

Cuadernos
bíblicos

43

Louis Monloubou

**Los profetas
del Antiguo
Testamento**

CONTENIDO

Los profetas del Antiguo Testamento, como cumbres impresionantes, forman toda una cadena de montañas que atraviesa toda la biblia. En vez de servirnos de guía para talo cual cima, Louis Monloubou, del Instituto Católico de Toulouse, nos propone sobre- volar el conjunto de toda la cadena. Sólo una vista aérea nos permite captar las líneas generales del relieve y el trazado de los valles, la originalidad de cada uno de los profetas y el movimiento que los lleva hacia Cristo. Desde la altura se pueden igualmente percibir las regiones circundantes: los profetas extranjeros anteriores a la biblia, pero también los profetas cristianos del Nuevo Testamento.

1. EN LAS FUENTES DEL PROFETISMO	p. 5
1. Del adivino al profeta	
2. Precursores paganos de los profetas	
3. Los primitivos del profetismo	
4. Cronología del profetismo	
5. Diversos tipos de profetas	
11. LA LITERATURA PROFETICA	p. 18
1. Palabras escritas	
2. Los profetas y la palabra	
3. Los actos simbólicos	
111. SITUACION DE LOS PROFETAS	p. 30
1. Los profetas y el culto	
2. El profeta intercesor	
3. Los profetas y el rey	
4. Los profetas y los sabios	
IV. LA FE DE LOS PROFETAS	p. 41
1. El Dios de los profetas	
2. Un Dios ... ¿demoníaco?	
3. Los profetas, intérpretes de la historia	
4. La escatología o la esperanza de los profetas	
5. El "resto» según los profetas	
V. RECTA FINAL DEL PROFETISMO	p. 54
1. Escepticismo frente a los profetas	
2. El ocaso del profetismo	
3. La espera de un profeta venidero	
4. Los criterios del verdadero profeta	
5. ¿Se engañaron los profetas?	
CONCLUSION	p. 62
El cumplimiento de las profecías	
<i>Bibliografía sobre los profetas</i>	p. 31
<i>Cuadro cronológico</i>	p.32

ce
43

Louis Monloubou

Los profetas del Antiguo Testamento

3.8 edición

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) ·
1987

Los lectores de CUADERNOS BIBLICOS conocen ya algunas grandes figuras del profetismo bíblico, como Isaías, Jeremías y Ezequiel. El proyecto que aquí nos presenta Louis MONLOUBOU es distinto, ya que intenta hacernos comprender el fenómeno bíblico de la profecía, en sus orígenes y en sus características.

Su amplio manejo de los profetas, sus muchas publicaciones sobre este tema hacen de L. Monloubou un guía que permite al lector moderno moverse a gusto por el mundo a veces extraño y complicado que es el de los profetas del Antiguo Testamento. El profeta y la verdad, el profeta y el culto, el profeta y el futuro, el profeta y el rey: he aquí, entre otros muchos, algunos temas estudiados por el autor, capaces de corregir los clichés muchas veces habituales sobre estas cuestiones.

Al lector moderno no le interesa el profetismo sólo desde un punto de vista arqueológico. ¿Qué consuelo pueden los hombres de hoy sacar de un mejor conocimiento del período bíblico iluminado por la presencia de esos grandes testigos de Dios, si no son capaces de reconocer a los profetas de hoy? A primera vista, el cuaderno de L. Monloubou no se interesa mucho por los profetas de nuestros días. Sin embargo, al señalar las relaciones de los profetas con los **hombres** de su tiempo y su compromiso total al servicio de una palabra que les aplasta; al subrayar su solidaridad con las civilizaciones vecinas, L. Monloubou describe los rasgos que han de tener los inspirados de todos los tiempos. Su palabra se inscribe en una escritura que guarda la memoria de su insurrección en favor de Dios y de los pobres. Y se inscribe también en su cuerpo, que a menudo tuvo que pagar cara su fidelidad a Dios. Todavía hoy contamos con profetas inspirados que, por sus labios y por su cuerpo, siguen señalando las exigencias de la alianza. La excursión que nos propone Louis Monloubou puede ayudarnos a reconocerlos.

Alain MARCHADOUR

EN LAS FUENTES DEL PROFETISMO

Aunque la vena profética ha producido en el mundo bíblico sus mejores obras maestras, la biblia no tiene el monopolio de esta actividad religiosa, sino que comparte esta riqueza con la mayor parte de las religiones antiguas o actuales. Nuestra época conoce un nuevo esplendor de ardor profético, que se manifiesta tanto en las iglesias cristianas como en los grupos marginales que aparecen en diversos lugares.

Las manifestaciones de la vena profética son múlti-

pies, pero todas ellas responden a la misma necesidad profunda del ser humano. Prescindiendo de los signos que en la actualidad denuncian la presencia de este sentido profético, nos limitaremos -por otra parte se trata de un mundo inmenso- al profetismo tal como se nos presenta en la biblia, no sólo en el Antiguo Testamento, sino también en el Nuevo, así como en el mundo circundante, ya que el profeta bíblico le debe mucho a sus «camaradas» del Próximo Oriente antiguo.

1. Del adivino al profeta

Para presentar el profetismo bíblico, hemos de partir de ese sentido tan vivo de la precariedad de la existencia propio del hombre antiguo. En el universo que sirve de marco a su vida, ese hombre choca con tantos problemas decididamente insolubles, con tantos males inevitables y realmente aplastantes, que no sabe echar sobre su destino más que una mirada impregnada de una obstinada inquietud.

Su sentido religioso espontáneo le empuja a buscar en la divinidad una respuesta a los enigmas que lo oprimen, una curación de [os males que le atormentan. Ante [os

dioses, los hombres acuden a implorar la salvación. Y se esfuerzan en alcanzarla utilizando ciertos medios de influencia, quizás incluso de presión, cuyo valor depende de sus representaciones teológicas.

Entre todos esos medios hay uno universalmente reconocido. Consiste en descubrir [o que Dios quiere del hombre. Conocer ese designio divino y actuar en plena conformidad con él es caminar en el sentido mismo de las cosas, disfrutar de todas las fuentes de felicidad; es asegurarse la propia vida; es realizar su salvación.

TECNICAS ADIVINATORIAS

Para conocer la voluntad divina, el hombre antiguo dispone de técnicas diversas. Gn 44, 5 afirma que la copa de José, objeto importante y precioso hasta el punto de convertirse en motivo de conflictos, sirve para «bebery para adivinar»; las figuras que dibuja una especie de líquido aceitoso tenían que ser consideradas como manifestaciones de las cosas ocultas. El rumor de las hojas en movimiento desempeña el mismo papel. Débora, calificada de «profetisa», dedicada a «juzgar a Israel...», se sentaba bajo una palmera» (Jue 4, 4). En otros lugares se habla de «la encina de los adivinos» (Jue 9,37), que es la «encina de Moré» (Gn 12, 6; etc.). Para David, «el rumor de pasos en la copa de las moreras» será la señal de que «el Señor sale delante de ti a derrotar al ejército filisteo» (25m 5, 24). Finalmente, Oseas habla de una «consulta a su leño», del «oráculo de su vara» (Os 4, 12). Notemos de paso que también los griegos consultaban a la encina de Dodona; el rumor de su follaje, interpretado por las profetisas, les traía la respuesta que buscaban (Herodoto, *Euterpe*, 11, 54-57).

Al imaginarse a Nabucodonosor ante la duda de saber qué dirección había de tomar en su expedición guerrera, Ezequiel lo ve utilizar diversas técnicas (21,26 s.): disposición de las flechas en el carcaj después de agitarlo con energía, consulta de un ídolo doméstico, los **terafim** a los que la piedad popular atribuía un lenguaje sutil (Zac 10,2), el movimiento y la configuración de las entrañas de una víctima recién inmolada: todo esto tiene que indicar la voluntad de Dios que el déspota babilonio no puede menos de intentar conocer. Del mismo modo, en Roma los harúspices «estudiaban con atención y por todas sus caras el aspecto de las vísceras de los animales sacrificados» (Cicerón, *De divinatione*, 111, 32).

Otros atendían al movimiento de las nubes, del humo o del polvo (Nm 23, 10), o preferían observar la situación de los astros, especialmente de la luna en su primera aparición (Is 47, 12-14). Los gestos de algunos animales podían ser indicios no despreciables. El cuento que tiene como protagonista a la burra de Balaán se muestra severo con el

«sublime vidente». Balaán, un hombre perspicaz por su profesión, no sólo no ve al ángel de Yavé que ha reconocido el animal, sino que ni siquiera sabe interpretar los signos que la burra ofrece de su propia visión: al «apartarse del camino para correr a campo través», al «rozar la pared para apresar con ella el pie» de su jinete, al «tumbarse en tierra bajo Balaán», no hace sino dar señales inequívocas, que «las guías para videntes» de todos los tiempos identifican como voluntad de Dios.

La biblia conoce además otras técnicas adivinatorias utilizadas en el Próximo Oriente antiguo. La consulta de Samuel a la necromante de Endor es objeto de un relato palpitante (15m 28, 3-19); los primeros versículos hacen suponer la frecuencia de estas prácticas (Heliodoro, autor griego del siglo III o IV d. C., cuenta una escena de necromancia parecida a la de 15m: d. *Etiópicas*, 6, 14).

Los israelitas no ignoraban estas técnicas que utilizaban ya antes sus vecinos. Precisamente la necromante de Endor es un ejemplo que nos hace pensar en otros muchos (d. Lv 19,31; 20,6; IS8, 19; 19, 3; 29, 4). Consultan **losterafim** lo mismo que Nabucodonosor y añaden a estas técnicas importadas otros procedimientos que parecen originales: los **urim y tummim**, así como el **efod**.

Importadas u originales, estas técnicas adivinatorias se practican en Israel, pero no sin provocar una oposición cada vez mayor. Oseas ve en el **efod** y en los **terafim** una especie de corrupción que Israel debe superar, al menos de momento (Os 3, 4). Josías excluye los **terafim** (2 Re 23, 24). El Deuteronomio rechaza en bloque todas las técnicas adivinatorias, citando especialmente la necromancia (Dt 18, 9-12). La suerte que le cabe al adivino es significativa. Al principio, todo lo que se designa por la raíz **qsm** (de donde viene el nombre del adivino, **qosem**) es muy apreciado. El adivino se codea con los sacerdotes en 1 Sm 6, 2 -es verdad que nos encontramos en país filisteo, pero la respuesta de este personaje ambiguo es perfectamente ortodoxa-, en Isaías (3,2) se codea igualmente con los profetas como uno de los «recursos» de Jerusalén. Pero el tono se va haciendo cada vez más severo (Miq 3, 7; Jr 29,8) Yel adivino, con sus técnicas pasadas de moda, empieza a ser tenido por un charlatán (Dt 18, 10.14), como el tipo del profetismo men-

Los **terafim** son ((ídolos domésticos", objetos, probablemente estatuillas, de dimensiones reducidas, puesto que pueden llevarse consigo (Gn 31,19.34 s.), ((a los que se pedían oráculos (Ez 21, 26; Zac 10, 2)",

Los **urim y tummim**: ((El modo de funcionar del oráculo aparece en 1 Sm 14, 41-42, corregido según el griego: 'Entonces dijo Saúl: Si yo o mi hijo Jonatán somos culpables, Yavé, Dios de Israel, haz que salga **urim**; si es culpable tu pueblo Israel, haz que salga **tummim**. Saúl y Jonatán fueron designados y el pueblo quedó libre. Saúl dijo: Echad las suertes entre mí y mi hijo Jonatán. Y Jonatán fue designado' ...Es por tanto una respuesta con un *sí* o con un *no*, que progresa por eliminaciones o restricciones sucesivas: (cf. también 1 Sm 23, 9-12); esto podía durar mucho tiempo: en 1 Sm 14, 18-19, corregido según el griego, Saúl quiere saber si debe atacar el campo de los filisteos; la consulta mediante el efod se prolonga y Saúl,

viendo que la agitación crece en el campo enemigo, dice al sacerdote: 'Retira tu mano'. Interrumpe la consulta y pasa a la acción. Se daba también el caso de que el oráculo se negase a responder (1 Sm 14, 37; 28, 6), seguramente cuando no salía nada del bolsillo o cuando las dos suertes salían juntas. La consulta por **urim y tummim** estaba confiada a los sacerdotes (Nm 27, 21), a los levitas (Ot 33, 8; de ahí Ez 9, 4). No se menciona nunca después de David, excepto en Esdras (2, 63).

El **efod** es un objeto misterioso; con este nombre se han designado realidades diversas; consistía en el fondo en un ((vestido o un revestimiento destinado a alguna estatua divina..., que el culto sin imágenes, de Israel, habría conservado cierto tiempo como instrumento adivinatorio» (1 Sm 23, 10; 30, 8; cf. Os 3, 4).

(R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*. Herder, Barcelona 1964, 455-457).

tiroso que ha conducido al pueblo a su ruina (por el año 587) (Jr 27, 9; Ez 13, 9.23; 21,28.34; Zac 10, 2; etc.)...

El empleo de estas técnicas, así como la interpretación de los signos que ofrecían, se confiaban a un especialista encargado de descifrar el designio de Dios y publicarlo. Este hombre era llamado de diversas maneras, en función de los matices que cada civilización añadía a la intuición primera; pero lo esencial es que está presente en todos los lugares en que los hombres se interrogan por el destino que Dios tiene

sobre ellos y sobre la manera mejor de prepararse para acogerlo.

En Israel, el especialista es a veces el sacerdote y a veces también el profeta. Es interesante comprobar la vecindad de estos dos «ministros» (Jr 14, 18). Pero aquí no tenemos que ocuparnos más que de aquellos que se designan, a pesar de sus contornos frecuentemente imprecisos, con la clase semántica del «profeta».

2. Precursores paganos de los profetas bíblicos

No solamente el pueblo de la biblia encuentra fuera de su comunidad ciertos comportamientos idénticos a los de sus profetas, sino que se extraña de que sus profetas modelen sus propios comportamientos sobre los de sus vecinos. Es lo que ocurre al menos al comienzo de la historia profética, no sin que el pueblo haya demostrado tener **un** espíritu crítico, que no es desde luego el menor de sus timbres de gloria.

Dos experiencias proféticas extranjeras son las que sirvieron de patrones al profeta bíblico: las que realizaron los "profetas" mesopotámicos y las de los extáticos siro-fenicios.

EN MESOPOTAMIA

La tradición mesopotámica conoce profetas de diversos tipos.

Está en primer lugar el **baru** o vidente. Es **un** hombre que vive cerca del templo; junto con los que practican el mismo arte que él, forma una sección del personal ocupado en el servicio del santuario. Su especialidad consiste en anunciar el porvenir. Monopolio de los dioses, la ciencia del porvenir, de la que no sabe nada el profano, es compartida por el **baru**, que recibe la comunicación de los secretos de la divinidad. El **baru** es iluminado por el juego de las diversas técnicas descritas anteriormente. Sin embargo, ocurre a veces que, libre de estas maquinaciones tan complejas, recibe por medio de una iluminación directa del espíritu la comunicación del dios. El libro de Jos Números conserva el recuerdo de **un baru** que debió ser célebre en su época: Balaán. Su silueta ha sido descrita varias veces por las generaciones sucesivas; a través de los diversos cuadros acumulados, destacan algunas líneas del trazado primitivo. Citemos algunos versículos:

«Balac despachó correos a Balaán, hijo de Beor, que habitaba en Petar, junto al Eufates, en tierra de amonitas,

diciéndole... «Ven por favor a maldecirme a ese pueblo... Pues sé que el que tú bendices queda bendecido y el que tú maldices queda maldecido».

Balaán les dijo: «Dormid esta noche aquí y os comunicaré lo que el Señor me diga»...

Balaán se levantó a la mañana siguiente y dijo a los ministros de Balac: «Volved a vuestra tierra, pues el Señor no me deja ir con vosotros»...

Balaán dijo a Balac: «Acabo de llegar a tu casa; pero ¿qué puedo yo decir? Pronunciaré sólo la palabra que el Señor me ponga en la boca»... Balac hizo matar vacas y ovejas y ofreció la carne a Balaán y a los jefes que lo acompañaban...

Balaán dijo a Balac: «Haz que me construyan aquí siete altares y que me preparen siete novillos y siete terneros». Balac hizo lo que le pedía Balaán, y juntos ofrecieron una vaca y un ternero en cada altar.

Después Balaán dijo a Balac: «Quédate junto a los holocaustos mientras yo vaya ver si el Señor me sale al encuentro. Lo que él me manifieste, te lo comunicaré». Y se fue a una altura pelada.

y pronunció su poema:

«¿Quién podrá medir el polvo de facob?,

¿quién podrá contar la arena de Israel?

Que mi suerte sea la de los justos,

que mi fin sea como el suyO».

Balaán dijo a Balac: «Quédate aquí, junto a los holocaustos, que yo tengo una cita allá»...

Viendo Balaán que el Señor tenía a bien bendecir a Israel, no anduvo como las otras veces en busca de presagios, sino que se volvió hacia el desierto, y tendiendo la vista divisó a Israel acampado por tribus... y recitó sus versos» (d. Nm 22-24).

La última frase que hemos citado nos recuerda una iluminación repentina, hecha bajo el impulso del soplo-espíritu de Dios; hace pensar menos en el **baru** que en otro tipo de adivino, conocido igualmente en la antigua Mesopotamia. Es el **muhhu o mahhu**, en quien suele

verse un profesional del éxtasis. Está encargado de comunicar los avisos de la divinidad a cuyo servicio está dedicado. Así, por ejemplo, el templo de la diosa Ishtar en Arbela (Asiria) conoce profetas de este género que realizaban funciones culturales: por su boca pronunciaba Ishtar sus oráculos. La forma literaria de estas proclamaciones proféticas subraya su origen divino, ya que el profeta no es sino la «boca» de Ishtar y la diosa se

expresa por medio de él en primera persona. Tanto si se trata de la guerra como de la paz, de la construcción de una casa para la sacerdotisa o de abrir una nueva puerta en las murallas de la ciudad o de emprender alguna negociación con un estado vecino, el **mahhu** tiene siempre una palabra que decir. Ninguna de esas actividades puede realizarse sin consultar previamente a la divinidad. Es el profeta el que hace esta consulta y se convierte

COMO FUNCIONA EL MAHHU

Cartas de Kibri-Dagán a Zimri-Lim (citadas por A. Neher, *La esencia del profesismo*. Sígueme, Salamanca 1975, 27 s.).

Le digo esto a mi señor: así habla Kibri-Dagán, tu siervo. Dagán e Ikrub-Il siguen bien. La ciudad de Terqa y el distrito siguen bien. Otro asunto. El día en que mandé llevar esta tablilla a mi señor, el mahhú de Dagán vino y me expuso el asunto siguiente: «El dios me ha mandado: apresúrate a escribir al rey, para que se consagren comidas funerarias a los manes de lahdun-Lim». Esto es lo que el mahhu me ha dicho y lo que escribo a mi señor. Que mi señor haga lo que bien le parezca...

Le digo esto a mi señor: así habla Kibri-Dagán... Según me escribió antes mi señor, a propósito de la casa donde tiene que habitar la sacerdotisa de Dagán, he mandado buscar presagios: para la casa de la sacerdotisa anterior mis presagios han sido favorables y el dios me ha respondido afirmativamente, de modo que ya he empezado la construcción de la casa y he cuidado de su arreglo. En esa casa podrá habitar la sacerdotisa que mi señor quiere enviar a Dagán.

A propósito de la nueva puerta que hay que construir, antes ha venido el mahhu ... Ha hablado en los términos categóricos que siguen: «Esta puerta no la podrás construir: no tendrá lugar. ¡No lo conseguirás!» Esto es lo que el mahhu ha dicho.

Pronunciado por algún adivino al servicio del rey de Maru, el siguiente oráculo recuerda curiosamente a un texto bíblico:

Por medio de oráculos, Adad, señor de Kallasu, ha hablado en estos términos: «¿No soy acaso Adad, señor de Kallasu, que lo he llevado en mis rodillas y lo he devuelto al trono de la casa de su padre? Después que lo he devuelto al trono de la casa de su padre, fe he dado además otra residencia. Ahora, lo mismo que lo devolví al trono de la casa de su padre, puedo también retirar a Nihlatum de su mano. Si no hace la entrega, yo soy el señor del trono, del territorio y de la ciudad, y puedo quitar lo que he dado. Por el contrario, si cumple mis deseos, le daré tronos, casas sobre casas, territorios sobre territorios, ciudades sobre ciudades, y le entregaré el país de este a oeste».

ante los hombres en intérprete de la voluntad de su dios.

Así es como se hace en Mari alrededor del segundo milenio. Por medio del profeta, se someten al juicio de la divinidad los proyectos más comunes.

La comparación del último texto del recuadro adjunto con 2 Sm 7 es muy elocuente y nos hace descubrir las preocupaciones de estos antiguos profetas. Viviendo junto al soberano, se sienten obligados a recordarle al rey sus obligaciones religiosas. Son unas obligaciones estrictas, pero no son más que la contrapartida de la elección preferencial de que es objeto el monarca por parte de su dios. Siendo estrictas, se convierten en la ocasión de castigos ejemplares para quienes las traspasen o de seductoras recompensas para quienes las sigan con fidelidad.

Estos comportamientos que acabamos de describir pueden relacionarse con los gestos de algunos héroes de la biblia. En el momento de salir a la guerra, Saúl (1 Sm 14, 18), David (2 Sm 2, 1) Y Ajab (1 Re 22, 5-12) «consultan a Dios». Los profetas desempeñan una función en esta consulta; dan la impresión de ser unos funcionarios de palacio, encargados de ciertas cuestiones religiosas... En un momento dramático, Sedecías interroga de este mismo modo a Dios por medio de Jeremías (Jr 21, 2; 37, 17).

Algunas palabras y algunos gestos de Eliseo recuerdan las palabras o los gestos de los adivinos mesopotámicos. Cuando los reyes de Judá y de Israel buscan a un «*profeta de Yavé*», a fin de «consultar al Señor, uno de los oficiales del rey de Israel respondió: '*Ahí está Eliseo, hijo de Safat, que daba aguamanos a Elías*'. El rey Josafat comentó: '*La palabra del Señor está con él!*'.». Cuando acuden a él, Eliseo se niega al principio a atender sus consultas, pero finalmente accede y dice: «*Traedme un músico*». «Y mientras el músico tañía, vino sobre Eliseo la mano del Señor, y dijo: '*Así dice el Señor...*'» (2 Re 3,11-16).

Otro episodio igualmente curioso:

«*Cuando Eliseo cayó enfermo de muerte, Joás de Israel bajó a visitarlo y se echó sobre él llorando y repitiendo: 'Padre mío, padre mío! ¡Carro y auriga de Israel!*'. Eliseo le dijo: '*Coge un arco y unas flechas*'. Cogió un arco y unas flechas, y Eliseo le mandó: '*Empuña el arco*'. Lo empuñó. Y Eliseo puso sus manos sobre las manos del rey y ordenó: '*Abre la ventana que da a levante*'. Joás la abrió y Eliseo dijo: '*iDispara!*'. El disparó. Y comentó Eliseo: '*iFlecha*

victoriosa del Señor, flecha victoriosa contra Siria! Derrotarás a Siria en Afec hasta aniquilarla'. Luego ordenó: '*Coge las flechas*'. El rey las cogió. Y Eliseo dijo: '*Golpea el suelo*'. Ello golpeó tres veces y se detuvo. Entonces el profeta se le enfadó: '*Si hubieras golpeado cinco o seis veces, derrotarías a Siria hasta aniquilarla; pero así sólo la derrotarás tres veces*'» (2 Re 13, 14-19).

SIRIA - FENICIA - CANAAN

En estos tiempos lejanos e indecisos en los que varios grupos hebreos se fijan en Palestina, las poblaciones que viven en la costa del Mediterráneo (tirios, sidonios, sirios y cananeos) conocen una forma de adivinación distinta de la que practica el **muhhu**. Es verdad que este tranquilo funcionario real buscaba mediante el éxtasis la comunicación divina, pero este éxtasis era muy pocas veces buscado de manera expresa; si el relato de Eliseo tiene algún parecido con la práctica del *muhhu*, la música, por indispensable que fuera, no arrojaba en trance a los adivinos.

Las poblaciones semíticas del oeste, por el contrario, sentían una verdadera gula por los trances adivinatorios. El delirio no tenía que ser necesariamente violento. A veces se producía gracias a una técnica de eficacia reconocida, por ejemplo los instrumentos musicales tan variados como sonoros (castañuelas, flautas, tamboriles, arpas, etc.) (1 Sm 10, 5), batir de manos, gritos, danzas, mutilaciones (1 Re 18, 28), etc.

Hay varios textos que nos describen estos preparativos del éxtasis.

En las *Etiópicas*, Heliodoro (por el siglo III o IV de nuestra era) describe los movimientos ejecutados por unos marinos (4, 17, 1):

«*Cuando les dejé -cuenta el héroe del libro-, todavía estaban con la música y las danzas. Era una danza asiria, acompañada de flautas que tocaban con un aire muy vivo. Unas veces saltaban por el aire con ligereza, otras acurrucados en el suelo daban vueltas sobre sí mismos como posesos*».

Apuleyo nos describe el cortejo que acompañaba a la diosa siria Astarté:

«Los que participan en la procesión estallan en alaridos discordantes como fanáticos; durante largo tiempo, colgando la cabeza, retorciendo el cuello en movimientos audaces, los cabellos colgando, dan vueltas sobre sí y se muerden a veces sus propias carnes. Finalmente, con una espada de doble filo que llevan, cada uno se rasga 105 brazos. Entretanto, uno de ellos, más exaltado que los demás, exhalando del fondo de su pecho profundos suspiros como si estuviera lleno de un espíritu divino, disimulaba una locura incontrolada. Como si le quemase el oráculo, se puso a cargar sobre sí mismo y a acusarse de crímenes imaginarios» (Metamorfosis, VIII, 27).

Aquí se trata de preparar el trance. En otros lados se observa la nota de imprevisto, de repentino, de brutal, que se presenta como el signo más elocuente de la presencia divina. Es significativa en este sentido la historia de Wen-Amón que se cita a menudo (d. A. Neher, *La esencia del profetismo*, 32 s.).

Un funcionario egipcio, Wen-Amón, hace un viaje a Fenicia. Su objetivo es obtener madera del Líbano para la construcción de la barca de Amón-Ra, rey de los dioses. Habiéndose quedado sin dinero, ofrece en compensación las bendiciones del propio Amón, del que lleva una estatuilla preciosamente guardada... Después de una mala acogida en Dar y en Tiro, Wen-Amón llega a Biblos. El rey de Biblos tampoco se muestra comprensivo. Se niega a recibir al egipcio y al cabo de diecinueve días le intima la orden de abandonar el puerto de Biblos. Pero un incidente provoca un cambio en su actitud. El texto del papiro que recoge esta anécdota nos cuenta lo siguiente:

«Mientras el rey sacrificaba a sus dioses, el dios se apoderó de uno de 105 jóvenes nobles, lo derribó en medio de convulsiones y dijo: «Trae acá al dios. Manda a buscar al mensajero de Amón, que lo posee, idespídele Y hazlo partir!». Mientras el joven se hallaba convulsionado, aquella noche encontré un barco que partía para Egipto; cargué en él todo lo mío y esperé la oscuridad,

diciendo: «Cuando anochezca, embarcaré al dios, para que ningún otro ojo pueda verlo». El señor del puerto se me acercó y me dijo: «¡Quédate hasta mañana por orden del príncipe!». Yo le dije: «¿No eres tú el que continuamente venías a mí cada día, diciendo: Vete del puerto?». Volvió la espalda y fue a decirselo al príncipe, y el príncipe mandó decir al capitán del barco: «Quédate hasta mañana por la mañana, por orden del príncipe». Cuando llegó la mañana, envió a llamarme arriba, mientras tenía lugar el sacrificio, en el castillo donde residía, al lado del mar...».

Con apoyo de estos textos que nos describen el comportamiento de los adivinos, tal como era reconocido y aceptado en los países de la costa mediterránea, podemos comprender algunos textos bíblicos.

En 1 Re, los ritos que se describen guardan cierta relación con los que refieren Heliodoro y Apuleyo: *«¿Hasta cuándo vais a caminar balanceándoos?»*, les pregunta Elías a las personas que siguen la procesión danzante dedicada a Yavé y a las que siguen la estatua del Baal (1 Re 18, 21). Más adelante, el narrador indica cómo la gesticulación va llegando a su paroxismo: *«Se pusieron a brincar alrededor del altar que habían hecho. Gritaron y se hicieron cortaduras según su costumbre con cuchillos y punzones, hasta chorrear sangre»* (1 Re 18, 28). Este largo proceso tenía como finalidad llevar a los profetas a *«profetizan»*, más exactamente a *«vaticinan»* o a *«delirar»*: *«Pasado el mediodía, entraron en trance y así estuvieron hasta la hora de la ofrenda»* (1 Re 18, 29).

Isaías presenta un cuadro lamentable del comportamiento de ciertos profetas que decían encontrar en la borrachera el camino del éxtasis:

*«Se tambalean bajo el vino
y dan traspies por el licor.
Profetas y sacerdotes se tambalean por el licor,
los aturde el vino,
dan traspies por el licor.
Se tambalean al mirar,
titubean en la sentencia,
porque todas las mesas están llenas de vómitos
y no queda espacio libre»* (Is 28, 7 s.).

El autor de los Hechos de los apóstoles conoce, entre los años 50 al 80, el recurso que explica por un excesivo consumo de «vino dulce» el éxtasis profético de los «glosolalas», esos hombres que «hablan en lenguas» (Hch

2, 13). Esa explicación no se habría dado al comienzo de nuestra era, si a veces los profetas no hubiesen dado pie para ser acusados de borrachos.

3. Los primitivos del profetismo

Así, pues, existen «profetas», *nebiim*, que son llamados «hijos de profetas», *bene-nebiim*, o también (R. de Vaux), «hermanos profetas», lo cual pone de relieve el hecho de que la vida de esas personas oculta, bajo unas apariencias anárquicas para nosotros, lo esencial de lo que será más tarde... el monaquismo.

Aparecen en la tierra de Canaán, cuando el país lleva ya largos años ocupado por los clanes hebreos. Se hacen ver y oír, no sin ciertos eclipses, hasta la época de Eliseo, que muere por el año 790. Tanto antes como después de esta fecha, se menciona además a algunos profetas anónimos, con los que quizás se confundían, pero no se habla ya de hermanos profetas. Su forma de vivir ha pasado de moda; su movimiento se ha apagado o se ha transformado radicalmente.

¿De dónde proceden? Son el fruto del difícil encuentro que se produjo el siglo XIII a. C., en tierras de Palestina, entre la fe yavista y la civilización cananea.

Abandonando las austeras regiones por donde nomadeaban, algunos clanes hebreos se establecen en Palestina. El país les atrae, sus habitantes les impresionan. Y adoptan su comportamiento. Ven en medio de sus gentes a ciertos «profetas» que practican un éxtasis de donde parecen surgir extrañas luces útiles para la existencia de los creyentes. El texto que sigue nos da una buena idea de esos espectáculos que tanto impresionaron a los hebreos y que hicieron surgir en ellos deseos de imitación.

«El rey de Israel y yosafat de judá estaban sentados en sus tronos, con sus vestiduras reales, junto a la puerta de Samaría, mientras que todos los profetas gesticulaban ante ellos. Sedecías, hijo de Cananá, se hizo unos cuernos de hierro y decía: 'Así dice el Señor: con éstos

La palabra «profeta» viene del griego **prophetés**: «el que habla en lugar de». El hebreo designa a este personaje de varias maneras. Era en primer lugar el «vidente» (1 Sm 9, 9), pero esta palabra acabó tomando un sentido peyorativo (Am 7, 12; Miq 3, 7; Is 28, 7; 29, 10); el «adivino», un título primero ilustre (Is 3, 2), pero luego reprobado; sobre todo el **nabí**. Es el «hablador» (Jr 14, 18); el «proclamador» (Neh 6,7); el «portavoz», según Ez 3, 16-17 Y 7, 1; es el que «profetiza» (1 Sm 9, 19-20), a no ser que «delire» (1 Sm 10, 5.10; 19, 20); esta misma raíz puede tener un matiz favorable y otro despectivo. Esta raíz, que parece extraña al hebreo, indica un origen extranjero del profetismo.

Observemos que Amós rechaza este título (7, 14), a pesar de que se atribuye la misión de «profetizar» (7, 15); Oseas e Isaías no se lo dan -Isaías califica a su mujer de «profetisa»: 8, 3-, pero Jeremías se reconoce «profeta» (Jr 1,5), así como Ezequiel (Ez 2, 5). En fin, el Antiguo Testamento menciona a menudo a los **bené-nebiim**, «hijos de profetas» o «hermanos-profetas».

acornearás a los sirios hasta acabar con ellos'. Y todos los profetas coreaban: '¡Ataca a Ramot de Ca/aa! Triunfarás. El Señor te la entrega'» (1 Re 22, 10-12).

Seducidos, los hebreos se entregan a la búsqueda de una palabra de Dios necesaria para la vida. En esto no ofrecen nada nuevo; sus antepasados, comprometidos desde siempre en una búsqueda semejante, se servían de las técnicas practicadas por todos los rincones del mundo de su tiempo. Hay algo cierto: los primeros profetas que mencionan los textos bíblicos están «tallados» según el patrón que ofrecen los extáticos de Canaán.

Es verdad que, antes de los «hijos de los profetas», se distingue a una mujer con el título de «profetisa»: es Débora (Jue 4, 4), pero la frase que define a esta «militante femenina» y que describe sus hechos y hazañas una títulos y acciones difíciles de *conciliar*. Es, por lo *menos*, una «adivina» de aldea, con una reputación y una influencia muy extendida... Notemos que se mezcla en la historia de su época, que se compromete eficazmente con ella en nombre de su fe, lo cual la acerca también a los profetas.

Los **hermanos-profetas** se encuentran por todos los rincones de Palestina: en Cuibeá (1 Sm 10, 10), en Ramá (1 Sm 19, 20), en Betel (2 Re 2, 3), en Jericó (2 Re 2, 5), en Guilgal (2 Re 4, 38), en Samaría (1 Re 22, 10).

Viven en grupos de cierta importancia. Observemos este detalle: «*Cuando Jezabel mataba a los profetas de Yavé, Abdías, el mayordomo de palacio, cogió a cien profetas y los escondió en dos cuevas en grupos de cincuenta, proporcionándoles comida y bebida*» (1 Re 18, 4). Si ese valiente Abdías logró esconder a cien profetas, es que eran mucho más numerosos. En tiempos de Eliseo, su reclutamiento es normal y es preciso ampliar su residencia. Aunque la arquitectura fuera muy rudimentaria, lo cierto es que hay por lo menos algunos postes tallados con hacha (2 Re 6, 1-7).

En sus comunidades respectivas, los **hermanos-profetas** toman la comida en común, pobremente preparada (2 Re 4, 38-44).

Pero sobre todo se entregan al piadoso ejercicio del éxtasis profético buscado en común. Su superior —se le

llamará quizás «padre mío», como llama Eliseo a Elías (2 Re 2, 11-12; cf. 2 Re 8, 9)?- preside las reuniones (1 Sm 19, 20). El entusiasmo, provocado por la música, es violento y comunicativo (1 Sm 19, 20-24). Está relacionado con las celebraciones litúrgicas: en 1 Sm 10, 5, los profetas «en delirio» bajan del altozano; prolongan el dinamismo de las liturgias celebradas en los altos lugares transformándolas. Porque se trata ciertamente de una transformación radical del hombre. Bajo el efecto de las sacudidas que él mismo se impone al principio y que pronto se le imponen a él, el exaltado se convierte en «un hombre distinto» (1 Sm 10, 6).

«*Un hombre distinto*», ya que empieza a tener otra concepción de la vida. Nos lo revelan dos hechos:

El nombre de uno de sus monasterios podría ser significativo: parece ser que en 1 Sm 19, 19 debe traducirse por «campamento»; tendríamos entonces, tanto aquí como en otros lugares, una comunidad de hermanos-profetas que viven bajo tiendas, lo mismo que habían hecho los antepasados nómadas. Pero hay además otra circunstancia por la que se parecen a los antepasados: atestiguada por algunos textos, su vestimenta está hecha de piel de animales, lo mismo que la de los antiguos pastores: es el vestido que lleva Elías (2 Re 1, 8), el traje desechado por los profetas del tiempo de Zacarías cuando intentan abandonar una profesión mal vista (Zac 13,4-6). Los hermanos-profetas se sitúan de este modo en el grupo de todos aquellos contestatarios empeñados en criticar los vicios de la sociedad nueva que los israelitas se fueron dando progresivamente desde su instalación en Canaán.

PROFECIA y CONTESTACION

Sociedad nueva, sociedad aburguesada de los agricultores que sestean «*cada cual bajo su parra y su higuera*» (Miq 4, 4; 1 Re 5, 5), tan distintos de aquellos austeros caminantes de la estepa estéril que habían sido sus antepasados; sociedad con desigualdades clamorosas, tan contraria a la fraternidad igualitaria de la tienda y del

pozo; en fin, sociedad más preocupada de una religión que asegure su confort que de una auténtica búsqueda de Dios (Am 5, 4-6), capaz de los más ambiguos compromisos religiosos. Oseas no fue el único en lamentar, si no la vida en el desierto, al menos la generosidad que esa vida había suscitado (Os 2, 16; 12, 10). Los recabitas forman parte de esos contestatarios obstinados (1 Re 15, 18); viven bajo la tienda y rechazan el vino, producto de la viña que cuida el agricultor. También los *nazireos* rechazan la mentalidad ambiental (Jue 13, 5). Aunque no son profetas, la consagración que los define (d. Nm 6) los reserva, si no para el servicio cultural, tal como supone la imagen de Samuel en Siló (1 Sm 1-3), sí al menos para un servicio a Dios muy estricto. Es el mismo el combate que llevan contra los filisteos tanto el nazireo Sansón (Jue 13, 5) como Saúl, el que «ocupó un puesto entre los profetas» (1 Sm 10, 12). Yes la misma también la energía que los anima: tanto de Sansón como de Saúl puede decirse que el espíritu de Yavé hizo de ellos unos hombres nuevos (Jue 13, 25; 1 Sm 10, 6.10). Y probablemente tiene razón Amós cuando relaciona estas dos categorías de «creyentes-contestatarios» en el recuerdo, por parte de Dios, de una misma llamada, y por parte del pueblo, de un mismo rechazo y de una misma persecución (Am 2, 11 s.).

Pero, a diferencia de Sansón, el nazireo de las eficaces bravatas antifilisteas, y de Saúl, el jefe carismático de delirios episódicos que combatía a ¹⁰⁵ filisteos omnipresentes, los hermanos-profetas no son combatientes. O por lo menos no es la acción guerrera lo que los caracteriza. Son más bien quienes inspiran a los militares, sosteniéndolos y animándolos en su esfuerzo liberador. Es lo que hizo Débora con Barac (Jue 4, 6-10) y lo que hicieron luego otros con Saúl. y lo mismo hicieron también algunos animando a Elías y a Eliseo.

Precisamente en estos dos últimos casos su colaboración activa mantuvo ciertas reservas. Sostienen a Saúl contra los filisteos, pero se retiran (1 Sm 28, 6) dejándolo solo ante el enemigo, a partir del momento en que el jefe caprichoso deja de estar al servicio de la liberación tal como ellos la conciben. Más tarde, Elías y Eliseo muestran, según el libro de los Reyes, comportamientos opuestos. Sin duda desean ambos combatir a su manera

por la salvación de Israel contra los sirios o arameos, ¹⁰⁵ enemigos de aquel tiempo. «*¡Carro y auriga de Israel!*», exclama Eliseo, al ver subir por los cielos a quien considera como el luchador más eficaz que Israel haya conocido (2 Re 2, 12). Pero los dos, especialmente Eliseo, muestran cierta consideración con los odiados arameos (1 Re 19,15; 2 Re 5,8; 8, 7-15). Todo ocurre como si su participación en las luchas de Israel pretendiese un objetivo más elevado que el éxito militar: la fidelidad religiosa del pueblo.

Una última reflexión sobre los **hermanos-profetas**. Apreciados por unos por considerarlos relacionados con los grandes héroes (Samuel, Elías, Eliseo), pero ridiculizados por otros (1 Sm 10, 12?) que hablan de su «delirio» más que de su profecía (1 Sm 10, 10; etc.) y que comparan (?) su excitación con la hipocondría nerviosa de Saúl (1 Sm 10, 12b: d. 16, 14-16.23), no carecen de defensores que desean ver en el «espíritu» que los anima el espíritu mismo de Moisés (Nm 11, 24-30). Como hemos visto, son numerosos en la época de Saúl y luego de nuevo después del cisma, en el reinado de Ajab y hasta la muerte de Eliseo; también los cita la predicación de Amós (7, 14): globalmente de 1100 a 1000; luego de 900 a 750. Fuera de esas fechas, no se mencionan y da la impresión de que han dejado de existir. ¿Por qué? Pueden proponerse varias hipótesis.

La ausencia de enemigos terribles no provoca ya la aparición de esos hombres generosos, entusiastas de una fidelidad religiosa que saben que está estrechamente ligada a la independencia nacional. Además, también el profetismo tiene sus modas: aquel comportamiento profético, válido para algún tiempo, ya no lo es más tarde. Es evidente también que ¹⁰⁵ cronistas bíblicos sólo recuerdan lo que más llama la atención. En la época de David, es el rey el que tiene el monopolio del entusiasmo popular. Menos numerosos, los **hermanos-profetas** parecen inexistentes. Ya no les favorece la opinión pública. Los sarcasmos que el autor del documento yavista muestra contra Balaán, al que se complace en tildar de menos perspicaz que una borrica (Nm 22, 23-35), demuestra que ya había pasado de moda aquella forma de experiencia religiosa. No hay ya nadie que les dé crédito, ni

siquiera que les preste atención.

Inútil en tiempos de David, sospechosa en tiempos de Salomón, no desapareció sin embargo su presencia oculta, o por lo menos discreta. A finales de aquel período glorioso se la presiente cada vez más. Los profetas están allí para denunciar el despotismo que se ha

instalado en Jerusalén y que se niega a escuchar todas las voces discordantes. El «*profeta Aías, de Silo*» impulsa a Jeroboán a la sublevación (1 Re 11, 29-31); con su presencia eficaz y con sus palabras da testimonio de que no ha desaparecido el espíritu de los hermanos-profetas, ni su profunda intuición.

4. Cronología del profetismo bíblico

1. Con la desaparición progresiva de los hermanos-profetas acaba el tiempo de los primitivos.

En medio de los hermanos-profetas anónimos, manteniendo con ellos estrechas relaciones, aunque a veces proceden de ambientes distintos, aparecen al mismo tiempo varias personalidades que la biblia menciona y cuyas siluetas traza a veces con tanta precisión que algunos merecen una monografía, mientras que de otros sólo se conoce el nombre.

Entre ellos están Samuel, entre 1040 Y 1010 (1 Sm 1-25); Natán, entre 1000 Y 970 (2 Sm 7; 12; 1 Re 1); los libros hablan en esta misma época de Gad, «el vidente de David» (1 Sm 22, 5; 2 Sm 24, 11 s.).

Está también Aías, de Siló, inspirador de la separación política de las tribus, por el año 930 (1 Re 12); Miqueas, hijo de Yimlá, alrededor del 860 (1 Re 22); sobre todo Elías, por el 875-850 (1 Re 17-2 Re 2) y su sucesor arcaizante, Eliseo, por el 850-790 (2 Re 2-13).

Viene a continuación la época de los que solemos llamar «dos profetas». Escribieron ellos mismos o por lo menos sus palabras se transmitieron por escrito. Los encontramos en los momentos centrales de la historia bíblica.

2. El siglo VIII: del 780 al 700. En tiempos de Jeroboán II, rey de Israel, Amós y luego Oseas predicaban en el reino del norte. En Judá aparece también por entonces Isaías; junto con la de Miqueas, su predicación se refiere a la guerra siro-efraimita (740-730), a la destrucción de Samaría (722) y al asedio de Jerusalén por parte de Senaquerib, que acabó con la partida de los asirios (701/700).

PROFETAS ANTIGUOS Y RECIENTES

La biblia hebrea distingue dos categorías de profetas. Los que ella llama «profetas antiguos» y los demás, llamados «profetas recientes».

Los profetas antiguos son los autores de libros «narrativos», mal llamados «históricos», y que son los libros de Josué, Samuel y Reyes. Hay que observar que la tradición veía en esas obras, no tanto el recuerdo y la descripción del pasado -lo que llamamos historia-, como una visión del sentido profundo, «profético», de ese pasado. Los profetas calificados de recientes son los que llamamos «los profetas».

Entre éstos, la tradición distingue, en función del tamaño de sus libros -que parece corresponder también a la importancia que desempeñó cada uno-, entre «profetas mayores» (Isaías, Jeremías, Ezequiel) y «profetas menores» (los demás, en número de doce).

3. El siglo VII: del 650 al 585. En tiempos de josías y de sus hijos, Jerusalén se encamina hacia la catástrofe. **Sofonías, Nahúm** (y **Habacuc**, pero sobre todo **Jeremías**, guían al pueblo durante estos años trágicos.

4. El siglo VI: del 597 al 537. Llevados a Babilonia en una primera (598) y en una segunda (587) deportación, los israelitas desterrados se prepararon para lo peor por medio de la voz obstinada de **Ezequiel**. Una vez que se han dado cuenta de la enormidad de su mal, el profeta se pone a combatir su desesperación. La fe de estos desterrados se vio sostenida además por un autor desconocido, que se designa con el nombre de **Déutero-Isaías**; los primeros éxitos de Ciro, del 550 al 546, se convierten para él en el signo de la próxima liberación.

5. Desde finales del siglo V a mediados del siglo III se van sucediendo, sin una cronología muy precisa, los profetas posteriores al destierro: **Ageo y Zacarías** acompañan los primeros esfuerzos de reconstrucción del templo; un tercer profeta isaiano, el **Trito-Isaías**, comenta la vida de la comunidad instalada de nuevo en Jerusalén. Vienen luego **Malaquías, Abdías, Joel** y un **Déutero-Zacarías**.

6. Desaparece finalmente el profetismo bíblico. Discutidos desde siempre, a veces perseguidos, los profetas son objeto de un desprecio que los lleva a renunciar a su tarea (Zac 13, 4-6). Israel se siente entonces privada de testigos oficiales de la palabra de Dios, sin profetas. Nace pronto una nostalgia del profetismo que estimula Dt 18, 13-18. Las huellas de esta nostalgia pueden apreciarse en

1 Mac 4, 46; 9, 27; 14, 41. Pero más aún en el Nuevo Testamento: los contemporáneos de Jesús más abiertos a su palabra explican su presencia, su misión y su mensaje como una vuelta de los profetas antiguos (Mc 8, 28), o como la venida del profeta esperado (Jn 1, 25; 6, 14).

7. A partir del 170 a. C., prolongándose hasta la mitad del siglo II de nuestra era, conoce un gran éxito un nuevo género literario: la apocalíptica. Algunos ven en él la renovación de la vena profética. **Daniel** es situado entre los profetas por la Biblia griega redactada en Egipto. Al contrario, los judíos de Palestina consideran cerrada la serie de los profetas y colocan a Daniel entre los Escritos.

8. Tras el paso rápido de **Juan bautista**, «*profeta y más que profeta*» (Lc 7, 26), Y tras el paso más rápido todavía de **Jesús**, a quien no basta para definir el título de profeta (Lc 24, 9), la Iglesia cristiana siente asomar en su seno una renovación de la profecía. Es verdad que todos sus miembros están llamados a recibir el don del Espíritu que hace a los profetas (d. Hch 8, 15-18: 10, 44-46; etc.), pero además hay en el seno de las comunidades personas que se distinguen por ese don y reciben el nombre de profetas. Con sus palabras, y a veces también con sus gestos (Hch 21, 10), animan las asambleas litúrgicas. Las palabras de algunos son puestas por escrito; su estilo perentorio podría muy bien haber marcado a ciertos **logia** evangélicos. Uno de ellos, escritor de gran talento, ha pasado a la posteridad con el nombre de **Juan**, un nombre auténtico o de prestado; es el autor del Apocalipsis, el libro que se nos presenta como una larga serie de «*palabras proféticas*» (1, 3; 22, 6.10.18 s.).

5. Diversos tipos de profetas

Durante este período, ilustrado por profetas conocidos por sus escritos y a menudo con sus propios nombres, hay toda una serie de profetas que son anónimos en su mayoría.

Entre ellos están los «*hijos de profetas*» o «*hermanos profetas*», caracterizados por la práctica del éxtasis, por cierta vida en común, etc... **Amós** distingue al lado de los «*hijos de profetas*» a otras personas que llama simple-

mente «profetas» (7, 14). ¿Quiénes son? La biblia se muestra parca en este sentido.

Un primer destello que no acaba de disipar las sombras: Amós no quiere que se le confunda con ellos, a pesar de que se dice enviado por Dios a profetizar: «Yo no soy profeta... Yavé me *ha dicho*: 'Vete, profetiza'» (7, 15). Y profetiza, sin ser profeta y negándose a serlo, e incluso hasta habla bien de la acción valiente de los profetas (2, 11 s.). Se niega a que lo sitúen dentro de su grupo en nombre de la elección de Dios: «Es Yavé el que me *arrancó de mi ganado*». ¿Cómo no pensar en el conflicto del carisma inesperado, imprevisible, contestatario, en contra del grupo definido, instituido, más o menos funcionalizado e inclinado al conformismo?

Pero los «profetas» de quienes habla Amós (2, 11 s.) sólo son conformistas bajo la violencia. Los que mencionan Oseas por esta misma época han sido utilizados por Dios para «*zaherir* y matar con sus palabras» (6, 5); por tanto, tenían que ser críticos contra el pueblo escéptico y rebelde (de ahí los misteriosos versículos de 9,6-8). No obstante, Oseas debía sentir cierta desconfianza frente a esos «hombres del espíritu», ya que no reconoce en ellos más que un espíritu «de fornicación» (4, 12).

Todavía por estos mismos años, **Isaías** sabe que su mujer, «la profetisa» (8, 3), pertenece a su(s) grupo(s) (?) y reconoce en ellos uno de los «apoyos» de judá y de Jerusalén (3, 2). Pero se cuida mucho de hablar a propósito de ellos del don del espíritu, cuyos beneficios reserva únicamente para el descendiente de David (11, 2), mostrándose asqueado de su embriaguez y de su falta de comprensión (28, 7). Por esta misma época, **Miqueas** censura su avaricia que los lleva a halagar al pueblo, a tranquilizarlo sobre su destino, más que a abrirle los ojos ante su culpabilidad y ante el castigo que lo amenaza (3, 5.6.11).

En adelante, es la crítica lo que predomina con **Jeremías** (23; 28; 29), **Ezequiel** (13, 3-4; etc.). El **Deuteronomio** condena las manifestaciones perversas de la vena profética y predice su renovación total gracias a la venida de un profeta que prolongará el auténtico linaje del profetismo tal como había tenido su modelo en Moisés (18, 19-22). Las críticas se desarrollarán en torno a dos

términos.

El *adivino*, a pesar de que era apreciado aún por Isaías (3, 2), no lo es por Miqueas (3, 7), contemporáneo suyo; mucho menos lo es en tiempos de Jeremías (27, 9; 29, 8), mientras que el Deuteronomio y la literatura relacionada con él lo condenan con severidad (Dt 18, 10.14; 2 Re 17, 17). En cuanto al *vidente*, del que una glosa pretende que era al principio el equivalente del profeta (1 Sm 9, 9), Y que habría tenido en Samuel un ejemplo digno de veneración (1 Sm 9, 11.18 s.), muy pronto empezó a ser considerado como una caricatura del profetismo. Con este título el sacerdote Amasías pretende insultar a Amós (7, 12). Isaías muestra con él la misma consideración que con los profetas (30, 10), mientras que Miqueas muestra con unos y con otros la misma severidad.

¿Qué decir entonces de esos hombres, apreciados durante algún tiempo, pero cada vez más criticados? Hay algunos puntos que vale la pena destacar.

En su corporación entraban las mujeres: siguiendo a la antigua Miriam, «la profetisa» (Ex 15, 20), Y a la lejana Débora (Jue 4, 4-5), se cita a la esposa de Isaías, luego a Julda, profetisa de la gente del norte, que se había refugiado en Sión después de la caída de Samaría (2 Re 22, 14), Y finalmente a Noadías, «la profetisa» (Neh 6, 14).

La crítica ha tenido en cuenta los vínculos que algunos de estos «profetas» debían mantener con los santuarios. Los oráculos, tantas veces citados en los salmos, debieron ser obra -admirada, ya que se conservó- de los «profetas culturales» (d. Sal 32, 8s.; 35, 3 c; 60, 8-10; 85, 9; 95, 8-11); si algunos libros proféticos, como los de Nahún y Habacuc, tienen un tono y una estructura evidentemente litúrgicos, es que sus autores mantenían estrechas relaciones con el templo.

Hay algunos profetas al servicio del rey, según la más antigua tradición profética. Anuncian su coronación (Neh 6, 7) o definen en nombre de Dios sus responsabilidades y prerrogativas (Sal 2; 110; etc.). Los numerosos adversarios proféticos de Jeremías se encuentran al servicio del rey, a no ser que se trate del santuario; probablemente tenían varias funciones dentro de palacio. ¿Habría quizás también profetas al servicio del pueblo..?

LA LITERATURA PROFETICA

Existe una literatura escrita que nos ha recogido el mensaje de los profetas. Se trata de libros de diversa magnitud: 21 versículos para Abdías^v, que es el más corto; 66 capítulos para Isaías, el más largo. Observemos que ha

sido la existencia de los textos, escritos por algunos discípulos, la que ha hecho distinguir, dentro de la corriente profética, a los autores que conocemos.

1. Palabras escritas

¿Escribieron los profetas mismos? En Is 30, 8, el profeta recibe la orden de escribir algunos de los textos precedentes o de hacer que los transcriba un discípulo-secretario (véase también Is 8, 1). Pero Is 8, 16 hace suponer que Isaías se dedicaba también a grabar en el corazón y en la memoria de sus discípulos sus comunicaciones orales. También Jeremías, personalmente, *«había escrito en un rollo todas las desgracias que iban a suceder a Babilonia, todas las palabras citadas acerca de Babilonia»* (51, 60): esta frase es tardía y no parece estar libre de cierto anacronismo. Sin embargo, Jeremías había conocido tiempos en los que no se le permitía hablar con sus «oyentes» más que a través de palabras transcritas y leídas en público por su secretario (Jr 36, 5-7). En el lenguaje lleno de imágenes y un tanto fantástico que tanto le gusta, Ezequiel indica el mensaje que tendrá que transmitir y que está ya escrito en un «rollo». Se le pide que se trague ese rollo (2, 9-3, 3) para significar que la palabra que saldrá de él será palabra auténtica de Dios.

Esa palabra la pronunciará el profeta y luego será transcrita por él o por algún otro, a no ser que haya sido escrita directamente. De hecho, la mayor parte de los escritos de Ezequiel tienen el aspecto de textos redactados por escrito con vistas a una lectura en público, y sabemos que Ezequiel se preocupaba por el trabajo del copista (9, 3). Más tarde, Zacarías descubre en un libro la «maldición» que tiene que predicar (5, 1-4); finalmente, el Apocalipsis de Juan se presenta como la transcripción en un «libro» de una visión (1, 11), o como una colección de «palabras proféticas» recogidas en un libro (22, 7-10.18 s.).

El que un día se convirtiera en texto escrito lo que hasta entonces sólo había sido objeto de una comunicación oral (como indica la anécdota que se cuenta en Jr 36, 1-4.32) tuvo consecuencias definitivas en el mensaje mismo del profeta y en su contenido. La literatura apocalíptica difiere tanto de la literatura «profética» propiamente dicha precisamente por ser una literatura escrita,

dotada de unas posibilidades técnicas de que no disponía la literatura oral con sus ventajas propias.

Sin embargo, prescindiendo de un número restringido de textos (algunos capítulos del libro de Jeremías, la casi totalidad de la obra de Ezequiel y algunas otras páginas), la literatura profética era una literatura oral. Al ponerse un día por escrito, como lo fueron, gracias a Baruc, «todas las palabras que el Señor había dirigido al profeta Jeremías» (Jr 36, 4), las frases de los profetas ya habían sido antes proclamadas, habladas, dichas...

LOS GENEROS LITERARIOS

y dichas según diversos géneros literarios. Por poner tan sólo un ejemplo, **el libro** de Amós es un buen testimonio de esta diversidad de «géneros literarios» utilizados por los profetas. Señalemos algunos de ellos:

- *El título del libro*: presenta al profeta (Is 2, 1; Jr 1, 1; Sof 1, 1; Ez 1, 3; Jl 1, 1) y a su auditorio (Is 2, 1; Miq 1, 1; Ag 1, 1), situándolos a ambos en la historia: en referencia con la cronología real (Os 1, 1; Is 1, 1) o con algún acontecimiento importante: un terremoto (Am 1, 1), la toma de Jerusalén (Jr 1, 3), el destierro (Ez 1, 1-3), etc.

- *El oráculo profético*, en su forma más antigua, que es la más sencilla, la más dura y sin duda la más eficaz (1, 2; 3, 1 s. 12; 4, 4 s.; 8, 11 s.; 9, 7 s.).

Este oráculo contiene la mención de la autoridad en cuyo nombre habla el profeta; al principio suele ser ordinariamente la fórmula «Así habla (el Señor) Yavé» (1, 3.6.9.11.13; 2, 1-4.6; 5, 4.16; etc.), repetida al final por «oráculo de Yavé» (4, 5). Viene a continuación la mención del gesto que Yavé va a hacer en esa ocasión (1, 2 b; 3, 2b.12) o del beneficio (raras veces en Amós: 9, 8.13) por su pueblo.

Este oráculo se va desarrollando progresivamente: unas veces se detiene en describir la severidad de Dios (3, 14 s.), otras la justifica recordando los beneficios

divinos (3, 2 a) o describiendo los pecados del pueblo (4, 1), etc.

- *El oráculo de juicio*: es una forma evolucionada de oráculo, para señalar los crímenes y anunciar el castigo —de un individuo (7, 16 s.); —de las naciones extranjeras (1, 3-2, 3: su forma, muy rebuscada, destaca la autoridad divina: «Así habla Yavé..., dice Yavé...»; los crímenes cometidos: «por causa de tres..., de cuatro...» = una serie indefinida; el castigo que va a venir); —del pueblo de Dios: judá (2, 4 s.) o Israel (2, 6-16). Introducidos por la fórmula: «¡Ay de los que...!», algunos de estos oráculos describen el pecado y anuncian un juicio muy severo (5, 7-13.18-20; 6, 1-7).

- *Reflexiones sapienciales*: hechas al estilo de los sabios, estas reflexiones encuentran en la realidad de cada día la expresión evidente de las cosas misteriosas o de las realidades humanas ocultas (3, 3-8; d. Is 28, 23-29).

- *Desarrollos litúrgicos*: 4, 6-11 (o quizás 4, 4-12) tiene el aspecto de una queja pronunciada con ocasión de una liturgia suplicatoria. Las desgracias que afligen al pueblo son obra de una pedagogía divina que no había logrado enderezar al pueblo. En vez de sentirse escuchado y liberado del mal que lo oprime, el pueblo se verá castigado con mayor severidad todavía. Otros textos litúrgicos aparecen en 4, 13; 5, 8 s.; 9, 5 s.; completadas por Jr 10, 12 s. Y 31, 35, que están muy cerca de ellas, estas frases dan la impresión de ser fragmentos de un poema mutilado. Insertas en su texto por Amós, o quizás por alguno de sus editores, llaman la atención sobre la grandeza tremenda de aquel que anuncia por medio del profeta su intervención severa.

- *Oráculos de salvación*. Su forma primitiva guarda relación con el marco de la liturgia suplicatoria. Como respuesta a la intervención suplicatoria de la comunidad desventurada, el profeta anuncia un gesto divino de salvación. En Amós, el anuncio de la salvación es raro y está dotado de una cláusula condicional: 5, 4-6.14 s.; 9, 11-15 (véase el recuadro).

EL ORACUO DE SALVACION

Lo que no era al principio más que una hipótesis, se va imponiendo cada vez más como evidencia. El *oráculo de salvación*, esa palabra que se dice a los fieles durante las liturgias en labios del sacerdote (¿del profeta?), tenía que tener un lugar en las grandes liturgias comunitarias (Sal 85, 9: «*Vaya escuchar lo que dice el Señor: Dios anuncia la paz a su pueblo*») y en las liturgias individuales (Sal 22, 25: «*Cuando pidió auxilio, lo escuchó*»). La actitud de Ana es una buena ilustración de esta liturgia, durante la cual se entrega el mensaje a los fieles. Vemos cómo Ana tiene la función de suplicar: oración de petición insistente, promesa condicional. También el sacerdote tiene una función, pronunciando en nombre de Yavé una palabra y prometiendo de su parte "la paz", el perfecto cumplimiento de los deseos verdaderos (1 Sm 1,9-18).

Partiendo del salmo 5, 4-8, es posible vislumbrar el desarrollo habitual de los ritos. Una vez que el fiel ha pronunciado su lamentación y su súplica en el santuario, el sacerdote le dirige un oráculo basándose probablemente en un presagio que ofrece el sacrificio. Le promete entonces al fiel que su oración será escuchada; describe la inter-

vención de Dios a partir de las palabras que ha pronunciado el fiel, es decir, refiriéndose a la oración que acaba de formular. Alentado por este oráculo, el suplicante cree que será escuchado y hace un voto.

Es muy probable que varios textos se hayan inspirado en este rito. Estos textos repiten las palabras que el profeta ha dicho durante una celebración comunitaria a la comunidad como palabras de Dios; o bien, el profeta, por hábito o por una intención deliberada, expresa el mensaje que desea comunicar al pueblo dentro de la forma habitual de los oráculos de salvación.

C. Westermann define de esta manera la estructura de este oráculo de salvación:

1. Saludo.
2. Palabras de aliento; seguridad de la salvación: "No temas».
3. Contenido del oráculo, expresado mediante formas nominales ("Vuestro Dios») o mediante formas verbales: ("Yo os ayudo»).
4. La conclusión, en favor del suplicante y contra los enemigos.
5. El resultado final.

Aplicada a 6 textos del Déutero-Isaías, esta definición de la estructura del oráculo de salvación da el cuadro siguiente:

	Saludo	Aliento	Contenido (Nombres)	Contenido (Verbos)	Conclusión	Resultado
41,8-13	8-9	10a	10a	10	11-12	13
41, 14-16	14a	14a	14b	14b	15-16a	16b?
43, 1-4		1b	1b	1b	2-4	
43, 5-7		5a	5a		5b-6	7?
44, 1-5	1-2b	2b			3-4	5
54,4-6		4a	5	6	4b	

- *Visiones*. En Amós resultan de una enorme sencillez: 7, 1-9; 8, 1-3; 9, 1-4. Estos cinco relatos tienen una forma casi idéntica, que pone de relieve el carácter irremediable del castigo que la intervención del profeta no puede ya evitar. Ante una cosa que puede tener toda la vulgaridad de un cesto de frutos maduros que «le muestra el Señor», el profeta siente con fuerza, con violencia quizás, que esos frutos ya cercanos a su fin representan también el final inminente del pueblo. La última visión (9, 1-4) parece ser de otro tipo.

LOS EDITORES DE LOS PROFETAS

A partir de estos elementos tan diversos entre sí (no hemos recordado aquí más que unas cuantas formas literarias; más adelante podrán verse los esquemas de «relatos de vocación»), es como se han construido los libros de los profetas. Pero ¿quién es el autor de esta construcción? Los profetas no fueron los editores de las obras que llevan su nombre. La organización de esos libros, tal como la conocemos, es obra de sus discípulos. Solamente algunos de ellos pudieron trabajar en tiempos del profeta, conservando, escogiendo y organizando sus textos. Es lo que hicieron Baruc con Jeremías y otros discípulos anónimos, que podemos suponer, con Ezequiel. La mayor parte de las veces fueron ellos los que aseguraron la actual disposición de los libros al margen de sus autores, muertos quizás hacía tiempo. Y lo hicieron a costa de un trabajo considerable del que lo menos se puede decir es que no corresponde ni mucho menos a nuestro sentido de la edición.

El libro de **Ezequiel** no es de los que conocieron una vida más ajetreada; sin embargo, sufrió algunas alteraciones que le dan una fisonomía que habría sorprendido a su autor. Algunos de sus desarrollos oraculares han quedado fragmentados; 3, 22-27; 4, 4-8; 24, 15-27 Y 33, 21 s. podrían ser los miembros disociados de un relato continuo. Otros se han unido artificialmente: en el c. 21 se han conjuntado varios elementos con la palabra-gancho «espada» (v. 6-12: la espada del Señor; v. 13-22: espada bien afilada; v. 23-32: la espada del rey de Babilonia; v.

33-37: espada levantada contra los amonitas). Finalmente, se repiten otros oráculos: 3, 16-21 se encuentra casi idéntico, pero con mayor amplitud, en 33, 1-9; 33, 10.20 recoge condensándolo el oráculo de 18, 1-32 Y más de cerca el de 14, 12-20. Ezequiel pudo conocer algunas de estas operaciones, pero no todas.

Un ejemplo curioso es el que nos ofrece la historia de ese fascículo de Isaías que se designa como el «libro del Enmanuel». Los oráculos relativos a este descendiente de David esperado abarcan, más o menos, 6, 1 al 9, 6. Este núcleo está situado dentro de un texto que parece haber sido cortado para servirle de marco. 5, 25 Y 9, 7-20 forman un poema único, como sugiere el estribillo «No se aplaca su ira, sigue extendida su mano» (5, 25; 9, 11.16.20; 10, 4b ¿añadido?). Este nuevo conjunto ha sido inserto a su vez en una serie de javes! constituida por 5, 8-24 Y 10, 1-4a. Esta operación quirúrgica tiene que cargarse en cuenta de los devotos isaianos; podía haber tenido la finalidad de hacer resaltar los oráculos relativos al Enmanuel, así como a aquel que había sido su animoso predicador, tal como anuncia el c. 6 con que empieza el libro.

Fenómenos semejantes pueden observarse también en otras partes y no siempre es fácil buscar una explicación para los mismos. Jeremías 30-33 agrupa en un solo fascículo alentador los oráculos que anuncian el restablecimiento del pueblo, así como los gestos que le sirven de presagio. Una serie isaiana (Is 18 s.) ha continuado las palabras auténticas de Isaías, lanzadas contra Egipto para ridiculizar sus pretensiones políticas y predecir su derrota, añadiéndoles un oráculo tardío maravillosamente optimista, que indica la futura reconciliación de los enemigos de siempre, Egipto y Asiria, y prevé su asociación en torno a Israel como un solo pueblo de Dios (19, 16-25).

El trabajo tardío realizado por los discípulos con la obra de los maestros desaparecidos no se limita a la organización de sus oráculos. Más que de una tarea editorial, se trata de un trabajo de autor. En efecto, los diversos elementos, que constituyen cada uno de los libros proféticos, no pueden atribuirse todos ellos al mismo redactor,

ni mucho menos solamente a aquel cuyo nombre lleva la obra.

La crítica bíblica sabe muy bien en la actualidad que todo el libro de Isaías no se debe tan sólo al profeta que llevaba este nombre. Debido a las diferencias de estilo, de doctrina sobre todo, de contexto histórico, de representación de las cosas, etc., hay que negarle al auténtico Isaías la paternidad de los capítulos que se atribuyen al Déutero-Isaías (40-55) y al Trito-Isaías (56-66J).

¿Por qué se colocaron todos estos capítulos bajo el mismo nombre? Por varios motivos. Porque la antigüedad bíblica, al no tener un sentido de la propiedad literaria tan agudo como lo tenemos hoy, encontraba perfectamente normal poner bajo el nombre de un personaje célebre algunos textos escritos por otro, sobre todo si estaban influidos por el primer autor... Los 66 capítulos del libro de Isaías están inspirados por el mismo sentido de Dios, «el Santo de Israel», por la misma concepción de la historia que descubre tanto en Senaquerib como en Ciro unos instrumentos de Dios, una misma concepción de la salvación, de Jerusalén, etc.

y hay además otro motivo. Toda la historia de la literatura rabínica demuestra que la palabra de Dios ha sido considerada siempre en Israel como un objeto de... tradición; de una tradición que se empeñaba continuamente en actualizar las palabras episódicas de los hombres portadoras de la permanente palabra de Dios. El mensaje de esperanza transmitido por Jeremías a los habitantes del reino del norte, deportados por el asirio Sargón, tenía que aparecer necesariamente más tarde, aunque fuera a costa de algunas correcciones, como dirigido a los propios habitantes de Judá desterrados por Nabucodonosor de Babilonia. Esto es lo que explica la aparición tardía de la palabra Judá en un texto destinado primitivamente tan sólo a Israel (Jr 30, 1-4). Esto explica además que los primeros capítulos del libro de Isaías encierran esa cantidad de textos tardíos. El ejemplo del e. 19, anteriormente citado, demuestra cómo algunos fragmentos antiguos se completaron con textos más recientes, que les daban una orientación distinta y los hacían accesibles a unas generaciones enfrentadas con problemas nuevos.

HISTORIA DEL LIBRO DE JEREMÍAS

El libro de Jeremías es el ejemplo más elocuente de la manera con que permanece siempre viva la palabra de un profeta ya muerto. Desde hace poco, parece ser que su historia ha puesto de manifiesto la mayor parte de sus secretos.

1. Del 627 al 605, Jeremías predica en Jerusalén. Sus oráculos se aprenden de memoria y se transmiten de unos a otros, oralmente. Es posible que hubiera transcripciones parciales.

2. El año 605, Baruc pone esa predicación por escrito. Se trata del primer rollo (Jr 36, 1-4).

3. El año 604, Baruc lee el contenido de ese rollo ante el pueblo; el rey tira al fuego ese documento (36, 6-26). Baruc redacta un segundo rollo en el que inserta todo el contenido del primero, con «otras muchas cosas todavía» (36, 27-32). Globalmente, podemos decir que este rollo recogía los «oráculos sobre Israel, Judá y sobre todas las demás naciones», así como otros oráculos y relatos autobiográficos del profeta (2-19 Y 30-31).

4. Después del 598 y de la primera deportación, se lleva a cabo una nueva edición del rollo del 604. Al documento anterior se le añaden las Confesiones y varios ataques lanzados contra las autoridades de la época (21, 11-24, 10). Se destacan la personalidad de Jeremías y la autenticidad de su misión.

5. Esa personalidad y esa misión se subrayan más aún en el texto que publica Baruc después del 587 y de la segunda deportación en Babilonia, en donde se presentan algunos nuevos relatos biográficos, a saber: Jr 19, 4-20, 3; 26; 28; 29; 32; 34-45.

6. Durante el destierro, el pensamiento de Jeremías se prolonga entre los deportados. El había invitado al pueblo a reconocer en la invasión procedente del norte el castigo del pecado; los editores deuteronomistas añaden a su predicación algunos sermones en prosa, que expresan el arrepentimiento del pueblo y el reconocimiento en Nabucodonosor del castigo de Dios, un castigo bien merecido. Esta edición es francamente pro-babilonia. Cf. 7, 16-8, 3; 18,7-12; 21, 1-10; 32, 1-5.28-35.

7. Por este mismo tiempo, anuncia Ezequiel ².^a manera- que va a venir la salvación para los desterrados arrepentidos y humillados; entonces un autor inserta en la obra de Jeremías las promesas de salvación que desarrollan la enseñanza un tanto parca que ya Jeremías había lanzado sobre este tema. Ef. los textos parecidos con los de Ezequiel, como Jr 3, 18 = Ez 37, 15-28; Jr 23, 1-4 = Ez 34, 1-3; Jr 24, 4-7 = Ez 11, 14-21; Jr 33, 15 = Ez 34, 23 Y 37, 24; Jr 31, 29-30 = Ez 18, 2.

8. Mientras que el profeta déutero-isaiano ve la caída de Babilonia como inminente, con la liberación ya muy próxima de Israel y de las demás naciones, se le añaden a Jeremías algunas frases que hacen resonar ecos antibabilonios (Jr 16, 14-15 = 23, 7-8 Y el nuevo éxodo en Is 43,

16-21; Jr 46, 27-28 = 30, 10-11 Y el siervo Jacob en Is 41, 8-10, etc.; contra Babilonia: Jr 50 y 51).

9. Más tarde, aparece una nueva edición en Egipto, que está en la base de la traducción de los Setenta. El libro tiene una organización distinta. Redactado en un país hostil desde siempre a los imperios de Mesopotamia, atenúa o borra las frases que presentan a Nabucodonosor como el ejecutor de las proezas divinas, por ejemplo en Jr 25, 1-13.

10. Se añaden algunos complementos tardíos, vgr. el c. 52.

11. Finalmente, algunos pasajes ligados a ciertos rasgos del pasado sin interés reciben, en el segundo temp¹⁰, una interpretación escatológica: 3, 14-17 ¹.

2. Los profetas y la palabra

I Los profetas bíblicos se muestran a veces curiosamente atrevidos. Se expresan sobre temas que superan las fuerzas humanas con una seguridad que parecería vanidad infantil si no se desprendiera de una convicción muy coherente. Así, por ejemplo, no tienen miedo de definir de antemano un porvenir muy cercano, y no son las críticas provocadas por cierto retraso en la realización del mismo (Is 5, 19; Ez 12, 21-23) lo que les aparta de comprometerse seguros con ese porvenir y atribuirse una autoridad soberana.

Isaías es el que pronuncia las palabras más arriesgadas. De los dos adversarios de Acaz, que tienen prisas en destronarlo para poner en su lugar al hijo de Tabeel, Isaías declara: «No se cumplirá ni sucederá eso. Dentro de cinco o seis años, Efraín, destruido, dejará de ser pueblo» (7, 7b-8b). Y añade luego esta petición tremendamente confiada: «Pide una señal al Señor, tu Dios: en lo hondo del abismo o en lo alto del cielo» (7, 11). Más adelante, promete la venida del Enmanuel que se deduce de este comentario concreto: «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» (7, 16). En

fin, cuando la campaña emprendida por Senaquerib contra Jerusalén alcanza su mayor tensión, Isaías predice su fracaso; su lenguaje resulta un tanto velado (17, 12-14), pero su convicción es firme (29, 5-8; 37, 33-35).

Admitamos una reserva. El discurso de un profeta que habla del destino de un pueblo se nos presenta más convincente y preciso por el hecho de que ha sido recogido y reformulado por los sucesores que conocen el desenlace de los hechos. Tenían la posibilidad de hacer más concretas todavía las frases del profeta. La precisión de ciertas palabras de Jesús al anunciar su muerte y la destrucción de Jerusalén tiene que cargarse en cuenta de los cristianos informados del cumplimiento de los hechos (Mc 10, 33 s.; Lc 19, 43 s.). El conjunto isaiano que anuncia el fracaso de Senaquerib (36 s.) ante Jerusalén es de redacción deuteronomista, contemporánea del destierro. Más de un discurso en prosa de entre los que Jeremías dedica a la caída de Jerusalén se deriva de esa misma redacción, posterior a los

¹ Véase sobre esta historia complicada del libro de Jeremías, el artículo de H. Cazelles, *La production du livre de Jérémie dans l'histoire ancienne d'Israël*: Masses Ouvrières 343 (marzo 1978) 931 s.

ASI HABLA YAVE

La fórmula oracular **koh amar YHWH** («así habla Yavé») la utilizaban comúnmente los antiguos profetas como introducción a sus oráculos. Los profetas clásicos la heredaron de ellos. Esta fórmula no es una invención de los profetas hebreos, sino que pertenece a la terminología oracular del antiguo oriente. Se conocen muchos ejemplos, tanto de Mesopotamia como de Egipto, de oráculos introducidos de este modo.

Esta fórmula «así habla X» puede aplicarse de varias maneras. Se encuentra al principio de las proclamaciones oficiales para indicar la persona de la que procedía el texto publicado. Muchas proclamaciones introducidas por esta fórmula se han conservado en las inscripciones reales de Mesopotamia y más tarde de Persia. En el Antiguo Testamento podemos recordar el edicto de Ciro sobre la liberación de los judíos (Esd 1, 2 Y 2 Cr 36, 23): «Así habla Ciro, rey de Persia».

La fórmula se utilizaba igualmente al comienzo de las cartas. Muchas cartas antiguas, conservadas en la colección de Amarna, en inscripciones asirias y babilonias, en los textos de Mari, cartas persas reproducidas por los autores antiguos, empiezan de este modo: X dice a Y, o también X a Y. Estas fórmulas de introducción se conocían también en Egipto. Los

últimos ejemplos de este estilo epistolar los tenemos en las cartas a las iglesias del Asia Menor contenidas en el Apocalipsis 2-3: «Así habla el que tiene las siete estrellas...».

También se utilizaba este giro como introducción a los mensajes que llevaban los corresponsales. El Antiguo Testamento recoge numerosos ejemplos de este detalle estilístico. Jacob envía un mensaje a su hermano Esaú: «Así diréis a mi señor Esaú: Esto dice tu siervo Jacob...» (Gn 32, 4 s.); Balac, rey de Moab, a Balaán (Nm 22, 15 s.); Jefté, por medio de mensajeros, al rey de Ammón (Jue 9, 14 s.); Salomón a Joab (1 Re 2, 30); Ben Adad a Ajab (1 Re 20, 2 s.); etc...

Mediante estas palabras «Así habla Yavé» u otros giros sinónimos, los profetas se presentaban como mensajeros, revestidos de la autoridad de Yavé, para traer una proclamación divina. La certeza de ser enviado por Dios es siempre un elemento característico de la conciencia profética. En cuanto a saber si esta fórmula profética procede del lenguaje de las proclamaciones reales, del estilo epistolar o del de los mensajeros, es algo que carece de importancia y es probablemente insoluble (cf. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*. Oxford 1963, 103 s. y 108 s.).

hechos. Pero este detalle de la historia literaria, debidamente conocido y atestiguado, no suprime el dato esencial: los profetas, y especialmente Jesús, se comprometen con una seguridad que sería perfectamente infantil si no se derivara de una convicción superior.

Toda esta seguridad recibe una explicación por parte de los profetas mismos: la certeza de que pronuncian una palabra que no es palabra humana, sino palabra de Dios, una palabra que es LA palabra de Dios.

Esta convicción se expresa en las fórmulas con que empiezan y terminan los oráculos: «*Así habla el Señor...*», al comienzo; «*Oráculo del Señor*», al final. Otras formas de hablar indican también esta misma convicción. Es la «voz de Yavé» la que se comunica al profeta y la que él transmite (Ur 11, 7; 38, 20; 42, 6; Ag 1, 12); es la «boca de Yavé» la que habla (Is 5, 9; 22, 14; Jr 23, 16; Ez 3, 17; d. Ex 4, 16). Los reyes y el pueblo actúan, respecto a los profetas, de una forma inspirada en esta convicción (1 Re 22, 5-28): «*buscan a Dios*» en el profeta Ur 37, 7.17); le «*preguntan*», acudiendo al profeta Ur 21,2), le «*consultan*» (Is 30, 2); le «*piden un oráculo*» Ur 23, 33), una «*respuesta*» Ur 23, 35.37). Véase también Ez 33, 30; Jr 42, 4; Miq 3, 4.7; etc.

Para comprender el sentido de estas fórmulas, hay que intentar situarse en el interior de la conciencia del profeta, a fin de vislumbrar lo que se ha producido en ella y lo que legitima su pretensión de ser un hombre con el título de heraldo, oficial y exclusivo, de la palabra de Dios.

PROFECIA y EXPERIENCIA DE DIOS

El intento no es fácil; los profetas se muestran discretos a propósito de su evolución psicológica; si a veces se atreven a hacer alguna confidencia, lo hacen en un lenguaje imaginado, casi impenetrable, a no ser que utilicen esquemas convencionales, los «relatos de vocación de profeta», cuya función no es tanto la de presentar a los oyentes o a los lectores la evolución interior de los personajes, como la de afirmar y demostrar la verdad de

la misión del profeta, la autenticidad de su palabra como expresión de la palabra de Dios. Amós declara: «Yavé me arrancó... Me dijo: Ve, profetiza» (7, 15). «Arrancan» es la misma palabra que se utiliza a propósito de Abraham (Gn 24, 7; Jos 24, 3), de Israel en Egipto (Dt 4, 20; Os 11, 3), de David (2 Sm 7, 8; etc.), de Zorobabel (Ag 2,23), de los levitas (Nm 8,16.18; 18,6); etc. Esta palabra afirma una misión divina, pero no revela nada de la manera con que se comunicó dicha misión.

Jeremías habla de «seducción»: «Me sedujiste y me dejé seducir» (20, 7). También se usa este mismo verbo en Ex 22, 15: «seducir a una doncella», o en 1 Re 22, 20-22: «engañar». Jeremías habla también de «dominar»... Dos verbos con demasiadas imágenes para ofrecer datos concretos.

Los textos antiguos utilizan fórmulas muy sugestivas que expresan la irrupción repentina del carisma profético. Ezequiel el arcaizante ha puesto un empeño especial en recoger estas fórmulas. Habla entonces de «la mano de Yavé» que «viene» (1 Re 18, 46; Ez 3, 22; 33, 22), que «cae sobre» (Ez 8, 1) ellos y «pesa duro» (Ez 3, 14). La «mano de Yavé» hace correr a Elías desde el Carmelo hasta Jezrael (1 Re 18, 46). Su venida «sobre» Eliseo sigue el compás de un tañedor de lira (2 Re 3, 15). Su intervención «aparta» a Isaías «de seguir la ruta que sigue el pueblo» (Is 8, 11); sumerge a Jeremías en una dolorosa soledad (Ur 15,17); desconcierta la vida de Ezequiel que anota en siete ocasiones su presencia (1, 3; 3, 14.22; 8, 1; 33, 22; 37, 1; 40, 1). Los textos hablan además del «espíritu de Yavé» que «se derrama» sobre el profeta (Ez 11,5), «entra» en él (Ez 2,2; 3,24), lo «coge» (3,14), lo «arrastra» (1 Re 18, 2; 2 Re 2,16; Ez 3,12.14; 8, 3; 11, 1.24; 43, 5), lo «leva» (Ez 8, 3; 11, 1.24; 43, 5), lo «tira» (2 Re 2, 16), lo «deja» (Ez 37,1; 40, 1 s.), o lo «mantiene en pie» (Ez 2, 1; 3, 24).

Ezequiel siente vivamente el efecto de esta irrupción divina. La visión del «trono» de Dios, la audición de su voz lo aplastan. Se derrumba y sólo se mantiene en pie gracias al espíritu (1, 28-2, 2). Después de una segunda visión, se encuentra «abatido durante siete días, en medio de los desterrados» (3, 15). Pero Ezequiel es único en su

género. Su gusto por cierto barroquismo en las representaciones impide leer demasiado literalmente sus fórmulas expresivas, casi surrealistas. La experiencia de un Isaías y sobre todo la de un Jeremías se expresan en fórmulas más comunes y ordinarias. Si la conciencia profética de Isaías guarda relación con una liturgia cuyo sentido le penetró de repente y lo transformó, la de Jeremías se nos presenta en relación con unos signos totalmente vulgares: la rama de un almendro, la olla hirviendo (1, 11-15).

La mayor parte de los profetas no constatan ningún incidente particular que haya desencadenado su actividad y haya quedado para ellos como criterio de su misión.

Pero mirar con sentido crítico y avisado las descripciones que algunos nos ofrecen no significa que haya que eliminar todo contenido de las mismas y que haya que desechar la hipótesis de ciertas experiencias particulares, experiencias «extáticas», para emplear una palabra más cómoda que fácil de definir.

Porque hay un hecho indiscutible. Esos hombres que, corriendo peligros evidentes (recordemos la suerte de Jeremías durante los dos asedios de Jerusalén) o aceptando cumplir su misión en medio de condiciones muy duras (Jr 16 o Am 7, 12-15), son testigos de Dios, de su proyecto, de su palabra y se presentan como sus intermediarios autorizados, esos hombres dicen que han tenido una experiencia decisiva que es para ellos una experiencia de Dios. Esta experiencia es inexpresable y por eso no intentan expresarla, aunque se esfuerzan en indicar su sentido. Un sentido muy simple, por otra parte y capaz de encerrarse en fórmulas como ésta: el profeta ha tomado parte en el «consejo» de Dios y ha sido informado de sus secretos Or 23, 18.22; etc.)...; o también: Dios ha puesto sus palabras en sus labios (Nm 22, 38; Jr 1, 9) de modo que ellos ya no pueden hablar. Amós lo resume en una sola reflexión: «No hace cosa el Señor sin revelar su plan a sus siervos los profetas. Ruge el león, ¿quién no temerá? Habla el Señor, ¿quién no profetizará?» (Am 3,7 s.).

«Nos confirma la palabra de los profetas, a la cual hacéis muy bien en prestar atención como a lámpara que brilla en la oscuridad, hasta que despunte el día y el

lucero nazca en vuestros corazones. Ante todo tened presente que ninguna predicción de la Escritura está a merced de interpretaciones personales; porque ninguna predicción antigua aconteció por designio humano; hombres como eran, hablaron de parte de Dios, movidos por el Espíritu Santo» (2 Pe 1, 19-21).

LA LLAMADA DE LOS PROFETAS

Es impropio el título que suele darse habitualmente a este género literario: «relato de vocación». Un relato... cuenta unos hechos. Los profetas no cuentan la llamada que les comprometió en la acción profética, sino que hacen una reflexión, prolongada y desarrollada después muchas veces por sus discípulos-editores; y esta reflexión tiene la finalidad, la «función» de oponerse a la incredulidad de los oyentes o a la falsedad de los profetas rivales, demostrando la autenticidad de la misión del profeta y la verdad de sus palabras.

Esto no significa evidentemente que el texto sea simplemente una creación ficticia; los autores se refieren muy probablemente a una «experiencia espiritual» auténtica, y se refieren a ella para decirle al pueblo el alcance que esa experiencia debe tener para él. Una frase del evangelio, modificada, puede expresar muy bien el «quid» de estas reflexiones: «Este es el profeta que he escogido: ¡escuchadle!» (d. Mc 9, 7 Y par.).

Las reflexiones sobre la llamada son numerosas y desbordan las fronteras de la literatura profética; van desde Gedeón Oue 6, 11-24) hasta María (Lc 1,26-38), e incluso más lejos todavía. Las que atañen a los profetas están construidas según dos esquemas literarios: uno destaca la visión y otro la palabra. Este último figura en la vocación de Jeremías Or 1, 4-10), de Moisés especialmente (d. las tres recensiones ¡E.P. en Ex 3-7), y también en la de Ezequiel (Ez 2) y el segundo Isaías (Is 40, 1-11), etc.

Presentamos aquí el primer esquema-visión, a partir de Isaías, de Miqueas hijo de Yimlái, de Ezequiel y de Job.

ISAIAS 6, 1-13	MIQUEAS 1 Re 22, 19-23	EZEQUIEL 1-3	JOB 1, 6-12
Yo vi Yavé el trono los serafines ¿a quién enviar? ¡A mí! Vete y di Escuchad sin comprender (cumplimiento: c. 7)	Yo ví Yavé el trono el ejército celestial ¿Quién engañará? ¡Yo! Vete y haz Tú engañarás (cumplimiento: v. 23)	Yo vi a uno en el trono los Vivientes (Te envío) (hijo de hombre) Ve y habla Te escuchen o no (cumplimiento: c. 4)	Un día Yavé los hijos de Dios ¿Has visto? Dispón de él (cumplimiento: v. 13)

3. Los actos simbólicos

Los profetas hablan: dicen su palabra y hasta la «gritan» (Is 40, 6). Algunos de ellos la comunican por medio de un escrito. Hablado o escrito, su discurso, hecho de palabras y de frases, se dobla además en otro lenguaje: el de los signos y los gestos. Entonces la palabra de los profetas se «gesticula»: sus proclamas oratorias se ven subrayadas por actos significativos.

Nos lo hacían yá presentir los hermanos-profetas con el delirio que les hacía capaces de extrañas actitudes. Elías «corrió desde la cima del Carmelo hasta la entrada de Jezrael», unos cincuenta kilómetros de distancia (1 Re 18, 42.46) -en él había una vitalidad superior a la humana-; es que se habían convertido en hombres distintos (1 Sm 10, 6), animados por un «soplo», una ruah superior a la humana.

Elías realizó además «milagros»: la alcuza que no se agotaba, la resurrección de un niño se presentan en los textos como otros tantos argumentos concretos en apoyo de la autenticidad de su mensaje. Es evidente que la palabra pronunciada por Elías es la de Yavé, ya que

consigue resultados tan maravillosos (1 Re 17, 16b.24; d. 2 Re 4, 44b; etc.). Es más evidente todavía que Baal no es un dios eficaz y que sólo Yavé es el que da la lluvia (1 Re 18, 45), el pan (2 Re 4, 42-44), el aceite (1 Re 17, 14; d. 2 Re 4, 1-7, así como Os 2, 7.10) Y la vida (1 Re 18, 17-24; d. 2 Re 4, 8-37). Los redactores de la gesta de Elías y de la epopeya de Eliseo ven en los relatos de esos actos maravillosos elementos del auténtico discurso profético.

De manera quizás arbitraria, la expresión «actos simbólicos» que designa los gestos significativos de los profetas se reserva para los gestos más ordinarios de esos predicadores, aun cuando esos gestos ordinarios no sean precisamente muy comunes.

GESTOS SUGESTIVOS

Cortando su manto en dos trozos, Ajías de Silo anuncia a Jeroboán la separación de los dos reinos (1 Re 11,

30-32). Un hermano-profeta monta una escena que tiene que hacer comprender a Ajab la falta que ha cometido (1 Re 20, 35-43). Blandiendo unos «cuernos de hierro», Sedecías, hijo de Cananán, anuncia a Ajab que «acorneará» a los arameos (1 Re 22, 11). Pero estos actos sugestivos no están reservados tan sólo a los «primitivos» del profetismo. ¿No es acaso un acto semejante el matrimonio de Oseas, empeñado en amar a «una *mujer adúltera*», para simbolizar en este gesto el amor con que «Yavé ama a los hijos de Israel» (Os 3, 1)? En la historia misteriosa, pero no menos patética, de estos desposorios todo es símbolo de una realidad oculta, desde los nombres que se ponen a los hijos (1, 3-9; 2, 1-3) hasta el detalle de los gastos hechos por Oseas para encontrar de nuevo a su mujer (3, 2). También los hijos de **Isaías** llevan un nombre que encierran un mensaje: «*Vo/verá-un-resto*» (7, 3), «*Pronto-al-saqueo, Presto-al-botín*» (8, 3 s.). Para este profeta, el nacimiento de Enmanuel es un «signo» que muestra la verdad del mensaje expresado precisamente por ese nombre del niño: «*Dios-can-nosotros*» (7, 14). En fin, los textos de Isaías dicen que profetizó en Jerusalén «*paseándose desnudo y descalzo*» para señalar el lamentable estado en que caerían aquellos egipcios en los que ponían su confianza los habitantes de Judá (Is 20). Estos gestos son más abundantes aún en **Jeremías**: el cinturón llevado al Eufrates (13, 1-11); su celibato y su negativa a participar del luto y de las fiestas de su ambiente (16); el cántaro roto (19); el nombre maléfico que le da a un adversario condenado (20, 3); el yugo que se pone en la cerviz como signo de una esclavitud muy próxima (27); el mismo yugo roto por Ananías que intenta anunciar el fracaso de Nabucodonosor (28, 10 s.); la compra de un terreno para señalar los tiempos en que el país volverá a la vida normal (32); finalmente, la construcción de un estrado para el trono de Nabucodonosor, futuro conquistador de Egipto (43, 8-10), así como el libro tirado al Eufrates como signo de la próxima aniquilación de Babilonia (51, 59-64).

También son abundantes los actos simbólicos realizados por **Ezequiel**, aunque su desarrollo resulta quizás confuso; una confusión que se debe unas veces al temperamento del profeta, cuya oscuridad manifiesta irritaba

a los que le rodeaban (24, 19), Y otras veces a las diversas modificaciones introducidas en el texto por los sucesivos editores.

Ezequiel se encierra en su casa, se vuelve mudo y es atado con sogas -?- (3, 24-27). Imita así el asedio de la ciudad (4, 1-3a); indefinidamente reclinado sobre un lado y luego sobre otro, representa el estado de postración en que caerán los dos reinos (4, 4-17). Con la barba y los cabellos cortados, sugiere el destino trágico del pueblo (5, 1-3). Cargándose con un saco de emigrante, anuncia la marcha al destierro de los habitantes de Jerusalén que todavía seguían allí (12, 1-16). Ezequiel se alimenta con una comida despreciable, señal de la suerte que conocerán los desterrados (12, 17-20). Representa o imagina al rey de Babilonia decidiéndose a marchar contra Jerusalén (21, 23-25). Cuando muere de repente su esposa, se niega a llevarle luto para señalar la desgracia todavía mayor que va a ocurrir (24, 15-27). En fin, uniendo en su mano dos varas que representan respectivamente a Judá y a José (los dos reinos del sur y del norte), mima la unificación futura de los dos grupos rivales (37, 15-28).

Como último ejemplo de los gestos simbólicos realizados por los profetas del Antiguo Testamento, Zacarías entrega una corona a Josué, el sumo sacerdote (Zac 6, 9-11).

La tradición de los gestos, espectaculares a veces y siempre significativos, continúa con el Nuevo Testamento. La forma de vestir y de alimentarse de Juan apoyan su llamada profética a la penitencia (Mc 1, 6). El gesto severo de Jesús contra los vendedores del templo expresa su crítica del sacerdocio y hasta del santuario (Jn 2, 13-22 par.), mientras que su condenación eficaz (?) de la higuera estéril señala su crítica de un Israel incrédulo (Mc 11, 12-26). Al revés, sus milagros indican que «*ha llegado el reinado de Dios*» (Lc 11, 20) Y la elección de los doce traza la silueta de una nueva comunidad.

En la iglesia, los diversos carismas son otros tantos signos concretos, visibles y audibles, de la efusión del Espíritu, mientras que Agabo recoge la forma tan sugestiva de los antiguos profetas para mimar la suerte que le espera a Pablo en Jerusalén (Hch 21, 11).

... CARGADOS DE SIGNIFICADO

¿Cuál es el significado de estos gestos, tanto antiguos como recientes? ¿Cuál es su razón de ser? Es evidente que, al realizarlos, el profeta no quiere sino dar a comprender mejor su mensaje. Se trata de hacer la misma proclamación y de expresar la misma palabra, pero *se* hace unas veces con frases y otras con gestos. Por eso a veces resulta difícil hacer la distinción entre un *acto* simbólico y una simple palabra (por ejemplo, con la olla de Ez 24, 3-14).

El acto simbólico tiene las mismas propiedades que la palabra profética, las mismas propiedades que el mundo bíblico reconoce a la palabra. Ese mundo se muestra especialmente sensible al aspecto dinámico de la palabra: ¿no basta a veces una sola palabra para cambiar una situación?

Puesto que son discursos en acto, palabra en movimiento, los actos simbólicos son más aptos para significar la eficacia a la que tiende la palabra del profeta. Con el yugo que se pone Jeremías a la cerviz, no sólo se significa la esclavitud de los enemigos de Nabucodonosor, sino que ya ha comenzado. Los testigos no podrán olvidarse ya de ese yugo sobre la cerviz de uno de ellos.

¿Habrá que hablar, a propósito de éstos actos, de una extraña eficacia o de prácticas de magia? La anécdota de

Eliseo justificaría esta hipótesis (2 Re 13,14-19), ya que mostraría un vínculo inmediato y automático entre el gesto y su resultado. Viviendo en un mundo impresionado por la magia y nacido de ese mismo mundo, el profetismo bíblico pudo conservar algunas huellas de sus primeros orígenes, pero no es ése el caso del conjunto de los profetas. Sus palabras y sus gestos les parecen orientados hacia un resultado que hace irremediable sólo el poder libre y soberano de Dios. El derramar agua ante Yavé no provoca la lluvia (1 Sm 7, 5-12; d. 1 Re 18); es un gesto de súplica que tiene que influir en la benevolencia de Dios, dueño de los elementos, sin que se piense en ningún momento en obligarle a ello. Mediante el yugo cargado en sus espaldas, Jeremías no pretende forzar ninguna fuerza misteriosa de esclavitud, sino que expresa el proyecto de Yavé, que se refiere irresistiblemente al juicio y a la esclavitud de Judá y de sus aliados.

Siendo palabra, el gesto simbólico es más que palabra. El matrimonio de Oseas es su mejor indicio. Reducida a no ser más que una palabra viva sobre el amor de Dios, la anécdota estaría ya por sí misma llena de sentido; al convertirse en un gesto real, en un acto de amor realmente incomprensible, dice algo más y es infinitamente más elocuente.

Es que el misterio de Dios no es simple palabra; es también y sobre todo realidad. El acto simbólico es ya algo de esa realidad.

SITUACION DE LOS PROFETAS

1. Los profetas y el culto

CRITICA DEL CULTO

Es frecuente subrayar la oposición que se observa en los profetas frente al culto. Se trata de una oposición real. Señalemos, por orden de gravedad creciente de motivos, algunos de los textos que expresan esta oposición:

1. No son buenas las disposiciones de los fieles que participan del culto (Am 3, 13-14; 4, 4-5; 5, 14-15; 8, 4-8...)

2. Se juzga la acción cultural como inferior a los actos de elevada moralidad (Am 5, 24; Is 1, 16-17; Jr 7, 5-11; Is 58, 6-7...)

3. Algunos santuarios encierran una perversidad que corrompe los actos que allí se realizan; por ejemplo, los santuarios del norte a juicio de los profetas del sur; su origen es culpable, así como su dependencia respecto al poder político (Am 3, 14; 4, 4; 5, 5-6; 7, 9-15; 8, 13-14; 9, 1). Recordemos sin embargo la observación de R. de Vaux (*Instituciones del Antiguo Testamento*, 420), para quien el templo de Jerusalén era exactamente un «santuario real» lo mismo que el de Betel (Am 7, 13).

4. Los santuarios son lugares de prácticas perversas, de sacrificios que *"repugnan"* a Yavé (Am 5, 21-23; Is 1, 11-15; d. Sal 50); de idolatría (Am 5, 26; Is 2, 8; Jr 7, 16-20; Ez 8; 14, 1-11; 20; Is 65, 1-7; 66, 3-4); de banquetes sagrados que resultan verdaderas orgías (Am 5, 22; Is 28, 1.7-8 [5, 12; 22, 13; Miq 2, 11; Is 56, 12; Jl 1, S?]); de prostitución *«sagrada»* (Am 2, 7-8; Os 4, 12-14; Ez 16; 23).

Es sobre todo en los santuarios donde la fe yavista se contaminó al contacto con la religión de Canaán: Is 1, 29; Jr 7, 30-33; Ez 20, 28-29. La evolución del juicio que se da sobre los *"altos lugares"* es significativa: eran al principio santuarios legítimos, luego resultan ambiguos y finalmente se les reprueba a todos ellos en provecho del único santuario de Jerusalén (d. R. de Vaux, O.c., 381).

5. Así, pues, los profetas intentan subrayar que la noción de santuario fue importada a Israel desde Canaán y Sirio-Fenicia; esto es verdad incluso para el templo de Jerusalén (R. de Vaux, o.c., 410-431), lo cual explica las vacilaciones de Natán (2 Sm 7, 1-5); esta noción es extraña a la verdadera tradición yavista (Am 5, 25; 2 Sm

BIBLIOGRAFIA SOBRE EL PROFETISMO

1. PARA UNA VISION DE CONJUNTO DEL PROFETISMO BIBLICO

- G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento, 2: Teología de las tradiciones proféticas de Israel*. Sígueme, Salamanca 1978.

Este estudio parte de la profecía preclásica de los comienzos y llega hasta su última manifestación en el A. T., la apocalíptica. Las relaciones con la Sabiduría de estos últimos textos adquieren un relieve principal, mientras que se minimiza la dependencia de la apocalíptica respecto a la profecía. El estudio acaba con el cumplimiento de la profecía en Jesucristo. Es el libro más rico y completo sobre el profetismo y su historia de sus diversas etapas que hoy tenemos.

- A. Neher, *La esencia del profetismo*. Sígueme, Salamanca 1975.

La información es más amplia que en el anterior; se abre a las formas de adivinación fuera de la biblia y se interesa por las manifestaciones primitivas del profetismo bíblico. El estudio histórico es más rápido. El autor mezcla la investigación histórica con la reflexión filosófica de una forma inimitable que cautiva a los lectores.

- L. Ramlot, *Le prophétisme*: DBS 8, 811-1222.

Un artículo monumental, una mina de informaciones detalladas, pero también un montón de notas que deja hambriento al lector deseoso de organización y de síntesis.

- A. González Núñez, *Profetismo y sacerdocio*. Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel. Casa de la Biblia, Madrid 1962².

Una exposición magistral sobre los profetas más antiguos, que no han dejado escritos, y una buena síntesis doctrinal.

2. LOS ORIGENES DEL PROFETISMO

- L. Monloubou, *Profetismo y profetas. Profeta, ¿quién eres tú?* FAX, Madrid 1971.

Una presentación sencilla y agradable de aquel momento en que el profetismo tiene todos los encantos seductores de todo lo que comienza, con la ingenuidad y los límites de los inicios. Aparecen entonces, más fáciles de captar, los contornos de lo que será luego el profetismo clásico.

J. Scharbert, *Así habla Yavé. Los profetas de Israel hasta el 700 a. C.* Paulinas, Madrid 1969.

3. LA LITERATURA PROFETICA

L. Alonso Schökel-J. L. Sicre Díaz, *Profetas*, 2 vol. Cristianidad, Madrid 1980.

Excelente exégesis bíblica, como resultado de un análisis lingüístico-literario y doctrinal muy esmerado; estudian los oráculos proféticos por unidades, como fueron escritos y es preciso interpretar. Están escritos en forma asequible para todos, sin que defraude al profesional.

J. Harvey, *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance. Etude d'une formule /Itténaire de l'Ancien Testament*. Paris-Montréal 1967.

V. Vogels, *Les récits de vocation des prophètes*: Nouvelle Revue Théologique (1973) 3-24.

Considerando dos géneros literarios utilizados por los profetas, las dos obras que hemos mencionado se centran en los problemas principales de la literatura profética.

4. LOS PROFETAS Y EL CULTO

Sobre este tema, que necesitarla un mayor estudio, los autores sólo atienden a la polémica de los profetas contra el culto. Sin embargo, dos autores presentan otra manera de ver:

T. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil*. Paris 1955.

Y. Congar, *El misterio del templo*. Estela, Madrid 1967².

5. ESTUDIOS PARTICULARES SOBRE LOS PROFETAS

Además de los comentarios generales a la Escritura y de los «Cuadernos bíblicos» n. 20, 23, 38 Y 40, dedicados a Isalás, Ezequiel y Jeremías, señalamos algunas obras para lectores de preparación media:

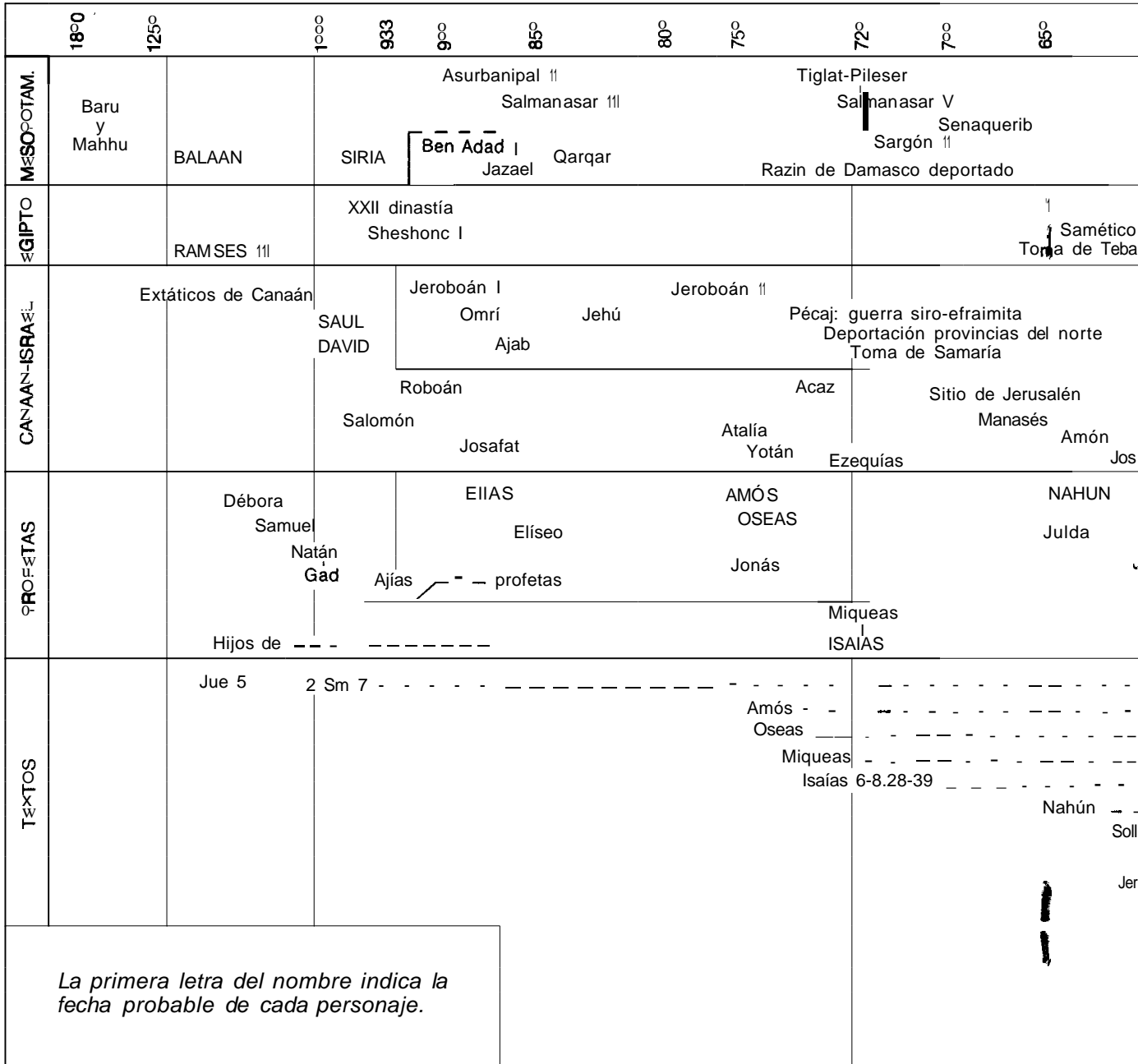
L. Monloubou, *Un sacerdote se vuelve profeta: Ezequiel*. FAX, Madrid 1973. Una iniciación fácil al difícil Ezequiel.

H. Cazelles, *La production du /ivre de Jérémie dans l'histoire ancienne d'Israel*: Masses Ouvrières 343 (marzo 1978).

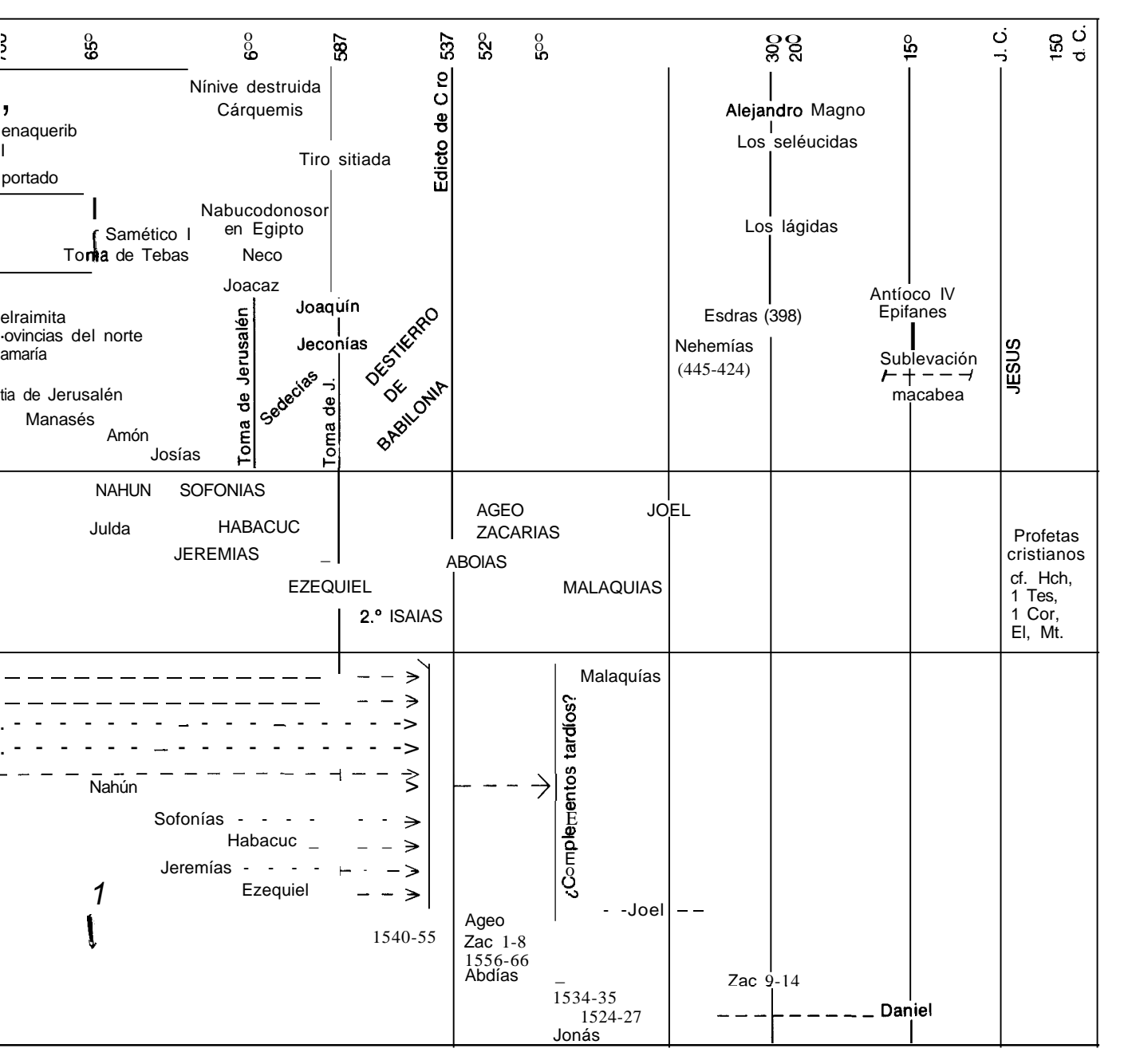
Un artículo monumental, que nadie esperarla encontrar en la revista donde apareció.

P. Grelot, *Les Poemes du Serviteur*. De la lecture critique à l'herméneutique. Cerf, Paris 1981.

Un estudio histórico sobre la persona a la que se refieren estos célebres cantos. Sobre todo, una presentación de las diversas interpretaciones dadas, a lo largo de los siglos, de los poemas de Isaías y de la personalidad que evocan.



La primera letra del nombre indica la fecha probable de cada personaje.



7, 6-7 -dtr-; Jr 7, 22 -dtr-), inadaptada para la glorificación de Dios (Is 66, 1; 1 Re 8, 27 -dtr-; Hch 7, 49-50), de manera que la mediación del culto tiene que dejar sitio para una relación directa con Dios (Jr 31, 33-34).

GRANDEZA DEL CULTO

Es menos frecuente -aunque debería ser más justo y más importante- destacar el significado que los profetas le reconocen a la acción cultural. Es un significado que se subraya muy poco; para los profetas y sus oyentes, se trataba de una noción adquirida que a nadie se le ocurriría poner en duda; basta con evocarla de paso. Se trata de breves alusiones que pueden guiar nuestra exploración.

1. El templo es uno de los lugares privilegiados, si no el lugar por excelencia, de la predicación de los profetas (Am 7, 10-15; Is 6). Cuando se les prohíbe hacerlo, se aprovechan de las asambleas culturales para hacer oír su voz (Jr 7, 1-6; 36, 5-9).

2. La predicación de los profetas recoge de forma prioritaria las tradiciones que se evocan en el culto. Los oráculos de Isaías, por ejemplo, desarrollan las tradiciones culturales (atestiguadas por el salterio) relativas al Dios santo, a la realeza universal de Yavé, a las que concier-

nen al arca. Lo mismo hace Jeremías, cuyas Confesiones se insertan en el marco de las quejas del justo que sufre, tal como se recogen en los salmos.

3. Los profetas buscan la autenticidad cultural. Oseas critica a los sacerdotes, «no por ser sacerdotes, sino por no serlo», ha escrito A. Neher. Designan la liturgia con las fórmulas tradicionales que expresan su valor. Amós recoge la fórmula «*buscar a Yavé*» (5, 4-6); Oseas habla de «conocer a Yavé» (4, 1-10); en una celebración es cuando Isaías «ve a *Dios*» (6) y cuando, según Jeremías, el pueblo aprende a decir: «*¿Dónde está Yavé?*» (2,6-8).

4. Según los profetas, los fieles que realizan en el culto la experiencia espiritual de la acción saludable de Yavé, descubren sus designios; la estructura litúrgica de las obras de Nahún y de Habacuc muestra al profeta como el comentador del acto cultural que expresa su sentido más profundo.

5. Los profetas tienen el sentido de los vínculos tan estrechos que ligan al culto con toda la existencia del pueblo. Si critican las prácticas litúrgicas, es porque comprueban su esterilidad: el culto no transforma la vida de las gentes tal como debería hacerlo. Ezequiel ha expresado esta acción transformadora del culto, que va mucho más allá de los límites del santuario, en el poema de la fuente que brota del templo y que corre a curar, transformar y fecundar la tierra entera (Ez 47).

2. El profeta intercesor

El tema de la intercesión del profeta está en el corazón mismo de varias exposiciones de la biblia.

Empecemos por señalar que el profeta bíblico se siente muy profundamente solidario de su pueblo (Is 6, 5). Ezequiel les reprocha a los «dalsos profetas» su falta de solidaridad (13, 5). Para él, el profeta tiene verdaderamente una «*cura de almas*» (3, 16-21).

Esta solidaridad se rompe cuando se rechaza la palabra profética; el profeta se siente apartado del pueblo que

se niega a escucharle (Is 8, 16-18); Jeremías constata con tristeza la separación que le aísla de los demás (15, 10.17; 16, 1-9).

Ezequiel se niega a llevar luto por su esposa, lo mismo que se niega en nombre de Yavé a lamentarse por Jerusalén en su agonía (Ez 24, 15-27).

En la desgracia se restablece la solidaridad que se había roto; el profeta vive entonces, hasta el fondo, todo el daño que padece el pueblo. Jeremías es llevado al

cautiverio entre sus enemigos, los egipcios, lo mismo que había sido llevado el pueblo a Babilonia (Jr 42). Del mismo modo, el siervo de Yavé, que tiene una silueta evidentemente profética, llegará hasta el extremo en su solidaridad con el pueblo y hasta con «*las multitudes*» (Is 53).

Esta solidaridad aparece más concretamente en la intercesión del profeta por el pueblo.

Ya Abrahán, que pidió por Sodoma (Gn 18, 16-33), según el documento J, es llamado «*profeta*» por el elohísta (E), que lo ve «*intercediendo*» por Abimelec (Gn 20, 7-17).

Presentado como un profeta por el documento elohísta y saludado con este título por el Deuteronomio (18, 15), Moisés lleva a cabo una obra de intercesión que se señala con frecuencia. Ya en Egipto intercede por el pueblo (Ex 5, 22-23: E), por el faraón (8, 4, pero también 9, 28 Y 10, 17: E); en el desierto intercede por su hermana María (Nm 12, 13: E), pero sobre todo por el pueblo. Su oración acompaña al pueblo en la lucha (Ex 17,9-13: E) y le obtiene el perdón de sus pecados (Ex 32, 11-14; Nm 14, 13-20; 21, 7-9: todos ellos textos E). Moisés salva al pueblo de la muerte oponiéndose a la

cólera divina (Nm 11, 2 Y 21, 7: E; Sal 106, 23). Una frase muy hermosa resume su intercesión: «*Pero ahora, o perdona su pecado o me borras de tu registro*» (Ex 32, 31: E).

La intercesión de Samuel se nos muestra en 1 Sm 7, 5; 8, 6; 12, 9.23.

La de Elías y Eliseo respectivamente en 1 Re 17, 20 Y 2 Re 4, 33.

Vemos también interceder a Amós (7, 2.5).

La intercesión de Isaías en Is 37, 4; de Jeremías en Jr 37, 3; 42, 2.4.20; d. 7, 16; 11, 14; 14, 11. Y finalmente la del siervo de Yavé en Is 53, 12, aunque la tarea del siervo no es tanto la de interceder como la de «*situarse entre los transgresores y el castigo que han merecido*» (c. R. North).

Jonás, con aires de profeta, es invitado a invocar a su Dios por los marineros aterrorizados por la tempestad (Jan 1, 6).

Notemos que el tema de la intercesión se le aplica a Jesús en el Nuevo Testamento; pero si el autor de la carta a los hebreos presenta a Jesús «*siempre vivo para interceder por los hombres*», no es porque Jesús sea profeta, sino porque es sacerdote (Heb 7, 25; 9, 24).

3. Los profetas y el rey

Mesopotamia conocía al profeta vinculado a la persona del rey. La biblia conoce también a este personaje y esta función, una de las más importantes que el profeta puede cumplir. Los profetas están ya presentes al lado de Saúl, dispuestos a abandonarlo en una situación crítica ante el peligro filisteo (1 Sm 28, 4-6). Sólo unas divergencias muy graves de criterio pueden explicar esta tensión.

Con David sobre todo es con quien los profetas aparecen investidos de carácter oficial. Gad, llamado «*el vidente de David*», pero también su «*profeta*» (1 Sm 22, 5), interviene en el asunto del censo y de la peste (2 Sm 24; 1 Cr

21). Natán, «*el profeta*», pronuncia el oráculo que lleva su nombre y que asegura el significado divino de la dinastía davídica; censura el asesinato de Urías el hitita, así como el raptó de Betsabé, y asegura finalmente la victoria de Salomón sobre Adonías, que pretendía la sucesión real (2 Sm 7; 12; 1 Re 1).

Fuera de Salomón que, una vez establecido en el trono, no parece tener necesidad alguna de profetas, los reyes de Judá y de Jerusalén, e incluso los de Damasco, recurren a ellos o gozan de su presencia activa. Ajjas de Siló incita a Jeroboán a la toma del poder (1 Re 11,

29-39). Ajab y Josafat consultan a sus profetas antes de ir a conquistar a Ramot de Galaad (1 Re 22, 1-28). Sorprendido por una evolución inesperada de la situación, Ocozías de Judá, en guerra contra Moab, quiere «consultar a Yavé» por medio del profeta Eliseo (2 Re 3, 11). El rey de Aram recurre a un profeta en beneficio de su general Naamán (2 Re 5, 3-27). Eliseo aconseja al rey de Israel en su guerra contra los arameos de Siria (2 Re 6, 8-23.32-7, 2). Jazael de Damasco se dirige a Eliseo (2 Re 8, 4.7-15). Eliseo suscita la sublevación de Jehú (2 Re 9, 1-13). Joás de Israel viene a consultar a Eliseo moribundo (2 Re 13, 14-19). Atacado por Senaquerib, Ezequías hace consultar a Isaías (2 Re 19, 1-7; Is 38). Josías quiere recibir los consejos de la profetisa Julda sobre el uso que ha de hacer del libro descubierto en el templo (2 Re 22, 14-20). Finalmente, Sedecías solicita el parecer de Jeremías (Jr 21, 1-7; 37-38).

¿Qué influencia tienen estos consejeros, tantas veces interrogados y buscados, pero... tan poco escuchados?

El rey pide su parecer -el parecer de Dios mismo- cuando tiene que tomar una decisión importante: para la construcción de un templo (2 Sm 7), para la organización y la dirección de una expedición guerrera (1 Re 22, 1-28; 2 Re 3, 11-20). Consulta al profeta sobre la oportunidad de un paso que dar con vistas a la subida al trono (2 Sm 2, 1-4) Y le pide la solución de un problema inesperado, tanto más difícil de solucionar cuanto que compromete a las relaciones del pueblo con Dios (2 Re 22, 13-20).

El rey necesita que el profeta «interceda ante Dios» en caso de peligro grave (2 Re 19, 1-4 e Is 37, 1-4); quiere gozar de sus oraciones o de sus dones en caso de enfermedad (2 Re 5, 3-27; 8, 8; Is 38). Pero los profetas no siempre aguardan a que el rey los cite o pida su intervención; acuden a él por propia iniciativa. Le informan de las gestiones del enemigo (2 Re 6, 9); le indican la actitud que hay que adoptar en una situación peligrosa: así lo hace Isaías con Acaz y luego con Ezequías, para exhortarles a confiar en Yavé y a rechazar la salvación de manos de cualquier otro (Is 7: cuando la guerra siro-efraimita; 37, 21-32: cuando la invasión de Senaquerib). Finalmente, los profetas denuncian las conductas

culpables: Natán con David, Elías con Ajab (25m 12; 1 Re 18, 18; 21).

A la muerte del rey cuando resulta decisiva la función del profeta (Is 6, 1: el momento clave de la misión de Isaías es «el año de la muerte del rey Oseas»). El profeta desempeña un papel esencial desde el momento en que el rey resulta incapaz de cumplir con su misión; Natán pasa a la acción antes de la muerte de David, desde el momento en que se trata de la sucesión (1 Re 1).

Por otra parte, sucede que, si el monarca no gobierna de una manera conforme con las exigencias divinas, el profeta interviene para promover el cambio y el éxito de un movimiento de insurrección (1 Re 11, 29-39; 19, 16; 2 Re 9, 1-13), dispuesto a que otro profeta censure ese movimiento y lamente la inestabilidad que se ha producido (Os 7, 3-12; 8, 4-7). Es que la elevación al trono de un nuevo rey no puede hacerse «sin contar con Yavé» (d. Os 8, 4), de quien el profeta se hace portavoz. De este modo se dice que Samuel fomentó la promoción de Saúl (15m 9-11) y más tarde la de David (1 Sm 16).

Cuando sube al trono el nuevo monarca, el profeta proclama ante el pueblo «el derecho del rey» (15m 8, 8); ante el rey el testigo de las exigencias de Dios, pero sobre todo de la asistencia divina y de las promesas hechas a la dinastía. Más de un salmo recoge los oráculos proféticos pronunciados en favor de un rey cuando su coronación y que pasaron a ser la definición de la realeza al estilo yavista (Sal 2, 7-9; 110, 1-4). Finalmente, es el profeta el que anuncia al pueblo el nombre del nuevo «ungido de Yavé»; «Jehú es rey» (2 Re 9, 13), proclama según un rito que todavía recuerda el libro de Nehemías (6, 7).

Presente en todas las cortes de la época, el profeta lo está también en la corte del rey bíblico. Su misión recibe en este caso un matiz particular. En el fondo no es sino el testigo del significado especial que tiene la realeza en el país de la alianza. Testigo de un don: el de una asistencia divina particular. Y testigo de una exigencia: la de la fidelidad.

4. Los profetas y los sabios

A primera vista, los profetas y los sabios no están hechos para entenderse. Los primeros atestiguan un proyecto de Dios exigente, exclusivo, al que los hombres se ven invitados a someterse, tanto si lo hacen de buena gana o a regañadientes; los segundos representan el humanismo, se muestran sensibles a ese invencible apetito de felicidad que hay en el corazón del hombre, buscan los caminos de su realización y sondan sus posibilidades. Los primeros proclaman la trascendencia de Dios, del Dios tres veces santo de Isaías, rodeado de «querubines» ardientes, cuya acción se realiza por medio de un fuego destructor y purificador (Is 6). Los segundos hablan de la autonomía del hombre, que encuentra su subsistencia y su dicha en su actividad propia, bien sea la del joyero (Ex 31, 2-6), la del fabricante de telas preciosas (Ex 28, 3), la del moralista (Qoheletl o la del político (Is 5, 19-24; etc.).

DEPENDENCIA MUTUA DE LOS PROFETAS Y LOS SABIOS

Sabios y profetas viven en los antípodas unos de otros. O al menos así lo parece. La realidad es más conciliadora sin embargo. La profecía y la sabiduría forman dos mundos; pero no están herméticamente cerrados esos mundos, sino que por el contrario se compenetran uno en el otro.

Hay dos hechos que ilustran esta compenetración:

1. Las relaciones de Amós con la corriente sapiencial. Citemos un comentario (L. Monloubou, *Prophetes-Amos*: DBS 8, 716):

«Los autores han estudiado bien este aspecto del libro de Amós, marcado por el sabor del terruño: esa sabiduría que nace del contacto con la realidad de cada día y que se desarrolla en el seno de la familia, del clan, para transmitirse de generación en generación encerrada en fórmulas sencillas, pintorescas y a veces intencionadamente truculentas. Por otra parte, ya Tecua había cono-

cido a una mujer «*sabia*», cuya fama había llegado a oídos de Joab (2 Sm 14, 2). Observamos algunos procedimientos literarios habituales en los sabios. La fórmula numérica $x - x + 1$ (Am 1-2), ignorada por los profetas, es practicada por los sabios: Job, Sal, Prov, Eclo (por ejemplo Prov 30, 15-31). El procedimiento interrogativo (Am 3, 3-8; etc.) es común en la biblia, pero el vínculo casual descubierto a través de la experiencia cotidiana es típicamente sapiencial (Prov 6, 27 s.; 17, 16; etc.).

El «conciábulu» (Am 3, 7) es por excelencia un término sapiencial: supone la idea de intercambio confidencial... Esta palabra, muy rara, presente en Am 1, 11 Y en Job, tiene que provenir de un lenguaje sapiencial que era familiar a Amós. Por su tendencia universalista es por lo que más se acerca Amós a los sabios. Es el único profeta que menciona a Bersabé, en la que sobrevivía el recuerdo de Isaac, padre de Jacob-Israel y de Esaú-Edom: ¿no será de sus vecinos edomitas, cuya fama sapiencial esta bien atestiguada en la tradición (1 Re 5, IOs.; etc.), de donde el pastor de Tecua habría aprendido cierta manera de mirar el mundo y el hombre, que es característica de los ambientes sapienciales y que se puede apreciar en 1, 3-2, 3, comentado tantas veces por su apertura universalista?».

2. La literatura apocalíptica. Se encuentra en la confluencia entre la profecía y cierta forma de la reflexión sapiencial. No se ha seguido la opinión de G. van Rad (*Teología del Antiguo Testamento*, 11, 381 s.), que sólo quería ver las fuentes de la apocalíptica en la sabiduría y no en la profecía. Lo cierto es que, siendo la hija de la profecía, la apocalíptica ha sabido integrar ciertos elementos de la sabiduría.

«Hay un punto sobre el que von Rad y otros autores han llamado la atención y que permite establecer una relación entre apocalipsis y sabiduría; se ha insistido, sobre todo a propósito de Henoc, en el enciclopedismo de los conocimientos y en los medios de comunicar los secretos celestiales a los hombres. Aunque es posible encontrar en Ezequiel un lejano padrino de Henoc, hay

allí un rasgo que no guarda paralelo en los demás profetas: la sabiduría de Daniel, del personaje cananeo que está en la base del libro, consiste en la interpretación de los sueños. Pues bien, varios de los rasgos clásicos de los apocalipsis, tales como la predicación, el determinismo, el simbolismo, la pseudonimia podrían tener su origen en esa sabiduría llamada mántica o adivinatoria, o por lo menos haber recibido de ella un impulso decisivo. Observemos sin embargo, para ser justos, que esos rasgos no están ausentes por completo de los profetas. El profeta puede recibir de Dios sueños y visiones (Nm 12, 6), en ocasiones puede curar las enfermedades, puede incluso sufrir una iniciación en la medida en que esto no atenta a la soberanía de Dios» (E.) Jacob, *Aux sources bibliques de l'apocalyptique*, en *Apocalypses et théologies de l'espérance*. Paris 1977, 60).

SABIOS Y PROFETAS EN CONFLICTO

Los profetas y los sabios se encuentran a menudo cerca entre sí; pero a veces se distancian e incluso se oponen mutuamente. Lo que la biblia ha recogido ha sido más bien su conflicto que su convivencia.

Estos conflictos explotan con dureza en la época de los reyes, especialmente en la de Salomón, cuando la reflexión sapiencial cae en cierto modo bajo el monopolio de los políticos. La sabiduría se convierte en el arte de gobernar un pueblo, de organizar su vida, de conducir su historia.

¡El sabio conduciendo la historia! El «consejo» del sabio organizando la existencia! Los profetas intentan precisamente convencer a sus oyentes de una sola cosa, comunicarles una sola «palabra»: Dios es el señor de la historia. ¿Cómo no iban a enfrentarse estos dos sistemas de pensamiento? ¿Cómo no iba a ser el «consejo» un adversario, al menos aparente, de la «palabra»?

Isaías representa un momento en el que se hace más intenso el conflicto entre los profetas y los sabios. Pero si hubo momentos, por otro lado bastante breves, en que el «consejo» pasaba por ser la traducción de la palabra (2 Sm 16, 23), era más frecuente que se presentase como su

adversario, e Isaías no es el único en dirigir sus tiros, en nombre de la palabra, contra los defensores del consejo. Los profetas suelen mostrarse severos frente a una cierta concepción de la política y de la economía. Podemos juzgarlo por estos textos:

- Is 5, 9-14: escépticos sobre la eficacia del «proyecto» por el que Yavé conduce la historia, los políticos sólo dan crédito a su sabiduría, a sus propios programas de acción. Han roto con la «instrucción» comunicada por el sacerdote en nombre de Yavé Sabaoth, y con la palabra pronunciada por el profeta en nombre del Santo de Israel.

- Is 10, 13-15: el rey de Asiria cree en la autonomía absoluta de lo político. No se da cuenta de que esta actividad, fruto de un pensamiento y de una voluntad humana (v. 7), es sólo un instrumento (v. 15) a disposición de Yavé Sabaoth, del Santo de Israel (v. 16).

- Is 19, 11-13: los políticos de Egipto son arrogantes; atribuyen a su competencia un origen casi-divino. Son incapaces de decir cuál es la decisión con la que Yavé Sabaoth dirige los acontecimientos.

- Is 29, 14-16: vanidad de la pretendida autonomía de los proyectos formados por los hombres que no son, de suyo, más que «obras divinas» ellos mismos.

- Is 30, 1-5: peligros en que cae una política elaborada sin referencia alguna a la palabra de Yavé, a su «boca» (= el profeta).

- Is 31, 1-3: el verdadero sabio es Yavé, el Santo de Israel; es a él a quien hay que consultar (por medio del profeta); en él es en quien hay que poner la confianza, en vez de ponerla en unos pobres medios humanos, como son los caballos «de carne».

— Jr 49, 7: la palabra de Yavé Sabaoth, pronunciada por el profeta, constata la nada de las políticas de los hombres (50, 35; 51, 57).

— EZ28, 1-29: la pretensión del rey de Tiro por la sabiduría, bajo el estímulo de los resultados económicos alcanzados, se inspira en el orgullo. Ese es el tema que se desarrolla en Gn 2-3, un texto que muestra cómo en la época de Salomón algunos desconfiaban de las pretensiones humanistas de la sabiduría real (ef. Gn 3, 1-7: «conocer el bien y el mal..., ser como Dios»).

De este modo, «se mira la riqueza como uno de los principales instrumentos del poder. El rey de Tiro se porta como si su riqueza, ligada a su genio comercial, lo situase en un plano de igualdad con la fuerza y el poder de Dios. Pero a esa megalomanía fantasiosa el profeta opone el realismo de la palabra de Dios. El día en que los babilonios ejecuten esa palabra de condenación, todo el mundo podrá ver que la historia está modelada por una fuerza espiritual que contribuye al establecimiento de la justicia, y que el rey de Tiro, a pesar de todo su poder económico, no es más que un hombre y no un dios» (Mac Kane, *Prophets and Wise Men*. London 1964, 78).

LA SABIDURIA DIVINA

Pero de toda esta serie de frases tan severas no hemos de concluir que los profetas rechazan toda sabiduría. Al contrario, como contemplativos que son, con su mirada, atraída ante todo por el misterio divino, están dispuestos a admirar una sabiduría, la de Dios.

- Is 10, 13-15: la habilidad, la sabiduría que cuenta en la historia no es la de los hombres, sino la de Dios (d. 29, 14-16).

- Is 14, 14-27: Yavé toma decisiones eficaces y sólo él puede hacerlo.

- Is 19, 1-3: es Yavé el que dirige la vida política de los egipcios.

- Is 28, 24-29: el programa político de Yavé es complejo, pero admirable. La actividad del labrador, variada y aparentemente contradictoria, es un reflejo de aquél; es a su vez el fruto de una enseñanza divina.

- Is 40, 12-17: la política de Yavé es original, superior a los conocimientos humanos; conduce eficazmente al establecimiento de la justicia (d. Is 40, 28-31; 46, 10-11).

- Jr 9, 11: los políticos no captan el sentido verdadero de los acontecimientos; pero el profeta es su predicador, ya que conoce ese significado que le ha enseñado el mismo Dios.

- Jr 19, 7-15: hay un sentido divino de la historia, que da a conocer la palabra del profeta (v. 15), aunque la gente se niega a escucharle (d. Jr 23, 20; 49, 20; Abd 8-9).

- Sal 33, 6-11: hay un plan de Dios sobre la historia, más eficaz que el de los hombres; el pueblo de Israel es su afortunado conocedor, ya que tiene la posibilidad, mediante ciertas condiciones, de penetrar en esa sabiduría de Dios.

- Os 4, 6: el «*conocimiento*» comunicado por la «*instrucción*» sacerdotal es válido; su ausencia es realmente catastrófica (d. 14, 10).

- Miq 4, 11 s.: la misma afirmación de un conocimiento posible del plan de Yavé.

- Is 7, 15 s.; 9, 5; 11, 1-3: las cualidades del sabio son patrimonio del Emmanuel; serán en él un don del Espíritu.

- Jr 3, 15: es un texto capital: los jefes prometidos por Yavé serán capaces de llevar adelante una política conforme con los planes de Dios.

- Jr 4, 22: hay una inteligencia distinta, una sabiduría distinta de la de los hombres de hoy (9, 22 s.; IO, 21).

- Jr 23, 5: el descendiente de David, como el Emmanuel de Isaías, practicará una política correcta.

Véase también Dt 32, 28 s.: «*Si fueran sabios...*»; Sal 32, 8-10: «*Yo te instruiré*» (d. 36, 3-5); etc.

El testimonio más significativo sobre la conformidad de una sabiduría en consonancia con la fe yavista es el de Isaías. Criticando con mayor severidad que todos los demás la sabiduría demasiado humana, Isaías admite sin embargo la sabiduría entre las cualidades del Emmanuel y la considera como un don del Espíritu. Después de él, Jeremías, que no se mostraba menos severo con la sabiduría política de su época, admite —él o un discípulo suyo— que algún día los jefes dados por Yavé sabrán llevar una política conforme con los planes de Dios. Aquí está todo el problema de la sabiduría, así como todo el testimonio profético. Los profetas no condenan las instituciones tal como deben ser, sino que condenan cierta manera de vivirlas y se dedican a anunciar otra manera distinta de practicar la sabiduría.

IV

LA FE DE LOS PROFETAS

1. El Dios de los profetas

Es evidente: el Dios de los profetas es el de toda la biblia, es el Dios de Israel. La fe de los profetas es la de toda la tradición bíblica, aunque con un matiz especial. Entre todos los demás testigos de la fe bíblica, los profetas tienen una conciencia más intensa de lo que constituye la fe de Israel, de lo que la caracteriza, de lo que la distingue de las demás. Mientras que los sabios se creen en comunión con los espíritus religiosos que tienen los pueblos vecinos, los profetas se sienten cogidos por lo que se vive en el interior de su comunidad; están tan empapados de la fe del pueblo -«*Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios*»- que se convierten en sus heraldos y predicadores más exigentes.

Es que Israel tiene una manera original de concebir a su Dios. Esta particularidad no la ha recibido de un «lugar» especial, desde donde haya logrado ver a Dios de una forma distinta. El Dios de Israel es el Dios de la historia, ya que es en ella donde -según suele decirse, y con razón- es captado. Quizás incluso se haya dicho esto demasiado y de una forma demasiado exclusiva, porque también los paganos buscaban a su Dios en la historia. Los sacerdotes de Babilonia cantan, en presencia de los israelitas doloridos, las alabanzas de ese dios Marduk que ha dado innumerables victorias a su fiel Nabucodonosor... Habría que añadir que el Dios de Israel es también

un Dios que se revela en la naturaleza. Los sabios no son los únicos en buscar en el universo las huellas de Dios, ya que en esa búsqueda están acompañados por los profetas ¹.

UN DIOS QUE HABLA

Así, pues, no es el «lugar» lo que hace que sea peculiar la fe de Israel, sino su mirada. Para ese pueblo no hay nada en el mundo que sea mudo, impenetrable, impersonal. Esos adjetivos convienen más bien a los ídolos paganos, y no sólo a la presentación de esos dioses que hacen las palabras sarcásticas que lanzan contra ellos los israelitas burlones o polémicos. «*Tienen boca y no hablan*», repiten los salmos, los profetas y los sabios.

Para Israel, por el contrario, todo es mediador de una relación que une al hombre con Dios. Todo es lenguaje, instrumento de una palabra por la que Dios se dirige al

¹ Se encontrará una interesante confirmación de esta observación, poco habitual en nuestros días, en las ideas de ese exégeta tan poco conformista que es James Barr, recogidos y confirmados por el autor luterano -un dato que hay que subrayar- Walter Zimmerli (cf. *La notion biblique de Dieu*: B.E.T.L. XLI. 130 Y nota 7).

hombre. Y esa peculiaridad de la fe bíblica, que vemos brotar de todos los textos que expresan dicha fe, de cualquier ambiente de donde procedan, se deduce de manera especialmente clara del discurso de los profetas. Esos hombres y esas mujeres no ven en la tarea que se les ha confiado más que la necesidad de «decir» esa palabra. «Vete..., di...», ordena Dios cuando envía a los profetas a una misión, tanto en el caso de Moisés, como en el de Amós, Isaías, jeremías, etc... «Di» lo que expresan todas las cosas, pero que el pueblo no oye; «di» lo que hace que todo sea acontecimiento, palabra, ocasión de diálogo, pero que el pueblo no comprende ni escucha.

Una sequía demasiado prolongada, un hambre insoportable, la peste, la guerra y su cortejo de ruinas, un terremoto desastroso: son otros tantos gestos de Dios que llaman a Israel a «volver», según Amós (4, 4-12) Y otros muchos profetas. Los macizos montañosos, la fuerza del huracán, el esplendor de la aurora, la regularidad de las noches, no son sino «palabras» que hablan de la grandeza de Dios, dispuesto a intervenir y con quien el pueblo se va a «encontrar» (Am 4, 12-13). Habría que enumerar todos los textos proféticos, si alguno sintiera ganas de mostrar que los profetas no quieren ser más que «amplificadores», personas enviadas a deciren voz alta, muy alta, lo que la naturaleza y la historia dicen en voz baja. Observemos por otra parte que los sacerdotes, esos intérpretes de la ley, se juzgan de la misma manera; en efecto, según el Sal 19, la palabra, al mismo tiempo silenciosa y sonora, que grita la naturaleza (Sal 19, 4-5), tiene que verse reforzada por las «suaves palabras» de la ley (Sal 19, 8-11), que pronuncia precisamente el sacerdote.

Intérpretes acreditados del acontecimiento, bien sea de tipo cósmico, histórico, o también cultural o de otro tipo, pero siempre intérpretes del acontecimiento por el que Dios habla (Dios dice una palabra que hay que gritar a los oídos demasiado duros del pueblo): eso son los profetas. Son los testigos del Dios de Israel que, al revés de los oídos mudos (¡qué significativo es el silencio en que se encierra el Baal a lo largo de toda la celebración del Carmelo!: 1 Re 18, 26-29), habla y responde a los hombres (a Elías en concreto: v. 38), y a través de la tempestad (1 Sm 7, 8-12; 1 Re 18, 41-45), esa «voz» de

Dios (Sal 29), a no ser que lo haga a través de la guerra, de la curación, del don de la vida, de la caída de Jerusalén o de la liberación del destierro; o incluso a través de la evolución de un matrimonio doloroso (Oseas), o la muerte de una esposa querida (Ezequiel), o el nacimiento de un príncipe real (Is 7), etc.

Ese es el Dios de los profetas: un Dios de quien Israel conoce muy bien su aptitud para el diálogo. Los profetas repiten que esta aptitud es una actitud permanente y ayudan a descifrar sus palabras.

y ¿qué es lo que dice ese Dios que habla?

Les dice a los hombres lo que son: unos pecadores llamados a formar un pueblo. Y les dice también lo que él es. Lo dice con palabras rápidas, furtivas; si las subrayara demasiado, resultarían quizás incomprensibles. Dios dice lo que él es mediante palabras parecidas a esos flashes instantáneos que a veces hacen surgir de las sombras un aspecto desconocido de la realidad. Gracias a esas palabras, lanzadas por aquí y por allá, aparece poco a poco la persona de Dios, destacando de la oscuridad, que envía con su obra y por medio de ella un reflejo de su gloria a los seres humanos.

Probablemente hay que establecer aquí una distinción. El sentido de Dios, común a todo el pueblo, suponía ciertos matices; no era exactamente el mismo en el reino del norte que en el del sur, en judá.

EL DIOS DE LA RELACION

Parece como si Israel hubiera tenido un sentido más vivo del Dios de la relación, de esa relación que precisamente Oseas, el profeta del norte, calificó con la palabra «alianza». Y es un profeta venido del sur, pero que se puso a hablar a las gentes del norte en su lenguaje, Amós, el que sugirió de forma admirable quién era el Dios de Israel. En efecto, Amós se explicó sobre este tema con la ayuda de imágenes muy sugestivas (Am 3, 3-8). Ese Dios es un compañero de camino; charla con los que caminan a su lado: con el profeta y también con el pueblo. Ese compañero de camino está allí sencillamente porque él

mismo, Dios, escoge a sus acompañantes: los «cogió» de alguna manera, los «capturó» incluso, encontrando en esa elección gratuita, en esa «captura», motivos para unas exigencias más estrictas (3, 1-2).

Es el amo que guía la marcha, y no ocurre nada que no dependa de su voluntad, ya que todo está ordenado por él, hasta la desgracia (3, 6). Y es finalmente un interlocutor, que pone en su conversación lo más íntimo de sí mismo, que hace precisamente de los profetas los intermediarios de sus impenetrables confidencias.

Es verdad que el pueblo abusa de esta relación; por eso es conveniente recordarle que la historia, en donde él encuentra las huellas de esa amistad privilegiada con que Dios le honra, no carece de acontecimientos que relativizan ese privilegio (9, 7). Pero los abusos de los hombres no cambian el designio de Dios, y mucho menos cambian a Dios mismo. Lo que Dios ha dicho, lo hace, lo hará: él es siempre el que será (Am 9,11-15).

Casi por esa misma época, Oseas recoge y reúne unas cuantas metáforas que expresan también, pero de una forma en la que se vislumbra el testimonio del profeta, lo que es el Dios de la relación, el Dios de la alianza; Dios se presenta entonces como un padre, como una madre, cariñosa y amable, también como un amo, pero como un amo lleno de delicadeza y de sentido de amistad (Os 11).

Pero nuestros dos autores dicen todavía más. Por otra parte, es curioso ver a estos dos profetas, predicadores del norte, por misión (Amós) o por origen (Oseas), apelar ambos, pero para sacar conclusiones totalmente opuestas, a un sentido de Dios que era el que se respetaba especialmente en el santuario meridional de Jerusalén.

EL DIOS SANTO

Los dos, tanto Amós como Oseas, hablan del Dios santo; pero si Amós menciona la santidad de Dios, es para deducir de ella la certeza de un juicio insoslayable (Am 4, 2). Al revés, Oseas ve en el Dios santo al que, siendo radicalmente distinto de los hombres, no puede participar de sus deseos de venganza, de sus manías

destructoras; al que no puede menos de perdonar y de salvar (Os 11, 9). Como acabamos de sugerir, el calificativo de «santo» debía ser inicialmente el que celebraba al dios venerado en el antiguo santuario jebuseo de Sión, el dios llamado Elyón: el Altísimo. Este calificativo se transfirió luego al Dios de los israelitas, a quien David y su corte atribuían complacidos las características más nobles de la divinidad cananea.

El contenido de este título «santo» resulta especialmente sutil: capaz de unir unas potencialidades que nos parecen contradictorias, resulta sin embargo accesible cuando se le ilustra con el tema del fuego, de ese fuego cósmico en concreto que es la tempestad. Por otra parte, los mismos fieles se compracían en utilizar esta metáfora tan sugestiva del fuego. El c. 6 de Isaías, o el Salmo 97, son buenos ejemplos de ello.

El fuego es algo que no se puede tocar, que nadie se atreve a tocar. Así, del fuego del Sinaí tenía que alejarse el pueblo. Porque el fuego es destructor; es también terrible, inaccesible. Sin embargo, el fuego sirve al hombre. La tempestad que aterra a los humanos con su brutalidad, que conmueve los cedros y derriba a los ciervos (Sal 29), trae también la lluvia que fertiliza y calma la sed.

De este modo, con el fuego, lo que destruye hace también vivir; lo intocable se ha hecho familiar. La santidad de Dios es análoga a esa realidad polimorfa. No es posible acercarse a ese Dios santo y terrible (Ex 3, 5), que en ocasiones puede ser destructor (2 Sm 6, 6-8). De este sentido de la santidad divina es de donde se deriva la frase de Amós citada anteriormente o también la exposición isaiana (Is 6, 11-15), que anuncia precisamente la destrucción del pueblo por el fuego (véase también Ez 43, 4-9; 44, 23; etc.).

Pero el Dios santo es también el que purifica a Isaías, el que lo introduce una vez purificado en su deliberación y el que lo hace finalmente su mensajero (Is 6, 8-10); es aquel que exige de Moisés que se le acerque con cautela, pero que le revela finalmente su nombre (Ex 3, 14). Es aquel «ante quien la tierra vacila y los pueblos tiemblan», aquel «cuyo nombre es grande y terrible», pero el que «responde a Moisés, a Aarón y a los sacerdotes, así como a Samuel, cuando, llamándolo por su nombre, llamaban a Yavé» (Sal

99, 1-6). El hace cosas tan grandes que nadie puede compararse con él; sin embargo viene a hacernos vivir, a sacarnos de los abismos de la tierra, a consolarnos (Sal 71, 19-21).

EL SANTO DE ISRAEL

El Dios santo es así lejano y cercano; está incluso tan cerca que ya no puede ser destructor, según Oseas; tan cercano que Isaías ve en su santidad el origen de una relación única establecida entre Dios y el pueblo, entre el Santo e Israel. Isaías podría ser el creador de esa fórmula tan original, aparentemente contradictoria, pero sin embargo verdadera: «*El Santo de Israel*». Los detractores del profeta, para burlarse de él, repiten en plan ridículo sus fórmulas preferidas: Dios que tiene proyectos sobre su pueblo, Dios que es «*el Santo de Israel*», murmuran. De este modo "desprecian la *palabra del Santo de Israel*», les replica el profeta (Is 5, 19.24). A partir de Isaías, la fórmula se extiende por la biblia; en su discípulo lejano, el Déutero-Isaías, es ya frecuente, así como en otros lugares, especialmente en los salmos (Sal 71, 22; 78, 41; 89, 19; 106, 16).

Ese Dios que se ha hecho el «*Santo de Israel*» es el Dios lejano que se ha acercado, que ha entrado en relación con un pueblo. No es que se haga un bien de ese pueblo, un Dios que le pertenezca a Israel, sino todo lo contrario: el Dios Santo, al que todo le pertenece, pone aparte a Israel para convertirlo en su bien privile-

giado. Por ese motivo es por lo que se le puede llamar «*el Santo de Israel*». De ese título el profeta deduce luego varios rasgos. En primer lugar, la incredulidad del pueblo le parece tanto más inconcebible cuanto que se dirige contra Yavé, «*el Santo de Israel*» (Is 1, 4; d. 5, 24). Además, el juicio que habrá de dar aquel que ha sido rechazado, a pesar de ser «*el Santo de Israel*», no podrá menos de ser un juicio severo (30, 12-15). Sin embargo, en el futuro, ese pueblo abandonará a los ídolos (17, 7) Y pondrá finalmente su confianza en Yavé, una confianza tanto más justificada cuanto que Yavé es «*el Santo de Israel*» (10, 20), Y en medio «*de Dios se exaltará al Santo de Israel*» (12, 6), que está dispuesto a acoger «*a los pobres y a los abatidos*» (29, 19).

El Dios de los profetas es el Dios trascendente y por tanto exigente; tan exigente, que ha querido acercarse y hacerse amigo; tan cercano, que ha querido entrar en relación. Dios vive esa relación en un diálogo, en una conversación silenciosa, pero directa. Todo es portador de esa palabra, todo es instrumento de ese diálogo en el que Israel participa, en el que responde viviendo todas sus peripecias de una manera especial. El profeta se siente intérprete privilegiado de ese diálogo: una conversación entre amigos que uno de ellos ha visto como conversación de dos enamorados: «*Hablaré a su corazón*» (Os 2, 16), e incluso, como el coloquio de una eficaz seducción: «*Me has seducido y me he dejado seducir*» Ur 20, 7).

2. ¿Un Dios... demoníaco?

Ese Dios de los profetas, ¿llega a adoptar a veces ciertos comportamientos "demoníacos"? Así lo ha creído P. Volz; él mismo ha escogido este calificativo inesperado para caracterizar la acción divina, tal como los profetas, y otros con ellos, la han comprendido y representado (*Das Dämonische in lahe, 1924*).

El autor se apoya en algunos textos que plantean efectivamente cuestiones difíciles: Os 5, 12-14; Is 6, 9-10; Ez 3, 20; 14, 9; 20, 25-26. Y confirma su tesis

remitiendo a algunos textos extraproféticos: Ex 4, 24-26; Job 9, 22-23, o también Is 28, 18.

Esta lista podría prolongarse con otros textos todavía más desconcertantes. Por ejemplo, los que dicen que Yavé endureció el corazón del faraón (Ex 4, 21; 9, 12; 10, 1.20-27; 11, 10; 14, 4.8.17). Observemos también que otros textos atribuyen este endurecimiento a la propia responsabilidad del faraón (Ex 7, 13.22; 8, 15; 9, 35).

Algunos versículos afirman una causalidad divina en

ciertas acciones que algunos juzgan explicables por una causalidad más o menos satánica (2 Sm 24, 1; d. 1 Cr 21, 1; 1 Re 22, 19-23; Job 1-2).

Citemos finalmente aquellos textos que atribuyen a Yavé la desgracia del hombre. Amós 3, 6b enuncia un principio cuya aplicación sacarán todos los profetas juiciosos: las desgracias presentes o próximas son la expresión de la voluntad divina que condena y castiga a su pueblo.

Jeremías, el testigo patético de una voluntad divina de condenación del pueblo o de su purificación por medio de la desgracia, ha considerado esta misión insoportable para el hombre (Jr 15, 17-18; 16, 5-9; 20, 7-9); ¿qué ocurre entonces con ese Dios que la ha decidido y que la quiere?

Los dos oráculos con que se abre el libro de Habacuc expresan dramáticamente la fe del profeta en la presencia activa de Yavé, presencia activa y por tanto responsable, en el seno, si no en el origen, del drama más terrible: el saqueo del país por las tropas caldeas: «*Sí, soy yo el que movilizo a los caldeas...*» (Hab 1, 6).

«¡YAVE ES JUSTO!»

Una vez dicho y reconocido todo esto, hay que indicar que los comentaristas se niegan a utilizar el término de «demoníaco» para caracterizar a la acción divina. Los profetas, en todo caso, no han utilizado nunca este término, ni mucho menos han expresado esta idea. Lo cierto es que jamás han juzgado mala la acción de Dios que anunciaban; han creído siempre en la justicia de las acciones divinas que vislumbraban y describían de antemano; la mejor prueba de ello la encontramos en los discursos de Ezequiel sobre «*la justicia*» de la actitud del Señor con los desterrados (Ez 18, 25) o en la meditación del Déutero-Isaías sobre el tema de la «*justicia*» constantemente repetido (Is 41,26; 42, 6-21; 45, 19.21; etc.). Los profetas ven en Dios LA causa de todos los dramas sufridos por Israel, ya que saben por una parte que el hombre es responsable y por tanto que el pueblo es culpable, y por otra parte que Dios es demasiado grande

y demasiado «justo» para tolerar el mal cometido por ese hombre. Y sobre todo los profetas creen demasiado en el dominio absoluto de Dios sobre todas las cosas para dispensar de él en cierto modo al universo y conceder a Yavé sólo la autoridad responsable sobre el bien. El rechazo del dualismo ambiental que dividía al mundo en dos campos, el del bien (en el que reina Dios) y el del mal (en donde domina un príncipe malo, rival de Dios), conduce a los profetas a ciertas afirmaciones brutales, cuyo principio hay que retener sobre todo, dispuestos a reconocer que la letra es difícil de comprender.

Esta dificultad de comprender la experimentaron además muchos de sus contemporáneos, al menos los contemporáneos de los profetas tardíos. La forma de hablar que les es habitual provocó algunas reacciones críticas en varios autores bíblicos. Además del libro de Jonás, que niega que Dios se encuentre tan dispuesto a destruir como indicaban los profetas (Jan 4), la corrección señalada anteriormente de 2 Sm 24, 1, por parte del Cronista (1 Cr 21, 1), o también la construcción de una vaga silueta, más o menos «espiritual» (1 Re 22, 19-23) Y más o menos «satánica» (= adversario) por el autor de Job, **demuestran** el deseo de disculpar a Dios, de separarlo del mal. Esta maniobra hace descubrir un sentido de Dios más justo; reconozcamos sin embargo que hace correr el riesgo inverso de dualismo, tan fuertemente combatido por los autores bíblicos, y, por lo visto, bastante cercano a muchas de nuestras mentalidades. En cuanto a la serpiente del Génesis, tan cómoda para el autor de la Sabiduría que la encuentra en los rasgos del «*diablo*» y ve en ella la causa de la muerte a la que Dios parece ser entonces absolutamente ajeno (Sab 1, 13; 2, 24), se nos dice de todas formas que ha sido «*hecha por Dios*» (Gn 3, 1). Por tanto, el origen del mal no está claro; si la forma de hablar de los profetas nos choca a veces, reconozcamos que nosotros no sabemos usar otra mejor.

LAS VICISITUDES DE LA PALABRA

Vale la pena subrayar un nuevo punto. El texto de Is 6, 9-10 resulta misterioso. Sin embargo, tiene tal impor-

tancia que los tres sinópticos (Mc 4, 12 Y par.), Juan (12, 40), así como los Hechos (28, 26-27), lo recogen y ven en él una luminosa e indispensable explicación de las peripecias con que tropieza la predicación de la palabra.

Para poder comprenderlo, este texto tiene que ser leído en ese conjunto de Isaías que va del v. 9 al 13. Se percibe entonces que la incredulidad y el castigo que ésta lleva consigo no son más que un momento de la historia de las relaciones entre Dios y su pueblo. El verdadero término de esta historia es la constitución de un pueblo, cuya santidad habrá de responder a la del Dios Santo.

El profeta desempeña una función en esa historia; provocando la incredulidad con su palabra, abre al mismo tiempo el camino que conduce al término buscado por Dios. Así, pues, su tarea lejana consiste en acompañar al pueblo hacia la vida, algo que es imposible realizar más que cumpliendo con su tarea más inmediata: provocar la explosión de la incredulidad que llevará al pueblo a la muerte, paso necesario para la vida.

Si hay que encontrar un calificativo que convenga a este itinerario por el que Yavé, a través del profeta,

intenta conducir a su pueblo y hacerle caminar, no es el término injurioso de «demoníaco» el que tiene que aplicarse, sino más bien aquella otra fórmula tan querida a la tradición bíblica de «*caminos insondables*», mucho menos inadecuada que la anterior.

En todo caso, los cristianos que leen estas frases de Isaías a la luz del evangelio, y más concretamente de la resurrección de Jesús, no pueden menos de descubrir en ellas, en una discreta filigrana, un esbozo del proyecto último de Dios: conducir a la humanidad a la vida a través de la muerte y más allá de ella. En este único y verdadero misterio es donde realmente se resuelven todas las oscuridades de la biblia.

No es la forma con que los profetas hablan de Dios lo que resulta incomprensible..., tan incomprensible que haya podido sugerir alguien la expresión de «demoníaco»¹. Es Dios mismo el que resulta inaccesible a nuestro espíritu; Dios y el camino por el que quiere salvar al hombre. Si ese camino es impenetrable, es que en él se refleja, necesariamente, el misterio de Dios que lo ha trazado.

3. Los profetas, intérpretes de la historia

Los profetas no se recluyen en la historia como en un campo cerrado; saben mirar hacia otra parte y no dejan de hacerlo. Sin embargo, la historia sigue siendo el lugar privilegiado de su contemplación. Es allí donde les gusta ver actuando a Dios: «*El es el que actuaba*», repite de diversas formas el discípulo de Isaías (Is 41, 4; 42, 16-24; 43, 1.2.10-13.15-17; 44, 23-24; 45, 7; etc.). Y también en la historia es donde ven al hombre respondiendo a las propuestas divinas o rechazándolas.

Amós es el primero que se complace en hacer brotar de la neblina del presente los signos de una acción de Dios ya comenzada; las cinco visiones (Am 7-9) muestran cómo el profeta percibe el significado de unos acontecimientos que los demás habrían considerado como insignificantes: una invasión de langostas, una sequía, un

montón de armas, unos frutos maduros, un terremoto...

Más tarde, Oseas va a buscar en el pasado, en el comportamiento de Jacob y en su astucia (12, 3-5) o en su sumisión a los deseos de la mujer (12, 13-15), la explicación de las costumbres mentirosas y voluptuosas de sus contemporáneos (véase también Is 43, 27).

Pero hay sobre todo dos profetas que destacan como los teóricos, más penetrantes que los demás, del significado de la historia.

Isaías, el profeta marcado primitivamente por la investigación **sapiencial**, edifica a partir de la reflexión que realizan los sabios una teología de la historia. Ezequiel, imbuido en las categorías culturales, ve en la historia algo así como una inmensa liturgia, como la grandiosa teofanía en que se da maravillosamente a «conocen, y «Teco-

nocer» ese Dios a quien nadie «conoce» (Os 4, 6), a quien nadie «ve» (Is 6, 1), a no ser en el culto.

ISAÍAS

Para él, la historia forma un todo homogéneo, en donde se une estrechamente (8, 23b) el **pasado**, «*el día de Madián*» (9, 3), el **presente**, la invasión siro-efraimita (7, 1-6) Y la incredulidad de Acaz (7, 10-12), Y el **futuro**, el Enmanuel (7, 14-25).

Este conjunto, esta globalidad, son regidos por Dios, que los orienta según su «*plan*», su «*proyecto*», su «*consejo*».

La noción de «*plan*» divino estaba ya implícitamente contenida en ciertas declaraciones de Amós. Por no citar más que un ejemplo, la fórmula que marca varios párrafos de los c. 1-2: «*No me arrepentiré*», es un índice suficiente de ello. Pero con Isaías es con quien esta noción se hace preponderante.

El vocabulario que lo expresa es abundante; pueden contarse hasta 7 verbos y 3 sustantivos para señalar el dominio de Yavé sobre la historia. Baste citar tres o cuatro textos en que se menciona especialmente este tema: 5, 12.19; 10, 7.12.14.24-27; c. 28-29.

Entre todos estos términos, fijémonos en tres, aparentemente más importantes que los demás (j. Fichtner, *Jahwes Plan in der Botschaft des Jesaya*, en *CoUes Weisheit*. Stuttgart 1965, 27-43).

El verbo «**aconsejar**» (yaçç), dar un consejo, se utiliza sobre todo a propósito de los consejos que se dan los hombres (25m 15, 17). El participio presente, «el aconsejante», es decir, «el consejero», se usa frecuentemente a propósito del rey, del juez, del sabio. Yavé es a veces el sujeto de ese verbo, pero este hecho es raro (Sal 16, 7) Y no se da nunca en los profetas.

En la lengua de Isaías, este verbo y el nombre derivado designan la actividad consejera que tiende a la elaboración de un plan: plan de acción política, guerrera, etc. (Is 28, 29; 29, 15). El espíritu de consejo (11, 2) es el que hace al buen consejero, el que favorece el estableci-

miento de unos planes útiles. Así, pues, Isaías conoce, como los demás escritores bíblicos, la actividad consejera de los hombres; conoce «consejeros»; en él, el participio es una palabra técnica, conocida, apreciada y utilizada (3, 3; 9, 5; 19, 11). Sin embargo, es la actividad consejera de Dios la que le fascina. Le gusta mirar a Dios elaborando un plan y dedicándose eficazmente a realizarlo.

El drama de su predicación es que existen planes humanos y un plan de Dios; que los primeros se muestran radicalmente opuestos al segundo y por tanto son completamente inconsistentes. Yeso es lo que hay que decir y predicar a todos; invitar a sus contemporáneos a que abandonen esos planes ridículos a los que prestan tanta atención, para que dirijan sus miradas hacia el designio, el único eficaz, de Dios.

¡Esfuerzo baldío! Las gentes no prestan ninguna atención al plan de Yavé (5, 12); bromean con él, convencidos de que no puede tener resultado alguno (5, 19). Sin embargo, es ese plan, y sólo ése, el que los dirige y los orienta irresistiblemente hacia el castigo que merece su incredulidad (5, 24).

Pues bien, es tal la ceguera de los oyentes de Isaías que, aunque ya ha comenzado ese castigo, cuando ya ha empezado a realizarse el plan de Yavé, claramente anunciado, los israelitas no perciben su verdadero sentido (9, 12) Y se precipitan hacia soluciones ridículas en vez de «mirar» hacia aquel que dirige todas las cosas (22, 11).

También es interesante el uso que hace Isaías de un segundo término que significa «**la obra**». Este término designa habitualmente las actividades de los hombres; también alude a veces a los actos de Dios, concretamente a sus intervenciones en la historia (Jue 2, 10; Ex 34, 10; Dt 11, 7; etc.). Este sentido teológico no es frecuente y no se le encuentra en los profetas. Es precisamente en Isaías en donde se trata sobre todo de «*la obra divina*» (5, 12.19). Dios va a llevar a cabo una obra «*en el monte Sión y en Jerusalén*», una obra en contradicción con los planes de Senaquerib el asirio (10, 12), «*una obra extraña y misteriosa*» (28, 21), cuya presencia «*en medio de él*» sabrá finalmente «*ver*» Jacob (29, 23 ; aunque este versículo debe ser tardío). Estas mismas consideraciones pueden hacerse a propósito de un sinónimo de «obra», es

decir, **tarea**. Este término, que aparece utilizado antes de Isaías en el sentido de «obra, acción divina», y que sólo se usará dos veces después de él; se encuentra en varias ocasiones en sus discursos (28, 21.29; 29, 14).

Con esta palabra, el mensaje de Isaías se presenta como la proclamación de un plan de Dios sobre la historia de su época. Dios conduce esa historia, que es su obra. El profeta tiene la misión de anunciar al pueblo el plan que ha formado y que inspira la obra que realiza. El profeta tomó conocimiento de ese plan cuando fue enviado en misión (6, 9-13). Y se dedica luego a anunciarlo, a hacerlo comprender.

Realmente ese plan resulta «*extraño, misterioso*». Sin embargo, por sorprendente que sea, puede comprenderse; y entonces es cuando resulta «*admirable*» (28, 29).

Pero, como hemos visto, el pueblo tiene sus propios consejeros que también han elaborado planes; y esos planes humanos están en oposición radical con los de Yavé. ¿Cómo podrá la representación del porvenir cercano, que se hace Isaías y que no puede menos de hacerse, resultar menos lúgubre que las palabras que resonaron en sus oídos en el momento de su vocación (6, 11-13)? De todas formas, el profeta está seguro de ello: la obra de Dios se llevará a cabo. Esa obra, dolorosa como puede ser el trato que el labrador, ese alumno de Yavé, inflige a la tierra antes de tratarla con cariño (28, 23-29), esa obra de Yavé pasa por la devastación, por la aniquilación, por la muerte; pero alcanza su último término más allá. Más allá de la devastación, más allá de la aniquilación, más allá de la muerte misma es donde tiene que brotar la vida. Tal era precisamente el sentido del último versículo en la visión inicial (6, 13).

Esa es la historia según Isaías; ese es según él el misterio que contiene. Su visión, evidentemente trágica, es por fortuna, aunque de una forma muy discreta, una visión alentadora por el gozoso anuncio mesiánico que contiene.

EZEQUIEL

Su doctrina sobre la historia está más especialmente contenida en la fórmula un tanto compleja: «*Entonces*

conoceréis (reconoceréis, comprenderéis) *que yo Yavé*» (que Yavé soy yo, que yo soy realmente aquel que define mi nombre, Yavé, es decir «el Señor»).

La utilización de esta fórmula en el libro de Ezequiel es muy instructiva; al estudiarla de cerca, se descubre cómo Ezequiel, aquel sacerdote, hijo del sacerdote Buzi (Ez 1, 3), aquel hombre apegado a los valores del culto del que era por herencia servidor, se da cuenta, y lo dice muy alto, de que en la historia se lleva a cabo un resultado idéntico al de la acción cultural, cuyo lugar privilegiado y exclusivo era el santuario.

Es verdad que Ezequiel pertenece a esa generación de sacerdotes que el destierro ha alejado del lugar que daba sentido a su vida; él mismo sabe que ese lugar va a ser destruido. El templo, cuya imagen proyecta él en el futuro, seguirá siendo el centro de la vida del pueblo de Dios; pero no por ello deja Ezequiel de buscar un equivalente, o al menos cierto equivalente. Y es precisamente en la historia donde descubre lo que ya había encontrado hasta entonces en el santuario.

En el lugar santo, durante la acción cultural, se invoca el nombre de Dios (Gn 12, 8; Dt 20; 28, 10; Jr 7, 10; 32, 34); la comunidad sobre la que se ha invocado el nombre de Dios y cada uno de sus miembros sobre los que se ha proclamado ese santo nombre (jr 15, 16; 25, 29; Am 9, 12; Is 43, 7; 63, 19; Dn 9, 18-19) se encuentran situados en relación con Dios. Relación de conocimiento, dice Oseas (4, 6); de conocimiento exclusivo, concreta Amós (3, 2), lo cual supone una relación preferencial, muy estrecha, establecida entre Dios y su pueblo. Esta relación es tan estrecha que permite el diálogo y supone una asistencia mutua: «*Tu nombre ha sido invocado sobre nosotros. No nos abandones, Señor, Dios nuestro*» Ur 14, 9).

Pues bien, Ezequiel ve producirse ahora el mismo conocimiento, ve establecerse una relación idéntica, no ya solamente en el proceso cultural, sino en el desarrollo de la historia. Es allí, afirma, donde se da el «*conocimiento de Yavé*».

¿Quién realiza este conocimiento y cuál es su objeto?

Un rápido recorrido de Ezequiel (confirmado por una ojeada sobre sus concordancias) demuestra que judá y los

hijos de Israel son los beneficiarios privilegiados, pero sin exclusividad, de este conocimiento de Yavé que se capta en su historia.

Es sobre todo a su propia costa como los israelitas conocen quién es Yavé. Perciben ese señorío de Dios, exigente y severo, en el castigo que han merecido con sus faltas (5, 13; 6, 14; 7, 4.9.27; etc.). De esta manera, la casa de Israel tendrá la revelación del Señor cuando vea los cadáveres de los idólatras, tendidos, golpeados, alrededor de los ídolos, de los altares, de los bosques de los altozanos (6, 14). Jerusalén, los nobles, el rey, los poderosos se hundirán bajo el castigo que caerá sobre su conducta y en el que verán la manifestación del Señor. Los profetas mentirosos realizarán ese mismo descubrimiento a través de su propio castigo (13, 9.14).

Los ejemplos de este tipo de reflexión son numerosos; se trata desde luego de una pieza maestra del pensamiento de Ezequiel. Pero este pensamiento no se detiene aquí: no solamente para Israel es esa historia tan severa una revelación del Señor exigente. El pensamiento del profeta es muy amplio; abarca a todas las naciones; llegará incluso a los límites del universo, un universo humano y hasta cósmico. «*Todos los árboles del campo*» nos dice (17,2)-, *toda carne* (21,4), *todos los habitantes de Egipto* (29, 6), *todos los hijos de Amón...*, *de Moab...*, *de Edom...*, *los filisteos* (25, 5.11.14.17), *los egipcios* (26, 6.9; 30, 8.19.25.26), *todas las naciones*» (36, 23.36; 38, 23; 39, 6.23) realizarán a través de la historia el descubrimiento de ese Dios que es el Señor.

Pero Yavé no se revela únicamente en el castigo de los idólatras de su pueblo o de las naciones impías; se muestra también y se da a conocer en su gesto de salvación.

La infiel Jerusalén, consciente finalmente de sus males, quedará sorprendida al ver que Yavé no sólo sigue fiel a su alianza, sino que actúa con ella con mayor misericordia todavía de lo que exigen sus compromisos. En el perdón insólito de Dios, Jerusalén reconoce que él es Yavé (16, 61).

En los discursos que lanza contra los pastores de Israel, el profeta llega a evocar los tiempos en que Dios librará a su pueblo de todas las opresiones que lo aplastan. Ese gesto liberador será igualmente significativo: el pueblo reconocerá en él la actividad de su Señor (34, 27.30; 39, 28). La patria, después del destierro, quedará cubierta por una población numerosa y sus ciudades serán repobladas; este será el resultado y por tanto el signo de una intervención divina (36, 11.38). La vuelta a la vida del pueblo, tan descarnada como un montón de huesos calcinados, adquirirá este mismo significado (37, 6.13.14), así como la aniquilación de Gag, el último enemigo (39, 22).

Israel no será el único que disfrutará de lo que hay que llamar sin duda una teofanía. Deslumbradas por la liberación inesperada y por el inexplicable retorno a la vida de un pueblo al que todos creían, demasiado pronto, irremediablemente perdido, las naciones reconocerán la marca sorprendente de un Dios, verdadero Señor de todas las cosas; también ellas «*conocerán a Yavé*» (17, 24; 36, 23.36; 37, 28; 39, 7).

Pero ¿qué es entonces lo que ese Dios revela sobre sí mismo en la historia y por la historia?

Lo que revela ya ha sido sugerido: hace saber que él, el Dios de Israel, es verdaderamente el Señor, es decir, que es un Dios dotado de una fuerza suprema, de una autoridad universal, el «*Dios por encima de todos los dioses*» (Sal 96, 4; 97, 9); que ese Señor es ciertamente aquel que se ha hecho «*su Dios...*, *vuestro Dios*» (Ez 28,26; 20, 20). Lo que Dios revela es que él «*es santo, en Israel*»: o sea, que él, el trascendente, el inaccesible, el incommunicable, él que reina sobre todo, se ha asociado a Israel, ha fijado en él su residencia (39, 7); por tanto, que se ve obligado, por su amor celoso y exigente, su amor misericordioso, a realizar todo lo que ha dicho (5, 13; 37, 14).

«*Conoceréis (ellos conocerán) que yo soy, yo Yavé... Que yo soy santo en Israel... Que yo, Yavé, cumplo lo que he dicho*». Esta es la fórmula clave que expresa el sentido que encuentra Ezequiel en el seno de la historia.

La historia: una teofanía.

4. La escatología o la esperanza de los profetas

Más que de escatología, un término técnico que se refiere, no sin ciertas ambigüedades, a las cosas del fin, hablemos simplemente de esperanza. Este término quiere significar entonces las realidades que aguardan los profetas, esas mismas realidades hacia las que orientan las miradas de Israel y estimulan sus deseos. Es humano tener un objetivo, fijar un término a su acción, dar a los propios deseos un objeto definido. Los profetas se parecen a todos los demás hombres, con la excepción de que ellos muestran una atención especial, más ardiente que los demás, hacia el futuro; una atención tan ardiente que a veces resulta dolorosa.

Las representaciones que se hacen de ese objetivo los profetas van evolucionando profundamente. Desde los primeros testigos de la vena profética, desde los hijos de los profetas, pasando por Elías y Eliseo, con mayor claridad todavía en los primeros oráculos de Amós, hasta las últimas líneas del Apocalipsis, la esperanza de los profetas va cambiando. La transformación se lleva a cabo en dos puntos. En primer lugar, se modifica el contenido: Amós no siente el menor deseo de aguardar lo que espera el autor joánico. Y evoluciona además la característica temporal: aunque los dos autores hablen del «fin» (Am 8, 2; Ap 2, 26), no le conceden ni el mismo contenido ni la misma situación en la historia y en el tiempo.

¿Cuál es la esperanza, por ejemplo, de Débora? ¿Y la de Samuel y los hijos de los profetas que le rodean? ¿Qué es lo que desea Elías? ¿Qué aguarda Eliseo? Los textos se muestran demasiado reservados al respecto para permitir una «radioscopia» total; nos dicen por lo menos que esos hombres aspiran a la «felicidad» de la comunidad político-religiosa a la que pertenecen. «*Muchos dicen: ¿quién podrá darnos la dicha?*» (Sal 4, 7); esta debería ser la aspiración de la época, pero siempre con la certeza de que esta dicha, tan buscada y esperada, podía encontrarse en Yavé. Unas palabras tan ricas en el lenguaje bíblico y tan frecuentes en boca de los profetas como **shalom** (noción de plenitud) = «la paz», (los profetas «de paz»: Jr 28, 9; Ez 13, 10.16; Nah 2, 1), **sedagá** (noción de

equilibrio) = «la justicia» (la predicación del Déutero-Isaías: Is 45, 8.23 s.; 46, 12; etc.), y **hesed** (sugiere una relación afectuosa) = «la amistad» (la enseñanza de Oseas 2, 21; 4, 1; 6, 4.6; 12, 7), etc., contienen lo esencial de lo que deseaba esa época y lo que deseaban todas las demás. Pero ¿de qué contenido se trata?

JUSTICIA y PAZ

Observemos en primer lugar el sentido tan material de esas palabras de paz y de justicia. Si indican una plenitud, un equilibrio, es en primer lugar el equilibrio político-militar, sin el cual ni los clanes, ni las tribus, ni las familias, ni los individuos pueden subsistir. El término de «justicia» señala el equilibrio político que permite la felicidad (Dt 33, 21), o bien las intervenciones militares gracias a las cuales es posible asentar la justicia y la paz (Jue 5, 11). Pero la plenitud y el equilibrio que se busca son también los de la agricultura, ya que sin ellos son imposibles la plenitud humana y el equilibrio vital. Por no citar más que un texto, el Sal 85 añade los temas de justicia y de paz a los de los frutos de la tierra y finalmente de la felicidad (v. 11-14).

Este salmo añade además el tema de la «salvación» (v. 10); en la medida en que los hombres se sienten desvalidos, incapaces de producir por sus propias fuerzas el objeto de su deseo (una situación política favorable, una cosecha abundante), aguardan una intervención de Dios que restablezca el equilibrio comprometido, la plenitud impedida (Jue 6, 24), la relación destruida; eso será la «salvación».

En los tiempos lejanos de la opresión filisteo que conocieron Sansón, Samuel, Saúl, etc., cuando más tarde amenazó el peligro arameo que nos atestigua Eliseo, la esperanza recayó ante todo en la liberación militar. La anécdota de Débora (Jue 4, 6-10) demuestra que, desde los primeros tiempos de la historia, esa liberación se esperó de Dios, que habría de suscitar los hombres necesarios y les daría la victoria.

Esta esperanza recae igualmente sobre la prosperidad agrícola que se espera de la liberalidad divina. Esto resulta evidente hasta los tiempos de Oseas de manera especial. La rivalidad que opone a Yavé y a Baal lleva a los profetas a decir con mayor claridad lo que aguardan y de quién lo aguardan. ¿Es Yavé o Baal el que da al pueblo «el trigo, el vino, y el aceite» (Os 2, 10)?

La esperanza en la prosperidad de los campos queda luego eclipsada por otras preocupaciones prioritarias, pero siempre estará presente de algún modo, constituyendo un aspecto permanente de la esperanza de los profetas (Os 14, 5-10; Jr 30, 11-14; Ez 47, 9-12; Jl 2, 21-27; 4, 18; etc.).

En la época de Amós, la esperanza que hace vivir al pueblo se ha hecho más compleja. Al menos para una parte del mismo permanece estrechamente ligada a la persona del rey. Puesto que el rey es el instrumento natural del equilibrio político, puesto que se le considera como el instrumento de la fecundidad agrícola (el Sal 72 asocia la venida de un nuevo rey a un período de fecundidad nueva), la felicidad total que se espera de Dios pasa por la mediación real: es lo que atestiguan Amós 9, 11-15; Is 11, 1-10; etc.

EL DIA DE YAVE

Además, para el conjunto del pueblo, la esperanza está ligada a la llegada de un día decisivo; será el día de una intervención divina, eficaz, que establecerá finalmente el equilibrio y la plenitud deseada; será «el día de Yavé» (Am 5, 18). Amós critica la representación que la gente se hace de ese día, pero no rechaza el principio de su esperanza.

¿De dónde procede esa certeza de un día venidero? No cabe duda de que el pueblo saca su seguridad, la esperanza de ese día, del recuerdo de las acciones pasadas, de «los días antiguos» en que Yavé se había manifestado y «dado la salvación». Este razonamiento está atestiguado en Isaías (9, 3), que sucede poco después a Amós; pero se encuentra ya en los textos más antiguos, como los oráculos yavistas de Balaán (Nm 24, 3-9.15-19).

Resulta ya entonces que, acordándose de las victorias conseguidas por David, el autor profético adquiere la certeza de una serie de victorias reales que llegarán «al final de los días» (v. 14).

Así, pues, la fórmula "el día de Yavé" se convierte en la expresión técnica que resume el mensaje de esperanza propuesto por los profetas. Y ese mensaje evoluciona: las representaciones del día de Yavé adquieren dimensiones cada vez más amplias. Y esto de dos maneras.

Se trata en primer lugar de la esperanza en una victoria de la que Israel será el único beneficiario, pero ese día se va refiriendo cada vez más a todas las naciones. Es que Israel se siente cada vez más dependiente de su mundo circundante y sobre todo de los bloques que cierran su horizonte por el este (Mesopotamia con sus grandes imperios) o por el suroeste (Egipto). Israel se siente cada vez menos capaz de pensar en su porvenir sin referirse a esas diversas poblaciones. Por otra parte, los profetas las integran en su visión de la historia. Objetos de condenación por parte de Amós (1-2), las naciones se convierten para Isaías en instrumentos que Dios utiliza para juzgar a Israel. Asures el "bastón de furon" divino (Is 10, 5). Con el Déutero-Isaías, Ciro se presenta como el instrumento de la salvación de Dios (Is 41, 1-5), que le llama incluso su "mesías", su ungido (Is 45, 1). Ya Ezequiel había visto a las naciones participar detrás de Israel de ese gran reconocimiento de Yavé-Señor (Ez 25, 17).

El tema del día de Yavé sigue la ampliación de esta doctrina profética. Si las naciones ocupan un sitio en esta perspectiva, lo hacen como enemigos de Israel portadores del castigo merecido. Algunos pocos textos manifiestan más optimismo; en ellos las naciones aparecen beneficiándose de la intervención divina. Un texto tardío inserto en el texto de Jeremías (12, 14-17) lo anuncia con cierta timidez; otro, posterior al destierro, inserto en Isaías (19, 16-25), lo señala ya con toda elocuencia.

«EL FINAL DE LOS DIAS»

Al mismo tiempo que se universaliza el día de Yavé de una forma muy discreta, la transformación que signi-

fica, que tiene que realizar, aparece cada vez más radical, hasta el punto de que no puede tratarse ya de un día como todos los demás, sino de un día especial. «*El final de los días*», dicen el texto yavista (Nm 24, 14), el Deuteronomio (4, 30), Isaías (2, 2), Jeremías (23, 20), Ezequiel (38, 16), etc. Se trata de una expresión ambigua; hablando del final de una época, puede hacer pensar que la época siguiente será una novedad radical; puede llevar también a la idea de una historia que sea meramente distinta. La descripción de ese día decisivo o último puede aportar algunas precisiones. En el texto de Sofonías: «*Ese día será un día de cólera...*» (Sof 1, 14-18), la humanidad se ve comprometida con el cosmos entero en la gran revolución de la historia. ¿Qué es lo que significa esta ampliación repentina de las perspectivas?

La verdad es que este carácter repentino que nos sorprende parece más aparente que real; la fe en Dios señor del cosmos conduce fácilmente a empalmar las energías cósmicas con el gran juego de la historia. Uno de los textos más antiguos de la biblia muestra a las estrellas participando en la batalla de Tanac (Jue 5, 20).

Además, la intervención del cosmos es, al menos en parte, un cliché literario que tiende a expresar la importancia de los acontecimientos que Israel se ve obligado a tolerar. Cada vez más, el juego de la historia parece ser, no ya el crecimiento o la reducción del estado, sino su permanencia pura y simple. El tema del combate final, inaugurado por Ezequiel, que le da proporciones gigantescas (38-39), y recogido por los apocalípticos (Ap 20, 7-10; 2 Tes 2, 3-10; etc.), señala de otra manera el mismo riesgo que corre Israel. Si está en discusión la existencia

misma del pueblo de Dios, ¿cómo no va a sentirse afectado el cosmos en sus mismas profundidades?

Así, cliché profético, al menos en parte, la revolución cósmica no indica necesariamente una transformación radical de la existencia humana. No la indica, pero la sugiere. Como las imágenes empleadas expresan una novedad total (por ejemplo, Is 65, 17; 66, 22), suscitan una reflexión que se aplica cada vez más a su sentido literal. De esta forma se llega a concebir una verdadera revolución de la existencia humana.

Los autores apocalípticos leerán entonces en los antiguos profetas el anuncio de un cambio del mundo que nadie antes de ellos se había atrevido a concebir. Daniel, concretamente, en su c. 12; pero, incluso en este texto, es difícil distinguir la representación teológica de la poética (véanse en la *Traducción Oecuménique de la Bible*, las notas de Dn 12).

Habrà que aguardar a la revelación evangélica y a la experiencia pascual de los cristianos para descubrir que el enemigo primordial es la muerte suscitada por el pecado (1 Cor 15, 45-46) Y que el día del Señor significa la apertura de un mundo situado fuera del alcance de este último enemigo. La decoración cósmica de la muerte de Jesús en Marcos (15, 33) Y también en Mateo (27, 47-54), que sitúa este mismo decorado en el trasfondo de sus cuadros de la resurrección (28, 2-4), muestra cuál es la novedad que trae el día del Señor: una novedad tan radical como la que fue inaugurada por el ángel del Señor. Es la novedad que ese día trae..., pero que habrá de traer todavía; puesto que ya ha venido (Ap 1, 10), el día del Señor todavía ha de venir (1 Tes 5, 4; 2 Tes 2, 2).

5. El «resto», según los profetas

El término de «resto», que designa un punto importante del pensamiento profético, procede de una réplica popular. Ante los riesgos de una invasión y las ruinas que

temen, si la fuerza del invasor parece insuperable, la gente se refugia en la convicción de que quedará todavía un resto. Esta observación parte de un juicio pesimista:

sólo subsistirá un resto (Is 15, 9; 16, 14; 21, 17); cuando se empieza a sospechar que ni siquiera quedará ese resto o que el resto será aniquilado, es que se impone el presentimiento de una destrucción total (2 Sm 14, 7; Am 1, 8; 9, 12; Is 14, 22-30; Jr 11, 23; 25, 20; 45, 4; Ez 25, 16).

Sin embargo, huellas de un humor negro bastante curioso, la fórmula puede tener algún matiz optimista: quedará al menos un resto, a partir del cual la nación encontrará de nuevo su existencia. La primera vez que este término se refiere a Israel, parece tomarse en este sentido. Los oyentes de Amós se burlan de los lúgubres oráculos que les repite el profeta (3, 9.11.13-15), fingiendo encontrar su consuelo en la esperanza de un resto. Un resto, si así se quiere -proclama el «*pastor de Tecua*»-, pero en un estado lastimoso que no agrada a nadie. No se dice la palabra, pero se sugiere el tema.

En Am 9, 8, se vuelve a afirmar este tema: la destrucción no alcanzará a toda la casa de Jacob. Al contrario, en 5, 15 aparece esta palabra para expresar la esperanza de los profetas en un grupo, ciertamente reducido, pero que se ha escapado del peligro y que es el germen de una nueva comunidad.

Con Isaías, esta palabra parece indicar un mensaje más elaborado. Es verdad que no siempre es fácil distinguir entre las menciones del «resto» las que proceden del mismo Isaías y las que provienen de fuentes posteriores (por ejemplo, 10, 20-21). Además, tampoco es siempre evidente que el término tenga una real dimensión teológica, que diga el significado religioso de la comunidad nueva constituida de ese modo. Si Miq 4, 7 fuera ciertamente auténtico, se encontraría allí la prueba de que el «resto» adquirió en tiempos de Isaías una significación teológica; pero ese versículo parece tardío.

Sin embargo, hay que reconocer cierta condensación del pensamiento de Isaías en el nombre que el profeta da a su hijo: **Sehar yashub**, «*un resto volverá*» (Is 7, 3). De una autenticidad indiscutible, la fórmula comentada en 10, 20 s. (?) señala la supervivencia de una fracción del pueblo que el profeta pone ciertamente en relación con el porvenir mesiánico que recuerda en otros lugares.

Para Isaías, el resto encierra diversos aspectos. Estará constituido: —de los pocos creyentes que escuchan sus palabras (7, 9; 8, 11-23); —de los pobres refugiados en Sión (14, 28-32; 29, 15-20); —del rey-mesías, Enmanuel, piedra preciosa en el corazón de Sión (28, 16 s.) y vástago de un árbol nuevo, de un pueblo santo (6, 13).

Este término aparece luego en labios de Jeremías para anunciar una terrible desgracia (Jr 6, 9; 15, 9; compárese con Is 10, 22). Después, tras la ruina de Jerusalén, designa no sin un realismo siniestro al pueblo reducido efectivamente a un resto (Jr 40, 15; 42, 15.19; etc.). En este mismo sentido lo utilizan los continuadores deuteronomistas de Jeremías (Jr 8, 3). El autor, igualmente deuteronomista, del libro de los Reyes (2 Re 19, 4; d. Is 37, 4), quiere que el profeta Isaías «*interceda por el resto*» (véase también, de la misma fuente, 2 Re 21, 14).

Pero he aquí que el resto, pueblo disminuido, ridículo, recibe las promesas de salvación. Disperso por varios lugares, será reunido (Is 11, 11.16; Jr 23, 3; Miq 2, 12; Zac 8, 6-8), introducido en un vasto país (Sof 2, 7.9), en donde conocerá la victoria sobre sus enemigos (Miq 5, 6-7) Y la prosperidad (Zac 8, 10-12). Salvado por Yavé (Jr 31, 7), el resto se apoyará en su nombre (Sof 3, 13), convertido en su gloria (Is 28, 5).

La convicción de que Dios reconstruye a su pueblo a partir de un pequeño grupo fiel se completaba, en Israel, con la certeza de que esa reconstrucción habría de alcanzar amplias dimensiones. El Déutero-Isaías sabe que el mediador de la salvación será el personaje llamado «*siervo*» (Is 52, 13-53,12), pero que será también el Israel fiel, es decir, el resto (Is 49, 3-6); Y que gracias a esos mediadores la salvación alcanzará a «*las tribus de Jacob...*, a *los supervivientes de Israel*», para llegar finalmente a «*las naciones, a las extremidades de la tierra*» (Is 49, 3-6).

Los predicadores del evangelio, cuya mirada se dirige hacia esas extremidades del orbe que habrán de escuchar su palabra (Hch 1, 8), procuran no olvidarse de que ese reino universal en que piensan es la prolongación de un «*rebañito*» (Lc 12, 32), el fruto de una pequeña simiente (Mc 4, 31 s.), de un grano caído en tierra que, al morir, «*da mucho fruto*» (Jn 12, 24).

V

RECTA FINAL DEL PROFETISMO

1. Escepticismo frente a los profetas

Jesús lo constató amargamente, viendo en su propio fracaso la continuación del fracaso permanente de los profetas bíblicos: «*Sólo en su tierra, entre sus parientes y en su casa, desprecian a un profeta*» (Me 6, 4).

Citemos aquí algunos de los textos en donde se percibe el rechazo de la palabra profética, tal como se observa en el Antiguo Testamento y en algunos de los textos del Nuevo.

Como la palabra de los profetas resulta molesta, se pretende reducir al silencio a quienes la pronuncian:

- «Nombré profetas a hijos vuestros, narizeos a jóvenes vuestros... Pero vosotros emborrachabais a los nazi-reos y a los profetas les prohibíais predicar» (Am 2, 11-12).

- «Dicen a los videntes: 'No veais'; y a los profetas: 'No profeticéis sinceramente; decidnos cosas halagüeñas, profetizad ilusiones; apartaos del camino, retiraos de la senda, dejad de ponernos delante al Santo de Israel'» (Is 30, 10-11).

- «Te hablé en tu bienestar y dijiste: 'No quiero oír'; esta es tu conducta desde joven, no me obedeciste» (Jr 22, 21; d. 2, 25-32; 6, 16-17).

Con frecuencia los oyentes se niegan a ver la verdad

que les señalan los profetas, dar crédito a sus enseñanzas, creer en la acción eficaz de Dios en el seno de la historia, en el dominio absoluto que ejerce sobre los acontecimientos.

- «Dicen: que se dé prisa, que apresure su obra para que la veamos: que se cumpla enseguida el plan del Santo de Israel, para que lo comprobemos» (Is 5, 19; 28, 9-10).

- «Hijo de Adán, ¿qué significa ese refrán que decís en la tierra de Israel: 'Pasan días y días y no se cumple la visión'?» (Ez 12, 22-25; d. también 2, 3-7; 3,4-11; 21, 5).

- «Hijo de Adán, mira lo que anda diciendo la casa de Israel: 'Las visiones de éste van para largo, a largo plazo profetiza'» (Ez 12, 26-28).

- «Y tú, hijo de Adán, tus paisanos andan murmurando de ti al abrigo de los muros y a la puerta de las casas, diciéndose unos a otros: 'Vamos a ver qué palabra nos envía el Señor...' Eres para ellos copletero de amoríos, de bonita voz y buen tañedor. Escuchan tus palabras, pero no las practican» (Ez 33, 30-33).

En fin, puede advertirse con claridad el escepticismo que demuestran los judíos ante el entusiasmo extático de los profetas el día de pentecostés: «*Están bebidos*» (Hch

2, 13). Pero en el seno de la comunidad cristiana también los profetas chocan con el rechazo de sus hermanos, más dispuestos a hacerles callar que a escucharles; es lo que

nos hace suponer aquel consejo de Pablo: «No apaguéis el Espíritu» (= no impidáis hablar a los profetas) (1 Tes 5, 19).

2. El ocaso del profetismo

Pieza capital en la vida de la nación israelita, hasta el punto de que su impotencia (Jr 14, 18), pero sobre todo su ausencia, provocan el desconcierto (1 Sm 3, 1) Y suscitan el malestar, llega un día en que el profeta desaparece: «Ya no vemos estandartes nuestros, no nos queda ni un profeta» (Sal 74, 9).

Pero el profeta muerto se pone inmediatamente a gritar: «¡Viva el profeta!». Ahora que el profeta ha desaparecido, todos lo echan de menos. El tercer Isaías siente la nostalgia de los tiempos en que Dios comunicaba a ciertos hombres «su santo Espíritu» (Is 63, 11).

Durante la sublevación de los macabeos, siguen recordando que la solución de los problemas insolubles sólo puede alcanzarse por medio de los profetas y se dejan sin tocar las cosas que requieren su consejo privilegiado (1 Mac 4, 46; 9, 27; 14, 41).

¿Por qué ha desaparecido el profeta? Cabe proponer varias razones de este hecho.

En primer lugar, pudiera ser que a los ojos del pueblo los profetas se hubieran convertido en símbolos del fracaso histórico que tuvo la nación y la condujo casi a la muerte.

¿Acaso aquellos predicadores desventurados habían intentado hacerse creíbles alguna vez? Se puede dudar de ello, sobre todo cuando oímos a un Isaías lanzar aquellas frases famosas, las más paradójicas probablemente que contiene la biblia (el Nuevo Testamento apreció tanto aquellos versículos que los repitió varias veces: Mc 4, 12 Y par.; Jn 12,40; Hch 28, 26-27), en donde se dice que el fracaso del profeta -esos ojos que se cierran para no ver, esos oídos que se tapan para no oír, ese espíritu que se rebela para no convertirse- ese fracaso se integra en la finalidad misma de su predicación (Is 6, 8-13). Más allá de este fracaso, a través de él y gracias a él, es como se

realizará la obra para la que en definitiva ha sido enviado el profeta.

Es bien conocida la tenacidad imperturbable de Jeremías, así como es muy interesante la especie de desenvoltura provocativa con que Ezequiel se dirige (Ez 17, 2; 37, 18) a un auditorio recalcitrante (Ez 12, 9; 21, 5.12; 24, 19). Incluso hasta Ezequiel llega a pensar que no es esencial asu misión obtener que le escuchen sus oyentes; lo esencial -afirma- es que la gente reconozca que «hay un profeta en medio de ellos» (2, 5), que sepan que Dios desea mantener el diálogo con ellos.

El hecho más grave, el que más contribuyó a la desaparición del profetismo, debió ser la no realización de un cierto aspecto del mensaje profético. Es verdad que había quedado dramáticamente confirmada por los hechos la profecía de desgracia, la misma en la que muchos no habían querido ver más que un pretexto para el escepticismo y la burla: la destrucción de Samaría y luego la de Jerusalén. No cabe duda de que esta prueba indiscutible de la veracidad de su palabra había conseguido muchas simpatías a los profetas, pero si se siente cierta admiración por los predicadores de un mal que se realiza, se siente mayor desprecio por los que anuncian una salvación que no acaba de llegar. El desaliento que invade a los desterrados (Ez 18, 2.25.29.31.32; 37, 11; Is 40, 27; 49, 14; Sal 137) ¿no es acaso la prueba de que ya no se escucha al profeta, de que se cree incluso que «ya no hay profeta en medio» del pueblo (Sal 74, 9; d. Ez 2, 3-7)?

Sí que había profetas; estaba en primer lugar Ezequiel y más tarde el Déutero-Isaías; los dos, al menos Ezequiel en su segunda fase y sobre todo el Déutero-Isaías, pronunciaron oráculos que hacían esperar una restauración maravillosa, pero la realidad del regreso fue con mucho

inferior a sus predicciones. ¿No habrá en esta utopía sin realizar del profetismo posterior al destierro un nuevo motivo de desaliento y de desconfianza?

Un texto como Zacarías 1, 11-12 dice toda la importancia de los que no ven realizarse las profecías. Reconozcamos que son raros los textos semejantes. Finalmente, el índice más elocuente de la devaluación efectiva del profetismo es el salto al primer plano, al lugar mismo que ocupaban los profetas, de unos personajes que llegan de unos horizontes teológicos totalmente distintos..., casi diríamos que opuestos. El sacerdote, el escriba-sacerdote al estilo de Esdras, y sobre todo el sabio, tal como aparece en Prov 1-9, trazan caminos hacia Dios radical-

mente nuevos, que dispensan de buscar un guía en algún profeta incógnita.

El profetismo ha desaparecido; muchos prescinden alegremente de él, como esos escribas, seguros de encontrar a Dios en la meditación asidua de su ley (Sal 119). Hay otros que se resisten a esta postura y siguen aguardando a un profeta. Entre ellos aparecen los insatisfechos de la época macabea (1 Mac 4, 46; 9, 27; 14, 41) o también aquellos corazones ardientes que, entusiasmados por las palabras de Jesús, vieron enseguida en sus rasgos la silueta tan esperada del profeta que tenía que venir (In 1, 21; 6, 14).

3. La espera de un profeta venidero

Este hecho puede presentarse en unas cuantas reflexiones esquemáticas. Esta esperanza nace, por un lado, de la extinción progresiva del movimiento profético; por otro lado, de esa necesidad constante, visceral, que había sentido Israel durante toda su historia, de escuchar una palabra profética, de «saber que hay un profeta en medio» de la comunidad (ef. Ez 2, 5). Señalemos los testimonios más representativos de esa necesidad constante de una palabra profética: 1 Sm 3, 1; 28, 5-6; 1 Re 22, 5; 2 Re 8,8; 13, 14; 19,1-4; 22,11-13; Jr 38,14; 42, 3; Nm 11, 29; Sal 74, 9; 1 Mac 4, 46; 9, 27; 14, 41.

Como respuesta a esta espera, los textos del Antiguo Testamento describían el tiempo venidero, el final de los tiempos, evocando alguna intervención profética. ¿Cuáles son estos textos y cuál fue su influencia? (Las líneas siguientes utilizan el artículo de E. Cothenet, *Prophétisme dans le Nouveau Testament*: DBS 8, 1230-1233).

Convencido de que el tiempo de la salvación sería a imagen de la primera liberación, el judaísmo se inclinaba a imaginarse una vuelta de los hombres o de las instituciones del pasado. Esta espera adquirió, según las épocas y los ambientes, formas sumamente variadas.

Para unos se trataba de esperar la vuelta de Elías; de hecho, esta espera como preparación del día de Yavé ocupa un gran lugar en las representaciones escatológicas del judaísmo (a partir de Mal 3, 23-24; Eclo 48, 10), aunque estas representaciones tienen diversos matices: para algunos, Elías desempeñará un papel cuasi-mesiánico, antes de la venida del mismo Yavé; para otros, Elías será el precursor del mesías o su acompañante.

De este modo, una plegaria judía, que se reza después de comer, pide la vuelta próxima de Elías: «¡Ojalá Elías y el hijo de David vengan mientras vivimos...!», y también la bendición del vino se expresa de este modo: «Que el profeta Elías venga pronto a nosotros; que germine el rey-mesías en nuestros días». Al lado de estas especulaciones sobre la vuelta de Elías, que constituyen el trasfondo de algunos pasajes del Nuevo Testamento (por ejemplo, Mc 9, 5, en la transfiguración; v. 11-12 y par.; también los dos testigos de Ap 11), el judaísmo desarrolló algunas más sobre el profeta mosaico.

Según algunos, será Moisés el que acompañe al mesías; otros prefieren interesarse por un personaje profético, parecido a Moisés, cuya espera se ve sostenida y

fundamentada en el texto del Deuteronomio (18, 15-18): «Yavé tu Dios suscitará un profeta como yo».

La apologética cristiana ha hecho mucho caso de este texto (Hch 3, 22-23; 7, 37), a pesar de que no lo interpretó mesiánicamente la literatura rabínica primitiva, ni atrajo mucho la atención del judaísmo contemporáneo de los comienzos del cristianismo.

En definitiva, es el cuarto evangelio el que nos ofrece los datos más seguros para afirmar que Dt 18, 15 era interpretado mesiánicamente, al menos en algunos círculos del judaísmo y entre los samaritanos. Por eso, tras la multiplicación de los panes que les recordaba el maná del éxodo, los galileos se pusieron a gritar entusiasmados: «Este es verdaderamente el profeta que tiene que venir al mundo» (6, 14). Esta misma designación concreta, «el profeta», aparece en jn 7, 40: «Entre la gente, algunos que habían oído sus palabras dijeron entonces: ¡Este es realmente el profeta!»; y sin duda en jn 7, 52, en donde hay que leer: «Estudia y verás que de Galilea no puede salir un profeta». Los samaritanos, separados del judaísmo oficial de Jerusalén, no podían esperar la venida de un hijo de David. Por tanto, ponían su esperanza en la realización de este texto del Deuteronomio, que se había convertido para ellos en un texto primordial, mientras que los demás lo marginaban. Es lo que nos demuestra la historia de aquel profeta, del que cuenta Josefo (*Antigüedades judías*, 18, 85-87) que reunió en el monte Garizín a sus partidarios, para descubrir en aquel sitio, centro de la comunidad samaritana, los vasos sagrados ocultados por Moisés.

La tradición samaritana había dado el nombre de Taheb al mesías prometido en Dt 18, 15-18. Ese Taheb estaría dotado del don de profecía. Los textos que nos refieren todos estos datos son tardíos, pero podemos estar seguros de la antigüedad de las ideas que recogen. Esta esperanza de la venida de un personaje lleno del don de los profetas nos explica la reflexión que hizo la samaritana ante Jesús: «Cuando venga el mesías (el Taheb), nos lo explicará todo» (jn 4, 25).

Todos estos hechos son interesantes; nos ayudan a conocer mejor el origen de este título de profeta que le dieron a Jesús algunos de sus seguidores. Porque hemos

de pensar que algunos de esos seguidores, capaces de reconocer en Jesús al profeta esperado, debían tener mucha menos afinidad con los judíos de Jerusalén que con las gentes de Samaría, si es que no eran quizás

JESUS-PROFETA

«Hay varios pasajes en el evangelio que demuestran cómo se aplicó a Jesús el texto del Deuteronomio (18,15 s.). Tal es el sentido de la declaración que oyeron los apóstoles en la transfiguración: «Este es mi Hijo, a quien yo quiero, mi predilecto. Escuchad/o» (Mt 17, 5 Y par.; cf. Dt 18, 15). El cuarto evangelio ofrece varias indicaciones sobre la esperanza en el profeta mosaico que renovará los prodigios del éxodo (Jn 6, 14; 7, 40.52). El título «el profeta» tuvo mucha importancia en la cristología primitiva (Hch 2, 21-22; 7, 38) y se mantuvo entre los judeo-cristianos que tendían a ver en Jesús a un segundo Moisés. Se comprende fácilmente que san Pablo combatiera esta tipología (2 Cor 3, 4-18), que corría el riesgo de hacer perder de vista la trascendencia de Cristo, y que desarrollara por el contrario la tipología Adán-Cristo. Para él, Cristo es el Hijo, el Señor; estos títulos serán los que recogerá preferentemente la iglesia para expresar su fe en Jesús» (E. Cothenet, *Prophétisme dans le Nouveau Testament*: DBS 8, 1269).

-algunos por lo menos- samaritanos. Además, estos mismos datos nos hacen comprender el contexto en que apareció la novedad cristiana. Porque parece finalmente que, en el momento de producirse el pentecostés cristiano, las ideas de Jeremías sobre la nueva alianza y las de Ezequiel sobre el don del Espíritu en el corazón de los hombres se comprendían en un sentido moralizante y no suscitaban ni mucho menos la idea de una transformación profunda de las relaciones entre Dios y los hombres, tal como los profetas habían intentado siempre establecer. En los comentarios rabínicos, la profecía de Ezequiel sobre el espíritu nuevo puesto por Dios en el corazón de los fieles, espíritu que es su mismo Espíritu (Ez 36, 26 s.), se interpretaba como el anuncio de la desaparición de las malas inclinaciones. En vez de evocar el establecimiento

de una relación armoniosa entre Dios y los suyos, se comprendía en su sentido más estrecho: era el anuncio de una relación de obediencia exacta.

El anuncio de la efusión del Espíritu sobre toda carne (Jl 3) no ocupaba más que un lugar secundario en las esperanzas judías contemporáneas de la era cristiana. La observancia íntegra de la Torá (cuya perennidad eterna se celebra como la sabiduría divina: Eclo 24, 33), polariza todas las concepciones del futuro. Por eso, a pesar de algunas supervivencias del profetismo, la certeza de la iglesia naciente de haber recibido el Espíritu y de gozar así de un nuevo conocimiento de Dios, tenía que aparecer, como nos sigue apareciendo todavía a nosotros, como una extraordinaria novedad.

4. Los criterios del verdadero profeta

¿Cuál es en definitiva el verdadero profeta? La cuestión puede parecer banal, pero evoca sin embargo una crisis especialmente dolorosa con la que chocó la fe bíblica.

La cuestión no se planteó al principio. Incluso aquella historia sorprendente del «*viejo profeta*» y del «*hombre de Dios*» (1 Re 13, 11-32) concede el mismo título de ortodoxia a cada uno de los dos rivales. Los textos bíblicos no suscitan esta cuestión más que con la llegada al reino de Samaría de la dinastía de Omrí. Esta dinastía mantiene estrechas relaciones con Fenicia; Ajab, hijo de Omrí, se casa con Jezabel, hija de Etbaal, rey de los sidonios, y establece oficialmente en Samaría el culto a Baal (1 Re 16, 31-33). Aparecen entonces los «*profetas de Baal*», que se encuentran a centenares (1 Re 18, 22-25);

Elías organiza su matanza (18, 40), después de que Jezabel había hecho exterminar a «*los profetas de Yavé*» 18, 13).

En este momento, la distinción entre las dos corporaciones de profetas parece oficial; por otra parte, resulta fácil de definir. Josafat no se engaña: cuando quiere «*consultar la palabra de Yavé*», no queda satisfecho de los «*profetas*» que le trae Ajab y pide «*otro profeta*» que realice una consulta a Yavé más auténtica. Los cuatrocientos no son designados expresamente como «*profetas de Baal*», pero, lo mismo que todo el pueblo, «*caminan con muletas*» (18, 20 s.). Y Josafat lo sabe; él quiere un profeta auténtico de Yavé. El problema comienza a asomar.

Este problema tuvo que plantearse de forma más

estricta todavía en la época de Isaías y de Miqueas; los dos, pero sobre todo el segundo, pronuncian contra "profetas y videntes" juicios muy severos (d. Miq 3, 5.6.11; Is 28, 7). pero el problema resulta más difícil al acercarse la época del destierro. Existe entonces un cuerpo de profetas en desacuerdo total con Jeremías (Jr 14, 13-16; 23, 9-40). Jeremías no vacila ante ellos: esos hombres "profetizan en nombre de Baal" (2, 8; 5, 31). Ezequiel concpe esta misma dificultad con «los profetas de paz» (Ez 13; d. v. 10 Y 16): un título y un tema de predicación, cuya ambigüedad ya había sido subrayada por Miqueas (3, 5) Y luego por el mismo Jeremías (14, 13; 28, 9).

En este contexto, en el que la incertidumbre era ley general, es donde el pensamiento bíblico elaboró algunos criterios de autenticidad. He aquí su enunciado; su modestia... no puede menos de sorprendernos:

- «Los profetas... profetizaron guerras, calamidades y epidemias a muchos países y a reinos dilatados. Cuando un profeta predecía prosperidad, sólo al cumplirse su profecía era reconocido como profeta enviado realmente por el Señor» (Jr 28, 8-9).

- «El profeta que tenga la arrogancia de decir en mi nombre lo que yo no le haya mandado, o hable en nombre de dioses extranjeros, ese profeta morirá. Y si te preguntas: '¿Cómo distinguir si una palabra no es palabra del Señor?'. Cuando un profeta hable en nombre del Señor y no suceda ni se cumpla su palabra, es algo que no dice el Señor, ese profeta habla por arrogancia, no le tengas miedo» (Dt 18, 20-22).

- «Cuando se cumplan tus palabras, y están para cumplirse, se darán cuenta de que tenían un profeta en medio de ellos» (Ez 33, 33).

"Cuidado con los profetas falsos, esos que se os acercan con piel de oveja, pero por dentro son lobos rapaces. Por sus frutos los conoceréis. A ver, ¿se cosechan uvas de las zarzas o higos de los cardos? Así, los árboles sanos dan frutos buenos; los árboles dañados dan frutos malos. Un árbol sano no puede dar frutos malos, ni un árbol dañado dar frutos buenos... Total, que por sus frutos los conoceréis» (Mt 7, 15-20).

- «No basta decirme: '¡Señor, Señor!', para entrar en el reino de Dios; no, hay que poner por obra el designio de mi Padre del cielo. Aquel día muchos me dirán: 'Señor, Señor, ¡si hemos profetizado en tu nombre...!'. Entonces yo les declararé: 'Nunca os he conocido. ¡Lejos de mí los que practicáis la maldad!'» (Mt 7, 21-23).

- Véase también la *Didaché*, n. 11.

De hecho, estos criterios son modestos. Es que la determinación del verdadero profeta no resulta nada fácil; no se deriva de ninguna mecánica que autorice a dictaminar sin fallos dónde está lo verdadero y dónde se oculta lo falso, dónde esta presente Dios y en qué casos está ausente. Es verdad que los profetas mismos no han habituado a una comprensión paradójica de la presencia de Dios, que se realiza incluso donde con toda evidencia no puede encontrarse (1 Re 22, 19-23; Is 6, 9-12; Job 1, 6-12; 2, 1-7).

Existe sin embargo un criterio de la verdad profética; difícil de captar, no por eso es menos determinante. Es posible expresarlo en una o dos palabras: la homogeneidad o, mejor dicho, la continuidad. La homogeneidad -o continuidad- en la fe, en la proclamación del único y verdadero Dios... En la historia sobre todo; en la concordancia entre la palabra y la realidad, tal como lo va revelando el tiempo, poco a poco.

De este modo, la demostración de la realidad profética es un asunto de verificación progresiva, de confrontación con la realidad que se va estableciendo a lo largo del tiempo; depende del juicio de una comunidad que al filo de cada día va distinguiendo lo verdadero de lo falso. Se dirá que el criterio del profeta es... la tradición, ya que no se da un descubrimiento de la palabra de Dios, reconocida por lo que realmente es, más que al hilo de una historia que ponga en relación el pasado con el presente, el pasado de la palabra y el presente de los acontecimientos, para vislumbrar el sentido del presente a la luz del pasado, para apreciar el valor exacto del pasado buscando su conformidad con el presente.

¿No es extraño constatar que el profeta, ese contestatario virulento de todo lo establecido, es sin embargo, en profundidad, el hombre de la tradición?

5. ¿Se engañaron los profetas?

Es ésta una cuestión de importancia, ligada con la doctrina de la verdad de la biblia. No hemos de tener reparos en plantearla, ya que la plantean los mismos hechos. Tanto más cuanto que la respuesta que se le dé ha de servirnos para un mejor conocimiento de la verdad profética y por consiguiente de la verdad bíblica.

CONTRADICCIONES DE LOS TEXTOS ENTRE SÍ

Hay algunos hechos significativos. Empecemos por las mínimas contradicciones que aparecen en los comentarios que hacen los profetas cristianos sobre el último viaje de Pablo a Jerusalén. Esta subida decisiva a la ciudad santa, preludio de su arresto cada vez más cierto, ¿está favorecida por el Espíritu (Hch 20, 22 s.), o más bien lo que quiere el Espíritu es apartar al apóstol de ese viaje fatal (Hch 21, 4.11)?

Mucho antes en el tiempo, Elías recibe el encargo de impulsar a Jehú a la sublevación en contra del rey de Israel (1 Re 19, 16). De hecho, es Eliseo el que suscitará el movimiento de insurrección (2 Re 9, 1-26); pero ese complot que había encontrado apoyo en los círculos de profetas que rodeaban a Elías y a Eliseo es condenado más tarde por otro profeta: Oseas (1, 4).

En el siglo VIII hay dos profetas que presentan simultáneamente un destino contrario de Jerusalén. Isaías... seguro de que la morada de Yavé en Sión garantiza el valor de las tradiciones que declaran a la ciudad invencible, afirma que la ciudad se librará de la invasión destructora de los asirios. Miqueas, por el contrario, les reprocha a los príncipes, a los sacerdotes, a los profetas de Jerusalén que se apoyen con demasiada facilidad en el dogma de la presencia divina (3, 11), Y predice una destrucción de la ciudad comparable con la que acaba de padecer Samaría (3, 12; compárese con 1, 6). La oposición, como dijimos anteriormente, resulta tanto más interesante cuanto que

está ligada al origen geográfico y sobre todo social de los dos predicadores.

El discurso pronunciado contra el templo por Jeremías (7 y 26) da una nueva interpretación de la fe de Isaías, que parece estar en oposición a ella. Isaías predica que la morada de Dios en el templo le vale a Jerusalén una protección que supone una confianza absoluta por parte de sus habitantes (Is 36-37); pero el texto del profeta fue luego recogido por sus discípulos tardíos. Jeremías, por su parte, condena la confianza sin recelos que albergan sus contemporáneos y desea que tengan una confianza condicional, vinculada a la fidelidad de los habitantes del país; anuncia incluso que la infidelidad presente conducirá a la destrucción irremediable del santuario.

El caso de Ezequiel es todavía más interesante. Constatando personalmente la inexactitud de un oráculo que él mismo había pronunciado anteriormente, lo corrige proclamando un segundo texto diferente del primero. Ezequiel había predicho la caída de Tiro y su conquista por Nabucodonosor (Ez 26-28). Pues bien, la ciudad resistió y los babilonios tuvieron que retirarse. Ezequiel cambió entonces de rumbo y escribe en el mes de marzo/abril del 571 (29, 17-20): ¿Ha fracasado Nabucodonosor delante de Tiro? Tendrá éxito en otro lugar..., en Egipto.

LOS PROFETAS, JUZGADOS POR LA HISTORIA

Si es evidente que las palabras o los escritos de los profetas no siempre coinciden entre sí, ¿qué ocurre con la coincidencia de los acontecimientos y de las palabras que los anuncian o pretenden definirlos? ¿Han confirmado los hechos, la historia, la enseñanza de los profetas?

La respuesta global que se impone es francamente positiva. La destrucción prevista para Samaría por Amós,

Oseas e Isaías, se realizó y, junto con ella, el destierro que se había anunciado. También Nínive, condenada por Nahún, conoció la destrucción predicha: la gloriosa ciudad lo perdió todo, hasta el recuerdo de su emplazamiento. La aniquilación que los profetas habían predicho a judá y a jerusalén por su incredulidad quedó cumplida con los sucesos del 598 y 587. Y la salvación que hacían esperar esos mismos profetas, prevista para más allá del castigo, conoció igualmente una cierta realización.

Una cierta realización..., porque Ezequiel y el segundo Isaías habían prometido mucho más de lo que la historia se dignó conceder. El orador isaiano había visto de antemano en Ciro al futuro vencedor de Babilonia y al libertador de Israel. Y tuvo razón; los hechos confirmaron sus palabras. Pero la vuelta que vislumbraba y que hacía esperar al pueblo desgraciado no fue ni mucho menos aquel nuevo éxodo con que soñaban; el establecimiento en Judá no tuvo el esplendor que deseaban.

LOS PROFETAS, JUZGADOS POR... JONAS

El libro de jonás es el ejemplo más interesante de esta reinterpretación del profetismo por sí mismo. Este libro critica a los profetas y discute al mismo tiempo el verdadero sentido de su mensaje.

Los profetas no son necesariamente todo lo que ellos dijeron por su propia cuenta. El profeta está ávido de la palabra, a la manera de jeremías (Jr 15, 16); devora literalmente esa palabra, al estilo de Ezequiel (Ez 2, 8-3, 3). No cabe duda de ello. Pero a veces sucede también que se siente molesto con ella, que huye de ella como Elías (1 Re 19) y que se niega a proclamarla. El esquema jeremiano de la llamada del profeta indicaba sus vacilaciones (Jr 1, 6), muy cercanas a la negativa en el texto que se refiere a Moisés (Ex 4, 10-13); pero no llegaba a hablar de esa huida a la desesperada a la que se lanza Jonás, un poco al estilo de Elías. Un Jonás recalitrante que muy pronto cae en ridículo por culpa de la tempestad, de la ballena y del regreso obligado a la orilla.

Pero este libro realmente atrevido sigue discutiendo más a fondo el mensaje tradicional del profetismo. El anuncio vengador de cataclismos capaces de aniquilar a las naciones se muestra ahora realmente inaceptable. Progresa el respeto a los hombres. Israel adquiere el convencimiento de la disponibilidad de todos los hombres para la palabra divina. El castigo de una humanidad ignorante de los crímenes cometidos parece estar en oposición con la verdad de un Dios *«lento a la cólera y rico en misericordia»* (Jan 4, 2). «Dios es en definitiva algo muy distinto de lo que podrían hacer pensar los oráculos contra las naciones», se dicen los miembros de ciertos círculos proféticos que repasa'n con cierta devoción mezclada de crítica los oráculos de los antiguos profetas. Y el autor genial que insertó los versículos maravillosamente universalistas de Is 19, 16-25 detrás de Is 18,1-19,15, que matiza diciendo... exactamente todo lo contrario, estaba pensando en eso mismo.

Con este libro de jonás, con otros textos que van en el mismo sentido, el testimonio profético ha progresado en el descubrimiento de una verdad más sutil. Este progreso ¿se llevó a cabo a costa de una repulsa, de una negación explícita de todo lo que se había dicho anteriormente? A veces da esa impresión, pero se trata de una impresión falsa. No es precisamente el hecho de que jonás proclame la misericordia de Dios con los paganos lo que contradice la idea del juicio de Dios sobre el pecado. Simplemente, sugiere que la verdad de esta idea es bastante más sutil de lo que se había creído hasta entonces.

• Digamos pues que la verdad de los profetas es... dinámica. Lo que dice un profeta es verdad, pero lo es en primer lugar para su tiempo. Para los tiempos que sigan a continuación, la verdad propuesta por sus palabras tendrá que recibir una adaptación. Habrá que abandonar algunos de sus aspectos, inoportunos o superados. Habrá que mantener lo esencial, pero filtrado, completado, reafirmado, matizado... El profetismo es un compañero de la historia y su intérprete. Y ese compañerismo es lo que constituye su grandeza y su debilidad. Su verdad no puede comprenderse independientemente de la historia.

CONCLUSION

El cumplimiento de las profecías

Recojamos desde otro ángulo de visión y para esquematizar las conclusiones, las reflexiones que hemos propuesto en los capítulos anteriores.

1. En el cumplimiento de la palabra profética es donde se pone de manifiesto la verdad del profeta y de su fe. Así piensa Dt 18, 22; así opina igualmente el profeta deuteronomista cuyos textos citamos más arriba.

2. Precisamente porque alberga esta misma convicción, el comentarista deuteronomista del período real subraya el cumplimiento de la palabra de los profetas (1 Re 12, 13; 2 Re 10, 10; 17, 23; 24, 2).

3. El hundimiento provocado por el destierro lleva a descubrir que la realización de la profecía depende de varias condiciones. Si más tarde el Sirácida hace de este cumplimiento el objeto de su súplica (Eclo 36, 14 s. o 20 s.), es que Dios puede suspender o precipitar sus efectos.

4. Pero el cumplimiento de la profecía parece que sólo puede ser constatado en adelante por aquel que sepa leer esa palabra, que sepa descubrir detrás de su fachada literaria un valor oculto, un sentido velado que sólo permiten vislumbrar diversas técnicas. y sobre todo la iluminación del Espíritu. El que los 70 años de jeremías (25, 11) puedan convertirse en 70 «semanas» en Daniel (9, 24), a fin de cubrir el lapso de tiempo que transcurre entre ambos personajes, es un hecho que demuestra cierta forma de leer y de interpretar las profecías. El procedimiento matemático, que podría creerse riguroso, difícilmente logra ocultar la libertad del creyente, seguro

de encontrar en los profetas, por poco que se les lea con tino, la respuesta a unas cuestiones que ellos no habían previsto.

5. La convicción de que la palabra de los profetas se cumple necesariamente y la certeza de que esta palabra tiene que ser necesariamente penetrada, interpretada por el que quiera constatar su cumplimiento, son tales que inspiran ciertas lecturas capaces de «modelar» un sentido nuevo a partir de la palabra antigua, que son auténticamente «creadoras de sentido» (P. Grelot).

6. En Qumran, el Maestro de justicia recibió el don de descubrir este sentido oculto de las Escrituras; se le dio la revelación de ese sentido oculto de la palabra profética en donde la comunidad puede descubrir su propia historia. Los comentarios de Isaías, de Miqueas, de Nahúm, de Habacuc muestran cómo las palabras de esos profetas se cumplen en la vida que lleva la comunidad de las orillas del mar Muerto.

7. De la misma manera, la iglesia primitiva descubre en la vida de Jesús la realización de las Escrituras, el cumplimiento de la palabra de los profetas. Un testimonio de ello es la regla tan antigua de fe a la que se refiere Pablo en 1 Cor 15, 3-5: la muerte de Cristo, su sepultura, su resurrección se han producido «según las Escrituras».

8. Según sus genios particulares, los evangelistas expresan de diversas maneras esa conformidad que descubren entre Jesús y las Escrituras. Mateo se interesa por una realización que ve muy cercana a la literalidad del texto

profético (1, 23; 2, 6.15.18; etc...). Y para resaltar mejor esta conformidad, cultiva el género midrásico, según el cual las realidades nuevas se describen con las mismas frases que habían servido para anunciarlas. La entrada de Jesús en Jerusalén recoge las mismas palabras que había utilizado Zacarías para anunciar la entrada en Sión del mesías, «*humilde, cabalgando un asno, una cría de borraca*» (Zac 9, 9; Mt 21, 4-5). Los sumos sacerdotes le pagan a Judas, dispuesto a entregarles a Jesús, la cantidad de treinta monedas de plata, que es exactamente el precio con que los malos pastores de Zacarías valoran al buen pastor que persiguen (Zac 11, 12 s.; Mt 26, 15). ¡Cómo señalar mejor que coinciden las profecías y el cumplimiento?

Lucas tiene un sentido más sutil de la demostración. Para él no existe verdadera «*inteligencia de las Escrituras*», sino en aquellos a quienes Jesús «*abrió el espíritu*» a su comprensión; él es quien «*interpreta lo que se refiere a él en todas las Escrituras, comenzando por Moisés y los profetas*»; él es quien hace descubrir «*lo que está escrito sobre él en la ley de Moisés, los profetas y los salmos*» (Lc 24, 27.44.45). ¡Cómo indicar mejor que la relación entre la profecía y su realización no es evidente, puesto que para captarla es precisa la intervención de un comentarador

privilegiado, del supremo «hermeneuta», el propio Jesús resucitado?

9. En su deseo de contemplar en Jesús el cumplimiento de las profecías, los cristianos destacan ciertos pasajes de los profetas en los que parece evidente este cumplimiento. C. H. Oodd, *Conformément aux Ecritures*. Paris 1968, 109, ha señalado estos textos proféticos, clasificados en función de cuatro grandes temas:

a) Escatología: On 7; Jl 2-4; Zac 9-14; y además On 12; Mal 3, 1-6.

b) Nuevo Israel: Is 6,1-9,6; 11, 1-10; 28, 16; 40, 1-11; Jr 31,10-34; Oseas; y además Is 29, 9-14; Jr 7, 1-15; Hab 1-2.

c) Siervo: Is 42, 1-44, 5; 49, í-13; 50, 4-11; 52, 13-53,12; 61; Y además, Is 58,6-10.

d) Varios: Is 55, 3; Am 9, 11 s.

10. En conclusión: «Las profecías no son de tal naturaleza que pueda decirse de ellas que son absolutamente convincentes. Pero tampoco son de tal naturaleza que pueda decirse que es irracional creer en ellas. Por eso hay en ellas evidencia y oscuridad, para iluminar a unos y oscurecer a otros. Pero su evidencia es tal que supera o iguala por lo menos la evidencia de lo contrario» (Bias Pascal, *Pensamientos*, n. 564).