos. Algunos incluso varían según las circunstancias.

*Amós* vincula la posibilidad de supervivencia a la conversión, que se concreta en implantar la justicia en los tribunales. La solución depende del hombre, que debe amar el bien y odiar el mal, cambiando sus sentimientos y actitudes. Sus contemporáneos no están dispuestos a ello, y el profeta tampoco alienta demasiadas esperanzas de que los problemas desaparezcan.

*Isaías*, que también intenta el camino de la conversión, se muestra más esperanzado. No porque confíe en sus paisanos, sino porque espera una intervención de Dios. El remedio estaría normalmente en unas autoridades justas y honestas. Humanamente es imposible. Será Dios quien deponga a las actuales y dé al pueblo «jueces como los antiguos, consejeros como los de antaño». El, o algunos de sus discípulos (según se piense sobre la autenticidad de 9,1-6 y 11,1-9) ponen luego el énfasis en un monarca justo, que «consolide su trono con la justicia y el derecho» (9,6), que, lleno del espíritu de Dios, haga justicia a pobres y oprimidos (11,1-5). En etapas posteriores de la tradición isaiana se hablará de la importancia del rey y los ministros (32,1ss).

*Oseas* también espera un futuro mejor, pero es necesaria una etapa previa de purificación (3,4). Han sido las ambiciones políticas, las intrigas de palacio, las que han provocado el régimen de violencia y muerte que domina a su pueblo. Y una idea errónea de Dios ha fomentado estas injusticias, en vez de ponerles fin. Por eso, la institución monárquica y el culto deben desaparecer «muchos años». No se puede resumir en pocas palabras todo el pensamiento de Oseas, poco explícito por lo demás. Parece que la solución la espera de Dios, más que de los hombres, aunque insiste en su llamamiento a la conversión (6,6).

*Miqueas* también espera. Pero cosas muy distintas. Que a los ricos les arrebaten sus tierras, para que sean repartidas de nuevo en la asamblea del Señor (2,1-5). Y que Jerusalén, construida con la sangre de los pobres, desaparezca de la historia. Mientras esté en pie no cabe solución, porque la situación es tan terrible que no admite parches ni componendas.

*Sofonías* anuncia un día del Señor que pondrá fin a idólatras, ladrones y comerciantes. La justicia y la humildad son los únicos remedios. Pero Jerusalén, «ciudad rebelde, manchada y opresora» (3,1), no obedece ni escarmienta. La solución no vendrá en la línea de Isaías ―nuevas autoridades― ni en la de Miqueas ―destrucción total― sino en la acción de Dios, que dejará un pueblo «pobre y humilde».

*Jeremías*, predicador incansable de la conversión, piensa con Amós que de ella depende el futuro, del pueblo y de la monarquía. Pero no espera mucho de un pueblo que se aferra a la deslealtad y la mentira. Será Dios quien traiga la solución mediante el vástago de David, que impondrá el derecho y la justicia.

*Ezequiel*, a pesar de su llamamiento a la conducta responsable, a «practicar el derecho y la justicia» (cc. 18 y 33), tiene más fe en la acción de Dios. Será él quien deponga a las autoridades precedentes y ocupe su puesto, defendiendo también el derecho de las ovejas débiles del rebaño. Un nuevo David asumirá su representación en la tierra (Ez 34). En otra tradición del libro, el príncipe asume rasgos más modestos, pero le compete la misión de salvaguardar la justicia: «Mis príncipes ya no explotarán a mi pueblo, sino que adjudicarán la tierra a la casa de Israel, por tribus» (45,8). Y a continuación: «Basta ya, príncipes de Israel. Apartad la violencia y la rapiña y practicad el derecho y la justicia. Dejad de atropellar a mi pueblo» (45,9). No estamos en la visión ideal, sino en la realidad.

*Tritoisaías* y *Zacarías* parecen recorrer caminos inversos. El primero comienza exigiendo el compromiso con la justicia y el derecho para que se revele la salvación de Dios (56,1); el discurso sobre el ayuno (Is 58,1-12) subraya el mismo tema; pero Is 59 termina con una promesa incondicional de salvación. Dios, cansado de ver que no existe justicia, se alza como un guerrero para cambiarlo todo. Zacarías, en sus visiones, parte de esta acción de Dios que crea una sociedad justa, libre de ladrones y perjuros, pero desemboca en el compromiso con el derecho y la justicia, con los pobres y oprimidos (7,9-10; 8,14-17), que es por donde empieza Tritoisaías.

*Malaquías*, ante el desencanto que provoca la injusticia en el mundo, expresa su fe en un Dios que pondrá término a la situación mediante un juicio que separe a justos de malvados.

En resumen, podemos constatar como línea dominante el escepticismo con respecto a que estos problemas tengan solución humana. Haría falta un cambio muy grande en la conducta personal y en las instituciones, que los contemporáneos no están dispuestos a realizar. Generalmente, esto no hunde al profeta ni a sus discípulos en la amargura. Mantiene una postura de esperanza, aunque con matices diversos. A veces resulta demasiado utópica, otras la dibujan con rasgos más realistas. La monarquía puede o no desempeñar un papel. Igual ocurre con las autoridades. Incluso la colaboración humana, el compromiso con el derecho y la justicia, parece secundaria para algunos profetas cuando hablan del futuro definitivo.

**5. ¿Sirvió de algo la crítica profética?**

Lo anterior puede llevarnos a pensar que su esfuerzo no sirvió de nada, o de bastante poco. Las condiciones sociales no mejoraron notablemente. Quizá tuviesen un pequeño influjo en ciertas personas, pero no transformaron al pueblo de Israel.

Sin embargo, esta interpretación tan pesimista es inexacta. De hecho, hoy seguimos viviendo del mensaje profético y sintonizamos con él. Lo cual significa que ha servido de algo, que la palabra de Dios ha caído en tierra, la ha empapado, y no dejará de producir su fruto.

Pero no podría el fruto de este mensaje en «el grito, el puño y la conquista», sino la destrucción de las ideologías opresoras. Toda opresión política, social, económica, se sustenta en una ideología opresora, en una filosofía e incluso teología de la opresión. La religión ha jugado un papel muy importante en esto, sancionando situaciones injustas, callando ante la explotación de los pobres, santificando en nombre de Dios las desigualdades existentes. Los profetas, sin haber leído a Marx, también cayeron en la cuenta de este problema. Y tiraron por tierra las bases seudorreligiosas de la opresión. Por eso unen tan estrechamente su crítica al culto y a las falsas ideas religiosas con la exhortación a la justicia. Aquí radica la gran actualidad del mensaje profético. Aunque no hiciesen planes concretos de reforma ni promoviesen el levantamiento del pueblo, llevaron a cabo una revolución muy importante, la revolución de las ideas.

**Capítulo 13: LOS PROFETAS Y EL CULTO**

Muy relacionado con el tema del capítulo anterior está el de la actitud profética ante el culto. Son muchas las ocasiones en que los profetas denuncian las prácticas cultuales en sus más diversas formas (fiestas, peregrinaciones, ofrendas, sacrificios, rezos), porque se han convertido en un tranquilizante de las conciencias, al mismo tiempo que introducen una falsa idea de Dios. Las mismas personas que oprimen a los pobres o contemplan indiferentes los sufrimientos del pueblo tienen la desfachatez de ser las primeras en acudir a los templos y santuarios pensando que el Señor se complace más en los actos de culto que en la práctica de la justicia y de la misericordia.

Comenzaremos este capítulo ofreciendo una panorámica del culto en el antiguo Israel. Es una síntesis quizá demasiado larga, pero que puede ayudar a organizar datos dispersos. Expondré luego la parte crítica del mensaje de los profetas, primero en una rápida ojeada histórica que recoge los textos principales, y después de forma sistemática, catalogando sus afirmaciones sobre el espacio y el tiempo sagrados, los actos de culto y los ministros del mismo. Sin embargo, existe también el reverso de la moneda, ya que ciertos profetas defienden el culto. Es preciso tener en cuenta sus afirmaciones para hacerse una idea global y objetiva del problema.

**1. El culto en el antiguo Israel**

En todo culto hay tres elementos básicos: espacio sagrado, tiempo sagrado y acciones concretas. Cuando el culto se realiza a nivel comunitario entran en juego los funcionarios del culto. Para comprender los textos proféticos debemos tener una visión global de cada uno de estos elementos.

***1.1. El espacio sagrado***

Una experiencia humana general demuestra que todos los sitios no poseen el mismo valor para los hombres, ni siquiera para las personas más modernas y desmitificadas. Esta tendencia innata a valorar de forma especial ciertos lugares se manifiesta sobre todo en el terreno religioso.

Dentro del mundo bíblico, el espacio sagrado constituye un largo tema, que fue evolucionando durante siglos A través de las distintas tradiciones se advierte que: 1) ciertos lugares adquieren carácter sagrado porque la divinidad se manifiesta en ellos; 2) otros consiguen ese rango porque un gran personaje religioso los funda; 3) hay momentos capitales de la relación con Dios que pueden tener lugar en el espacio «profano». Centrándonos en los datos que serán interesantes para los profetas podemos mencionar:

a) Lugares consagrados por una manifestación divina

*Betel*. Es muy probable que se tratase de un antiguo santuario cananeo, aceptado más tarde, y muy visitado, por los israelitas. Su origen cananeo no era un dato en su favor. Por eso se cuenta una historia distinta sobre su fundación, que lo vincula a una revelación de Dios a Jacob (Gn 28,11-19). De la importancia de Betel para el Reino Norte habla el hecho de que Jeroboam I colocase allí uno de los becerros de oro (1 Re 12,29).

*Sinaí* (= Horeb). No pensemos que cualquier manifestación divina lleva automáticamente a la construcción de un santuario. El caso más famoso es el del monte Sinaí (u Horeb, como se lo llama en otros casos). En él Dios se revela de forma más impresionante y decisiva que en ningún otro sitio. Moisés debe quitarse las sandalias, «pues el sitio que pisas es terreno sagrado» (Ex 3,5). Allí tiene lugar más tarde la constitución del pueblo, la alianza, y se entregan las leyes. Sin embargo, en ningún momento dice la tradición bíblica que existiese en él un templo ni nada parecido. De este carácter sagrado parece que participaron otros montes, como el Carmelo (aunque allí existió al menos un altar dedicado a YHWH, como demuestra el relato de 1 Re 18).

*Jerusalén*. El libro de los Reyes, que con tanto detalle cuenta su construcción, no indica el lugar exacto de su emplazamiento (cosa por otra parte innecesaria para sus lectores). Es posible que el lugar se eligiese de acuerdo con una tradición contenida en 2 Sm 24. En ella, Dios no interviene directamente, sino a través del profeta Gad, que ordena a David edificar un altar al Señor en la era de Arauná, el jebuseo. Aunque ninguna tradición bíblica lo indique, este sitio, provisto de un altar atribuido a David, era el lugar idóneo para que su hijo Salomón construyese el templo.

b) Lugares elegidos por el hombre

*Guilgal*. En este sitio junto al Jordán existió un famoso santuario vinculado a las tradiciones del paso del río cuando el pueblo venía desde Egipto, y donde se conservaron también los recuerdos de la entrada en la tierra y de los orígenes de la monarquía. Es posible que se tratase de un antiguo santuario cananeo. El relato de su fundación, si existió alguna vez, se ha perdido.

*Dan*. También por simple elección humana surgió el famoso santuario de Dan, en el límite norte de Israel. Se cuenta en el libro de los Jueces que esta tribu, en busca de mejor sitio donde asentarse, emigró hacia el norte. Durante el viaje, encontró en casa de un tal Micá un objeto de culto. Sin mayores problemas de conciencia, los danitas roban la imagen y se la llevan. Más tarde, cuando se asientan en Lais, «entronizaron la imagen». Jeroboam I le dio gran importancia al colocar allí uno de los becerros de oro.

*Los altozanos.* En esta categoría de lugares sacralizados por decisión del hombre podemos considerar las «ermitas» o «altozanos» (*bamôt*). Los libros «históricos» y algunos de los proféticos dan testimonio frecuente sobre ellos. Al margen de la religión oficial, representan el espacio religioso popular, más asequible y cercano en toda circunstancia. Son como nuestras actuales ermitas. El pueblo no necesita desplazarse muchos kilómetros para acudir a Betel, Dan, Berseba, Hebrón o Jerusalén. Lo tiene a dos pasos, al aire libre, generalmente en zona umbría. Y en ellos puede entrar en contacto con Dios.

***1.2. El tiempo sagrado***

Lo dicho sobre el espacio vale también para el tiempo. El hombre, en su experiencia general, valora de forma distinta no sólo distintos momentos de la vida, sino también las diversas épocas del año. Esta necesidad psicológica de ir marcando tiempos distintos se manifiesta también en el terreno religioso y tiene sus repercusiones en el culto. Todas las religiones conocen días de fiesta, caracterizadas por diversas celebraciones.

En Israel, aunque cualquier momento era considerado bueno para encontrar a Dios, existían momentos específicos, consagrados a Él el sábado, el novilunio y las grandes fiestas anuales. Pero no surgieron todos al mismo tiempo, sino que estuvieron marcados por las vicisitudes por las que atravesó el pueblo a lo largo de su historia. En líneas generales, las fiestas de Israel tienen su origen en cuatro ritmos distintos: el de los pastores, el de los campesinos, el del tiempo, el de la historia.

a) El ritmo de los pastores: la Pascua: Aunque existe actualmente un gran debate sobre los orígenes de Israel, es difícil negar que los comienzos remotos de este pueblo estuvieron marcados por una profunda experiencia como pastores. Este dato nos interesa ahora porque una de las fiestas más importantes de Israel, la Pascua, parece fruto de esa forma de vida pastoril. El origen y los ritos de esta fiesta son bastante complejos. No nos detendremos en ella, ya que nunca aparece mencionada en los textos proféticos. Si nos atenemos a lo que dice 2 Re 23,21-22, la Pascua cayó en desuso y sólo fue restaurada en tiempos de Josías (finales del siglo VII).

b) El ritmo del campesino: Aunque los orígenes remotos del pueblo fuesen pastores, la agricultura terminó convirtiéndose en la actividad principal de Israel. Y si la vida del pastor está marcada básicamente por la trashumancia del ganado, que comienza en primavera, la del campesino es más rica en posibilidades. La siembra, la siega del trigo, la cosecha de los frutos, señalan tres momentos capitales del año.

*Los ázimos*. Es la primera fiesta agrícola del año, que señala el comienzo de la siega de la cebada, en primavera. Lo esencial es comer durante siete días pan hecho con granos nuevos, sin levadura, es decir, sin nada que provenga de la vieja cosecha. Es una manera de indicar que se comienza de cero. Se iba en peregrinación a ofrecer a Dios las primicias de la cosecha. La fiesta tiene, pues, el carácter de una primera ofrenda de las primicias (aunque la verdadera fiesta de las primicias es la de las Semanas).

*Pentecostés*. La fiesta de las «Semanas» (*sabuôt*), o de la «siega» (*qasîr*), o de «las primicias» (*bikkurîm*), es más conocida por el nombre griego de «Pentecostés». Es la segunda gran fiesta anual. La antigua legislación contenida en el Exodo sólo dice que hay que presentarse ante el Señor «por la fiesta de la Siega, de las primicias de todo lo que hayas sembrado en tus tierras» (Ex 23,16) o, todavía más escuetamente, «celebra la fiesta de las semanas al comenzar la siega del trigo» (Ex 34,22). Mucho más clara resulta la prescripción del Dt 16,9-11. Ante todo, explica el nombre de la fiesta. Y, de paso, da a entender su sentido. Ha terminado la siega, y el hombre debe dar gracias a Dios, ofreciéndole algo en proporción a los bienes recibidos. Pero el Deuteronomio, como es habitual en él, da un claro matiz social a la fiesta. No se trata sólo de agradecer a Dios, sino también de compartir con los más débiles, recordando las penalidades sufridas en Egipto.

*Tabernáculos*. La fiesta de los «tabernáculos», «tiendas», «cabañas», «chozas» (*sukkôt*) es la de la recolección (*'asîp*). Era la más importante y frecuentada; por eso se la llama también «fiesta de YHWH» o, simplemente, «la fiesta». Es agrícola, relacionada con el momento en que se guardan los productos del campo, en otoño (cf. Ex 23,16; 34,22). El Deuteronomio subraya el matiz social, igual que en el caso anterior (Dt 16,13-15). Aunque los calendarios antiguos no dicen nada sobre su duración, en el Dt se prescriben siete días. El nombre de *sukkôt* le viene de las chozas que se construían en el campo durante la recolección; más tarde, se la relacionó con el período del desierto, pensando que los israelitas vivieron entonces en cabañas o chozas.

c) El ritmo del tiempo: Las celebraciones religiosas de Israel no se atienen exclusivamente al ritmo de la vida pastoril o campesina. Están marcadas también por un ritmo más fijo y cercano, de semanas, meses y años.

El *sábado*. Aunque se discute mucho sobre su origen, es una institución típica de Israel. Es posible que inicialmente no fuese una fiesta religiosa, sino simple día de descanso (Ex 23,12; 34,21). Pero no podemos perder de vista que este descanso se halla relacionado con la voluntad divina, no es un descanso meramente profano; su observancia demuestra la fidelidad a Dios. En contra de la opinión de algunos autores, es muy posible que el sábado tuviese ya un matiz cultual incluso antes del profeta Amós (siglo VIII). Así lo sugiere la historia de Atalía (2 Re 11,5-8), que supone una gran afluencia de fieles al templo en ese día, ya que se dobla la guardia. Además, la condena del sábado en Is 1,13 sólo tiene sentido si se interpreta este día como festividad religiosa.

El *novilunio*. Marca el comienzo de un nuevo mes lunar y es una celebración muy antigua. La encontramos atestiguada por vez primera en la conflictiva historia de Saúl y David (1 Sm 20,5.18), aunque no se dice cómo se celebraba dicha fiesta. Un texto tan antiguo como Am 8,5 da a entender que lo principal, o uno de los aspectos más importantes, era el descanso, ya que los comerciantes se quejan de no poder hacer negocios ese día. En Os 2,13 aparece citado en un contexto de fiesta y alegría. Pero la historia de Eliseo revela también un hecho curioso: sábados y novilunios eran días típicos para ir a consultar a un profeta (2 Re 4,23). Este matiz de descanso y alegría es muy probable que estuviese acompañado desde antiguo por ciertos ritos cultuales, como sugiere Is 1,13. El novilunio se celebró durante todo el Antiguo Testamento, pero fue perdiendo importancia.

***1.3. Los actos de culto***

Los actos de culto, tercer elemento esencial en nuestro estudio, abarcan un abanico más amplio que los simples sacrificios y ofrendas. Podemos dividirlos en primarios (los sacrificios) y secundarios (oración, ritos de purificación y de consagración).

a) Los actos primarios del culto: El *sacrificio* es toda ofrenda, animal o vegetal, que se destruye en todo o en parte sobre el altar, como obsequio a la divinidad. Existen diversas clases, aunque la terminología es a veces complicada y confusa. En esta breve exposición del culto resulta imposible ofrecer todos los detalles sobre la víctima que se ofrece en cada caso y la forma en que debe ser sacrificada. Me limito a una sencilla enumeración, con los datos esenciales.

*Holocausto* (*olâh*). Se quema toda la víctima, que debe ser un animal macho, sin defecto. El oferente pone la mano sobre ella para indicar que es suya. El mismo la degüella fuera del altar. Luego, en el altar, pasa al sacerdote, que derrama la sangre y quema el resto.

*Sacrificio de comunión* (*zebah*). La víctima se reparte entre Dios, el sacerdote y el oferente, quien la come como cosa santa. La parte de YHWH se quema sobre el altar. Este sacrificio intenta fomentar la unión con la divinidad. Existían tres subclases: el sacrificio de alabanza (*todâh*); el sacrificio espontáneo (*nedabâh*); el sacrificio votivo (*neder*).

Los *sacrificios expiatorios*. Tienen por objeto restablecer la alianza con Dios, rota por las faltas del hombre. Son el sacrificio por el pecado (*hatta't*) y el de reparación (*'asam*), muy difíciles de distinguir en la práctica. En estos sacrificios es donde la sangre desempeña un papel más importante. También es típica de ellos la forma de distribuir la carne de la víctima, ya que el oferente, al ser culpable, no recibe nada, y todo pasa a los sacerdotes.

Las *ofrendas vegetales* (*minhah*). Sólo se ofrecían en casos especiales: la mayoría de las veces era el complemento de un sacrificio sangriento. En Lv 2 se distingue entre ofrendas crudas (flor de harina, sobre la que se echa aceite y se pone incienso) y ofrendas preparadas, bien sea en el horno, la sartén o la parrilla (siempre de flor de harina amasadas con aceite).

Los *panes presentados*. Eran doce tortas de flor de harina, dispuestas en dos hileras; se renovaban cada sábado.

Las ofrendas de *incienso*. Debían hacerse todos los días por la mañana y por la tarde; era función sacerdotal y, al no ser producto de Palestina, constituía un refinamiento muy caro.

b) Los actos secundarios del culto: La *oración litúrgica*. Las acciones cultuales iban acompañadas de palabras: fórmulas de bendición, maldición, confesiones de fe, etc. El código de Lv 1-7 no habla de ellas porque se fija sólo en los ritos concretos de los sacrificios, pero Am 5,23 menciona los cánticos acompañados de instrumentos, e Is 1,15 hace referencia a las plegarias. Es muy probable que para esta oración se utilizasen los Salmos. Poco a poco, el elemento de la palabra adquirió cada vez más relieve en el culto judío, especialmente en la sinagoga.

Los *ritos de purificación y de desecración*. En Israel, como en tantos pueblos antiguos, existía la convicción de que determinados actos o situaciones dejaban impuro: tocar un cadáver, haber tenido una enfermedad como la lepra, haber dado a luz, etc. provocaba un estado que no era de pecado, pero que exigía la purificación para poder acercarse a Dios. Esto se conseguía mediante determinados sacrificios y ritos.

Los *ritos de consagración*. A diferencia de los ritos de purificación, no se pretende en este caso eliminar algo que impide el acceso a Dios, sino favorecer ese acceso. Los ritos de consagración más famosos eran los votos y el nazireato.

***1.4. Los ministros del culto***

En tiempos antiguos, cuando el culto no había adquirido la complejidad de épocas posteriores, en Israel no existían sacerdotes; los actos de culto eran realizados por el cabeza de familia, como revelan las tradiciones patriarcales (por ejemplo, Gn 31,54). En ocasiones, ni siquiera es preciso ser el cabeza de familia para ofrecer un sacrificio, como demuestra el ejemplo de Gedeón (Jc 6,25-26). Más exagerado es el caso de Micá, que se organiza una capilla, con sus imágenes y su sacerdote particular (Jc 17). Pero este último episodio es significativo de la línea que terminará imponiéndose. Micá consagra sacerdote a un hijo suyo. Pero, en cuanto tiene oportunidad, contrata a un levita. Los funcionarios del culto comienzan a imponer su autoridad y su prestigio, hasta hacerse imprescindibles. Por motivos de brevedad me limitaré a recordar las principales funciones del sacerdote:

a) Transmitir el oráculo divino mediante el uso del efod y del urîm y tummîm. A partir de David disminuyó esta función o desapareció por completo, pasando a los profetas.

b) La enseñanza (*torâh*). Originariamente, la toráh era una instrucción breve sobre un punto concreto, principalmente en relación con el culto, para distinguir entre lo santo y lo profano, lo puro y lo impuro. Pero la misión de enseñar del sacerdote es más amplia: se refiere también al conjunto de prescripciones que rigen las relaciones entre Dios y el hombre, y de los hombres entre sí. De esta forma, los sacerdotes se convierten en maestros de moral y de religión. Después del destierro, la enseñanza de la toráh pasó a los levitas y rabinos.

c) El sacrificio. De suyo, el sacerdote no es un «sacrificador». Puede encargarse de matar las víctimas, pero ésta fue siempre una función accesoria y nunca privilegio exclusivo. La función del sacerdote comenzaba con la manipulación de la sangre, la parte más santa de la víctima. La relación del sacerdote con el sacrificio aumentó al pasar el tiempo, cuando disminuyó su función oracular y compartió la docencia con los levitas.

d) La mediación. En todas las funciones anteriores, el sacerdote es mediador entre Dios y el hombre. Representa a Dios en las dos primeras, y al hombre en la tercera. También el rey y el profeta son mediadores, pero por carisma, no por estado.

Además de los sacerdotes, ocupan también un puesto en el culto los profetas. Lo poco que sabemos de Joel y de Nahúm parece situarlos en esta línea. Naturalmente, caben exageraciones, y algunos autores han pretendido insertar por completo a los profetas ―y a todos los profetas― en el ámbito del culto. Si procuramos no caer en ellas, se puede admitir sensatamente que algunos profetas conocidos (y una mayoría de profetas anónimos) desempeñaron una función en el culto, sin que podamos distinguir claramente las diferencias con los sacerdotes. De todas formas, nunca tuvieron la importancia de estos últimos.

**2. La crítica profética al culto**

Para emitir un juicio sobre el pensamiento de los profetas a propósito del culto hay que tener en cuenta todos los textos. De lo contrario, se cae en posturas simplistas o simplificadoras, que resultan falsas por no tener en cuenta la complejidad del problema. Cuando falta la visión de conjunto se dan dos posturas extremas.

La primera pretende que los profetas rechazan el culto por principio, como algo esencialmente malo. Es la teoría de Wellhausen y otros muchos autores, no sólo protestantes sino católicos. Esta teoría, frecuente a principios de siglo, sigue dándose en nuestros días. Su fallo consiste en exagerar y generalizar. Podemos admitir que algunos profetas, como Amós, se opusieron radicalmente al culto (incluso esto es discutible); pero esta afirmación no puede extenderse sin más a todos los profetas.

La segunda teoría sigue una línea diametralmente opuesta y afirma que todos los profetas estaban vinculados al culto. Son pocos los autores que lo siguen en su forma radical.

A veces se piensa que la diversa apreciación del culto en los profetas es sólo un problema cronológico. Antes del exilio lo habrían rechazado, después del exilio lo habrían defendido, por influjo sobre todo de Ezequiel. Esta idea, que tiene ciertos aspectos verdaderos, no podemos exagerarla. Por ejemplo, dentro del período preexílico hay textos pro-culto, cuando Amós acusa a los comerciantes de aceptar a regañadientes la observancia del sábado y del novilunio (Am 8,5), y Na 2,1 contiene una exhortación a celebrar la fiesta. Por otra parte, en el período posexílico encontramos algunos textos anti-culto, que suponen una dura crítica a la reconstrucción del templo (Is 66,1-4) o a las liturgias penitenciales (Is 58,1-12). Es decir, el criterio cronológico no es absolutamente válido, requiere matizaciones.

***2.1. Historia de un problema***

Siguiendo el hilo del relato bíblico podemos decir que todo comenzó en el siglo XI a.C., poco después de instaurarse la monarquía en Israel. Un episodio concreto va a enfrentar a los dos personajes claves del momento: el primer rey, Saúl, y el profeta más famoso de los primeros tiempos, Samuel. El relato de 1 Sm 15 nos cuenta cómo Saúl, después de la campaña contra los amalecitas, decide reservar «las mejores ovejas y vacas, el ganado bien cebado, los corderos y todo lo que valía la pena» para ofrecerlos como sacrifico al Señor. Para un lector moderno que conozca la mentalidad de los pueblos antiguos, la actitud de Saúl es excelente. Sin embargo, al actuar de esta manera, el rey está contraviniendo uno de los principios fundamentales de la guerra santa, el anatema (*herem*), que obliga a exterminar todo lo conseguido en la campaña. No es mala voluntad lo que guía a Saúl. Es una estima exagerada del culto, que le hace situarlo por encima de la voluntad de Dios, manifestada en las normas de la guerra. Por eso se le enfrenta el profeta Samuel, con unas palabras que seguirán resonando en diversas variantes a lo largo de los siglos:

«¿Quiere el Señor sacrificios y holocaustos,

o quiere que obedezcan al Señor?

Obedecer vale más que un sacrificio,

ser dócil, más que grasa de carneros» (1 Sm 15,22)

El principal interés de este texto radica en que nos descubre dos detalles importantes: primero, que el hombre tiene la tentación de buscar su propio camino para contentar a Dios, y generalmente piensa que ese camino pasa necesariamente por el culto; segundo, que el profeta no considera el culto como un valor absoluto; hay cosas que pueden estar muy por encima de él, y ante ellas las prácticas cultuales casi carecen de valor.

De hecho, los siglos posteriores no harán más que confirmar la validez de estas dos ideas, como demuestra la revisión de los textos proféticos sobre el tema.

***Amós*** encuentra en el siglo VIII una situación en la que el culto es muy floreciente. Las peregrinaciones a los grandes santuarios de Betel, Guilgal y Berseba ejercen gran atracción sobre el pueblo. No se escatiman los diezmos, abundan los sacrificios de animales y las ofrendas voluntarias. Pero todo este culto va acompañado de tremendas injusticias, de engaños en el comercio, compraventa de esclavos y opresión de los débiles. Creo no desfigurar mucho el pensamiento de Amós al decir que en su tiempo se ofrecía a Dios parte de lo que se robaba a los pobres. Era un buen procedimiento para tranquilizar la conciencia. Al mismo tiempo, todas esas prácticas cultuales fomentaban la idea de ser el pueblo elegido, mejor que cualquier otro, con una garantía absoluta de protección y bendición divinas. Amós clama contra este culto que responde a un deseo humano, no a un intento serio de cumplir la voluntad de Dios:

«Marchen a Betel a pecar, en Guilgal pequen de firme.

Ofrezcan por la mañana sus sacrificios

y al tercer día sus diezmos;

ofrezcan ázimos, pronunciad la acción de gracias,

anuncien dones voluntarios,

que eso es lo que les gusta, israelitas» (4,4-5).

Estas irónicas palabras, que remedan las exhortaciones de los sacerdotes a las prácticas cultuales, se mantienen en lo puramente negativo. Indican que el culto de Israel, con sus diversos actos, sólo responde al deseo del hombre («eso es lo que les gusta»), pero que Dios no encuentra en ellos ningún placer. Lo mismo afirma 5,4-6 cuando habla de las peregrinaciones:

«Así dice el Señor a la casa de Israel:

Búsquenme y vivirán;

no busquen a Betel, no vayan a Guilgal,

no se dirijan a Berseba;

que Guilgal irá cautiva y Betel se volverá Betaven.

Busquen al Señor y vivirán».

Estos versos nos demuestran la equivocación del hombre cuando intenta buscar a Dios en los santuarios. Cree que el espacio sagrado es el único sitio donde puede encontrarlo. Y Amós dice claramente que no es allí. Hay que interesarse por Dios, buscarlo. Pero donde Él está, que no es en lejanas ermitas, sino en medio del prójimo. Por eso, la única forma de encontrarlo es «amando el bien e instaurando la justicia en los tribunales» (5,15). Todo lo demás es pura evasión, búsqueda inútil, que refleja en el fondo un auténtico desinterés por Dios.

Por si los versos anteriores no fuesen suficientemente claros, el libro de Amós conserva otra de sus intervenciones, la más radical sin duda:

«Detesto y rehúso sus fiestas,

no me aplacan sus reuniones litúrgicas;

Aunque me traigan holocaustos...

no aceptaré sus ofrendas

ni miraré sus víctimas cebadas.

Retiren de mi presencia el barullo de sus cantos,

no quiero oír la música de sus cítaras.

Que fluya como agua el derecho

y la justicia como arroyo perenne» (Am 5,21-24).

De nuevo quedan contrapuestos el camino del hombre y el de Dios. El primero pasa por el culto, como elemento primario y absoluto; el segundo pasa por la justicia y el derecho, a través de las relaciones interhumanas.

No podemos detenernos en este profeta, al que seguirán muchas voces posteriores. Pero hay un detalle que parece importante. Si preguntásemos a Amós qué sentido tiene toda la actividad cultual de su tiempo, su respuesta sería categórica. No sirve para nada a los ojos de Dios. Es un fracaso absoluto. Porque no lleva al Señor. Podríamos objetarle que sus contemporáneos tenían conciencia de unirse a Dios con tales prácticas. Pero el profeta lo negaría. No entraban en contacto con Dios, sino con un ídolo, una falsa imagen de la divinidad, que se habían creado para su uso y abuso. Esta es la gran tragedia de una generosidad y de un esfuerzo mal enfocados: no conducen al Dios verdadero, sino alejan de él y lo irritan.

***Oseas***, pocos años después de Amós, detecta el mismo problema y lo enfoca de modo idéntico. La clave para entender sus afirmaciones sobre esta cuestión se hallan en estas palabras dirigidas a los habitantes del Reino Norte (Efraím):

«Efraím multiplicó sus altares para expiar el pecado

y sus altares le sirvieron para pecar.

Aunque les dé multitud de leyes,

las consideran como de un extraño.

Aunque inmolen víctimas en mi honor

y coman la carne, al Señor no le agradan» (Os 8,11-13a).

De nuevo se contraponen el camino de Dios y el del hombre. Pero este texto refleja más claramente que los anteriores esa tragedia del culto a la que aludíamos hace poco. El pueblo desea «expiar su pecado», agradar a Dios y hallarse en buenas relaciones con El. Pero piensa que esto sólo puede conseguirlo construyendo altares e inmolando víctimas. Al mismo tiempo, se niega a aceptar el camino que Dios le indica a través de su voluntad («sus leyes»), que es la única forma de evitar el pecado y de expiarlo. Eso al pueblo no le interesa. Porque es más duro, o porque le parece «menos espiritual». El texto no lo dice. Lo cierto es que todo termina en el fracaso. Los altares sólo sirven para pecar, los sacrificios no agradan al Señor. Como indica otro texto: «Con ovejas y vacas irán en busca del Señor, pero no lo encontrarán, pues se ha apartado de ellos» (5,6).

Otras palabras muy importantes de este profeta recuerdan por su formulación a Samuel y por su contenido a Amós. Después de describir los deseos del pueblo de convertirse al Señor, de volver a él y conocerlo, el profeta avisa:

«Quiero lealtad, no sacrificios,

conocimiento de Dios, no holocaustos» (Os 6,6).

Sale al paso del equívoco que ya hemos constatado: pensar que el modo de relacionarse con Dios es el culto. Y esto no es lo importante, sino la lealtad y el conocimiento de Dios. Sería erróneo pensar que estos dos términos (lealtad y conocimiento) se refieren a una relación «espiritual» con Dios, por oposición a la más material de los sacrificios. Los dos están relacionados con la vivencia de la alianza y de las rectas relaciones interhumanas. Sólo quien practica la justicia y se interesa por el prójimo es leal con Dios y lo conoce. Así se comprende la importancia de esta frase en el contexto de la guerra fraterna entre efraimitas y judíos. Cuando las relaciones entre los pueblos hermanos se han deteriorado de forma injusta y cruel, es absurdo resolver el problema con una búsqueda formal de Dios, por muy buena voluntad que la aliente y muchas ovejas que la acompañen. Eso pasa enseguida, porque no va a la raíz del problema.

En este contexto se comprende la mayor de las acusaciones que hace Oseas a los sacerdotes de su tiempo: roban al pueblo el conocimiento de Dios, transmitiéndole una idea falsa de Él y de sus exigencias. Para esos sacerdotes, el culto se ha convertido en un negocio. Animan a la gente a ofrecer sacrificios y dones, aparentemente para que aplaquen a Dios por sus pecados y culpas, en la práctica para beneficiarse de todo ello. A propósito de los hijos del sumo sacerdote Elí se cuenta un caso muy significativo (1 Sm 2,12-17). Y otros ejemplos semejantes de su época pudieron impulsar a Oseas a condenar a los sacerdotes porque «se alimentan del pecado de mi pueblo y con sus culpas matan el hambre» (Os 4,8). Sin duda, para el clero resulta más rentable engañar al pueblo, insistiéndole en la importancia de ofrecer esos dones, que hablarle de un Dios que se contenta con que lo busquen a través del prójimo, siendo fiel a sus leyes y a la alianza.

***Miqueas***. El profeta, que no es interesado, que no pretende ganarse la vida con su palabra, sino transmitir la voluntad de Dios, habla de forma muy distinta. Así lo observamos en *Miqueas*, algo posterior a Amós y Oseas, pero también del siglo VIII. En su libro se encuentra un texto de sumo interés para nuestro tema (6,1-8). Los versos iniciales (1-5) comienzan enumerando los antiguos beneficios de Dios, que el profeta recuerda para suscitar el agradecimiento del pueblo. Y éste se deja convencer. Quiere responder con generosidad a la generosidad divina. Pero, después de lo dicho anteriormente, no nos extrañará mucho que esta respuesta se oriente en la línea del culto:

6 «¿Con qué me presentaré al Señor, inclinándome ante el Dios del cielo?

¿Me presentaré con holocaustos, con becerros añojos?

7 ¿Aceptará el Señor un millar de carneros o diez mil arroyos de aceite?

¿Le ofreceré mi primogénito por mi culpa,

el fruto de mi vientre por mi pecado?» (Mi 6,6-7)

Para el profeta no se trata de ofrecer más, sino de ofrecer algo distinto, que pasa desapercibido a la persona obsesionada por el culto.

«Hombre, ya se te ha explicado qué está bien,

qué desea el Señor de ti:

que practiques el derecho,

ames la bondad

y seas atento con tu Dios» (Mi 6,8).

Lo que Dios desea no es que el hombre o el pueblo le ofrezcan cosas o seres queridos, sino que se entregue a sí mismo. Y la forma de hacerlo es poniendo el derecho y la bondad como meta de las relaciones con el prójimo. En esto coincide Miqueas con los profetas anteriores. Pero él añade una tercera exigencia, la de «mostrarse atento con Dios» o, como traducen otros, «caminar humildemente con tu Dios». Antes ha preguntado el pueblo como puede «acercarse» al Dios Altísimo e «inclinarse» ante él. El profeta sustituye estos dos movimientos por otro distinto: «caminar». No es un acto, sino una actitud, un comportamiento, lo que Dios quiere del hombre. Y esta postura humilde y atenta la adopta el hombre cuando practica el derecho y ama la bondad. De hecho, no se trata de tres exigencias distintas: cumpliendo las dos primeras es como se está en contacto con Dios, no de forma ocasional, sino permanente.

***Isaías***. El siglo VIII nos pone también en contacto con *Isaías*. Sus afirmaciones sobre este tema parecen muy inspiradas en Amós, con la única diferencia de que Isaías hace una enumeración exhaustiva de todas las prácticas cultuales con las que el hombre busca inútilmente llegar a Dios.

10 «Oíd la palabra del Señor, autoridades de Sodoma,

escuchad la enseñanza de nuestro Dios,

gente importante de Gomorra.

11 ¿Qué me importa el número de sus sacrificios?

―dice el Señor―.

Estoy harto de holocaustos de carneros, de grasa de cebones.

La sangre de novillos, corderos y machos cabríos no me agrada.

12 Cuando entran a visitarme (...?)

quién les pide esto al pisar mis atrios?

13 No me traigan más dones vacíos,

el incienso me resulta execrable.

Novilunios, sábados, asambleas...

no soporto iniquidad y festividad.

14 Sus solemnidades y fiestas las detesto;

se me han vuelto una carga que no soporto más.

15 Cuando extienden las manos, cierro los ojos;

aunque multipliquen las plegarias, no les escucharé.

Sus manos están manchadas de sangre.

16 Lávense, purifíquense,

aparten de mi vista sus malas acciones,

17 cesen de obrar mal, aprendan a obrar bien.

Preocúpense por el derecho, enderecen al oprimido,

defiendan al huérfano, protejan a la viuda» (Is 1,10-17).

La mención inicial de Sodoma y Gomorra subraya el pecado de Jerusalén y deja clara la posibilidad de un castigo divino. Pero Isaías no ve la corrupción de la capital en la línea sexual de aquellas dos ciudades (Gn 19). Si se hubiese expresado así habría encontrado la aprobación de muchos de sus oyentes. Él se fija en algo distinto, desconcertante para un israelita piadoso. Jerusalén está pervertida, no por sus desviaciones sexuales, sino por las desviaciones cultuales.

Los versos 11-15 contienen una crítica de los sacrificios de comunión, que intentan fomentar la unión con la divinidad repartiendo la víctima entre Dios, el sacerdote y el oferente; de los holocaustos, que suponían el máximo desprendimiento, ya que toda la víctima se quemaba, después de derramar la sangre sobre el altar; de las ofrendas vegetales, que sólo se ofrecían en casos especiales y la mayoría de las veces eran el complemento de un sacrificio sangriento; del incienso, enormemente costoso; de los novilunios, sábados y asambleas; de las grandes fiestas anuales e incluso de las oraciones.

Dios no puede reprochar en este caso desinterés por el culto. No ocurre aquí como más tarde, en tiempos de Malaquías, cuando se ofrecen al Señor «víctimas robadas, cojas y enfermas» (Mal 1,13). Más bien impresiona la abundancia y calidad de los animales: carneros, cebones, novillos, corderos, machos cabríos. Es una inundación de carne, grasa y sangre, que desborda los altares y los quemaderos del templo, con humo que se mezcla al olor del incienso y reuniones multitudinarias de fieles que alzan sus manos y multiplican las plegarias. El cuadro dibujado por Isaías, fundiendo en una sola imagen elementos dispares, provoca una sensación de agobio, casi de náusea. Y no sólo para nuestra sensibilidad de hombres modernos. También a Dios le repugna.

Y a esta abundancia creciente de ofrendas corresponde un rechazo creciente por parte de Dios: «¿qué me importan?», «estoy harto», «no me agrada». Rechazo que continúa en aumento al decir que no pide dones cuando vienen a visitarlo; al considerar el incienso como algo execrable, al indicar que las fiestas y solemnidades las detesta y le resultan insoportables, al cerrar los ojos y oídos ante las oraciones.

Todo el sistema cultual queda en entredicho tras esta enumeración, la más exhaustiva que encontramos en un texto profético. Dejemos para más adelante la cuestión de si Isaías critica el culto por sistema o sólo por la forma en que se lleva a cabo. Lo cierto es que estos versos terminan con la acusación de que «sus manos están manchadas de sangre» (15b). Después de ello cabría esperar una condena a muerte de los culpables. Pero lo que sigue es una exhortación, con nueve imperativos que avanzan cada vez más en sus exigencias. Los dos primeros («lavaos, purificaos») piden lo imprescindible, dadas las circunstancias. Pero no se trata sólo de cubrir las apariencias. Hay que cambiar radicalmente el comportamiento y la actitud ante la vida. Los cuatro imperativos siguientes se agrupan en binas, que pasan de la desaparición de lo negativo («aparten de mi vista sus malas acciones», «cesen de obrar el mal») a la implantación de lo positivo («aprendan a obrar el bien», «preocúpense por el derecho»). Son frases que corren el peligro de perderse en vaguedades. Por eso los tres últimos imperativos concretan sus exigencias. El «bien» y el «derecho», abstractos a primera vista, se realizan en la preocupación por las personas más débiles: «enderecen al oprimido, defiendan al huérfano, protejan a la viuda».

Aparecen aquí, por vez primera, las dos clases de personas que más preocuparán a Isaías: huérfanos y viudas (1,23; 10,2). No es este profeta el primero en interesarse por su trágico destino. Antes de él lo hicieron otros en el Antiguo Oriente y en Israel. La ley del Código de la Alianza: «No explotarás a viudas ni huérfanos» (Ex 22,21) es anterior a Isaías. Quizá también la maldición contenida en el llamado «Dodecálogo siquemita»: «Maldito quien defraude su derecho al emigrante, al huérfano y a la viuda» (Dt 27,19). Pero no podemos interpretar a Isaías a partir de estas prescripciones. El profeta no se limita a lo que no se debe hacer. El va más adelante, se expresa de forma positiva. Pretende que imitemos la conducta de Dios, que «hace justicia al huérfano y a la viuda» (Dt 10,18), es «padre de huérfanos, defensor de viudas» (Sal 68,6), «sustenta al huérfano y a la viuda» (Sal 146,9). El hombre, a través del culto, intenta agradar a la divinidad, reconoce el puesto capital de Dios en su vida. Isaías recuerda que no hay mejor forma de agradar a Dios que la de interesarse por las personas que él más ama.

Pero este texto de Isaías, aparentemente tan radical y exhaustivo, es quizá más moderado que los anteriores de Amós, Oseas y Miqueas. Porque Isaías no parece condenar el culto en cuanto tal, sino el culto practicado por unas personas que «tienen las manos manchadas de sangre» (v.15), gente que quiere unir «festividad e iniquidad» (v.13). Esta interpretación parece corroborada por la insistencia con que habla el profeta de *sus* sacrificios, *sus* fiestas, *sus* novilunios, *sus* solemnidades, *sus* oraciones. Lo que irrita a Dios no es el culto en cuanto tal, sino las personas que lo llevan a cabo.

***Jeremías***. Terminaremos esta rápida enumeración de textos proféticos con uno de *Jeremías* en la misma línea de Os 7,11-13, contraponiendo el camino que el hombre elige y el que Dios le indica:

«Añadan sus holocaustos a sus sacrificios y coman la carne; pues cuando saqué a sus padres de Egipto no les ordené ni hablé de holocaustos y sacrificios; esta fue la orden que les di: “Obedézcanme, caminen por el camino que les señalo, y les irá bien”. Pero no escucharon ni prestaron oído, seguían sus planes, la maldad de su corazón obstinado, dándome la espalda y no la cara» (Jr 7,21-28).

Jeremías revela de modo concluyente la raíz de todo este conflicto: el hombre «sigue sus planes, la maldad de su corazón». El camino que Dios le indica, el de la obediencia a su voluntad, le resulta poco atractivo. Pretende utilizar sus propios métodos, el culto, para ganarse a Dios. Pero con ello sólo consigue «darle la espalda» al Señor.

En resumen, lo que está en juego a través de toda la crítica profética al culto es la forma de relacionarse con Dios y de agradarle. El hombre piensa que esto sólo es posible por una vía directa a la divinidad, el camino de los sacrificios, ofrendas, peregrinaciones, rezos. Para los profetas sólo hay una vía segura de acceso a Dios, la que pasa a través de su palabra, su voluntad, su ley. Y lo curioso es que esta vía de acceso no es directa; obliga a dar un rodeo, a pasar por el prójimo, la justicia, el derecho y la misericordia, por los oprimidos, huérfanos, viudas, emigrantes... Sólo a través de ellos entra el hombre en contacto con Dios. O, mejor dicho, sólo cuando busca a Dios por esta vía indirecta tiene sentido buscarlo también de forma directa. De lo contrario, cabe siempre el peligro de engañarse, de estar adorando un ídolo, no al Dios verdadero. Porque, como dice la primera carta de Juan, sintetizando magníficamente el pensamiento profético, «quien no ama a su hermano, a quien ve, a Dios, a quien no ve, no puede amarlo» (1 Jn 4,20).

***2.2. La crítica a los elementos del culto***

La revisión de los principales textos nos ha llevado hasta Jeremías, contemporáneo del exilio a Babilonia. Antes de continuar conviene recoger las afirmaciones de los profetas sobre los elementos esenciales del culto que indicábamos al comienzo.

Con respecto al ***espacio sagrado*** debemos recordar que la situación es muy distinta en el Reino Sur (Judá) y en el Norte (Israel). El primero tenía en Jerusalén un lugar de culto tan indiscutible que restaba importancia a todos los otros santuarios, incluidos los de antigua tradición. En cambio, Israel tuvo a lo largo de su historia diversos santuarios importantes, promovidos por la autoridad del rey. Por tanto, no debe asombrarnos que sólo los profetas que actuaron en el Norte (Amós y Oseas) los mencionen: Betel, Guilgal, Berseba, Dan . En todos estos casos son despreciados y condenados. Según Amós, estas peregrinaciones sólo sirven para satisfacer el placer personal de los israelitas; no agradan a Dios ni sirven para encontrarlo, porque Él no se encuentra en estos pretendidos lugares sagrados. Incluso son amenazados con la ruina definitiva.

Se trata de la misma postura adoptada por algunos profetas judíos ante el templo de Jerusalén. A pesar de toda la propaganda religiosa en su favor (como la de los Salmos de Sión), Miqueas anuncia que el monte del templo quedará reducido a un montón de ruinas (Mi 3,12). Un siglo más tarde se recordaba todavía esa amenaza, que a muchos sonaría a blasfemia. Y Jeremías se expresa de la misma forma, denunciando cómo la casa de Dios se ha transformado en una cueva de bandidos, donde ladrones, adúlteros, idólatras y asesinos se refugian para ponerse a salvo. Sin embargo, Jeremías está convencido de que Dios no habita incondicionalmente en ningún lugar. Lo demuestra lo ocurrido al antiguo santuario de Silo, que Dios destruyó a causa de la maldad de su pueblo (Jr 7,1-12).

Indudablemente, también se levantaron voces en defensa del espacio sagrado, como veremos más adelante. Pero la actitud de sospecha persistió siempre en los profetas de Israel, como demuestra Is 66,1-2 ante los intentos posexílicos de reconstruir el templo:

«Así dice el Señor:

El cielo es mi trono, y la tierra el estrado de mis pies.

¿Qué templo podrán construirme, o qué lugar para mi descanso?

Todo esto lo hicieron mis manos, todo es mío

―oráculo del Señor―.

En este pondré mis ojos: en el humilde y abatido,

que se estremece ante mis palabras».

En resumen, la inmensa mayoría de los textos proféticos se muestra crítica hacia el espacio sagrado, contagiado por prácticas idolátricas cananeas (los altozanos) y que fomenta una falsa religiosidad o una falsa idea de Dios (santuarios y templos).

El ***tiempo sagrado*** no sale mejor librado. Ante todo, como hemos dicho, los profetas no hablan a menudo de las grandes fiestas anuales. Nunca mencionan los Ácimos ni Pentecostés. La Pascua aparece sólo en Ez 45,21; las Chozas en Ez 45,25 y Za 14,16.18.19, todos ellos textos exílicos o posexílicos. Probablemente los profetas incluyen todas las fiestas que se celebraban en su tiempo bajo la denominación genérica de «fiestas». Más frecuente es la mención del novilunio y del sábado. Antes del destierro no se encuentra un solo texto (a excepción de Na 2,1) que defienda estos días de fiesta. Ya hemos visto la crítica radical de Amós e Isaías; Oseas los ve como un obstáculo que hay que eliminar, al menos provisionalmente, para que el pueblo se convierta a Dios.

Dentro de los ***actos de culto*** merecen especial mención los sacrificios, en sus diversas modalidades. Podemos decir, sin temor a exagerar, que para el antiguo israelita un culto sin sacrificios es inconcebible. Pero sobre esto punto los profetas desencadenaron una de sus batallas más duras. La crítica proviene de distintos puntos de vista y deja sus huellas incluso en ciertos salmos. Los argumentos que se dan contra los sacrificios son los siguientes:

\* Crean una falsa idea de Dios, como si él tuviese necesidad de cualquier cosa o tuviese hambre. Quien lo expresó mejor fue el autor del Sal 50(49):

«No aceptaré un novillo de tu casa

ni un macho cabrío de tu rebaño,

pues todas las fieras agrestes son mías,

y hay miles de bestias en mis montes (...)

Si tuviera hambre, no te lo diría,

pues el orbe y lo que encierra es mío.

¿Comeré yo sangre de toros,

beberé sangre de machos cabríos?

Sea tu sacrifico a Dios confesar tu pecado,

cumple tus votos al Altísimo,

e invócame el día del peligro» (Sal 50,9-15.23).

\* No corresponden a la experiencia originaria del desierto, según afirman Am 5,25 y Jr 7,21-28. Estos dos textos presentan los sacrificios como pura invención humana, no como exigencia de Dios. Estas afirmaciones chocan con una dificultad histórica: en el desierto se ofrecieron sacrificios, al menos la Pascua. Pero a lo que estos dos profetas parecen referirse es a todo el montaje sacrificial, con su abundancia (imposible en el desierto) y sus prescripciones.

\* A Dios no le agradan, no los quiere. «¿Quiere el Señor sacrificios y holocaustos o quiere que obedezcan al Señor?» (1 Sm 15,22); «misericordia quiero, no sacrificios, conocimientos de Dios, no holocaustos» (Os 6,6). Algunos autores interpretan estos textos como una negación dialéctica: no se trata de dos cosas contrapuestas entre las que hay que elegir (los sacrificios por una parte, el conocimiento de Dios, la misericordia, el derecho, por otra), sino de que Dios valora más una cosa que otra. Esta interpretación puede ser válida a lo sumo para estos dos textos citados, pero no para Mi 6,6-8, donde los sacrificios no tienen cabida en el programa que Dios propone para agradarle. Aun adoptando la postura más benévola, no cabe duda de que ciertos profetas criticaron muy duramente los sacrificios y, al parecer, no sólo porque fuesen unidos a injusticias, sino por sí mismos.

Por último, los ***ministros del culto*** (sacerdotes y profetas cultuales) son a menudo objeto de tremendas críticas por parte de los profetas Los conflictos de Amós con Amasías, Isaías con sus contemporáneos y Jeremías con Pasjur son sintomáticos en este sentido. A veces, indudablemente, existieron buenas relaciones, como en el caso de Isaías con Zacarías (Is 8,2), o en el de Ageo y Zacarías con Josué. Pero también sacerdotes-profeta (como Ezequiel), o descendientes de sacerdotes (como Jeremías) no ahorran sus críticas. El catálogo de las acusaciones es amplio: borrachera (Is 28,7), ambición (Mi 3,11), profanación de lo sagrado y violación de la ley (So 3,4; Ez 22,26), extraviar al pueblo (Ma 2,8s), rechazar el conocimiento de Dios (Os 4,4), asesinatos (Os 6,9), desinterés por Dios (Jr 2,8), abuso de poder (Jr 5,31), fraude (Jr 8,10; 6,13), impiedad (Jr 23,11).

**3. El revés de la moneda**

Si nos quedásemos sólo con los textos anteriores llegaríamos a la conclusión de que los profetas atacaron al culto de forma sistemática, sin concesiones, en la mayoría de los casos. Esta idea sería falsa, porque no tiene en cuenta toda la historia de la profecía. Sin duda, la línea descrita anteriormente es la predominante, y la que ha hecho famosos a los profetas de Israel, después de ocasionarles numerosas persecuciones. Podría completarse con otros textos, como el magnífico poema de Is 58,1-12 a propósito de la celebración del ayuno.

Pero no podemos olvidar que profetas tan importantes como Ezequiel conceden al culto un puesto fundamental en su visión del futuro. Para este profeta, que era al mismo tiempo sacerdote, el templo, los sacrificios y las fiestas juegan un puesto capital en la nueva Jerusalén. Podría objetarse que Ezequiel sólo concede importancia al culto en el nuevo Reino de Dios, todavía no realizado, cuando el Señor transforme los corazones y quede implantada la justicia.

Pero otros profetas postexílicos no esperan la aparición de un mundo nuevo para exhortar a sus contemporáneos a la recta práctica cultual. *Ageo* anima al pueblo a reconstruir el templo incendiado por los babilonios en el año 586. Dejarlo en ruinas es una muestra tremenda de ingratitud para con Dios, «mientras ustedes disfrutan cada uno de su casa» (Ag 1,9). No tolera la indiferencia de sus contemporáneos, que excusan su falta de interés diciendo que «todavía no ha llegado el momento de reconstruir el templo» (Ag 1,2). Prescindiendo de los argumentos que utiliza y de las esperanzas que deposita en esta reconstrucción, es claro que, para él, los israelitas no pueden desinteresarse del culto como si fuese algo inútil y superfluo. En la misma época, *Zacarías*, aunque no exige tan claramente la colaboración humana en la reconstrucción del templo, asegura que será obra de Zorobabel pero uno de los mayores dones de Dios a la comunidad judía.

Dentro del tema del tiempo sagrado adquirirá especial interés el sábado, del que encontramos una defensa apasionada en el libro de Jeremías: «Así dice el Señor: Guardaos muy bien de llevar cargas en sábado o de meterlas por las puertas de Jerusalén. No saquen cargas de sus casas en sábado ni hagan trabajo alguno; santifiquen el sábado como mandé a sus padres» (Jr 17,21-22). La exigencia es tan grave que, de no cumplirse, acarreará la destrucción de Jerusalén. También Is 58,13s tiene en alta estima el sábado.

Del mismo modo se expresa *Malaquías* a mediados del siglo V a.C. a propósito de los sacrificios. La situación ha cambiado radicalmente desde tiempos de Amós y Oseas. Entonces había auténtica pasión por el culto, se rivalizaba en ofrecer los mejores dones. Ahora no queda ni recuerdo de ello. El culto se ha convertido en una carga, una rutina que se cumple para salir del paso. Los animales que se ofrecen al Señor son los peores, cojos, enfermos, robados. «Ofrézcanselos a su gobernador, a ver si le agradan y se congracian con el», dice irónicamente el profeta (Mal 1,8). Esta mentalidad de Malaquías se une a la que ya había mostrado el autor de Is 43,22-28, donde Dios se lamenta de que el pueblo no le ofrece sacrificios.

Sin duda, los textos en defensa del culto son mucho menos numerosos que los que adoptan una postura crítica. Concederles la misma importancia que a los anteriores dentro de la mentalidad profética sería equivocado. Pero tampoco podemos perderlos de vista a la hora de esbozar el pensamiento profético sobre esta cuestión. Demuestran que el mensaje de los profetas no es monolítico. Se adapta a las circunstancias y enfoca los problemas desde el punto de vista más acuciante para cada época. Cuando el culto se convierte en una pasión que hace olvidar otras realidades mucho más importantes, el profeta lo denuncia y ataca con una virulencia inimaginable. Cuando el culto desaparece de la perspectiva del pueblo y del individuo, el profeta subraya su importancia.

**4. El mensaje profético y el del Nuevo Testamento**

Entonces, ¿con qué cara de la moneda nos quedamos? Algunos pensarán que con las dos, para ser fieles a la totalidad del pensamiento profético. Ésa es la postura adoptada por el Nuevo Testamento.

En primer lugar, los escritos neotestamentarios admiten sin lugar a duda que hay algo mucho más importante que el culto sacrificial de los antiguos israelitas: la voluntad de Dios. Así lo afirma claramente el evangelio de Mateo al poner en boca de Jesús la famosa frase de Oseas, «misericordia quiero y no sacrificios» (Mt 9,13 y 12,7). De hecho, el autor de la Carta a los Hebreos, comentando el Sal 40,7-9, escribe:

«Primero dice: `Sacrificios y ofrendas, holocaustos y víctimas expiatorias no los quieres ni te agradan'... y después añade: “Aquí estoy para cumplir tu voluntad”. Deroga lo primero para establecer lo segundo. Por esa voluntad hemos sido consagrados, mediante la ofrenda del cuerpo de Jesús, el Mesías, única y definitivamente» (Hb 10,8-10).

Por consiguiente, para el autor de esta carta Jesús captó el problema de la misma forma que los profetas de postura crítica. Lo que a Dios le agrada no son los sacrificios, sino el cumplimiento de su voluntad. Sólo esto tiene auténtico valor salvífico. Y a ello se entregó por completo, derogando de una vez para siempre las antiguas prácticas cultuales.

Dentro de la misma línea crítica, esta vez con respecto al templo, se orienta el discurso de Esteban, donde llega a afirmar algo que a los judíos resultaría blasfemo: «El Altísimo no habita en edificios construidos por hombres». El evangelio de Juan pone esta postura en el mismo Jesús durante su diálogo con la samaritana (Jn 4,21-24). Hay algo más importante que el espacio sagrado, la forma de adoración que se tributa a Dios.

Sin embargo, aunque el Nuevo Testamento elimina muchas cosas del culto antiguo, introduce o mantiene elementos que se insertan en la misma perspectiva. El caso de la celebración eucarística basta para demostrarlo. Lo cual significa que los primeros cristianos no rechazaron en principio cualquier forma de expresión cultual. Por otra parte, Pablo exhorta con frecuencia a la oración en común, a los cánticos e himnos. Y los sumarios de los Hechos presentan el ideal de comunidad unida en la fracción del pan y en las oraciones.

Pero es interesante constatar que incluso ante estas formas típicamente cristianas se adopta una postura crítica cuando llega el caso. Santiago recuerda que la religión verdadera no es cuestión de palabras, sino de «mirar por los huérfanos y viudas en sus apuros» (Stg 1,27). Y Pablo llegará a afirmar que la eucaristía celebrada en medio de diferencias sociales ofensivas pierde todo su valor (1 Cor 11,17-34).

**Capítulo 14: LA MONARQUÍA Y EL MESIANISMO**

Terminaremos la exposición del mensaje de los profetas con uno de los temas más importantes, que relaciona estrechamente presente y futuro, realidad política de su época y esperanzas forjadas para los últimos tiempos. Mucho de lo que diremos puede resultar extraño y decepcionante a algunos lectores, educados en una mentalidad demasiado simplista a propósito de los profetas. Tal vez esperan de ellos afirmaciones más explícitas y abundantes.

En cuestión tan delicada conviene conocer con exactitud lo que piensa cada uno de ellos. Por otra parte, no se pueden separar sus afirmaciones sobre el mesianismo de sus ideas a propósito de la monarquía, ya que ambos temas están estrechamente relacionados.

Antes de entrar en materia aclararé algunas ideas sobre el término Mesías. En el Antiguo Testamento se usa 38 veces y sólo se aplica a personas. En 30 (29) de los casos se refiere al rey; en 6, al Sumo Sacerdote; en 2 a los patriarcas. Etimológicamente, significa ungido, y hace referencia al acto de la unción, que se suponía comunicaba al personaje unas cualidades sobrehumanas y lo elevaba por encima de los demás.

Lo más importante es distinguir entre lo que podríamos llamar el mesías (con minúsculas) y el Mesías (con mayúsculas). El primer uso se aplica a los reyes concretos de Israel o Judá. El segundo hace referencia a un monarca de los últimos tiempos, que salvará definitivamente al pueblo.

La palabra mesías *nunca* se emplea en los libros del Antiguo Testamento en el sentido de salvador definitivo de los últimos tiempos.

Por tanto, como punto de partida, debemos recordar lo siguiente:

a) Ningún texto profético usa el término Mesías en el sentido que nos interesa.

b) Teóricamente, un texto puede hablar del salvador definitivo sin usar la palabra Mesías. Pero el que hable del rey exaltando sus cualidades prodigiosas de gobernante no significa que se refiera necesariamente al Mesías. Puede usar un lenguaje elogioso y cortesano, esperando del rey lo que se esperaba de cualquier monarca del Antiguo Oriente.

**1. Punto de partida**

El origen remoto de la idea mesiánica debemos buscarlo en los comienzos de la monarquía dentro de Israel, concretamente en el reinado de David. Probablemente, es entonces cuando se formula el famoso oráculo sobre el poderío de Judá (Gn 49,9-10), que tanto influjo terminará ejerciendo en las generaciones posteriores.

Pero el texto más importante, sin el cual resulta imposible comprender muchas de las afirmaciones proféticas, es 2 Sm 7. Estos oráculos de Natán a David tuvieron la mayor repercusión en la historia política y religiosa del pueblo de Dios. Políticamente, aseguraron la continuidad de la dinastía davídica en Judá. Mientras el Reino Norte, Israel, era víctima de continuas conspiraciones y asesinatos para instaurar nuevas dinastías, la del sur se mantuvo siempre firme. Desde el punto de vista religioso, la trascendencia del capítulo fue aún mayor. Cuando desapareció la monarquía judía, el año 586, ciertos grupos mantuvieron la firme esperanza de que la promesa de Dios era eterna. Podían estar sin rey. Pero, algún día, surgiría un descendiente de David para recoger su herencia y salvar al pueblo.

Adviértanse, no obstante, dos detalles del oráculo que se prestarán a discusión en tiempos posteriores: a) se trata de una promesa incondicional; incluso en el supuesto de que los monarcas davídicos fallen en el cumplimiento de su misión, Dios no les retirará su favor; veremos que Isaías y Jeremías no están de acuerdo con esta idea, y condicionarán la pervivencia de la dinastía al cumplimiento de ciertos requisitos. b) La promesa se centra en David, no en el pueblo; éste queda en función de la monarquía, aunque se beneficie de la institución; también este aspecto se presta a ser criticado o matizado; encontraremos textos en los que la promesa fundamental se dirige al pueblo, y el futuro descendiente de David está en función de sus súbditos.

**2. La idea monárquica en el siglo VIII**

La ausencia de oráculos mesiánicos durante la época monárquica no debe extrañarnos. En esos siglos existía la monarquía, había reyes. Carecía de sentido anunciar el nacimiento de un sucesor de David que continuase la promesa de Natán. Sí era lógico pedir y prometer un rey que cumpliese el ideal de justicia y trajese la prosperidad al pueblo, como hace el Sal 72. Pero la idea de un salvador definitivo ni siquiera se planteaba. En cuanto a las ideas sobre la monarquía y el rey podemos indicar lo siguiente, limitándonos a los profetas.

***2.1. Amós***

No hace declaraciones de principio sobre la monarquía, aunque condena duramente al rey Jeroboam II. Su libro termina con un texto de relativa importancia para el tema mesiánico (9,11-15), pero es casi seguro que no procede del profeta. Por eso lo trataremos más adelante, al hablar de la época del exilio.

***2.2. Oseas***

A diferencia de Amós, Oseas habla con frecuencia de los reyes y la monarquía. Pero las afirmaciones del libro resultan a veces tan irreconciliables que unos autores consideran a este profeta el mayor enemigo de esta institución, mientras otros piensan que nunca la atacó sistemáticamente. Creo que la interpretación más exacta es la que subraya su carácter antimonárquico, siguiendo una línea arraigada en Israel desde tiempos antiguos. Las experiencias de su época (recuérdese lo que dijimos en la segunda parte, al hablar de este profeta), no favorecían una buena opinión de los reyes. Pero Oseas no ataca sólo sus fallos concretos, sino también a la monarquía por principio, como institución contraria a Dios, que el Señor concedió en un momento de cólera. El libro contiene algunas afirmaciones importantes sobre la descendencia davídica, pero también fueron añadidas posteriormente y las analizaremos más adelante.

***2.3. Isaías***

En su introducción al libro de Isaías, san Jerónimo llama a este profeta apóstol y evangelista, por la estrecha relación que advertía entre sus oráculos y la persona de Jesús. Por eso puede extrañar que hace pocos años escribiese un autor católico: Una exégesis objetiva llega al resultado de que el libro de Isaías está lejos de todo mesianismo explícito.

Este cambio se debe, entre otros motivos, a que antes se pensaba que todos los oráculos del libro de Isaías procedían de este profeta del siglo VIII, idea que hoy resulta insostenible. Limitándonos a los capítulos 1-39, hay cinco textos ofrecen una relación más o menos directa con el tema del mesianismo: 7,10-17; 8,23-9,6; 11,1-9; 16,5; 32,1-8. Pero los comentaristas sólo están de acuerdo en admitir la autenticidad de uno de ellos (7,10-17).

Isaías parte de presupuestos muy distintos a los de Oseas. Es un profeta jerosolimitano, educado en la tradición davídica. La promesa de Natán (2 Sm 7), recogida por algunos Salmos (78,70-72; 89,20-38; 132,11s), constituyen uno de los bastiones de su fe. Por eso, en los momentos de mayor crisis política, cuando se produce un intento de derrocar a la dinastía (7,6), mantiene la promesa hecha siglos antes a David: los planes de los reyes enemigos no se cumplirán (7,7). Y, años más tarde, cuando el ejército de Senaquerib amenaza con conquistar Jerusalén, Dios anuncia a través del profeta: Yo protegeré a esta ciudad para salvarla, por quien soy *y por mi siervo David* (37,35).

Isaías parte, pues, de una valoración positiva de la institución monárquica. Forma parte de los designios de Dios. Pero esto no impide que se muestre sumamente crítico ante reyes concretos. Su postura frente a Acaz es muy dura (7,10-13), y también condena al piadoso rey Ezequías (c.39). A estos textos podríamos añadir todos los que condenan la política exterior de ambos reyes.

Pero hay algo más, que supone un gran paso adelante de Isaías. Cuando recoge la promesa de Natán y se refiere a ella, no le da un valor absoluto e incondicional. 2 Sm 7,16 cierra el oráculo divino con estas palabras categóricas: Tu casa y tu reino durarán (*ne'eman*) por siempre en mi presencia; tu trono permanecerá por siempre. Es una promesa incondicional, eterna, aunque los descendientes de David se tuerzan (v.14).

Isaías no comparte esta opinión. Para él, la subsistencia de la dinastía davídica depende de una condición: Si no creéis (*ta'amînû*) no subsistiréis (*te'amenû*) (7,9b). Este juego de palabras con el verbo *'aman* es una referencia intencionada a 2 Sm 7,16, donde aparece el mismo verbo. Con ello pone en tela de juicio la tradición anterior. Acepta el compromiso inicial de Dios con la dinastía, pero niega que ese compromiso sea incondicional. Es preciso que los sucesores de David demuestren confianza en la promesa, serenidad y calma en los momentos difíciles. De lo contrario, no subsistiréis.

En el contexto del encuentro con Acaz pronuncia Isaías el famoso oráculo del Emmanuel: La muchacha está embarazada y dará a luz un hijo y le pondrás por nombre Emmanuel. Porque antes que el niño aprenda a rechazar el mal y escoger el bien, quedará abandona la tierra de los dos reyes que te hacen temer. Como es sabido, el texto se cita el comienzo del evangelio de Mateo, lo que ha favorecido su interpretación mesiánica. Sin embargo, este sentido no es evidente en el original.

*a)* Ante todo, Isaías no piensa en la salvación para un futuro lejano sino para un contexto histórico muy cercano y concreto, el de la guerra siro-efraimita (año 734). Es la salvación de la amenaza de dos reyes enemigos (Resín de Damasco y Pecaj de Samaría) lo que interesa al profeta y al rey. Incluso podemos decir que, dada la negativa de Acaz a pedir un signo, estas palabras del profeta tienen un claro tono amenazador para él.

*b)* Por otra parte, la figura de la madre, que adquiere tanta importancia en la exégesis posterior, no tiene especial relieve en Isaías que no habla de una virgen, sino de una muchacha; lo más probable es que se refiera a la esposa del profeta o a la del rey, aunque existen otras interpretaciones.

*c)* El niño que nacerá de ella no es un ser sobrehumano, simplemente simboliza con su nombre la salvación de Dios; como hemos dicho, lo más probable es que se trate de un hijo de Isaías o del futuro rey Ezequías.

De todas formas, el texto fue releído posteriormente en clave mesiánica, incluso antes del evangelio de Mateo, y volveremos más adelante sobre esta nueva interpretación.

Poco más sabemos con certeza sobre la postura de Isaías. Naturalmente, quienes atribuyen al profeta los poemas de 8,23-9,6 y 11,1-9 trazan un cuadro mucho más completo de sus ideas monárquicas y, en la mayoría de los casos, lo convierten en el paladín del mesianismo. Sin embargo, aunque los autores indicados son legión, me inclino a atribuir dichos textos a estadios posteriores, donde los estudiaremos.

**3. El siglo VII**

Durante el siglo VII, la monarquía pasa por luces y sombras. Más sombras que luces. Manasés, con sus cincuenta y cinco años de reinado despótico no era ningún ideal. Su hijo Amón fue asesinado a los dos años. Con Josías cambia la situación. Este monarca despierta en los judíos las mayores esperanzas con respecto a la reforma política y religiosa. Lo más grande que podemos decir de él es que lo elogió incluso el profeta Jeremías, nada propenso a la alabanza. Me limitaré a los textos que terminarán ocupando un puesto importante en la reflexión mesiánica. En primer lugar, un importante oráculo contenido en el libro de Isaías; luego, la reinterpretación del oráculo del Emmanuel; por último, un texto de Oseas (3,5), que ejercerá influjo en otras tradiciones.

***3.1. Un niño nos ha nacido***

Durante el reinado de Josías, quizá como texto compuesto para su entronización, podemos datar el importante oráculo contenido ahora en Is 8,23-9,6. Entre los numerosos problemas que plantea, uno de los más importantes es saber si se refiere a algo pasado o futuro. Es decir, si habla de un rey contemporáneo al autor o de un salvador futuro, el Mesías. Comencemos por recordar el texto.

En otro tiempo humilló el país de Zabulón y el país de Neftalí; ahora ensalzará el camino del mar, al otro lado del Jordán, la Galilea de los gentiles.

El pueblo que caminaba en tinieblas vio una luz intensa;

habitaban tierra de sombras, y una luz les brilló.

Acreciste la alegría, aumentaste el gozo:

se gozan en tu presencia como gozan al segar,

como se alegran al repartirse el botín.

Porque la vara del opresor, el yugo de su carga,

el bastón de su hombro,

los quebrantaste como el día de Madián.

Porque la bota que pisa con estrépito

y la capa empapada en sangre

serán combustible, pasto del fuego.

Porque un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado:

lleva al hombro el principado, y es su nombre:

Maravilla de consejero, Dios guerrero,

Padre perpetuo, Príncipe de la paz.

Para dilatar el principado, con una paz sin límites,

sobre el trono de David y sobre su reino.

Para sostenerlo y consolidarlo con la justicia y el derecho,

desde ahora y por siempre.

El celo del Señor lo realizará (Is 8,23b-9,6).

No se trata del anuncio de algo futuro, sino de un canto de acción de gracias por algo ya ocurrido. Otros prefieren subrayar los rasgos hímnicos del poema. En ambos casos se agradece o alaba a Dios por algo ya pasado. A esto se opone la interpretación cristiana tradicional, que considera este texto un anuncio del nacimiento de Jesús.

Con este presupuesto, la liberación del yugo asirio, el fin de la guerra, la estabilidad de la dinastía davídica -con pretensiones incluso a los territorios del norte- nos proyectan inevitablemente a la época de Josías (640-609), un siglo después de Isaías.

El oráculo comienza en prosa (8,23b), hablando de los territorios asolados por Tiglatpileser III durante su campaña del año 733. Con un atlas delante se advierte el avance incontenible de los asirios en dirección norte-sur. Es el primer paso en un proceso de derrota y humillación nacional para Israel.

Y así vivieron durante muchos años, caminando en tinieblas y habitando tierra de sombras. Es como la vuelta al caos primitivo, o como el descenso al seol, al lugar de las sombras. De repente, se produce el cambio prodigioso e inesperado: brilla una luz que lo inunda todo de alegría, semejante a la que se experimenta cuando llega la siega o se reparte el botín. A continuación se explican las causas de este gozo. Son tres, introducidas siempre por porque (*kî*): el fin de la opresión (v.3), el fin de la guerra (v.4) y el nacimiento/entronización del príncipe (v.5-6).

Quienes estamos acostumbrados a centrar desde el comienzo nuestra atención en el niño debemos volver la vista atrás para captar un detalle importante. El gran protagonista de toda la historia, del castigo y la alegría, de la sombra y la luz, es Dios. Fue El quien humilló en tiempos pasados (8,23), es él quien ensalza en el presente, quien aumenta el gozo y quebranta al opresor como el día de la batalla contra Madián.

Hay que recordar el relato de Jc 7 para captar a fondo esta alusión: la estrategia nocturna, el deslumbrar repentino de las antorchas, el sonar de las trompetas y del grito de guerra. A esto se limita la actividad humana. El auténtico salvador es el Señor. Es él quien infunde un pánico sagrado en los enemigos y hace que se aniquilen entre sí. Igual ocurrirá ahora. Como en un nuevo prodigio, Dios libera a su pueblo de un adversario mucho más peligroso y cruel, que ha hecho pesar sobre el pueblo su vara, su yugo y su bastón. Tres sustantivos que desvelan la humillación y la angustia del pasado. Y un verbo quebrantaste, que reduce a astillas todos los símbolos de la opresión. Una pira gigante consumirá incluso los últimos vestigios -botas y mantos- de los invasores.

Pero toda esta alegría sería transitoria si no hubiese un tercer motivo, el más importante de todos: Un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado. Estas palabras recuerdan espontáneamente el nacimiento físico del príncipe. Pero no olvidemos que, en el momento de la entronización, Dios dice al rey: Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy (Sal 2,7). Por consiguiente, es muy probable que el profeta no piense en el nacimiento, sino en la entronización. Si nuestra aplicación a Josías es válida, se comprende perfectamente todo esto. Comenzó a reinar cuando sólo tenía ocho años (2 Re 22,1), y durante su minoría de edad se puso en marcha un proceso de independencia político-religiosa con respecto a Asiria. No sería extraño que su entronización oficial, al llegar la mayoría de edad, se celebrase con especial entusiasmo.

De acuerdo con el ceremonial, el rito de la coronación implicaba diversos actos: imposición de las insignias, unción, aclamación, entronización, homenaje; en ciertos casos se daba un cambio de nombre o, de acuerdo con el ceremonial egipcio, la imposición de ciertos nombres que reflejaban las esperanzas depositadas en el nuevo rey. El autor de nuestro texto no ha querido detenerse en todos ellos. Tras mencionar la imposición de las insignias (lleva el hombro el principado, que unos interpretan como el cetro y otros refieren al manto regio), centra toda su atención en los nombres del príncipe. Mucho se ha debatido sobre ellos, desde el número hasta el significado, para terminar con el gran problema de si convienen a un rey humano o hablan inequívocamente de un ser divino.

Los nombres tienen una amplitud y una trascendencia excepcionales: son cuatro oficios, consejero, guerrero, padre, príncipe, cada uno con una nota adjetival más o menos divina milagro, Dios, eterno, pacífico. No basta para entender el nombre analizar uno a uno sus componentes, porque el sentido es cumulativo y no se reduce a mera suma; es una densa y comprensiva unidad que se va desdoblando en facetas y que debemos esforzarnos por abarcar en unidad, en resonancia de acorde perfecto, algo así como consejero y guerrero, príncipe y padre; una paz sempiterna, milagro divino. Notemos que es un niño quien sustenta y unifica esa serie, no como cuatro nombres, sino como un nombre cuádruple.

¿Se refieren estos nombres a un rey humano o a un salvador divino futuro? Aunque parezca extraño, nos inclinamos por la primera postura. Ya hemos indicado que todo el poema da por supuesto el nacimiento y entronización del príncipe, la liberación de los asirios, la irrupción de la luz y la alegría. No es un anuncio de la venida de Jesús, sino una acción de gracias por Josías. El que se le atribuyan títulos tan excelsos no tiene nada de extraño. Forma parte de la ideología sacral monárquica y del lenguaje cortesano. Por eso no deben llamarnos la atención estos cuatro nombres, aunque las cualidades que expresan alcancen un grado portentoso y sobrehumano. Es lo que Israel -y todos los pueblos orientales- esperaban de su gobernante ideal, expresando sus ilusiones con un lenguaje y metáforas de origen mítico. En un rey humano deposita el profeta su esperanza de que gobierne al pueblo de modo admirable, lo defienda valientemente, lo acoja con afecto de padre, instaure una época de paz y bienestar.

Con estas cualidades portentosas, se explica que dilate su principado, restaurando las antiguas fronteras del imperio davídico; pero no a base de guerras y contiendas, sino con una paz sin límites. Consolidando y sosteniendo su reino con la justicia y el derecho. David y Salomón parecen reencarnarse en este nuevo rey. La fuerza y la inteligencia, la capacidad de iniciativa y el amor a la paz. Y, por si alguno duda de esta esperanza tan utópica, la frase final termina ofreciendo la garantía definitiva: El celo del Señor lo realizará. De nuevo Dios se convierte en el gran protagonista de la historia, que conduce a buen puerto las ilusiones depositadas en el nuevo y joven rey.

***3.2. La dieta de Emmanuel***

En esta época del reinado de Josías sitúa Vermeylen el añadido de la dieta del niño en el oráculo sobre el Emmanuel: comerá requesón con miel para que aprenda a rechazar el mal y escoger el bien (Is 7,15). No existe unanimidad en la interpretación de estos alimentos. Unos los consideran símbolo de pobreza e indigencia, de una época austera y dura en la que crecerá el niño hasta que Dios traiga la derrota de los adversarios. Otros afirman que el requesón y la miel son alimentos paradisíacos. En conjunto, son más fuertes los argumentos en favor de la segunda postura. Con ello quiere indicarnos el autor del v.15 que se trata de un niño excepcional y vivirá en época de prosperidad.

En esta relectura de los oráculos de Isaías sobre la guerra siro-efraimita es posible que se añadiesen los versos 8,8b y 8,9-10, donde también aparece mencionado el Emmanuel, garantizando con su presencia la protección divina y la derrota de los adversarios. Esta identificación del Emmanuel con el rey Josías no impedirá que siglos más tarde los oráculos sean interpretados con un sentido nuevo, estrictamente mesiánico, como veremos.

***3.3. Oseas 3,5***

En el contexto del reinado de Josías, con la ansiada reunificación de las tribus del norte y del sur, es como quizá se entiende mejor este verso, que influirá en otras tradiciones y ocupará un puesto en la reflexión mesiánica. El verso forma parte de la acción simbólica en la que Oseas acoge por segunda vez a su mujer adúltera. La esposa, alejada de sus amantes, es símbolo del pueblo de Dios, que se ve desprovisto de sus reyes, príncipes, sacrificios, estelas, imágenes y amuletos. Y termina el texto:

Después volverán a buscar los israelitas

al Señor, su Dios, *y a David, su rey*,

temblando acudirán al Señor y a sus riquezas,

al final de los tiempos.

Muchos niegan que el v.5 formase parte originariamente de la acción simbólica; la referencia a el final de los tiempos parece proyectarnos a una época muy posterior a la de Oseas, dentro de la corriente apocalíptica. Sin embargo, otros muchos están dispuestos a admitir la autenticidad del v.5, con tal de eliminar las palabras y a David, su rey.

Dando por supuesto que el texto no es de Oseas, el mayor problema es el de su interpretación. ----

¿Debemos entenderlo en sentido mesiánico, como anuncio de un gran rey futuro? ¿O se trata de una simple promesa de que los israelitas volverán a aceptar a la dinastía davídica?

Para algunos autores, 3,5 constituye un gran testimonio mesiánico. El argumento de mayor peso para los partidarios de esta teoría es que el texto, al situar a este personaje junto a Dios y requerir ante él la misma actitud religiosa que ante YHWH, demuestra que no se trata de un rey cualquiera. Incluso el nombre de David parece intencionado en este caso.

Pero, en contra de la interpretación mesiánica, podemos aducir la falta de un contexto histórico adecuado. Porque aquí se habla sólo de las tribus del norte, que marchan en busca de David su rey. Es decir, se da por supuesto que existe la dinastía davídica, y los israelitas vuelven a aceptarla. Por eso, otros autores le niegan al texto este valor mesiánico

¿En qué momento histórico encaja la formulación de esta esperanza en un nuevo David? En el fondo, la cuestión depende de cómo interpretemos esa alusión a David. Si por David entendemos un gran personaje futuro, semejante a su famoso progenitor, no cabe duda de que esta esperanza encaja más bien en época postexílica, incluso algo avanzada. Por el contrario, si David hace simple referencia a la aceptación por parte de las tribus del norte de la dinastía davídica, encajaría mucho mejor en tiempos de Josías. Es difícil tomar una decisión.

**4. En vísperas de la catástrofe: Jeremías**

Pocos profetas vivieron una época de cambios tan profundos con respecto a la monarquía como él. Disfrutó de uno de los mejores monarcas de la historia de Judá, Josías, y sufrió a una serie de reyes marionetas, canallas o cobardes. Su vida se extiende desde momentos de esplendor, que hicieron pensar en una restauración del antiguo imperio davídico, hasta el trágico instante en que el último rey, Sedecías, contempla impotente cómo degüellan a sus hijos en su presencia, antes de que a él mismo le arranquen los ojos, lo carguen de cadenas, lo destierren a Babilonia y lo encierren de por vida (Jr 52,10-11). Con esto, en poco más de veinte años (609-586 a.C.), la dinastía davídica pasa del cenit a la mazmorra. Para comprender la postura del profeta ante la monarquía y la promesa de Natán debemos recordar sus relaciones con los reyes contemporáneos.

***4.1 Jeremías y los monarcas de su época***

Si exceptuamos su elogio de Josías (una vez muerto), el profeta no tiene nada positivo que decir a propósito de los monarcas contemporáneos. A Joacaz, deportado a Egipto después de sólo tres meses de reinado, le asegura que no volverá a ver su tierra natal (22,10-12). A Joaquim se enfrenta con la mayor dureza. Primero, cuando se construye un palacio sin pagar el salario a los obreros (Jr 23,13-19), texto importantísimo para entender la actitud de Jeremías ante la monarquía y los reyes: todo está supeditado a la práctica de la justicia. El enfrentamiento alcanza su punto culminante en diciembre del 605/604, cuando Joaquim quema el volumen dictado por Jeremías a Baruc (c.36) y manda luego apresar al profeta y a su secretario. En este contexto encontramos un oráculo que condena a Joaquín y a su descendencia de forma definitiva:

Así dice el Señor a Joaquim, rey de Judá: No tendrá descendiente en el trono de David; su cadáver quedará expuesto al calor del día y al frío de la noche. Castigaré sus crímenes en él, en su descendencia y en sus siervos... (36,30-31).

El mayor argumento en favor de la autenticidad de este oráculo es que no se cumplió: a Joaquín le sucedió su hijo Jeconías (Joaquín), aunque sólo fuese por tres meses. Y, si admitimos la autenticidad, resulta difícil valorar su extraordinaria importancia. De un plumazo, Jeremías acaba con la tradición davídica. Para nosotros, que conocemos la historia posterior, resulta fácil eludir el problema diciendo que a Joaquín le sucedió en el trono su hermano Matanías (Sedecías), que era descendiente de David sin serlo de Joaquín. Pero Jeremías no podía saber esto con seis años de anterioridad. En cualquier caso, advertimos en este oráculo una diferencia muy notable con respecto al de Natán. En 2 Sm 7 se dice que si algún descendiente de David se tuerce, lo corregiré con varas y golpes, como suelen los hombres, pero no le retiraré mi lealtad como se la retiré a Saúl, al que aparté de mi presencia (v.15). Lo importante es la lealtad de Dios a David y a su dinastía. Jeremías ve las cosas de forma muy distinta. Dios puede cortar con el descendiente de David tan radicalmente que termine retirándole su lealtad y apartándolo de su presencia y de su tierra. A lo sumo, podrá considerarse importante que el pueblo tenga un rey, pero no que sea descendiente de David.

La condena de la descendencia de Joaquim la renueva cuando sube al trono su hijo Jeconías (22,24), que sólo gobernará tres meses, antes de ser deportado a Babilonia.

Las relaciones con Sedecías no fueron tan malas como con su hermano, Joaquim. Pero tampoco dejaron de ser tremendamente conflictivas, sobre todo en los momentos finales del asedio. Es cierto que Sedecías, a diferencia de Joaquín, no siente odio hacia el profeta, incluso lo consulta a gusto (37,17) y lo ayuda (37,21; 38,10); pero su debilidad frente a los dignatarios de Judá (38,5) provocará numerosos sufrimientos a Jeremías.

Estos datos sobre las relaciones de Jeremías con los reyes contemporáneos no son simple anécdota. Debemos tenerlos presentes al enjuiciar su actitud ante la dinastía davídica. Los últimos monarcas que conoció no ayudaban a forjarse grandes ilusiones ni esperanzas sobre la monarquía ni sobre la conveniencia de esta institución. Así se comprende que, tras la deportación a Babilonia, Jeremías permanezca en Judá con Godolías, nombrado gobernador por los babilonios. Godolías no es descendiente de David. Pero lo aceptan todos los judíos, incluso los que habían huido a Moab, Amón, Edom y otros países. Con él recomienza la vida, y ese final de verano tuvieron una gran cosecha de vino y fruta. Se advierte que el narrador de Jr 40-41 siente, igual que Jeremías, un gran afecto por este personaje, al que sólo puede reprocharle el ser demasiado honesto y confiado. Víctima de esa confianza, caerá asesinado por Ismael, un descendiente de David. Este pasaje es muy importante para comprender la actitud de Jeremías. No espera nada de la dinastía davídica. Los hijos de Sedecías han muerto; a Jeconías y a sus descendientes no los acepta; Ismael es un asesino, que provoca una nueva dispersión del pueblo.

***4.2. Las afirmaciones sobre la monarquía***

Las ideas del profeta sobre la monarquía las conocemos también a través de una pequeña colección, que lleva por título A la casa real de Judá (21,11-23,8). En ella queda claro que la función capital de los reyes es la práctica de la justicia. Me limito a recordar los dos oráculos iniciales (21,11-14 y 22,1-9), en los que resuenan los temas de la justicia y del castigo. Si la Casa Real no practica lo primero, deberá enfrentarse a lo segundo. La única garantía que posee la dinastía davídica para subsistir es librar al oprimido del opresor, no explotar al emigrante, al huérfano y a la viuda, no derramar sangre inocente en este lugar (el palacio) (22,3). Según Jeremías, las promesas de Dios no son incondicionales. El Señor siempre conserva su libertad soberana y, a cambio de sus beneficios, exige una respuesta ética. Jeremías ya había afirmado esto a propósito del templo (7,1-14). Ahora aplica el mismo principio a la dinastía davídica: si no practica la justicia juro que este palacio se convertirá en ruinas (22,5).

***4.3. Jeremías y el mesianismo***

En síntesis, la postura de Jeremías ante la institución monárquica parece clara. Critica a los reyes concretos de forma muy dura. Sólo alaba a Josías, y después de muerto. Jeremías conoce la tradición davídica, la promesa de Natán. Pero no parece demasiado entusiasta de ella. Subraya el carácter condicionado de tal promesa, que sólo se mantendrá si los reyes practican el derecho y la justicia.

Con respecto a su concepción mesiánica existen opiniones muy diversas. Numerosos autores adoptan una postura intermedia: Jeremías concedió relativa importancia a la monarquía davídica y al mesianismo, hasta que, en un momento determinado de su vida renuncia por completo a la esperanza mesiánica y considera que Dios ha roto definitivamente su pacto con David. Si interpretamos la palabra mesianismo en sentido estricto, como doctrina sobre el salvador definitivo de los últimos tiempos, no parece justificado descubrirlo en la predicación de este profeta.

**5. A caballo entre dos épocas: Ezequiel**

Tampoco este profeta trata el tema con la frecuencia ni la claridad deseables. En el c.17, por ejemplo, tenemos la alegoría del águila y el cedro, en la que se reflejan las oscilaciones políticas de Judá entre Babilonia y Egipto. La monarquía, simbolizada al principio por el cedro, pierde fuerza hasta quedar representada por una vid de pequeña talla. Incluso ésta será arrancada de raíz y se perderá totalmente. Es lo que afirman los vv.1-10 y el comentario en prosa de 11-21. Pero, a partir del v.22, cambia la situación. Nos encontramos ya en el futuro, y Dios promete que va a plantar un nuevo cedro, magnífico, bajo el que se acogerán todos los pájaros y aves. ¿Qué significa esto? Parece referirse a la restauración de la monarquía, pero no se habla claramente de un rey futuro ni de sus cualidades. Incluso podría pensarse que Ezequiel ni siquiera habla de la restauración de la monarquía, sino de la del estado de Judá, que causará asombro a todos los países vecinos (v.24). Las afirmaciones no resultan claras, y así se comprenden las oscilaciones de los comentaristas.

De los reyes vuelve a hablar el c.19. Se trata de una elegía, como indican los vv.1 y 14. Esto es importante para comprender que el capítulo no pretende valorar objetivamente la institución monárquica, sino llorar la triste situación en que ha quedado.

Muy oscuro resulta también 21,30-32. Comienza atacando al rey (vil criminal) por haber roto el pacto de vasallaje con Nabucodonosor. Esto provocará su castigo. La referencia no sería a un personaje futuro, sino a Nabucodonosor, idea que cuadra perfectamente con el contexto (ver 21,23-27).

Bastante más claro resulta el texto decisivo de Ezequiel, el c.34. Partiendo de la imagen del rebaño, habla primero de cómo las autoridades (los pastores) traicionaron al pueblo, despreocupándose de él y explotándolo. Frente a esos pastores que se apacientan a sí mismos y no apacientan mi rebaño (v.8) surge Dios como nuevo pastor: yo mismo cuidaré mi rebaño y velaré por él (v.11). La segunda escena del capítulo (vv.17-22) prescinde de los pastores y se fija sólo en las diferencias dentro del rebaño (ovejas y machos cabríos), donde los débiles sufren la amenaza y el desprecio de los fuertes. También en este caso interviene Dios remediando la situación.

Sigue una afirmación sorprendente: Yo suscitaré un pastor único que los pastoree, mi siervo David; él las apacentará, él será su pastor. Yo, el Señor, seré su Dios, y mi siervo David, príncipe en medio de ellos (vv.23-24). A primera vista, esta presentación de David como pastor contradice a la de Dios como pastor, formulada poco antes. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que en la mentalidad de Israel y del Antiguo Testamento no existe oposición entre la soberanía regia de YHWH y la del Mesías. Las funciones son distintas: Dios pastor reúne al rebaño y lo conduce a Palestina; David pastor cuida del rebaño tras la vuelta. En cualquier caso, aunque no haya oposición entre las funciones de Dios y la de David, es interesante tener en cuenta que el texto no concede al nuevo David el título de rey (*melek*), sino el de príncipe (*nasî'*).

El tema de David vuelve a aparecer en 37,15-28, dentro de la acción simbólica de las dos varas. A través de ella se expresa la vuelta a la unidad política, como en tiempos de David y Salomón. Ya no serán dos pueblos, ni se desmembrarán en dos monarquías. Un solo rey (*melek*) reinará sobre todos ellos (v.22). Este mensaje político ha sido completado con otras promesas de distinto carácter: purificación interior, vuelta a la tierra, nueva alianza, restablecimiento del santuario. Entre ellas, por dos veces, aparece el tema de David: Mi siervo David será su rey (*melek*), el único pastor de todos ellos (v.24), mi siervo David será su príncipe (*nasî'*) para siempre (v.25). El mayor interés de este texto radica en la promesa de la unidad de todo el pueblo de Dios. Dentro de ella es donde juega un papel la existencia de un solo rey, como símbolo de esa unidad. Lo fundamental para el autor es el pueblo, no el rey.

También las promesas posteriores (v.24-25) ponen al pueblo en primer plano. Precisamente por su bien es por lo que Dios le da a David como único pastor. No puede tratarse de un David eterno, o un David resucitado. Se trata de la descendencia davídica, de la dinastía. Pero el autor piensa que los reyes futuros serán tan maravillosos para su pueblo como lo fue David.

Si de aquí pasamos a los capítulos finales (40-48), con su imagen de la restauración definitiva, advertimos que la figura del príncipe ocupa un puesto muy modesto. En 44,1-3 se le reconoce el privilegio de sentarse en la puerta oriental para comer. En 45,7-9 se habla del territorio que le corresponderá y se lo exhorta a no explotar al pueblo. 45,13-17.22-25 habla de su función mediadora en el culto.

Lo que más llama la atención es que se dé a este personaje el título de príncipe (*nasî'*) en vez de el de rey (*melek*). Para algunos se debe a que el título de rey (*melek*) se reserva en el libro de Ezequiel, casi sin excepción, para los grandes reyes de Mesopotamia y de Egipto, y que los reyes pequeños deben contentarse con el título de príncipe (*nasî'*). En el escrito sacerdotal (P), éste es el título que se da algunos representantes de las tribus. El hecho de que al salvador futuro se le aplique un título tribal y que el de rey se reserve para los grandes monarcas deja claro que Ezequiel no concibe a su salvador en la línea de los grandes imperios. La actividad del futuro gobernante se parecerá más bien a la del pastor.

En cuanto a su actividad, casi se limita a proveer de sacrificios para el culto. Y, desde luego, se da por supuesto que el príncipe no es un ser sobrehumano, sino un simple mortal, como todos los monarcas preexílicos. En definitiva, podemos decir que Ezequiel acepta la monarquía como institución válida para el futuro, a pesar de los numerosos fallos de los reyes. Pero esto no significa que conceda especial atención al tema. Las declaraciones del profeta insisten más en la salvación que en el salvador. El príncipe es pastor, representante de la unidad de Israel, objeto de una gloria a través de la cual reconocen los pueblos cómo YHWH humilla y exalta. Pero en ningún sitio se dice que actúe positivamente (...) Lo único concreto es el nombre, David, al que YHWH añade el epíteto tradicional, `mi siervo'.

Para Ezequiel y sus discípulos, lo realmente importante es la teocracia y el sacerdocio. El príncipe no desempeña una función salvífica, Es indudable que Ezequiel no figura entre los profetas entusiasmados con el mesianismo, aunque algunos lo presenten como una cumbre con respecto a profetas anteriores.

**6. La época del exilio**

Con el exilio, la situación cambia radicalmente. La dinastía davídica ha desaparecido en Babilonia. Aunque Jeconías fuese liberado en el año 571, no volvió a Judá. El pueblo estaba como ovejas sin pastor. En este momento tiene pleno sentido recordar la antigua promesa y anunciar su cumplimiento. Lo que anuncian estos profetas anónimos del destierro no un salvador definitivo, un Mesías con mayúsculas, sino un descendiente de David, sin duda adornado de excelentes cualidades. Como es lógico, esta esperanza, que ha dejado múltiples huellas en diversos libros, se formula de manera muy variada.

***6.1. “La choza de David”: Amós 9,11-12***

Aunque se discute mucho sobre la autenticidad de este pasaje, y es posible que el debate nunca termine, no pertenece al tiempo del profeta Amón (s. VIII) sino al exilio (s. VI).

11 Aquel día levantaré la choza caída de David,

tapiaré sus brechas, levantaré sus ruinas,

hasta reconstruirla como era antaño;

12 para que conquisten el resto de Edom

y todos los pueblos que llevaron mi nombre

-oráculo del Señor, que lo cumplirá-.

El problema principal radica en saber a qué se refiere la metáfora de la choza de David. Lo más probable es que se refiera a la *ciudad de Jerusalén*. La metáfora de la choza se usa en Is 1,8 para describir la trágica situación de la capital después de una guerra: Y Sión, la capital, ha quedado como choza (*sukkâ*) de viñedo, como cabaña de melonar, como ciudad sitiada. Las promesas posteriores de Amós (tapiaré sus brechas, levantaré sus ruinas) también encajan perfectamente en esta interpretación. La designación choza de David podría ser un cambio intencionado de la expresión ciudad de David para subrayar el estado lamentable en que se encuentra la capital. No dice nada el texto de un rey fuera de serie, ideal. Carece, pues, de fundamento hablar de mesianismo en el libro de Amós, a no ser que se emplee este término en sentido muy amplio y ambiguo.

***6.2. El vástago de Jesé (Is 11,1-9)***

El poema se divide fácilmente en dos partes (1-5 y 6-9), que es frecuente atribuir a distintos autores; pero forman un hermoso díptico y sería injusto desmembrarlo.

Saldrá un renuevo del tocón de Jesé,

y de su raíz brotará un vástago.

Sobre él se posará el espíritu del Señor:

espíritu de prudencia y sabiduría,

espíritu de consejo y valentía,

espíritu de conocimiento y respeto del Señor.

No juzgará por apariencias ni sentenciará sólo de oídas;

juzgará a los pobres con justicia,

con rectitud a los desamparados.

Ejecutará al violento con la vara de su boca,

y al malvado con el aliento de sus labios.

La justicia será cinturón de sus lomos

y la lealtad cinturón de sus caderas.

Habitará el lobo con el cordero,

la pantera se tumbará con el cabrito,

el novillo y el león pacerán juntos:

un muchacho pequeño los pastorea.

La vaca pastará con el oso, sus crías se tumbarán juntas;

el león comerá paja con el buey.

El niño jugará en la hura del áspid,

la criatura meterá la mano en el escondrijo de la serpiente.

No harán daño ni estrago por todo mi Monte Santo:

porque está lleno el país del conocimiento del Señor,

como las aguas colman el mar.

El poema arranca hablando de un renuevo que brota del tocón de Jesé. Esta imagen sólo podemos captarla en todo su contenido si recordamos los versos anteriores (10,33-34). Dios se ha situado frente al bosque de Judá, ha desgajado el ramaje, derribó los troncos corpulentos, cortó con el hacha la espesura. Los árboles cayeron uno a uno, sin vida, como imagen potente de la destrucción de Judá y de sus instituciones. Pero en esta naturaleza muerta reverdece la vida.

Del tocón de Jesé, sepultado ya hace siglos, brotará un vástago. Todas estas imágenes vegetales aluden aparentemente a la semilla santa de 6,13. Pero lo importante no es el simple renacer de la vida, sino el que esa vida está impregnada por el Espíritu de Dios. En numerosos textos bíblicos, el conocimiento de Dios se manifiesta expresamente en la práctica de la justicia en favor de los más débiles. Y eso es lo que dicen los vv.3-5. Aquí, el problema no es internacional; el enemigo no es una potencia invasora. Lo que disturba al pueblo de Dios es la presencia de malvados y violentos, opresores de los pobres y desamparados. El rey, cumpliendo el ideal propuesto por el Sal 72, dedicará todo su esfuerzo a la superación de estas injusticias.

Y se da por supuesto que tendrá éxito, consiguiendo reimplantar en la tierra una situación paradisíaca. Es lo que afirma la segunda parte (vv.6-9), utilizando imágenes del mundo animal. Estos versos van creando heterogéneas parejas de animales fuertes y débiles (lobo-cordero, pantera-cabrito, novillo-león) en los que desaparece toda agresividad. Porque nos encontramos en el paraíso, y todos los animales aceptan una modesta dieta vegetariana (el león comerá paja con el buey), como proponía el ideal de Gn 1,30. Y como ejemplo admirable de la unión y concordia entre todos, aparece ese pastor infantil de lobos, panteras y leones, además de ese niño que introduce la mano en el escondite de la serpiente. El miedo, la violencia, desaparecen de la tierra. Es lo que quiere decir el poeta con estas imágenes mitológicas. Y todo ello gracias a que está lleno el país del conocimiento del Señor. Es un don nuevo, inimaginable, en enérgico contraste con el de un pueblo que no entiende ni conoce (6,9-10). Y es incluso una superación del paraíso. Porque ahora no habrá que anhelar comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. Hay una ciencia más profunda, el conocimiento de Dios, y ésa no queda recluida dentro de unos límites prohibidos, sino que inunda la tierra como las aguas inundan el mar.

Este poema (11,1-9) difiere en puntos importantes del anterior (9,1-6). Ante todo, porque la monarquía parece no existir ya. Se da por supuesto que la dinastía davídica ha sido talada, aunque se prometa su continuidad en un futuro. Esto nos sitúa en la época posterior al año 586. Quizá la esperanza de restauración fuese formulada durante el exilio o en los años finales del siglo VI, durante el gobierno de Zorobabel. Por otra parte, este poema no se centra tanto en la obra portentosa de Dios cuanto en la aportación del soberano a un mundo más justo. Y su obra se limita exclusivamente a la administración de la justicia. Leyendo este poema en el trasfondo de los capítulo 6-12 podemos considerarlo como el desarrollo y culminación de la idea expuesta en 9,6: tras la desaparición de la guerra y del invasor, lo único importante es que no existan nuevas víctimas de una violencia interna.

Se impone de nuevo la pregunta: ¿habla el profeta de un rey histórico concreto o de un excelso personaje futuro? Los defensores de la segunda opinión, dicen: Este Mesías es un semidiós. Inspirado por el Espíritu de YHWH, posee una ciencia y un poder divinos. Mientras el juez humano decide por lo que ve y oye, el Mesías se halla por encima de eso; penetra directamente los corazones de los hombres, como Dios, y su sentencia es infalible. No precisa cetro, ni guardias, ni verdugo para que se cumplan sus decisiones; basta una palabra de su boca para acabar con el malvado. El príncipe humano se ciñe la cintura con la espada o de valor; por el contrario, las armas del Mesías son la fidelidad y la justicia. Este príncipe del que habla Isaías difiere mucho de los reyes ordinarios (...) su reino provoca la conversión moral de la humanidad (...) se trata de una vuelta a la inocencia y a la armonía perfectas.

Sin embargo, de nuevo debemos recordar el lenguaje cortesano, inspirado en la ideología sobre la monarquía sacral. Todo esto podía decirse -de hecho se decía- a propósito de un rey cualquiera.

***6.3. Los nuevos pastores y el vástago justo (Jr 23,1-6)***

La colección de Jeremías dirigida A la Casa real de Judá fue completada en la época del exilio añadiendo unos versos finales. Después de denunciar a los reyes precedentes, que dispersaron mis ovejas, las expulsaron y no hicieron cuenta de ellas (vv.1-2), Dios mismo interviene para congregar de nuevo a su rebaño (v.3) y le señala nuevos pastores (v.4). De forma un tanto sorprendente, se habla inmediatamente después de un solo rey:

Mirad que llegan días -oráculo del Señor-

en que daré a David un vástago justo.

Reinará como rey prudente,

y administrará la justicia y el derecho en el país.

En sus días se salvará Judá, Israel vivirá en paz,

y le darán el título Señor, justicia nuestra (23,5-6).

¿No se contradicen los numerosos pastores del v.4 y el único rey del v.5? A primer vista, sí. Y esto impulsa a ciertos autores a considerar los vv.5-6 un añadido posterior. Otros afirman que el título del rey futuro (Señor, justicia nuestra) es una clara referencia a Sedecías, cuyo nombre significa Señor, mi justicia, y atribuyen el oráculo al profeta. En este caso, los diversos pastores del v.4 no serían reyes, propiamente hablando, sino ministros y oficiales de la corte, como piensa Rudolph.

¿Podemos calificar Jr 23,5-6 de texto mesiánico, es decir, referente al monarca ideal de los últimos tiempos? No resulta claro. En cualquier caso, las expresiones usadas por el profeta son mucho más modestas que las de Isaías o Miqueas. Se mueven en un plano muy realista, y más que fijarse en cualidades sobrenaturales o sobrehumanas se centra en la actividad del monarca futuro y en el bienestar que traerá al país. A este Mesías sólo se le atribuyen cualidades puramente éticas: no se dice nada de acciones militares ni de éxitos políticos; quien tenemos ante nosotros no es un héroe victorioso ni un conquistador afortunado, sino un rey justo y piadoso, que implanta el derecho y la justicia en el país. Como consecuencia, el pueblo vuelve también a la época (idealizada) de David: Judá e Israel juntos de nuevo, salvados y seguros. Curiosamente, el oráculo termina por donde debería haber comenzado: con la imposición del nombre. Quizá para indicar que no se trata de un proyecto (que podría fracasar como tantos otros), sino de una realidad. El nombre insiste en lo que ya se dijo desde el principio: YHWH es el autor de todo, la causa de nuestra justicia. Este matiz parece más importante que la posible referencia a Sedecías.

***6.4. Y tú, Belén... (Mi 5,1-3)***

El libro de Miqueas es famoso por la profecía citada en el evangelio de San Mateo sobre Belén como patria del Mesías (Mi 5,1-3).

a) El oráculo primitivo: Por desgracia, este oráculo es de los más complejos y discutidos. Lo más obvio es pensar que en 5,4 comienza un nuevo oráculo. Por consiguiente, debemos limitar nuestra investigación a los versos 5,1-3. Por eso, el posible oráculo original sería:

1. Pero tú, Belén de Efrata, pequeña entre las aldeas de Judá,

de ti, para mí, saldrá el que ha de ser jefe de Israel:

su origen es antiguo, de tiempo inmemorial.

3a. En pie pastoreará con el poder del Señor,

con la majestad del nombre del Señor, su Dios.

Este breve oráculo pertenece por su género a los oráculos tribales dirigidos a un clan o una tribu para cantar su poderío o anunciar su futuro (véase Gn 49; Dt 33). En este caso, la beneficiaria del oráculo es Belén. El hecho de haber sido patria de David no impide que siga siendo una pequeña aldea de Judá. Sin embargo, la idea tan bíblica de que los pequeños serán enaltecidos resuena aquí una vez más.

b) ¿Belén contra Jerusalén, o vuelta a los orígenes? ¿Hay que ver en estas palabras del profeta un desprecio profundo hacia Jerusalén, un rechazo de la capital maldita y opresora en favor de la humilde Belén? La idea básica del texto no es el rechazo de Jerusalén, sino la vuelta a los orígenes. Una salvación total no puede ser simple continuación del momento lastimoso que vive el autor. Hace falta un corte, una vuelta al pasado remoto, ideal, equivalente a la vuelta al paraíso. Por eso se menciona a Belén, patria del rey ideal, David. Algo parecido afirma Is 11,1-5 cuando dice que el rey futuro nacerá del tronco de Jesé, remontándose con ello a los orígenes mismos de la dinastía davídica. En vista de lo anterior, resulta claro que las palabras su origen es antiguo, de tiempo inmemorial no hablan de una preexistencia del jefe; se refieren al momento histórico de David, lejano ya de varios siglos.

c) La función del jefe: Más importante que lo anterior es tener presente la función que desempeña el jefe anunciado. Nace en Belén, pero toda su existencia está en función de Dios (para mí) y del pueblo (jefe de Israel). Resuena aquí la profecía de Natán (Yo te saqué de los apriscos... para ser jefe de mi pueblo, Israel, él será para mí un hijo: 2 Sm 7,8.14). Y esta misión mediadora entre Dios y el pueblo se explicita aún más en el v.3. El nuevo jefe, como David, pastoreará a su pueblo. Pero lo hará con el poder y la ayuda de Dios. Es un tema que hemos encontrado también en Is 9,1-6; 11,1-5. Sin el Señor, sin su ayuda, incluso este jefe anhelado sería un vulgar cabecilla sin fuerza ni prestigio. Sólo Dios es el verdadero rey y el auténtico salvador.

Quizá extrañe a alguno la brevedad del oráculo. Pero dice todo lo esencial. Anuncia la venida de un verdadero jefe y pastor, idéntico al David idealizado y deformado por la tradición, convertido en una figura casi mítica, muy lejana de la realidad histórica. La deformación está al servicio de un mensaje de salvación.

Naturalmente, la interpretación del oráculo depende del momento histórico en el que lo situemos. Quienes lo atribuyen al profeta Miqueas y lo datan a finales del siglo VIII deben interpretarlo como una crítica feroz y radical al rey Ezequías. Sería una manera de negarle toda autoridad sobre el pueblo de Dios.

Pero el texto que comentamos se entiende mucho mejor como promesa formulada siglos más tarde, cuando ya no existía rey, durante el período exílico o el postexílico. Tenía entonces pleno sentido consolar al pueblo con la esperanza de un monarca ideal, idéntico al gran David.

En cualquier hipótesis, lo que domina el oráculo es la idea de salvación, la seguridad de que el pueblo no vagará como ovejas sin pastor. Y, aunque Dios podría ser el pastor, nuestro texto se orienta en la línea de los que aceptan una colaboración humana a la hora de gobernar al pueblo.

d) Relectura posterior: El autor probablemente, intenta justificar la tardanza de la salvación. El oráculo inicial constituía un claro mensaje de esperanza. La realidad fue muy distinta. Pasaron los años sin que se cumpliera lo prometido. Y un autor, para explicar esta dilación, añade los vv.2.3b. Antes de que aparezca el jefe tendrá lugar un período de abandono por parte de Dios, y deberán cumplirse dos condiciones previas: el alumbramiento de la embarazada y la reunificación de los hermanos.

Ante todo, ¿quién es la embarazada a punto de dar a luz? ¿Se trata de una referencia a la misteriosa mujer de Is 7,14, como piensan muchos autores? ¿Es la madre del Mesías? ¿O la del rey? ¿No habría que pensar más bien en Sión/Jerusalén, a la que se ha presentado como parturienta poco antes (4,9b.10a)? En otras palabras, ¿se trata de que Dios abandona a su pueblo hasta el momento en que nazca el jefe de Israel, o hasta que Sión, desprovista de hijos tras el destierro, dé a luz una nueva comunidad?

Por otra parte, ¿qué significa la frase y el resto de sus hermanos vuelva a los hijos de Israel? ¿Quién es el resto de sus hermanos? Pienso que el v.2 se refiere a la fecundidad de Jerusalén y a la vuelta de los desterrados. Cuando se cumplan estas dos condiciones este nuevo pueblo no deberá temer el abandono o la anarquía. Contará con el mejor de los gobernantes. Por eso, como afirma 3b: habitarán tranquilos, porque entonces su poderío se extenderá hasta los confines de la tierra.

El conjunto de los vv.1-3 ofrece temas muy típicos del período exílico/postexílico: anuncio de un nuevo David, fecundidad de Jerusalén, reunificación del pueblo bajo un solo jefe, paz y prosperidad. El debate entre los comentaristas por decidir si el mesías de Miqueas es una figura puramente o exclusivamente religiosa parece artificial e injusto. Ambos aspectos quedan claros en el texto y corresponden a la época en que surgió. Un jefe que gobierna con el poder de Dios no se limitará a extender sus dominios y salvar a su pueblo. Traerá, de acuerdo con la antigua tradición monárquica, toda clase de bendiciones, entre ellas la íntima vinculación del pueblo y Dios. Es posible que en algún momento se subrayase el matiz político, y quizá así se explique la relación con los vv.4-5, especialmente con 5b. Pero esto no excluye el aspecto religioso. Con razón, este texto de Miqueas se convirtió con el paso del tiempo en uno de los textos mesiánicos más clásicos.

***6.5. La democratización de la esperanza***

Sería injusto pensar que la relectura de la promesa de Natán sólo se dio dentro de los grupos partidarios de la monarquía. También otros sectores opuestos a dicha mentalidad, que sólo esperaban la instauración del reino de Dios (teocracia), sin necesidad de un rey davídico, leyeron dichos poemas con un enfoque distinto. Lo importante no es el Ungido del Señor, como personalidad individual, sino la comunidad que encarna y vive los valores expuestos.

De hecho, la interpretación comunitaria de 7,14ss (la doncella es Sión, y Emmanuel el resto santo) es bastante antigua y sigue contando con adeptos. En 7,15 se había añadido la dieta del niño (comerá requesón con miel), lo que le daba precisamente un carácter extraordinario; pues bien, en 7,22 se afirma que el resto salvado de la catástrofe, el nuevo Israel, tendrá esa misma dieta. Esta pequeña comunidad, purificada y salvada a través del castigo, es el verdadero Emmanuel.

También la oscura frase de 9,2 acreciste la alegría (*hirbîta haggilâ*), puede significar le aumentaste el pueblo, sería una primera relectura, la más primitiva, referente a la fecundidad de la nueva Sión. La corrección ... identifica la gran luz que ilumina al pueblo (v.1) con el crecimiento tan esperado de la comunidad de los justos.

Otro claro ejemplo de relectura comunitaria lo tenemos en 11,10. En este caso parece que la raíz de Jesé erguida como enseña de los pueblos no es el mismo personaje del que se habla en 11,1-5. Es, más bien, ese resto del que habla 11,11, en una línea muy semejante a la de 4,2-3 y a las metáforas vegetales de 27,6 (llegarán días en que Jacob echará raíces, Israel echará brotes y flores y sus frutos cubrirán la tierra). Dentro de esta orientación advertimos igualmente que se atribuyen al pueblo los dones esperados en el rey: la posesión del espíritu y la práctica de la justicia.

Sería interesante analizar el libro de Isaías desde esta perspectiva. Aunque a alguno le resulte extraño, la idea del resto santo, de la comunidad ideal, fue mucho más importante para los autores posteriores a Isaías que el ideal estrictamente mesiánico, individual. Quienes conocen las circunstancias de la comunidad postexílica, que dio forma al libro de Isaías, comprenderán esto perfectamente. Es un simple problema de realismo, de aceptación de la historia. La monarquía davídica queda relegada al pasado. Muchos pensarían que no se perdía demasiado con ello. Los frutos históricos de la dinastía eran bastante menores de lo que podrían hacer suponer los cantos elogiosos y entusiastas de los poetas y profetas cortesanos. Sólo quedaban dos opciones: esperar un monarca ideal, sobrehumano, o confiar en el reinado de Dios, sin necesidad de intermediarios. De hecho, ambas opciones son compatibles, como demuestran ciertos textos de Ezequiel.

**7. La esperanza se hace carne**

Las ansías de restauración de la dinastía davídica, tan potentes en ciertos ambientes del exilio, parecen encontrar su realización en torno al año 520, con la figura de Zorobabel, nieto de Jeconías, nombrado por los persas gobernador de Judá. Dos profetas, Ageo y Zacarías, fomentan esta esperanza. Quede claro desde el comienzo que no se trata de un rey ideal, del Mesías con mayúscula, sino de un personaje concreto que encarna la antigua promesa.

***7.1. Ageo***

Este profeta, preocupado fundamentalmente por la reconstrucción del templo, sólo trata el tema que nos ocupa en un breve oráculo dirigido a Zorobabel:

Haré temblar cielo y tierra,

volcaré los tronos reales,

destruiré el poder de los reinos paganos,

volcaré carros y aurigas,

caballos y jinetes morirán a manos de sus camaradas.

Aquel día te tomaré, Zorobabel, hijo de Sealtiel, siervo mío, oráculo de Señor,

te haré mi sello porque te he elegido

oráculo del Señor de los ejércitos (Ag 2,21-23).

El oráculo, fechado a finales del año 520 o, quizá mejor, un año antes, a fines del 521, desarrolla dos temas muy relacionados entre sí: la destrucción del poder pagano y la restauración de la monarquía davídica. Con esto último, Ageo elimina la amenaza pronunciada por Jr 22,24 contra Jeconías, abuelo de Zorobabel: ¡Por mi vida!, Jeconías, hijo de Joaquín, rey de Judá, aunque fueras el sello de mi mano derecha, te arrancaría y te entregaría en poder de tus mortales enemigos

Estas palabras de Jeremías ayudan a entender las de Ageo. Porque su oráculo no anuncia al pueblo un beneficio divino. Se dirigen al gobernador, insistiendo en que Dios vuelve a mirar con agrado a un descendiente de David: te tomaré, te haré mi sello, te he elegido, siervo mío. Lo importante no es lo que Zorobabel hará por el pueblo, sino lo que Dios hace por Zorobabel. Podemos decir que Ageo repite, con palabras muy distintas, el núcleo de la profecía de Natán: Yo te construiré un Casa, tu casa y tu reino permanecerán por siempre en mi presencia. Dios es fiel a su antigua promesa.

Se da por supuesto que Zorobabel será un buen rey, pero esto resulta secundario en el contexto, y por eso no lo desarrolla el profeta. Por lo demás, Ageo no concibe a Zorobabel como un rey sobrehumano, dotado de cualidades excepcionales. Algunos han querido ver algo de esto en la metáfora del sello; Zorobabel sería como el remate de la obra del Señor. Sin embargo, la elección de esta imagen se fundamenta en el texto de Jeremías y no debemos forzarla. Lo único que quiere decir Ageo es que Zorobabel será para Dios algo tan precioso como un sello; recupera esa dignidad que perdió su abuelo Jeconías.

Como casi siempre, existen diferencias notables en la forma de valorar las afirmaciones del profeta. Personalmente, pienso que Ageo promete la restauración de la dinastía davídica sin entrar en más disquisiciones sobre el tema. No pidamos demasiados detalles a un profeta que sólo nos ha dejado dos páginas.

***7.2. Zacarías***

Aunque Zacarías, contemporáneo de Ageo, comienza exhortando a la conversión, el profeta parece convencido de que Dios ha decidido la pronta restauración de Judá y Jerusalén. Esta esperanza la ha expresado en una serie de visiones contenidas en el bloque central de su obra (1,7-6,15).

Para nuestro estudio interesan especialmente las referencias a la dinastía davídica, que se formulan de forma distinta: hablando de Zorobabel, y hablando del Germen. En el texto actual, a Zorobabel sólo se lo menciona expresamente en 4,6b-10, relacionándolo con la construcción del templo:

Esto dice el Señor a Zorobabel: No cuentan fuerza ni riqueza, lo que cuenta es mi espíritu -dice el Señor de los ejércitos-. ¿Quién eres tú, montaña señera? Ante Zorobabel serás allanada. El sacará la piedra de remate entre exclamaciones: !Qué bella! ¡Qué bella!

El Señor me dirigió la palabra: Zorobabel con sus manos puso los cimientos de esta casa y con sus manos la terminará. Y así sabrás que el Señor de los ejércitos me ha enviado a vosotros. El que despreciaba los humildes comienzos, gozará viendo en manos de Zorobabel la piedra emplomada.

Queda claro que el descendiente de David, igual que Salomón en tiempos antiguos, será el responsable de la ansiada reconstrucción del templo. Este dato, confirmado por la predicación de Ageo, resulta absurdo ponerlo en duda.

Tenemos también dos referencias al descendiente de David en los textos que hablan del Germen (3,8; 6,12-13). Curiosamente, las dos aparecen en palabras dirigidas al sumo sacerdote Josué, y existe una clara relación entre ellas. En el primer caso, Dios dice que va a traer a su siervo Germen (3,8). En el segundo, casi parece que está ya presente (6,12-13).

La primera mención se inserta en 3,8-10, versos que la mayoría de los autores consideran añadidos posteriormente a la cuarta visión (3,1-7) y que son al mismo tiempo los más difíciles.

Escuchad, Josué, sumo sacerdote, y los compañeros que estáis sentados delante de él: son figuras proféticas de que yo he de traer a mi siervo Germen.

Dos cosas quedan claras: la primera, que Dios traerá a un descendiente de David para que reine sobre la comunidad. La relación con el germen justo de Jr 23,5-6 es evidente, y obliga a pensar en una figura regia. La segunda, que Josué y sus compañeros son signo y garantía de esa venida. Pero todo lo demás resulta oscuro. No sabemos quién es el Germen, cuándo vendrá, ni que labor llevará a cabo.

La segunda mención del Germen está inserta en el contexto de la fabricación de una corona para el sumo sacerdote Josué (6,9-15). En el momento de ponérsela en la cabeza, o de consignársela para su custodia, Zacarías tendrá que decirle:

Así dice el Señor de los ejércitos: He aquí el hombre llamado Germen, que germinará. El construirá el templo, el asumirá la dignidad y se sentará en el trono para gobernar, mientras el sumo sacerdote se sentará en el suyo y reinará la concordia entre los dos.

Josué recibe la corona como signo de la venida de un personaje futuro que llevará a cabo la construcción del templo, se sentará en el trono para reinar y estará en buenas relaciones con el sumo sacerdote.

¿Quién es este personaje? Dos interpretaciones principales existen. La más difundida ve en el término Germen una referencia al nombre y al destino de Zorobabel (= semilla de Babilonia). Otros autores ven en el Germen a un rey futuro, que llevará a cabo la reconstrucción del templo escatológico, en la que participará gente venida de lejos (v.15).

La diferencia capital entre estas dos interpretaciones radica en que la segunda subraya fuertemente el aspecto escatológico, presentando al Germen como un personaje ideal del futuro, mientras la primera se mantiene a niveles más modestos, viendo realizadas en Zorobabel las esperanzas de restauración monárquica.

En cualquier hipótesis que se adopte, el texto deja claro que el Germen y el sumo sacerdote se sentarán cada cual en su trono y reinará la concordia entre ambos. Es un tema capital del mensaje de Zacarías, que debemos tratar ahora.

Dentro del ciclo de las visiones tiene especial importancia la del candelabro y los dos olivos. El elemento esencial en esta visión es el candelabro con sus siete lámparas. Por eso ocupa el puesto central. Aunque su simbolismo es discutido (unos lo refieren al templo, otros a Dios, otros al sol naciente, etc.), la visión parece referirse a la providencia de Dios, cuyos ojos se pasean por toda la tierra (v.10b). Y, en esta tarea providencial, el dueño de todo el mundo está servido por dos personajes misteriosos, dos ungidos, simbolizados por dos olivos.

La identificación de estos personajes se ha prestado a las más diversas teorías. Actualmente, es raro el comentarista que no los identifica con Zorobabel y Josué. En cualquier caso, existe un claro acuerdo en que se trata de personajes que están al servicio de los designios históricos de Dios. Con este presupuesto, lo más lógico es que cada uno de ellos desempeñe una función distinta.

Encontramos en esto una novedad radical. El lector del Antiguo Testamento ha oído hablar de la importancia de David o de Salomón, de un rey futuro, de un gran sacerdote o un gran profeta. Pero nunca ha escuchado nada de dos ungidos al servicio del Dueño del mundo. Si sólo dispusiésemos de esta visión, el pensamiento de Zacarías quedaría en el más absoluto de los misterios. Sin embargo, teniendo en cuenta el conjunto de su mensaje y la mención explícita del Germen y de Josué, monarca y sumo sacerdote, parece clara cuál es la interpretación recta. Ambos personajes están al servicio de los designios históricos de Dios. Los dos poseen igual dignidad.

Generalmente, todo esto se explica aludiendo a disputas entre diversas tendencias. Un grupo de clara orientación monárquica y davídica concedería el puesto relevante al rey. Otro grupo de orientación sacerdotal subrayaría la importancia del sumo sacerdote. Zacarías interviene en la cuestión, no sólo calmando los ánimos, sino también con una propuesta revolucionaria: la distinción de dos poderes, político y religioso. En cualquier caso, Zacarías no presenta al Germen como un personaje excepcional. No dice nada de su forma de gobierno, ni de sus cualidades. No le da el título de rey ni lo presenta como descendiente de David; quizá lo considera algo obvio, o se limita a sugerirlo con la metáfora del Germen, al que Jr 23,5-6 presenta en relación con David. Pero esta presentación del Germen no debe extrañarnos, porque en la mentalidad de este profeta la actividad principal la lleva a cabo Dios.

Todo esto sitúa a Zacarías en las coordenadas del libro de Ezequiel, donde el descendiente de David también desempeña un papel importante, pero la acción principal la realiza en todo momento Dios.

No es preciso insistir en que las esperanzas de Zacarías no se cumplieron. Pero su idea de un doble poder, civil y sacerdotal, ejercerá un profundo influjo en la mentalidad posterior y dará paso a la idea de los dos Mesías en el Testamento de los Doce Patriarcas y en Qumrán.

**8. La época persa**

La desaparición de Zorobabel de la escena política -se explique como se explique- supone un duro golpe a la esperanzas de restauración de la dinastía davídica. La mayoría de la gente debió de aceptar los hechos, y se contentó con un nuevo sistema de gobierno que llamamos teocracia. Dios es el rey de Israel, aunque la autoridad la ejerzan los persas.

Pero la promesa de Natán sigue viva en ciertos ambientes. No aceptan que deje de realizarse, y anuncian su cumplimiento futuro. En este contexto podemos situar ciertos textos del libro de Jeremías, correspondientes a sus últimas etapas de formación.

Los últimos versos de Jr 33 los llenan diversas promesas en las que el tema davídico es capital (17-18 / 19-22 / 23-26). Lo curioso es que, en los dos primeros casos, la promesa davídica queda vinculada a una promesa a los levitas. Por otra parte, lo que se promete a David no es un descendiente ideal, definitivo, sino una serie de monarcas que hereden su trono: multiplicaré la descendencia de mi siervo David (v.22). Estamos en la línea de 2 Sm 7, completada por la referencia a los sacerdotes y levitas. Muy cerca de la mentalidad de Ez 40-48.

El último oráculo (33,23-26) habla de la alianza con David y con todo el pueblo (Jacob); Dios se compromete a escoger entre su descendencia los jefes de la estirpe de Abrahán, Isaac y Jacob (v.26).

Estamos en el punto final de la evolución del libro de Jeremías, y el final es sorprendente. Suponiendo que algunas afirmaciones del libro hubiese que referirlas a un monarca ideal del futuro, aquí se habla claramente de una serie de reyes que se sucederán en el trono. Es la vuelta a los tiempos antiguos, de la monarquía preexílica, no la aparición de un mundo nuevo gobernado por un rey excepcional. Lógicamente, estos textos no podían desempeñar un gran papel en la esperanza del mesianismo estricto.

El fracaso de las esperanzas no desalentó a las generaciones futuras, que pretendieron ver cumplidas en su tiempo las promesas de restauración davídica. Según Becker, situaciones semejantes a la de Zorobabel se produjeron probablemente hacia 485 (comienzos del reinado de Jerjes) y hacia 445-433 (Nehemías). En todos estos casos pudieron darse intentos de restauración dinástica davídica y movimientos nacionalistas.

**9. La esperanza final**

Los testimonios más importantes, que nos sitúan ya en el mesianismo estricto, surgen durante la época griega. Los encontramos en un texto del Deuterozacarías y en la traducción griega del libro de Isaías.

***9.1. Un rey victorioso y humilde (Za 9,9-10)***

Alégrate, ciudad de Sión; aclama, Jerusalén;

mira a tu rey que está llegando: justo y victorioso, humilde, cabalgando un asno, una cría de borrica.

Destruirá los carros de Efraín

y los caballos de Jerusalén;

destruirá los arcos de guerra y dictará paz a las naciones;

dominará de mar a mar, del Gran río al confín de la tierra.

Existe mucha diversidad de opiniones a la hora de datar este texto. El pasaje es como un broche de oro dentro de las reflexiones proféticas sobre el tema, aportando novedades radicales. Ya desde el comienzo, el autor empalma con toda la tradición anterior. Por eso habla de tu rey como de un personaje conocido y esperado. Y ese rey no es Dios, como ocurre en numerosos textos exílicos y postexílicos, sino un rey humano. Pero el autor juega con una ambigüedad constante, manifiesta desde los tres adjetivos iniciales que lo califican: justo, victorioso, humilde, que también podrían traducirse: defendido y salvado (por Dios), humilde. De hecho, muchos comentaristas ven aquí una referencia al Siervo de Dios de Is 53, que adquiere su justicia de Dios, es salvado por él y brota de la tierra humildemente. El ritmo del verso hebreo parece explicitar el concepto de humildad con el hecho de que monte un asno. Pero este detalle también puede significar que volvemos a los tiempos antiguos, cuando los jefes no montaban caballos sino burros (Gn 49,10-11; Jc 5,10; 10,4; 12,14; 2 Sm 19,27). Sin embargo, este rey humilde actuará con enorme energía contra todos los instrumentos de guerra. Primero, contra las armas del pueblo de Dios, cumpliendo lo que YHWH había prometido hacer en Mi 5,9-10. Luego, según lo anunciado en Is 2,2-4, dicta la paz a las naciones, ocupando el puesto que allí desempeña Dios, y con nueva referencia al papel del Siervo de YHWH (Is 42,2). A pesar de esto, de no poseer un ejército, su dominio será incluso superior al de David, de mar a mar, desde el Gran Río hasta el confín de la tierra.

Humildad y grandeza son dos características desconcertantes, irreconciliables para una mentalidad humana, de este rey futuro. Humildad, porque todo lo recibe de Dios. Grandeza, porque Dios le encomienda incluso las tareas que textos anteriores le reservaban: acabar con las armas y establecer la paz en el mundo. En definitiva, se trata de un rey humano, pero excepcional. De este modo, el último texto del Antiguo Testamento, recogiendo y adaptando antiguas promesas, nos conduce al auténtico mesianismo, a la esperanza de un salvador definitivo de los últimos tiempos. A partir de ahora, queda abierta la puerta a las ideas que encontraremos en ciertos escritos intertestamentarios (especialmente en los Salmos de Salomón) y en el Nuevo Testamento.

***9.2. La muchacha se convierte en virgen***

Cuando la Biblia Hebrea se traduce al griego, en el libro de Isaías encontramos un dato importantísimo. El profeta había hablado de una muchacha que daba a luz un hijo. Ya dijimos que se trataba probablemente de la esposa del rey o de la esposa del profeta. Han pasado los siglos, y el oráculo es leído de forma nueva. Una primera relectura, añadiendo la dieta maravillosa del niño, lo presentaba como un ser paradisíaco. Ahora se va más adelante. Los traductores griegos no hablan de una muchacha, sino de una virgen. Su hijo, lógicamente, debe ser un personaje excepcional. Así recoge el texto el primer evangelio, aplicándolo a Jesús.

**10. Conclusiones**

Ofrezco ahora una síntesis elemental de lo anterior.

***10.1. La monarquía***

Lo primero que observamos es la ausencia de una postura monolítica y uniforme con respecto a la institución monárquica. Aunque la mayoría de los profetas la aceptan en principio, quizá por ser de origen judío (Isaías, Jeremías, Ezequiel, Ageo, Zacarías), también se observa en Oseas un rechazo radical y en Jeremías una postura ambigua. Esta falta de unidad puede resultar sorprendente, como si la revelación divina variase de un profeta a otro. No entro ahora en este tema. Pero las disensiones entre los profetas a propósito de esta institución demuestran algo importante: que la revelación divina no tira por tierra los presupuestos religiosos y los condicionamientos previos del profeta. Y nos enseña también que una misma realidad política puede ser enjuiciada de forma muy diversa según los ambientes. Dicho de otra forma: ninguna institución política puede reivindicar automáticamente la sanción divina.

En segundo lugar, incluso los profetas que admiten la tradición monárquica y la consideran el modelo válido para el futuro no ahorran críticas a las realizaciones concretas de esta institución. Más aún, resulta difícil encontrar un solo elogio a los reyes presentes. Jeremías alaba a Josías... cuando ya ha muerto. Lo cual significa que el profeta no idealiza ninguna forma de gobierno y siempre conserva la capacidad de criticarla.

En tercer lugar, es interesante tener en cuenta que la promesa de Natán, mantenida durante siglos y renovada en momentos trágicos por Ageo y Zacarías, va cediendo el puesto al anuncio de algo más importante: el Reinado de Dios. Este tema aparece cada vez con más fuerza en la época postexílica, provocado quizá por Deuteroisaías y por la ausencia de un rey terreno. Con otras palabras, la monarquía cede el puesto a la teocracia. Y no conviene olvidar que el gran peligro de la teocracia es el de convertirse en hierocracia, siendo en este caso los sacerdotes quienes desbancan a Dios.

***10.2. El mesianismo***

Analizando con frialdad los datos, impresiona la diferencia tan notable entre la realidad y la ficción. Entre lo que se dice y lo que deberíamos decir. Presentamos con frecuencia a los profetas como los grandes anunciadores del Mesías, preocupados casi exclusivamente por intuir su venida, su figura, su mensaje. El análisis anterior ofrece una imagen muy distinta.

a) Tres tipos de textos: Ante todo, se impone distinguir tres tipos de textos:

1) Los *estrictamente mesiánicos*, aunque no usen el término Mesías. En esta categoría sólo podemos incluir con certeza la relectura de Is 7,10-17 (especialmente en la traducción griega de los LXX) y Za 9,9-10.

2) Los que podemos llamar *premesiánicos A*. Originariamente no hablan del Mesías, sino de un rey concreto, aunque más tarde fueron aplicados al Salvador definitivo. Dentro de este grupo debemos distinguir dos apartados: *a)* Textos que, dentro de la época monárquica, hablan de un rey bueno y justo, exaltando su reinado. En este grupo ocupa ocupa un puesto capital Is 8,23b-9,6. *b)* Textos de la época exílica y postexílica que anuncian la restauración de la dinastía davídica. A veces la concretan en un gran personaje, de acuerdo con el pensamiento del apartado anterior (Is 11,1-9; Jr 23,5-6), otras la concretan en una serie de individuos (Jr 23,1-4; 33,17-26). Algunos pasajes se centran en lo que el cumplimiento de la promesa significa para David, otros en lo que supone para el pueblo.

3) Textos *premesiánicos B*, que no hablan del monarca, sino de la época de salvación, pero terminarán ejerciendo un gran influjo en la descripción del reino mesiánico. En este grupo, que hemos omitido en el análisis anterior para no sobrecargarlo, entraría la promesa de la nueva alianza (Jr 31,31-34), que el autor de la Carta a los Hebreos relaciona expresamente con Jesús. También otras promesas referentes al espíritu nuevo, la efusión del espíritu, del agua pura, el corazón nuevo, etc.

b) Relectura cristiana muy matizada: Todos los textos anteriores, en mayor o menor grado, fueron releídos y utilizados para describir la persona y la obra del salvador futuro y decisivo, el Mesías. Es lo que hicieron diversos grupos judíos, entre ellos los primeros cristianos. Pero también en este punto debemos andarnos con cuidado. Los autores del Nuevo Testamento no usan los textos científicamente. No les preocupa la adecuación perfecta entre los anunciado y la realidad. Ni siquiera les interesa el sentido literal, exacto, de las palabras del profeta. Las utilizan como punto de apoyo, alusión literaria, cita poética, idealizando y espiritualizando lo dicho en tiempos pretéritos.

Por otra parte, los textos mesiánicos y premesiánicos, al referirse a un rey, tienen necesariamente un marcado matiz político. Esto impedía su aplicación demasiado estricta a la persona de Jesús. Aunque él fuese rey y descendiente de David, no quiso orientar su actividad en este sentido político. Las esperanzas puestas en él como salvador político fracasaron por completo (cf. Lc 24,21; Hch 1,6s). Por eso, en la Iglesia primitiva adquirieron mayor importancia otros textos, como el cuarto canto del Siervo de YHWH (Is 52,13-53,12), que ayudaban a comprender la salvación a través del sufrimiento y de la muerte.

c) Sentido final:Esto no significa que los textos anteriores carezcan de sentido. Pero, más que como profecía cumplida, debemos considerarlos anuncio de algo por llegar. O, si queremos, primicias de una realidad que aún no se ha manifestado plenamente. Como los pastores, sabemos que nos ha nacido un salvador, el Mesías, el Señor. Pero debemos aceptar que este Ungido no ha terminado con las guerras, los ejércitos, las opresiones e injusticias. Lo cual no significa su fracaso absoluto. Algo ha comenzado y está germinando de forma escondida, misteriosa. Y el pueblo que caminaba en tinieblas ha visto una gran luz (Mt 4,15-16). Nos gustaría que fuese más esplendorosa y radiante. Pero ahora es el momento en que nos toca a nosotros coger el relevo y procurar que esa luz, aunque pequeña, no quede escondida bajo el perol. Y mientras crece, ilumina a toda la casa y se extiende a todo el mundo, las palabras de los profetas nos animan a esperar y a creer que un día nuestros sueños e ilusiones se harán realidad.

|  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| **CRONOLOGÍA DE LOS ESCRITOS PROFÉTICOS** | | | | | | |
| **Cronología** | | **Judá: Reyes** | **Israel: Reyes** | **Profetas** | **Sucesos** | **Monarquía unida** |
|  | 1.000 | David 1011-971 |  | Samuel |  |
| **s. X** | 975 |  | Natán /Gad 2Sm 24 |  |
| 950 | Salomón 971-931 |  |  |  |
| 925 |  | Ajías: 1 Re 14 | Cisma 931 |
| 900 | Roboam 931-913./ Abías | Jeroboam I 931-910 |  |  | **Los dos**  **Reinos** |
| **s. IX** | 875 | Asá 911-870 | Nadab/ Basá 909-886  Omrí 885-874 | Azarías 2 Cr 15 |  |
| 850 | Josafat 870-848 | Ajab 874-853 | Yajaziel: 2 Cr 20  Elías : 1 Re 17-21  Miqueas: 1 Re 22 | Reinas idólatras  Revoluciones  conservadoras |
| 825 | Joram/ Ocozías./ 848-841 Atalía 841-835 | Joram 852-841  Jehú 841-814 | Eliseo: 2 Re 2-8 |
| 800 | Joás 835-796 | Joacaz 814-798 |  | Guerras arameas |
| **s. VIII** | 775 | Amasías 796-781  Ozías 781-740 | Joás 798-783  Jeroboam II 783-743 | **Amós / Oseas** |  |
| 750 |  | Menájem 743-738 |  | Expansión Asiria |
| 725 | Yotam / Ajaz 736-716 | Pécaj /Oseas 732-724  Caída de Samaría 722 | **Isaías** Oded 2Cr 28  **Miqueas** | guerra  siro-efraimita |
| **Hegemonía asiria** |
| 700 | Ezequías 716-687 | Exilio | Senaquerib |
| **s. VII** | 675 | Manasés 687-642 |  | Assarhaddon  Asurbanipal |
| 650 |  |
| 625 | Amós/Josías 640-609 | **Habaquq/ Nahúm**  **Sofonías/Jeremías** | + Nínive 612  Meguido 609 |
| 600 | Joacaz / Joaquim 609-587 | **Jeremías / Ezequiel** | 1º deportación 597 | **Hegemonía**  **Babilónica** |
| **s. VI** | 575 | Jeconías /Sedecías +587 | 2ª deportación 587 |
| 550 | Exilio  Regreso a Sión 538 | **II Isaías** |  |
| 525 |  | Ciro: Toma de Babilonia 539 |
| 500 | Templo: Zorobabel  Nehemías  Esdras | **Ageo / Zacarías** | Darío | **Hegemonía persa** |
| **s. V** | 475 | **III Isaías / Joel** |  |
| 450 | **Malaquías** |  |
| 425 |  |  |
| 400 | **Jonás** | Torah |
| **s. IV** | 375 |  |  |
| 350 |  |  |
| 325 | Lágidas  de Alejandría |  | Alejandro 336-323 | **Hegemonía griega** |
| 300 |  |  |
| **s. III** | 275 |  | Los LXX |
| 250 |  |  |
| 225 |  |  |



**PARTE PRIMERA: PROFETAS, ORÁCULOS Y LIBROS PROFÉTICOS**

**Capítulo 1: La compleja imagen del profeta**

1. Diferencias entre los profetas 1

2. Diversas imágenes del profeta

a) Adivino 1

b) Anunciador del Mesías 2

c) Solitario 2

d) El reformador social 3

e) El funcionario 3

3. Los rasgos esenciales del profeta

a) hombre inspirado 3

b) hombre público 4

c) un hombre amenazado 5

d) hombre carismático 5

**Capítulo 2: La palabra profética**

1. Fuerza y debilidad de la palabra profética 5

2. Los géneros literarios 7

3. Bibliografía 9

**Capítulo 3: Los libros proféticos**

1. El corpus profético 10

2. La formación de los libros

2.1. La palabra original del profeta 10

2.2. La obra de los discípulos y seguidores 11

2.3. La agrupación de colecciones 13

2.4. Los añadidos posteriores 13

**PARTE SEGUNDA: HISTORIA DEL MOVIMIENTO PROFÉTICO**

**Capítulo 4: Desde los orígenes hasta Amós**

1. ¿Hubo profetas desde los comienzos de Israel? 14

2. La época de los Jueces 14

3. Desde los orígenes de la monarquía hasta Amós 15

4. Elías y Eliseo 16

5. Bibliografía 18

**Capítulo 5: Amós y Oseas**

1. La novedad del siglo VIII 18

2. Amós

2.1. La época 20

2.2. La persona 20

2.3. El mensaje

a) El castigo y sus causas 21

b) El lujo 22

c) Las injusticias 22

d) El culto 23

e) La falsa seguridad religiosa 23

f) Los responsables de la situación 23

g) ¿Es posible salvarse? 24

3. Oseas

3.1. La época. Situación política y religiosa 24

3.2. La persona 25

3.3. El mensaje

a) El culto y la crítica a los sacerdotes 25

b) La política interior 26

c) La guerra fratricida 27

d) El culto a Baal 27

e) Los becerros de oro 28

f) La visión crítica del pasado 28

g) ¿Qué actitud adoptará Dios ante ello? 28

**Capítulo 6: Isaías**

1. La segunda mitad del siglo VIII 30

2. El profeta Isaías

2.1. La persona 32

2.2. La vocación (6,1-13)

a) Visión inicial (1-5) 33

b) Purificación (6-7) 33

c) Misión (8-13) 33

2.3. Actividad profética 34

a) Durante el reinado de Yotán (740-734) 34

b) Durante el reinado de Acaz (734-727) 34

c) Durante la minoría de edad de Ezequías (727-715) 35

d) Durante la mayoría de edad de Ezequías (714-698) 35

2.4. El mensaje 36

3. El profeta Miqueas 37

**Capítulo 7: Finales del siglo VII**

1. Sofonías 39

2. Nahúm 40

3. Habacuc 41

**Capítulo 8: Jeremías**

1. Los últimos cincuenta años del Reino Sur 43

1.1. Del 642 al 609 43

1.2. Del 609 al 586 44

2. Jeremías

2.1. Vida y actividad profética de Jeremías 44

a) Durante el reinado de Josías (¿627?-609) 45

b) Durante el reinado de Joaquín (609-598) 46

c) Durante el reinado de Sedecías (598-586) 46

d) Después de la caída de Jerusalén (586-?) 47

2.2. El mensaje 47

**Capítulo 9 : «Junto a los canales de Babilonia»**

1. La época 48
2. Ezequiel 48

2.1. Época de Ezequiel 49

2.2. Lugar de actividad 49

2.3. El profeta 49

2.4. Actividad profética de Ezequiel

a) Del destierro a la caída de Jerusalén (597-586) 50

b) Después de la caída de Jerusalén (585-?) 52

3. Deuteroisaías (Is 40-55)

3.1. La persona 52

3.2. La época 53

3.3. El mensaje 54

4. Profetas anónimos y redactores 55

**Capítulo 10: Los años de la restauración**

1. Los primeros años del regreso

1.1. El edicto de Ciro (538 a.C.) 56

1.2. Nombramiento y misión de Sesbasar 57

1.3. La vuelta capitaneada por Zorobabel y Josué 57

1.4. Comienzo de la reconstrucción e interrupción 58

1.5. Reanudación de las obras y final (515-520 a.C.) 58

2. Ageo

2.1. Época 58

2.2. Mensaje 58

3. Zacarías

3.1. Persona y época 59

3.2. Mensaje 59

4. Tritoisaías (Is 56-66) 61

5. Nota final 62

**Capítulo 11: La marcha hacia el silencio**

1. Joel 63

2. Jonás 64

3. Malaquías 65

4. Diversas colecciones anónimas 66

5. El silencio 67

**PARTE TERCERA: EL MENSAJE**

**Capítulo 12: La lucha por la justicia**

1. Los intentos de solución anteriores a los profetas 68

2. La denuncia de los profetas

2.1. Visión de conjunto de la sociedad 69

a) La situación en Samaria 69

b) La situación en Jerusalén 71

2.2. Los problemas concretos

a) La administración de la justicia 74

b) El comercio 74

c) La esclavitud 74

d) El latifundismo 75

e) El salario 75

f) Lujo y riqueza 75

3. ¿Dónde se basa la crítica social?

3.1 Amós se basa en un concepto ético de Dios 75

3.2 Amós se basa en se basa en una experiencia personal 75

3.3 Amós se inserta en el contexto del pueblo de Israel 76

3.4 Postura ecléctica 76

4. ¿Cabe esperar solución? 78

5. ¿Sirvió de algo la crítica profética? 78

**Capítulo 13: Los profetas y el culto**

1. El culto en el antiguo Israel

1.1. El espacio sagrado 79

1.2. El tiempo sagrado 80

1.3. Los actos de culto crítica profética al culto 81

1.4. Los ministros del culto 82

2. La crítica profética al culto

2.1. Historia de un problema 83

Amós 83

Oseas 84

Miqueas 85

Isaías 86

Jeremías 87

2.2. La crítica a los elementos del culto 88

3. El revés de la moneda 89

4. El mensaje profético y el del Nuevo Testamento 90

**Capítulo 14: LA MONARQUÍA Y EL MESIANISMO**

1. Punto de partida 91

2. La idea monárquica en el siglo VIII 91

2.1 Amós 92

2.2 Oseas 92

2.3. Isaías 92

3. El siglo VII

3.1. Un niño nos ha nacido 93

3.2. La dieta de Emmanuel 95

3.3. Oseas 3,5 95

4. En vísperas de la catástrofe: Jeremías

4.1 Jeremías y los monarcas de su época 96

4.2. Las afirmaciones sobre la monarquía 97

4.3. Jeremías y el mesianismo 97

5. A caballo entre dos épocas: Ezequiel 97

6. La época del exilio 98

6.1. “La choza de David”: Am 9,11-12 99

6.2. El vástago de Jesé (Is 11,1-9) 99

6.3. Los nuevos pastores y el vástago justo (Jr 23,1-6) 100

6.4. Y tú, Belén... (Mi 5,1-3) 101

6.5. La democratización de la esperanza 102

7. La esperanza se hace carne

7.1. Ageo 103

7.2. Zacarías 104

8. La época persa 105

9. La esperanza final

9.1. Un rey victorioso y humilde (Za 9,9-10) 106

9.2. La muchacha se convierte en virgen 106

10. Conclusiones

10.1. La monarquía 106

10.2. El mesianismo 107

Cronología 109

LIBROS PROFÉTICOS



Juan Manuel Martín-Moreno González, SJ

Seminario San Luis Gonzaga

Jaén (Perú) 2011

NOTA:

Los presentes apuntes son una adaptación de los apuntes breves del profesor José Luis Sicre, SJ., que los ha cedido gentilmente al Seminario San Luis Gonzaga de Jaén, junto con otros materiales más extensos que figuran en la carpeta que se pone a disposición de los alumnos de teología.

Al curso de Libros proféticos se asignan 5 créditos en el plan académico correspondiente al primer semestre del ciclo C.

1. Básicamente, el error consiste en interpretar la partícula “pro” de “profetes” en sentido temporal (el que “pre‑dice”). En realidad debe interpretarse en sentido local: “el que habla *en público*”. [↑](#footnote-ref-1)
2. Recuérdense las osas que matan a los niños en la tradición de Eliseo, o el asesinato de los 450 profetas de Baal. [↑](#footnote-ref-2)
3. . Para un estudio más amplio véase J. Bright, *La historia de Israel*, 250-260; G. von Rad, *Teología del AT* II, 30-49; A. Robert / A. Feuillet, *Introducción a la Biblia* I, 413-420. [↑](#footnote-ref-3)
4. . La traducción de los nombres de Yehoyaquim y de Yehoyakin (padre e hijo respectivamente), plantea problemas de cara al lector. La Biblia de Jerusalén los presenta como Yoyaquim y Joaquín respectivamente. Dado que al segundo se lo llama también Konías (Jr 22,24.28). para distinguirlos más fácilmente traduzco el nombre del padre por Joaquín y el del hijo por Jeconías, como hace la Nueva Biblia Española. [↑](#footnote-ref-4)
5. . El «Libro de la Ley», descubierto en el templo en el 622, equivalía probablemente a gran parte de Dt 12-26. En tiempos posteriores al descubrimiento serían completados hasta formar el bloque Dt 5-28. [↑](#footnote-ref-5)
6. . *Ant*. X, 98. [↑](#footnote-ref-6)
7. . Los versos 3,16-27 parecen añadidos al relato para completar la presentación de Ezequiel como profeta, que actúa como un centinela (3,16-21). El anuncio de la inmovilidad y la mudez pertenecen probablemente a una etapa posterior de su vida. [↑](#footnote-ref-7)
8. . De este acontecimiento tenemos dos versiones muy distintas: el «Cilindro de Ciro» lo presenta como una entrada triunfal, ya que los mismos babilonios desean su victoria; en el extremo opuesto, Heródoto lo presenta como una auténtica batalla para conquistar la ciudad (*Historia* I, 188-191). [↑](#footnote-ref-8)
9. . Sobre la problemática de los Cantos del Siervo de YHWH cf. Alonso / Sicre, *Profetas* I, 272-75. Algunos creen que en los cc.40-48 el Siervo es el pueblo, y en 49-55 el profeta. Personalmente, creo que todos los cantos podrían aplicarse al pueblo, a pesar de las afirmaciones tan personalizadas que a veces encontramos. Por consiguiente, la lectura que ofrezco a continuación tiene mucho de hipotética. [↑](#footnote-ref-9)
10. . Is 14,1-4a. [↑](#footnote-ref-10)
11. . Sof 3,14-20; Jr 33,1-13. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Teología del Antiguo Testamento* II, 353. [↑](#footnote-ref-12)
13. . Cf. Alonso / Sicre, *Profetas* II, 924s. Los redactores del libro de los Doce profetas menores pensaban probablemente que era contemporáneo de Oseas y Amós (siglo VIII), y por eso situaron su mensaje entre el de ellos. Pero el hecho de que no diesen indicación temporal alguna en el título sugiere que no estaban muy seguros. [↑](#footnote-ref-13)