

FUNDACIÓN UNIVERSITARIA CLARETIANA

Los Profetas de Israel

*UNA CLAVE PARA COMPRENDER LA JUSTICIA
COMO FUNDAMENTO Y FINALIDAD DE TODA ÉTICA*

**GONZALO M. DE LA TORRE GUERRERO
EQUIPO CLARETIANO "PALABRA-MISIÓN"**

**Quibdó (Chocó)
2005**

OBJETIVOS GENERALES DE ESTE MODULO:

1. *Descubrir cómo se perfecciona el camino ético en la Biblia, a través de la historia, como respuesta a la implantación de modelos egoístas, basados en el poder de dominio.*
2. *Valorar el fenómeno profético de Israel a fin de descubrir la ética que surge en el pueblo como respuesta a la monarquía que corrompió la propuesta ética originaria, la propuesta del Éxodo.*
3. *Analizar la influencia que ejerció el Profetismo con su ética en la vida de Israel, a fin de comprender:*
 - a) *La resistencia frente a la ética monárquica.*
 - b) *La esperanza que animó y que permitió al pueblo construir un tiempo nuevo y esperar tiempos mejores.*
4. *Hacer un recorrido histórico por el Profetismo en Israel, a fin de comprender las diferentes escuelas proféticas y sus propuestas éticas, como respuesta al período y al contexto histórico en el que surgieron.*
5. *Retomar con criterio los aportes éticos que el movimiento profético israelita legó al mundo, a fin de comprender por qué Jesús se fundamenta en ellos, y así potenciar desde nuestro contexto afrochocoano:*
 - a) *La resistencia frente a las éticas excluyentes y opresoras que se imponen bajo el modelo neoliberal.*
 - b) *La esperanza y el compromiso de construir realidades nuevas de justicia y de vida para el pueblo negro.*

NOTAS IMPORTANTES ACERCA DE ESTE MODULO:

- *Este módulo tratará de leer a los Profetas en su contexto socio-histórico, socio-cultural y socio-religioso, descubriendo los valores éticos que fundaron al verdadero Israel y que le abrieron paso a la ética neotestamentaria.*
- *El módulo consta de once unidades con sus respectivos objetivos y tareas.*
- *Las unidades de este módulo han sido tomadas fundamentalmente del Proyecto Bíblico Claretiano "Palabra-Misión", y de otros autores especialistas en Biblia.*
- *La elaboración, preparación y distribución de este módulo: sus títulos, material que se encuentra en el desarrollo de las unidades ha estado a cargo del Centro Camino (Instituto de Estudios Bíblicos) de Quibdó (Chocó).*

TEMA 1

PLANTEAMIENTOS PREVIOS SOBRE ÉTICA Y PROFETISMO

OBJETIVOS DE ESTE TEMA

1. Aproximarnos a una definición de ética, que nos permita ver la riqueza de este concepto y los nuevos horizontes que nos abre.
2. Descubrir cómo la historia genera la cultura y cómo estas dos inciden fundamentalmente en el tipo de ética que asume cada grupo humano.
3. Ver cómo el profetismo define su ética desde el principio "justicia", a fin de asimilar este principio como hilo conductor de todo el pensamiento profético.
4. Entender en que consiste la forma original profética, para revalorar al profetismo y llegar a percibir qué profetas utilizan dicha forma y cómo la utilizan.
5. Descubrir cómo la ética profética, al recuperar y defender contra la monarquía el proyecto original de Israel en el Éxodo, se convierte en una ética fundante de toda la Historia de la salvación.

1. QUÉ ES ÉTICA

1. Toda definición de ética parte de su base filológica: Ética viene de la raíz griega "ethos", que significa costumbre. Normalmente se entiende ética como la ciencia que estudia los principios que orientan el comportamiento humano. La ética es, pues, la ciencia que reflexiona y estudia las costumbres, los hechos y el comportamiento humano, en general.
2. Por lo tanto, el objeto de la ética es la moral. Es decir, todo el trabajo de la ética está ordenado a crear un hombre moral, a orientarlo en relación a sus deberes, dándole a estos una valoración que convenza y lleve al ser humano a "humanizarse".
3. Se ha definido la ética con frecuencia como la doctrina de las costumbres. Su función es investigar, explicar y esclarecer la conducta humana válida, obligatoria y debida. En este sentido, la ética tiene una doble función: crítica y utópica. La función crítica descubre lo inauténtico en la conducta humana (deshumanización/injusticia). La función utópica proyecta el ideal del comportamiento humano (humanización/justicia), tendiendo siempre a humanizarlo más y más. Ambas funciones -la crítica y la utópica- son clave para distinguir la diferencia que existe entre una ética y otra.
4. La ética mira el comportamiento moral de los hombres en sociedad. Por lo tanto, el discurso ético está orientado a insertarse en la trama social.
5. El papel de la ética no es crear la moral, sino más bien el explicarla, el motivarla, el

impulsarla, el criticarla, el proponerle...

6. La ética no es específicamente religiosa ni institucional, es decir, en sí misma no siempre se apoya en la religión, ni en el derecho institucional. La verdadera ética se realiza al margen de estructuras e instituciones de poder. Nace de la historia y de la cultura del pueblo. Este desvalimiento religioso, social e institucional de la ética origina en ella una aparente debilidad. Pero en esa aparente debilidad radica, paradójicamente su gran fuerza. La debilidad y la fortaleza de la ética está en sus factores constitutivos: la historia y la cultura. Esto no significa que la verdadera ética deba ser autónoma y totalmente espontánea. Lo que queremos decir es que cuando la ética depende totalmente de la religión o de alguna institución, recibe de éstas su calidad. Y si la religión o la institución no tienen claridad en el principio justicia, contaminan a la ética con la injusticia que están viviendo.

2. NO TODAS LAS ÉTICAS SON IGUALES

1. Según todo lo anterior, los principios éticos que van configurando un grupo a lo largo de su historia y que van haciendo parte de la cultura, son los que orientan la moral de las personas y de los grupos. Toda moral depende de unos principios éticos.
2. Pero, a lo largo de la historia, vemos cómo los principios éticos que orientan a cada cultura varían. Hay principios éticos más cercanos o más lejanos del concepto "justicia". Y en este sentido, no todas las éticas son iguales. Su calidad depende de que tengan o no más claros y asimilados lo que bíblicamente llamamos justicia.
3. Lo que los especialistas en la materia se preguntan es si una sociedad, por sí misma es capaz de descubrir el genuino concepto de justicia que lleva a la verdadera humanización, a la igualdad, a la solidaridad y a la verdadera fraternidad entre los seres humanos. - Hay quienes sostienen que para llegar a este tipo de ética se ha necesitado una revelación expresa de Dios. - Sin embargo, es bueno recordar que el ser humano (hombre y mujer), por definición, tiene en su interior el Espíritu de Dios que lo inhabita. Por lo tanto, todo progreso que el hombre logra en sus principios éticos y en su comportamiento moral dependen también del trabajo del Espíritu en su interior. Lo que habría que distinguir en esta acción del Espíritu es si él actúa en la historia humana desde fuera del hombre, en actos expresos de revelación, o si actúa desde dentro del hombre, en un proceso histórico en el que el ser humano y el Espíritu actúan de conjunto, en una acción humanizadora y en procesos históricos en los que el ser humano no pierde su iniciativa.
4. La historia humana se entiende y explica desde la dinámica o tensión dialógica entre opresión y liberación y viceversa. Si alguien mira la historia la encuentra sembrada de actos de humanización (de liberación) y de actos de deshumanización (opresión). Todos los sistemas sociales están matriculados en uno de los dos campos. Lo mismo todas las revoluciones y contra-revoluciones de la historia. El actuar cotidiano de la humanidad viene también marcado por la misma dinámica. Por lo tanto, la ética siempre está cualificada por esta dinámica histórica liberación-opresión. En el juicio histórico-crítico que se puede hacer de todas las éticas existentes, encontramos que todas reciben su calificación de la presencia en ellas de elementos liberadores u opresores. Esta es otra causa por la cual no todas las éticas son iguales.

5. Este hecho es el que explica la necesidad que tiene toda ética de estar abierta a un intercambio histórico que la enriquezca de los elementos liberadores que otras éticas han ido descubriendo y que las purifique de los elementos opresores con los que la historia y el natural egoísmo humano las ha ido cargando. Por eso podemos decir que toda ética puede ser redimida. Esto es lo que explica el valor de la ética profética como el valor de la ética cristiana. El profetismo, por afianzarse en la justicia puede iluminar a todas las éticas del mundo. Y el Cristianismo, más aún, por llevar al profetismo a su máxima expresión de justicia, puede y debe ser una propuesta para todas las éticas de todas las culturas del mundo.
6. Sin embargo, y precisamente por todo lo dicho hasta el presente, debemos confesar con toda honestidad que no todo profeta es siempre modelo de ética en todos sus principios y en todas sus acciones. En casi todos los profetas se encuentra algún tipo de ambigüedad, debido al difícil momento histórico que vivían. Y en estos puntos no son ni modelo ni guía auténticos. Por lo mismo, aún frente al profetismo, siempre se necesita tener clara una clave hermenéutica que nos ayude en el discernimiento.

3. EN BUSCA DEL FUNDAMENTO DE JUSTICIA QUE DEFINIÓ LA ÉTICA PROFÉTICA

1. El pueblo de Israel tiene este proceso, como ya lo hemos indicado: su historia genera su cultura... su cultura genera su ética... su ética genera su moral... y esta moral, por ser de justicia y por elevar al más alto grado los valores éticos heredados, se convierte en guía para la humanidad, hasta el tiempo de Jesús, cuando Dios en persona mejora los principios éticos heredados del profetismo.
2. No podemos negar que todos los profetas hicieron parte del sistema religioso oficial que tenía vigencia en Israel. Sin embargo, muchas veces tuvieron que rebelarse contra dicho sistema, en razón de la injusticia que ellos percibieron en ese momento en el mismo. Esto significa que no siempre su ética es fruto del sistema religioso vigente. Por eso es mejor afirmar que, aunque no podemos negar que la religión influye en la aparición de muchos principios éticos, ya que ella hace parte de la historia de un pueblo, no siempre la ética es fruto de la religión.
3. A medida que Israel camina en su historia, va sufriendo cambios que afectan todo su sistema ético y moral: de pueblo esclavo bajo Egipto pasa a ser pueblo libre, bajo la guía de Moisés y el Dios Yahvéh que él impone. Esta experiencia histórica, por basarse en principios de igualdad, solidaridad y fraternidad, generan una ética o reflexión que explica un comportamiento de esta clase. Este tipo de historia vivida y luchada, genera en Israel una ética de liberación que va a orientar a Israel con un proyecto original, totalmente liberador y fundamentalmente igualitario, en cuanto a economía se refiere. Todo esto no nace de la religión, sino que más bien va a generar un tipo de religión que responda a estos contenidos éticos y los salvaguarde, proteja, e incremente.
4. Después de este acontecimiento liberador, Israel pasa a ser monarquía. Este acontecimiento histórico genera una nueva ética, ya que los principios de comportamiento cambian radicalmente, desde luego con la colaboración de la religión. La filosofía y teología de la corona afectan y cambian radicalmente el comportamiento del pueblo. Lo que antes era pecado ahora pasa a ser ley. Y en este sentido, la religión se volvió en contra de la ética original, creando una ética deteriorada, que correspondía a los in-

tereses egoístas de las clases dirigentes, tanto políticas como religiosas.

5. Con la aparición de la monarquía, aparece también la reacción profética, que se convierte en una especie de conciencia crítica de los reyes en su desmedida práctica acaparadora de poder. Los profetas se explican la aparición de la monarquía no como un progreso, sino como un regreso a los viejos tiempos de la esclavitud en Egipto y un fracaso del Yahvismo en medio del pueblo. La monarquía no es un progreso, sino un castigo histórico. Esta crítica histórica produce unos principios éticos que alimentan permanentemente, a lo largo de todo el profetismo, la esperanza de volver a los valores éticos y a la moral del proyecto original liberador que Dios tuvo con el pueblo. El profetismo, pues, tiene unos principios éticos que lo llevan a desechar la moral de la monarquía y a restablecer la moral original del éxodo.

4. EN QUÉ SENTIDO LA ÉTICA PROFÉTICA ES UNA ÉTICA FUNDANTE

1. Ya lo hemos dicho y lo repetimos: todo pueblo tiene su propia ética. La historia y la cultura se la determinan.
2. También se puede decir que cada etnia, hija de una particular cultura, tiene su propia ética y su propio comportamiento, definido por la ética que lo gobierna.
3. Sin embargo, en la historia se da el hecho de que la ética de un pueblo puede ser aceptada por grupos humanos diferentes, en la medida en que dicha ética tenga fascinación o atractivo para el mismo. Este es el caso de la ética original de Israel. Ella fascinó a los profetas que, a pesar de la monarquía y en contra de ella, restablecieron los principios éticos del éxodo y los hicieron avanzar aún más, al descubrir con mayor claridad el principio "justicia".
4. Jesús de Nazaret, en su propuesta ética de los valores del Reino que anunció, se apoyó en los Profetas, a los cuales enriqueció con valores nuevos y más radicales. El Éxodo funda la ética de Israel... Los Profetas mejoran dicha propuesta, constituyéndose así para Jesús, en el N.T., como un punto de referencia obligado. Los valores éticos de Jesús están más cercanos a la ética profética que a la del Éxodo. Por eso, podemos decir, en cierta forma, que la ética profética es una ética fundante para todo el Nuevo Testamento y, por lo mismo, para nuestra propia historia cristiana contemporánea.
5. Al llegar a comprender la ética de los profetas, nos capacitamos para comprender la propuesta ética de Jesús en su propuesta de Reino y para ver los cambios, también fundamentales, que Jesús le hace a dicha propuesta.
6. Los cristianos tomamos la propuesta ética de Jesús como propuesta propia, sin embargo, su propuesta no es la única, ni la de todo el mundo. Dependerá de cada grupo humano el aceptar dicha propuesta, complementando, mejorando o cambiando la propia.

5. EL PROFETISMO Y LA FORMA PROFÉTICA¹

5.1 EL FENÓMENO PROFÉTICO

- El profetismo típico israelita, que cambia el modo de ser profético en el Oriente, como se explicará más adelante y como ya se ha insinuado en estas páginas, nace con la monarquía. No tiene ningún sentido fuera de la monarquía. Hay que saber lo que pasa en la monarquía para saber entender el profetismo.
- Y lo que había ocurrido con la monarquía no es difícil de entender: la sociedad igualitaria y solidaria, el sueño del tiempo del Éxodo, se había desmoronado, y estaba siendo remplazada por una estructura totalmente contraria -la monarquía- que repetía el modelo de sociedad tributaria y desigual de Egipto.
- El profeta encarnaba el rechazo de Yahvéh a una sociedad que tuviera amos y esclavos, señores y siervos, en una palabra, clases desiguales. Y el problema era que Israel estaba haciendo todo esto en contradicción con la voluntad de Yahvéh.
- Leer un profeta y desvincularlo de la monarquía lleva a no entender al profeta. El fenómeno profético coincide, pues, con la decadencia espiritual y social que significa la monarquía.
- Cuando el profeta israelita aparece, lo que él quiere es lograr que haya una monarquía corregida, igualitaria, sin desnivel, porque este era el proyecto original de Dios con su pueblo. Sin embargo, cuando el profeta aparece, ya la monarquía está aceptada, la corte había logrado una mentalidad en este orden. El profetismo, por el contrario y en competencia con la corte, trata de institucionalizar la corrección de la monarquía.
- Por lo tanto profeta es: la conciencia divina de la monarquía expresada en la voz y en el escrito del profeta . Profeta es una voz o persona que se levanta para mostrar lo típico de la fe en Yahvéh: la fraternidad, la solidaridad, la igualdad que debe humanizar a todo hijo e hija de Dios. Todo esto en momentos en que esa fe se haya oscurecida por la fascinación o por la injusticia de la corte. El profeta por eso muestra la más genuina verdad de parte de Dios. Y lo hace con sus palabras, pero basado en la transparencia de su vida.

5.2 LA FORMA PROFÉTICA U ORÁCULO PROFÉTICO

- La Biblia divide los profetas entre "profetas mayores" y "profetas menores" de una manera artificial, por el volumen de sus escritos. A nosotros nos toca ir más allá de esta división y atender más bien al contenido que cada uno de estos profetas revele.
- El contenido profético es lo que aquí llamaremos "la forma profética", es decir, el modo original como se redactó la predicación profética. Enseguida veremos como este modo original de forma profética es una especie de juicio que el profeta hace a la sociedad monárquica.

¹ La redacción de esta 5ª sección está basada en las ideas expuestas por Gustavo Baena, en un cursillo sobre teología del A.T.)

- Por lo mismo la forma profética no es lo que dijo el profeta cuando vivía, sino lo que está escrito, o lo que alguien, muy posterior al profeta escribió, sintetizando su predicación. Lo que el profeta realmente dijo o no lo sabemos o nos es muy fragmentariamente conocido, porque se escribe muy posteriormente a la vida del profeta.
- Es difícil saber cuales son realmente las palabras del profeta, quienes fueron realmente sus discípulos y quien escribió en definitiva su pensamiento y su predicación. En los escritos actuales que tenemos de los profetas puede haber muchas manos literarias, es decir pueden existir varios o muchos coautores.
- Aunque es bueno pensar el personaje histórico y su contexto, es importantísimo e imprescindible pensar en el tiempo del escrito, en el tiempo de la forma literaria, porque aquí está, en definitiva, la razón de ser del escrito y la clave para entenderlo
- La forma profética a través de la cual se expresó el pensamiento profético se llama oráculo ¿Qué es un oráculo profético? Un género literario que se cualifica como juicio profético ala monarquía, dentro del cual un escritor sagrado, discípulo de algún profeta, metió las profecías de su maestro.
- Los elementos del oráculo profético son:
 - a) El Juez (Yahvéh)
 - b) El reo (la corte, la monarquía)
 - c) El delito (el profeta cualifica las injusticias como delito o "pecado")
 - d) Sentencia (castigo).
- Por lo mismo, técnicamente, profecía es una forma literaria, un modelo en le que se expresa la tradición que hay sobre un profeta la cual viene recogida en un modelo literario prefabricado. Por lo mismo uno mismo sabe que significa una profecía si sabe a que realidad corresponde ese modelo. Cuando leemos a un profeta, solemos representarnos al profeta que predica. Esto no tiene sentido, ya que se trata de una colección de dichos del profeta recogidas en un escritorio. El profeta lo que habló no lo dijo nunca en la forma profética en que posteriormente fue recogida. Esto no significa que la forma profética no tenga algo o mucho del profeta original. Pero esta nunca fue la forma original de hablar del profeta.
- ¿Cómo aplicamos todo esto a los profetas que comúnmente llamamos mayores por la extensión de sus escritos? Jeremías, por ejemplo, en sus 52 capítulos es lo mismo que un profeta breve de pocos capítulos: hace un juicio, vuelve y lo repite... lo alarga interpolando diálogos, sentencias, poniendo poemas, himnos, salmos, metiendo prosa etc, es decir todo lo que venga. Hace una especie de juicio desparramado. Solamente quien tenga algún orden en su mente lo entiende a profundidad y puede ir armando y ubicando todo lo dicho con perfecta lógica.

5.3 AMOS EL PROFETA ORIGINAL

- En este sentido, Amós es el profeta original de todos los profetas, porque en él se encuentran las formas más perfectas de oráculos o profecías. Amós es el primer profeta que se escribe. Y con el modelo de Amós se escribieron todos los profetas siguientes, obviamente haciendo evolucionar al género profeta original es decir, alargándolo. Precisamente este criterio es válido cuando nos confrontamos con los profetas tardíos en los cuales esta forma aparece completamente desfigurada.

5.4 AMPLIACIÓN DE LOS ELEMENTOS DE LA PROFECÍA U ORÁCULO PROFÉTICO

5.4.1 ¿Qué es un juicio?

- Es un procedimiento cúllico-jurídico por medio del cual se confiesa en Israel que Yahvéh es el único capaz de corregir la historia de su pueblo desfigurada por la monarquía, de convertir a su pueblo alienado por los atractivos de la monarquía y de salvar a su pueblo deshumanizado por la monarquía.
- Decimos que es un juicio cúllico-jurídico, porque en general, la profecía o el oráculo profético se compuso en un lugar de culto, bajo la autoridad de Yahvéh quien le confería un valor jurídico a dicho juicio. Pero este juicio se hizo por la persona y en el sitio de quien escribió, no en el sitio en el que realmente el profeta anunció su palabra. Por lo mismo un oráculo profético es una especie de confesión de fe.
- El público para quien se escribe el oráculo no es ya el público quien oyó al profeta original. Es el pueblo que quedó después de las catástrofes, el resto de Israel.
- Por lo mismo la finalidad de un oráculo era para confesar a Yahvéh como el único posible corrector y salvador del pueblo. El efecto que se buscaba era que el pueblo que escuchaba confesara que el Dios Yahvéh que había salvado ayer a Israel era también capaz de salvarlo hoy. Por lo mismo el juez era única y exclusivamente Yahvéh y el profeta era la voz del juicio de Yahvéh.

5.4.2 ¿Qué es juzgar?

- a) Que Yahvéh es capaz de enderezar lo torcido, que es omnipotente.
 - b) Que Yahvéh distingue o discierne qué es lo torcido y qué es lo derecho, es decir que es sabio.
 - c) Que Yahvéh sabe decir por qué es torcido, por qué es derecho, es decir, tiene un criterio de cualificación, que es la justicia, la sociedad igualitaria, un orden social solidario, fraterno igualitario. Todo esto es lo que Yahvéh ha querido con Israel.
- De acuerdo a este patrón Yahvéh juzga los delitos. Muchas veces leemos las profecías sin saber cuál es el criterio de juicios de las mismas. En este sentido los profetas (lo mismo que Jesús) son esencialmente tradicionales, es decir, siguen al pie de la letra la tradición más antigua de Israel, la cual era llegar a ser una sociedad igualitaria.
 - Por lo mismo el profeta no se puede ni se debe definir como lo hacemos muchas veces, como aquel que "intuye el futuro". El profeta no sabe con certeza el futuro (¿lo sabe Dios?) porque siempre estará de por medio la libertad y esta nunca podrá ser programada. El trabajo que Dios realiza siempre parte de la libertad del hombre. En este sentido Dios es un eterno improvisador que hace lo que puede con lo que tiene, es decir, con lo que le queda. Este es el verdadero concepto del "resto" de Israel.
 - Dios sigue siendo creador en cuanto hace una maravilla con lo que le queda. Así lo hizo Jesús: de una prostituta sacó una virgen y de un explotador saca a otro Jesús crucificado.
 - En el sentido profético el hombre original no es tanto el hombre sin pecado del Paraíso como el hombre social igualitario.
 - Frente a este criterio en la profecía juzgar es llamar las cosas por su nombre: a lo recto justicia y a lo torcido pecado.

5.4.3 ¿Qué es pecado en la profecía?

- Es un término jurídico.
- El término "pecado" es igual a la cualificación de un hecho delictivo. Pecado no es el hecho mismo, sino una cualificación del hecho. Es como una nota que se pone a un trabajo. La nota no es el trabajo, sino la cualificación que merece el trabajo, de acuerdo a un patrón. Pecado en la profecía quiere decir que la cualificación que hace pide una sentencia. El pecado en los profetas siempre pide una sentencia.

5.4.4 ¿Qué es sentencia en la profecía?

- Es una medida o tratamiento suficientemente adecuado o proporcionado para poder enderezar o recuperar el orden de cosas estropeado por el delito del reo.
- Por eso Yahvéh es inflexible. Por eso ser juez es ser capaz de enderezar lo torcido. Y por eso en los profetas no se trata tanto de individuos a quienes se les sentencia, sino de una institución monárquica, del orden social del estado que deshumaniza.
- A Israel se le dañó, por la monarquía, el orden social de igualdad establecido en el Éxodo. En este sentido proféticamente estaban pervertidos. Y si el profeta se lo dice a la nación o a la corte es porque tiene una finalidad: hacerle el bien al pueblo, hacer un último esfuerzo para hacerlo regresar del camino que lleva.
- La sentencia profética significa que el profeta ve que aún hay remedio, y que Yahvéh lo puede enderezar: por eso le va a dar una sentencia enderezadora. Por eso insistimos, una vez más propiamente en la profecía no hay denuncia, sino cualificación para esperar una sentencia.
- Pero, ¿quién cualifica? Dios, por ser la plena transparencia y quien participe de esta transparencia. De lo contrario, no hay derecho a cualificar.
- Una sentencia es la medida para arreglar determinada cosa. Hasta el cautiverio la única medida eran las catástrofes de la historia. Estas fueron entendidas como único medio para enderezar a Israel, como la única medida como Israel podía ser convertido.

5.4.5 ¿Qué es "salvar" en la profecía?

- Es simplemente establecer un juicio y en este juicio poner una sentencia enderezadora y todo esto para el "resto" de pueblo que quede.
- Aquí salvar tiene un horizonte histórico, porque es salvar del esquema social injusto que la monarquía ha adoptado. Sin embargo, en el sistema bíblico todo valor de justicia tiene una perspectiva escatológica que lo proyecta más allá del tiempo, aunque este más allá no lo tenga clarificado el profetismo.

5.4.6 ¿Qué es conversión en la profecía?

- De hecho en la profecía tal y como la hemos explicado, no se trata de algo individual. Se trata más bien de un orden social. La conversión es de todo el estado. Se trata de

que el estado monárquico de Israel regrese a una sociedad igualitaria. Decimos que no se trata de personas particulares porque, entre otras cosas el individuo como tal no aparece en la profecía. Los que aparece es la corte, los sacerdotes colaboradores de la corte, los terratenientes beneficiarios de la corte...

- La intención del profeta es buscar la conversión de la monarquía a través de la intervención catastrófica de Yahvéh. Esto nos lleva a entender por qué Amós le puede hablar de conversión al reino del norte cuando ya este se ha acabado. Es que el profeta no busca convertir al norte, sino que le cuenta al reino del sur lo que le pasó al reino al norte, para que el reino del sur se convierta.
- La conversión es obra exclusiva de Yahvéh. Notemos que Yahvéh nunca castiga directamente, sino que el escritor interpreta que es a través de las catástrofes de la historia que lo hace. Por eso el profeta nunca justifica al autor directo de las catástrofes, que en muchos casos es el mismo ser humano. Este recibe también su juicio por aparte. Quien cause el mal tiene que soportar las consecuencias de su acción dentro de la misma historia.

5.5 EL PROFETA ESCRITOR

- El profeta escritor narra la sentencia, lo que ya sucedió y lo hace porque ve la genuinidad del profeta ya muerto. Un profeta escritor no hace otra cosa, al escribir la profecía que canonizar al profeta difunto.
- La profecía se escribe para los que han quedado. El profeta escritor no tiene interés en archivar datos históricos que de nada le servirían para cambiar la situación real de Israel. Por eso la profecía no está destinada a causar miedo, sino a dar seguridad de que Dios aún puede arreglar las cosas.
- Leer hoy un profeta es llegar a percibir al Dios que fue capaz de hacer tales cosas, como un Dios que está vivo. Cada uno de nosotros al leer un profeta debería decir: si Dios ha hecho tales cosas es porque aún me quiere.

6. RESUMEN DE LA ÉTICA PROFÉTICA A LO LARGO DE LA HISTORIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO²

6.1 DESDE SAMUEL HASTA ELÍAS (DEL AÑO 1.000 AL 800 aec.)

6.1.1 Datos históricos que hacen surgir valores éticos:

1. La época de surgimiento de la monarquía; los primeros grandes reyes. David y Salomón; separación de los Reinos de Israel y Judá.
2. Época difícil, marcada por la amenaza externa de la invasión de los filisteos y por la disgregación interna del sistema tribal.
3. Surgimiento y triunfo de la monarquía que se articula, a partir del fortalecimiento de las ciudades y la contribución del campo.
4. Surgen grupos de beatos y cantores de origen popular (llamados profetas o videntes) que expresan el descontento popular.

² Esta sección 6ª está tomada de: "Lectura Profética de la Historia", por la Conferencia de Religiosos del Brasil, Río de Janeiro, 1992, p. 26-36

5. El poder ejercido por los reyes, en consonancia con los orígenes del pueblo, requiere legitimación, por eso busca el apoyo de los profetas y del sacerdocio.
6. Los grupos proféticos son medio ambiguos: por una parte, son portavoces de la resistencia popular, por otra, legitiman al rey.
7. Esa ambigüedad, a la corta, producen una separación de las aguas en el interior del movimiento profético.
8. La claridad llega con el profeta Elías. En él se define el profetismo de Israel y hace surgir el conflicto entre profetas y reyes.

6.2 DESDE ELIAS HASTA EL EXILIO DEL 800 AL 600 aec.

6.2.1 Datos históricos que hacen surgir valores éticos:

1. Se despiertan las grandes potencias de la época: Asiria y Babilonia. Esto trae consecuencias: aumento de la deuda externa, conspiración frecuente de los pequeños contra la amenaza de los grandes, mayor tributo de los agricultores.
2. Hechos determinantes: Destrucción de Samaria y su deportación (722); decadencia progresiva de Judá; comienzo de la reforma deuteronomista.
3. Los reyes de Israel y de Judá caen en la órbita de otros pueblos y asimilan sus costumbres. Convierten a Yahvéh en un ídolo más. Se mantienen en el trono, no por la fidelidad a la alianza, sino gracias al apoyo que reciben o de Asiria o de Egipto.
4. El sistema tribal se desintegra, ya no se recuerda a la alianza; dentro del clan aumentan las diferencias sociales; el pueblo entra en crisis de fe.
5. Surgen los profetas Amós, Oseas, Isaías, Miqueas, Sofonías, Nahum, Habacuc y Jeremías. Su acción se caracteriza de la forma siguiente. En nombre de la alianza:
 - a) Defienden a la población campesina de la explotación de la ciudad;
 - b) Gritando "oráculo del Señor", anuncian la intervención directa de Yahvéh;
 - c) Denunciando los pecados de los reyes y del pueblo, llaman a la conversión;
 - d) Discutiendo con los responsables, intenta reformar el sistema de los reyes;
 - e) Forman grupos de discípulos que conservan y transmiten las enseñanzas del maestro (comienzo de los libros proféticos);
 - f) Todos ellos anuncian la proximidad del desastre el exilio) como consecuencia de la política nefasta de los reyes.

6.3 LOS PROFETAS DURANTE EL EXILIO, DEL 609 AL 538 aec.

6.3.1 Datos históricos que hacen surgir valores éticos:

1. La alianza político-militar entre Asiria y Egipto no logra evitar el resurgimiento y la consolidación del nuevo Imperio de Babilonia.
2. Muerte del rey Josías, desintegración progresiva de Judá; destrucción de Jerusalén y deportación al exilio (586 aec.).
3. El exilio: destruye los falsos apoyos para la fe; produce la pérdida de identidad y una crisis profunda de fe: "Dios ¿está o no entre nosotros?"
4. El pueblo en el exilio es ayudado por los discípulos del profeta Isaías, cuya actuación profética tiene las siguientes características:
 - a) Comparte con el pueblo el sufrimiento y la crisis y redescubre la presencia de Dios en los mismos hechos dolorosos del exilio.
 - b) Descubre la pedagogía que ayuda a al pueblo a leer los hechos a la luz de la fe y a criticar el sistema opresor de los ídolos.

- c) Relee el pasado a la luz de la nueva experiencia de Dios y redescubre la misión del pueblo en el exilio: ser siervo, ser la luz de las naciones.
- 5. Otros profetas son Jeremías y Ezequiel. Es el período de la revisión profética de la historia fracasada: ¿quién es el responsable del fracaso?
- 6. Disminuye el recurso a los oráculos; aparece la preocupación por transmitir y actualizar las palabras de los profetas del pasado. Se inicia así, el proceso que desemboca en los escritos proféticos.

6.4 LA PROFECIA DESPUES DEL EXILIO: DEL 538 AL 175 aec.

6.4.1 Acontecimientos históricos que generan valores éticos:

1. El sistema tributario va dando lugar a la esclavitud que es una forma más dura y más organizada de explotación de un pueblo subyugado.
2. El pueblo hebreo se ha reducido a una pequeña etnia sin rey; vive bajo el dominio persa (538-323) y griego (323-142), ya sea bajo la dinastía egipcia (lágidas 300-200), ya bajo la Siria (Seléucidas 200-142).
3. Se hicieron varias tentativas de reconstrucción del pueblo:
 - a) Restauración de la monarquía (Zorobabel);
 - b) Proyecto "La Luz de las Naciones" (Is II y III).
 - c) Restauración del templo, del culto y de la ciudad (Josué y Nehemías).
 - d) Reorganización en torno a la ley y la pureza racial (Esdras).
4. Prevalece el proyecto de Josué, Nehemías y Esdras, llevando al pueblo a que se organizara en torno al templo, la ley y la etnia.
5. Los profetas de este tiempo son: Ageo, Zacarías, Malaquías, Joel, Abdías, Jonás y Trito-Isaías (cap. 56-66). La profecía se manifiesta de este modo:
 - a) Ageo y Zacarías aparecen como ligados a los proyectos de restauración.
 - b) El Trito-Isaías es el promotor del proyecto "La Luz de las Naciones".
 - c) Desaparece la profecía en su forma clásica como "Oráculo del Señor" y aparece la Escritura, la tradición y la Sinagoga.
 - d) La profecía se manifiesta también como voz de oposición (en los libros de Job, Jonás, Ruth, Eclesiastés -Qohelet- y el Cantar de los Cantares).

6.5 LA PROFECIA EN EL UMBRAL DEL NUEVO TESTAMENTO: DEL 175 HASTA JESÚS.

6.5.1 Acontecimientos históricos que hacen surgir valores éticos:

1. La Palestina está bajo el dominio de Siria (Seléucidas 200-142), bajo los Asmoneos (142-63) y, a partir del 63, bajo el Imperio Romano.
2. La clase dirigente, con el apoyo del rey de Siria, introduce el Helenismo (175) intentando quebrar el aislamiento en que vivía el pueblo desde Nehemías y Esdras. Esto produce la rebelión macabea (167-164).
3. La Dinastía de los Asmoneos (originarios de Asmón, de la tribu de Simeón) que produce la rebelión de los Macabeos, llama a los romanos. La ocupación romana se caracteriza por un empobrecimiento que engendra miseria y una resistencia popular generalizada.
4. Aparece el género apocalíptico como una nueva forma de profecía. Encuentra en campo fértil entre los movimientos mesiánicos de final del siglo 1º aec.
5. Desencuentro total entre los líderes oficiales (Fariseos, Saduceos, Escribas, Sacerdo-

- tes) y los anhelos populares.
6. Surgen profetas populares, en primer lugar Juan el Bautista.
 7. Jesús aparece como profeta popular que realiza la esperanza de los pobres. Cuestiona el sistema religiosos montado y mantenido por los fariseos y doctores, por los sacerdotes y el templo.

Tarea 1

- a) Con todos los elementos asimilados en esta unidad sobre ética, formule un concepto propio de ética que responda a las necesidades de la cultura chocoana.
- b) Escriba un oráculo profético en la que se denuncie la situación social del pueblo chocoano.

TEMA 2

INTRODUCCIÓN A LA ÉTICA PROFÉTICA

OBJETIVOS:

1. Descubrir la relación que existe entre la ética planteada en el Pentateuco y la planteada en los textos proféticos de la Biblia, a fin de comprender la lucha continúa que Israel hizo contra las éticas excluyentes que pretendían imponerse en la vida del pueblo.
2. Comprender el contexto histórico en el que nace el profetismo en Israel, a fin de poder definir desde la Biblia qué es ser profeta y cuáles son los compromisos inherentes a dicho ministerio.
3. Analizar el profetismo como un fenómeno universal de todas las religiones, a fin de descubrir los elementos distintivos del profetismo en Israel.
4. Asumir criterios de interpretación, donde se tenga en cuenta el contexto histórico en el que escribieron los profetas, a fin de tener una interpretación adecuada de la profecía en nuestros días.

1. LOS LIBROS PROFÉTICOS

1.1 RELACIÓN ENTRE LIBROS PROFÉTICOS Y PENTATEUCO

El Pentateuco nos había hecho llegar hasta el Jordán y nos relataba el largo camino que culminaba en el don de una tierra. Esta tierra era concebida como una "eutopía", un buen lugar en que el hombre podría satisfacer sus necesidades y alcanzar felicidad y dicha. Sin embargo, la historia que continúa revela que esa "eutopía" se ha convertido en "utopía", un lugar que no existe, al menos para la totalidad del pueblo de Dios. Del hecho que grandes segmentos de la población han sido desposeídos de lo que Dios les había destinado, surge un juicio negativo sobre la situación presente. Por ello, la historia de las vicisitudes del pueblo, relatada en los libros que siguen al Pentateuco, quiere ser un llamado a afianzarse en la convicción de que el presente puede ir adquiriendo rasgos que lo acerquen al "buen lugar" proyectado.

La misma Biblia se encarga de establecer esta relación, como puede descubrirse a partir de MI 3,22-24(=4,4-6), versículos finales del "bloque profético". Allí se subraya la condición mediadora de Moisés: "Acordaos de la Ley de Moisés mi siervo, a quien yo prescribí en el Horeb preceptos y normas para todo Israel" (MI 3,22). Y con ello, se nos remite al final del Deuteronomio: "no ha vuelto a surgir en Israel un profeta como Moisés" (Dt 34,10). Pero, en la línea de la promesa de un nuevo Moisés (Cf. Dt 18,15-19), los versículos que siguen hablan de la función de la venida del profeta Elías en orden a la conversión y, de esa forma, la colección de los Profetas aparece como continuadora de la misión de Moisés. Los héroes de esta colección (pasando por alto las críticas que algunos de ellos dirigieron a la Toráh) son entendidos como maestros de fidelidad a la Toráh de

Moisés.

De esta forma, después del Pentateuco en que todo está encaminado a hacer aparecer la bondad de la Ley de Dios como proyecto para una recta convivencia entre los hombres, la Biblia nos presenta unos libros que transmiten una historia en que se nos relata el destino de esa Ley en la vida del pueblo.

En la profecía, a diferencia de la Ley en que frecuentemente se señala la época con un indeterminado "en aquel tiempo", se marcan a cada paso fecha, acontecimientos individuales y relación con los reyes de Israel y con los imperios. La historia que se cuenta es testimonio calificado de que lo hecho por Dios en favor de Israel hasta la entrada en la tierra (Pentateuco) ha sido deshecho a continuación.

1.2 UNIDAD EN LOS TEXTOS PROFÉTICOS

Pero con los versículos citados mas arriba se realiza también, en torno a la figura de Elías, la unión de los mensajes que se nos transmiten a partir de Isaías (*Profetas posteriores*) con los relatos consignados en los libros que van de Josué a II Reyes (*Profetas anteriores*): La mención del retorno de Elías remite a su subida al cielo relatada en 2 Re 2,1-11.

Tal vez, el mismo carácter de referencia tenga la repetición del texto íntegro de 2 Re 18,13-20; 19 (salvo 18,14-16) en Is 36,1-38,8; 39,1-8. Si esto es verdad la repetición debería entenderse como una invitación del redactor final de los Profetas anteriores a consultar la colección de los profetas posteriores que comienzan por Isaías.

De esta forma se determina la unidad del objeto de nuestra lectura para este año. En ella a cada paso nos encontraremos con "Profetas", verdaderos protagonistas de esta historia.

1.3 EXTENSIÓN DE LOS TEXTOS PROFÉTICOS

En la traducción griega, esos libros aparecen separados. Los "mensajes" proféticos se transmiten al final de todo el Antiguo Testamento, mientras el bloque de libros que van de Josué a II Reyes, junto con los libros de las Crónicas, Esdras y Nehemías, con algunas historias edificantes (Rut, Tobías, Judit y Ester) y con la historia de la lucha por la independencia del dominio griego en los libros de los Macabeos, integran el voluminoso bloque de "Libros Históricos".

En la Biblia Hebrea, por el contrario, sólo la primera secuencia (Josué a II Reyes) aparece en este lugar con el nombre de Profetas anteriores: en ella se relata la historia de la conquista de la tierra (Josué), las luchas por el asentamiento definitivo (Jueces), el paso de los jueces a la monarquía, primero con Saúl (1 Samuel) y luego con David (II Samuel), la historia de la monarquía desde Salomón hasta Josafat en el Sur y hasta el comienzo del reinado de Ocozías en el Norte (1 Reyes) y desde ese momento hasta la desaparición de ambos reinos (II Reyes).

Esa historia se continúa con los "Profetas posteriores" en donde encontramos primeramente tres textos de mensajes de una notable extensión: Isaías, Jeremías y Ezequiel, seguidos de textos breves, unidos para formar el Libro de los Doce Profetas. La sucesión

de éstos parece ordenarse en tres períodos tal como eran concebidos en la mente del coleccionador: dominación asiria (Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas), decadencia asiria (Nahum, Habacuc, Sofonías) y dominación persa (Ageo, Zacarías, Malaquías).

2. QUÉ ES SER PROFETA

Sin embargo, el título Profetas dice bastante poco sobre la naturaleza de estos libros. Ya la forma en que son escritos no es uniforme: mientras en los profetas anteriores las palabras de esos personajes parecen perderse en la sucesión de innumerables acontecimientos históricos, en los profetas posteriores sucede lo contrario. En el primer caso nos encontramos con un interés manifiesto en transmitir lo que dichos profetas han hecho, en el segundo se transmiten enteros discursos y sólo se recurre a la narración si es indispensable para situar esos discursos en la vida del personaje.

De ahí que sea necesario tratar de determinar mejor la naturaleza del profetismo en orden a explicar mejor el carácter de los textos proféticos que hemos de leer. Para ello, se procurará descubrir, a partir de los nombres con que se los designa, el significado de su función.

2.1 EL SIGNIFICADO DEL NOMBRE PROFETA

2.1.1 *Ambigüedad de una palabra*

La utilización actual del término "*profeta*" lleva las marcas de la ambigüedad. En el lenguaje de todos los días se lo emplea para designar la persona que tiene la capacidad de prever acontecimientos futuros. Pero también, cada vez se hace más frecuente emplear el mismo término para referirse a miembros de la Iglesia, a laicos o a religiosos de los que se afirma, por ejemplo, en la Carta de marzo de 1990 del Cardenal Hamer a los religiosos de América Latina: "llamados, pues, a ser profetas en medio del Pueblo de Dios, de acuerdo a la peculiaridad de su consagración y misión" (n.5). Ahora bien, con este segundo tipo de lenguaje se señalan actividades que afectan no tanto al futuro cuanto al presente como son "conocimiento de la realidad, una presencia solidaria y el constante movimiento de conversión al mensaje de Cristo" (ibid.n.2).

Ya los dos sentidos mencionados eran utilizados en el primitivo vocabulario cristiano en que, por un lado se menciona el cumplimiento de las profecías y, por otro, se habla de profetas que anuncian la Palabra de Dios para el momento presente.

Esta ambigüedad estaba ya presente en los orígenes de la palabra griega según dos posibilidades de significado (local o temporal), que puede asumir la preposición "pro" en la determinación del verbo decir. En su sentido local, que parece ser el más antiguo, profeta se dice de una persona que habla "delante" de un público al que se anuncia, se da noticia o se proclama algo. Pero muy pronto se entiende el "pro" muchas veces con el sentido temporal de "antes": palabra de una divinidad que anuncia su voluntad no solamente para el presente sino también para el futuro.

En orden a establecer cuál de estos sentidos sea más apto para expresar el ministerio histórico de los profetas de Israel es necesario examinar el sentido del vocabulario que usa el texto hebreo de la Biblia para referirse a estos personajes.

2.1.2 Los nombres hebreos del «profeta»

a) El término profeta usualmente es una traducción de la palabra hebrea nabí.

Dicha palabra es de origen extranjero y la opinión más probable sostiene que se trata de un vocablo derivado del acádico *nabu'* que tiene el sentido de "el que ha sido llamado" (*¿por la Divinidad?*), "el que tiene una vocación". Las formas verbales que del término se originan tienen un doble sentido: anunciar y enloquecer. En este último sentido frecuentemente se equiparan, "hacer el *nabí*" y "hacer el loco" (Cf. Jr 29,26; Os. 9,7; 2 R 9,11). En 1 Samuel se atestigua que, en medio de los profetas, Saúl cae en trance y los que le conocen de toda la vida se sorprenden de verlo profetizar (1 S 10,10-11). En 1 S 19,20 los emisarios de Saúl caen en trance y en 1 S 18,10 profetizar es sinónimo de delirar. De estos testimonios, por tanto, se puede deducir que existe, en la mentalidad de los contemporáneos, una cierta afinidad entre éxtasis profético y locura.

Este carácter extático, para el que a veces se ayuda con la música, posibilita la existencia de agrupaciones de profetas. Encontramos así, en la Biblia, a "los hijos de profetas" o a "hermanos profetas" que adoptan un estilo de vida arcaico y, por consiguiente, anormal para la época en que viven.

La exaltación profética tiene un marcado carácter religioso. Aunque se trasladan de un lugar a otro con su profetizar, están ligados a un lugar sagrado: el grupo de profetas que Saúl encuentra descende de "los altos". En Ramá, donde hay otro alto (1 S 9,12.19) y un altar a Yahvéh (1 S 7,17), reside Samuel. Los "hijos de profetas" establecen su residencia en lugares de antiguos santuarios: Guilgal (2 R 4,38), Jericó (2 R 2,5).

Por eso aunque el pueblo se burla de sus boatos, reconoce en ellos la presencia del espíritu de Yahvéh. Sus manifestaciones extáticas aparecen como señales por las que Yahvéh hace ver su presencia. En Nm 11,29 se expresa el deseo de que todo el pueblo pueda profetizar ya que ello es testimonio de la presencia del espíritu (*ruah*) de Yahvéh.

b) Otros términos con los que se denomina a los profetas es el de "**hombres de Dios**", o "**videntes**"

Ellos son consultados en orden a solucionar problemas de salud (1 R 17,17-18) o sobre la manera de recuperar objetos (2 R 6,6). También pueden hacer aptos para el consumo bebidas o comidas (2 R 2,19-22; 4,38-41). Para responder a esos problemas esos personajes se expresan, generalmente, por medio de un oráculo con el que transmiten órdenes de Yahvéh que deben ser cumplidas. Y en cuanto esas órdenes se refieren al porvenir o indican el curso futuro de una guerra (2 R 13,14-19) o de un asedio (2 R 7,1-2), de la evolución de una enfermedad (2 R 8,8) o pueden indicar el lugar donde se encuentran objetos perdidos (1 S 9,6.10), dichas personas pueden recibir también el nombre de "*vidente*".

3. EL PROFETISMO COMO FENÓMENO RELIGIOSO

3.1 PROFETISMO, FENÓMENO COMÚN EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Este tipo de fenómenos del profetismo israelita es semejante a fenómenos paralelos existentes en muchos pueblos. Todo pueblo, a cada paso de su existencia, hace continuas experiencias de que su vida se encuentra amenazada. Ante las múltiples amenazas

a la vida, los hombres religiosos de los pueblos recurren a Dios buscando su ayuda que les permita triunfar sobre estas amenazas. Para ello, frecuentemente se interrogan sobre la "voluntad de Dios" que pueda indicarles el camino a seguir en cualquier encrucijada de su existencia. Y en orden a descubrir dicha voluntad, frecuentemente recurren al consejo de un "hombre de Dios".

Los "hombres de Dios" ocupan un lugar importante en la vida del pueblo. A ellos se acude y ellos responden por un "oráculo", palabra de la divinidad. La competencia de este consejo abarca una amplia gama de actividades. Puede tratarse de descubrir cómo hacer para solucionar problemas de salud o para encontrar objetos perdidos, cómo atender a la insalubridad del agua o cómo hacer para defender un territorio. La sabiduría de las palabras del hombre de Dios lo definen como un "vidente" o un "adivino".

La misma Biblia es consciente que dichos personajes y los oráculos en que expresan sus consejos no son exclusivos de Israel. Por ello ya hemos encontrado en la lectura del Pentateuco a uno de ellos, a un extranjero de la Mesopotamia: Balaam, hijo de Beor. Este tiene las características del "barú" de aquella región: personaje que recibe comunicaciones de la divinidad.

Pero la iluminación repentina de Balaam que abandona la búsqueda de los augurios (Nm 24,1) lo emparenta con el *mahhu*, también del ámbito mesopotámico, portavoz autorizado de la diosa Ishtar. Aunque los textos lo describen ligado a los sueños, mensajes y ómenes y no hablan expresamente de un fenómeno extático, el nombre del personaje parece indicar a un profesional del éxtasis ya que muy probablemente derive de un verbo con el significado de "delirar" o "desvariar". En el ámbito de la Siria-Palestina encontramos también la existencia de personas que pronuncian oráculos en estado de delirio causado por la danza, por heridas o por ingestión de alcohol.

Todos estos caracteres las sitúa entre los elementos no-normales de su sociedad. Por ello, aunque se los respeta y se reconoce su actuación, frecuentemente se los margina. El "profetizar" frecuentemente está ligado a este tipo de fenómenos extáticos.

Esta situación al margen de la racionalidad de una sociedad los ubica entre los representantes del carácter utópico. Ellos señalan un lugar no-existente donde se podrán adquirir bienes aún no poseídos o donde los bienes que se posean no estarán amenazados.

Un fenómeno análogo al de los "país" (chamanes) del ámbito guaraní, que antes y después de la conquista española, se lanzaban junto con su pueblo a recorrer las grandes planicies sudamericanas en búsqueda de una "Tierra sin males" con el convencimiento de estar obedeciendo a una orden de la divinidad.

3.2 ELEMENTOS DISTINTIVOS DEL PROFETISMO EN ISRAEL

Los elementos comunes arriba asignados a los profetas y sus oráculos no explican el sentido más profundo de la actuación de los profetas israelitas sobre los que habla el texto bíblico.

3.2.1 Defensores de la causa de Yahvéh

Un elemento mucho más relevante surge del hecho de que son "*profetas de Yahvéh*". Por eso en nombre de Yahvéh entablan una lucha incesante contra los dioses extranjeros.

De ahí su combate contra los dioses cananeos de la fecundidad, especialmente contra las múltiples advocaciones de Ba'al, señor de la vida en el panteón de Canaán. Esta lucha se manifiesta en mayor medida en el reino del Norte, particularmente bajo el dominio de la dinastía de Omrí pero también en épocas posteriores. Frente a esos dioses extraños todo profeta lleva, en cierto modo, el nombre de Elías (Yahvéh es mi Dios).

Cuando los cultos cananeos no representan un peligro, la lucha se desplaza en dirección de los dioses imperiales de asirios y babilónicos.

3.2.2 Independientes frente al poder

a) El combate contra todo egoísmo y absolutización del poder

Este carácter aparece mucho más extendido en la cúlta profética a la vida social de su época. Tanto profetas anteriores como profetas posteriores son predicadores, anunciadores de oráculos que se presentan como Palabra de Yahvéh, cuya característica más relevante en los textos transmitidos es su independencia respecto a los intereses de la política de los soberanos y de las clases dirigentes, a pesar de que los reyes israelitas buscaran frecuentemente junto a ellos la legitimación de su poder.

En esta libertad del profeta y de sus oráculos respecto al monarca encontramos una de las características más distintivas de los profetas de la Biblia, presente aún en los que están más allegados a la corte como Samuel, Natán y Ajías.

En esto se establece un criterio de autenticidad profética frente a otros tipos de profetas ya que Israel, como los otros pueblos, ha conocido profetas que subordinan sus oráculos al servicio del rey, profetas cuya única preocupación es agradar al monarca (Cf. 1 R 22,5-12). Ello es debido a que el ejercicio del poder se concibe íntimamente ligado a la divinidad y es ejercido en nombre de ella. Estos individuos o grupos, situados lejos de los centros de poder, son buscados por los gobernantes en orden a fortalecer el ejercicio de su autoridad. De ahí que no puede extrañarnos que los testimonios del Oriente Medio Antiguo nos los presenten en relación con reyes, gobernadores y con quienes ejercen el poder.

Yo soy Zakir, rey de Hamat y de Lu'asch. Yo estaba en la angustia... Ba'al-Shamaim me escuchó y me sostuvo. Y yo elevé mis manos hacia Ba'al-Shamaim y Ba'al-Shamaim me respondió por mano de los videntes y de los adivinos y me dijo: No temas, pues yo te he hecho rey y yo estaré a tu lado y te libraré de todos estos reyes que te han puesto asedio. Ba'al-Shamaim me dijo: Yo destruiré a todos estos reyes...

Desde esta característica peculiar se hace necesario que, para entender a los profetas, se deba examinar previamente los cambios producidos por la monarquía en la constitución de Israel.

b) La monarquía durante la época de los profetas

En 1 R 5,2-3 se habla de la abundancia en la vida de la corte salomónica. "Los víveres de Salomón eran treinta cargas de flor de harina y sesenta cargas de harina cada día, diez bueyes cebados y veinte bueyes de pasto, cien cabezas de ganado menor, aparte los ciervos y gacelas, gamos y aves cebadas". La opulencia de la corte salomónica está confirmada por los restos de construcciones de la época.

Para 1 R 4,20 esta opulencia tocaba a todos los israelitas y los tributos alcanzaban a los súbditos no-israelitas según una geografía descrita en 1 R 5,1: los reinos desde el Éu-

frates hasta la tierra de los filisteos y hasta la frontera de Egipto. Sin embargo el mismo texto bíblico habla también de la institución de "gobernadores sobre todo Israel que proveyeran al rey y a su casa" (1 R 5,7). Esta economía de opulencia cortesana sólo podía mantenerse con una política de opresión social. 1 R 5,27-30 habla de leva y trabajo forzado, aunque 1 R 9,22 los restringe para los súbditos no israelitas. Y en 1 R 12 se describe el gobierno de Salomón como un "yugo" para sus súbditos (vv. 4.9.10.11.14).

Para buscar la aprobación religiosa, el rey procura el establecimiento del control sobre la religión. Esto se realiza con la construcción del Templo. Dios se hace accesible en el templo de Jerusalén, y de esa forma es concebido como una divinidad que ha ligado su suerte a la suerte de la dinastía.

La opulencia crea en la sociedad israelita de la época, como en todas las sociedades opulentas, una conciencia de autosatisfacción por los logros nacionales, incluso cuando estos logros esconden la miseria de la mayoría de la población.

c) La experiencia profética de Dios

La oposición a esta situación surge en el profeta de la experiencia de un Dios con rasgos definidos. Ella se expresará en el relato de la teofanía de la vocación inicial, pero también en que todos los acontecimientos históricos y también cósmicos son "signos" de Dios : sequía, hambre, peste, terremoto lo mismo que la guerra o el fin del asedio pueden ser leídos y comprendidos como expresión de la voluntad divina.

Pero sobre todo, el profeta va a encontrar la Palabra de Dios en la historia de las relaciones de Yahvéh con su pueblo. El combate contra los falsos dioses no es diferente de la lucha contra los ídolos que se esconden bajo el nombre de yahvismo.

El profeta se convierte así en reivindicador de la imagen del verdadero Dios y por ello se compromete en la lucha contra el egoísmo y la opresión que encierra la opulencia y contra el culto que legitima estas situaciones.

Para ello el profeta se remite a los rasgos que ha dejado Dios en la historia de sus relaciones con el pueblo. Ya que en ella, el Dios que se ha revelado, ha dejado unos rasgos definidos.

De estos rasgos el profeta rescata, sobre todo, la preocupación divina por todos los integrantes del pueblo y la necesidad de ir conformando cada momento histórico a las exigencias de la Ley.

A diferencia de otros pueblos, la conciencia monárquica no puede anular en Israel las exigencias que aseguren la vida para todo el pueblo conforme al proyecto de Dios. De ahí la preocupación que tiene el profeta de recordar a cada paso la situación de los más desvalidos en su sociedad. Por ello, incluso cuando el profeta acompaña al monarca, debe indicarle las exigencias que brotan respecto a aquellas personas en el proyecto divino. El profeta es quien asume la defensa de los derechos señalados a la conciencia por la ley (mosaica o "natural") y, desde ella, puede pronunciar un juicio negativo sobre el presente histórico de la estructuración de la sociedad (pecado), una sentencia o juicio condenatorio (*ryb*) que alcanzará al pueblo, en su historia y en su globalidad, por haberse desentendido de la suerte de sus hermanos más desprotegidos.

Desde la confrontación entre las políticas de la monarquía y el proyecto de Dios se ex-

ponen, de este modo, las limitaciones y sobre todo, los males de aquéllas.

Pero esta confrontación sirve al profeta para pasar a predecir la "salvación" para el propio momento histórico y los cambios exigidos, ("conversión") para ello. Entre estas exigencias, desde Isaías en adelante, aparecerá la necesidad de atender al deshecho social, al "Resto".

Esta preocupación de acercar cada momento histórico al ideal del proyecto de Dios muestra la necesidad de la acción profética. Sin esta acción profética, la utopía es fácilmente manipulable y se convierte en evasión, como en los ejemplos en que anteriormente se mostraba cómo el poder sabía utilizar los oráculos al servicio de sus fines.

Pero, por otra parte, el profetismo requiere los rasgos definidos del proyecto divino. Sin ellos quedaría indefenso para enfrentarse con los males del tiempo presente, incapaz de ofrecer una alternativa. No puede diseñarse el rostro de lo que se espera de una sociedad sin las notas características que surgen de un mínimo ya explicitado por el designio salvador de Dios para todo el pueblo.

4. NECESIDAD DEL DISCERNIMIENTO PROFÉTICO

En la medida en que también el falso profeta puede designar sus palabras como "oráculo de Yahvéh", como parte del proyecto de Dios, se hace necesario el discernimiento profético.

4.1 EL CUMPLIMIENTO DE LAS PROFECÍAS

Un primer criterio elaborado por la Biblia para distinguir entre verdaderos y falsos profetas es el del cumplimiento de las profecías (Cf. Dt 18,22). Sin embargo, parece que este principio sólo se hace patente para el que es capaz de interpretar las profecías. Jeremías se distingue de sus contemporáneos en que puede constatar el cumplimiento de la profecía de Miqueas (Jr 26,18). Esta incertidumbre nunca podrá ser definitivamente eliminada. Por eso en su época, sólo los primeros cristianos pueden descubrir en la vida de Jesús el cumplimiento de las profecías.

Esto tiene origen en el hecho de que la verdad de la palabra profética es verdad para su tiempo. Para los tiempos que siguen las palabras proféticas exigen una nueva adaptación. Por ello es explicable que Oseas (1,4) condene el golpe de estado propiciado por Eliseo, que Miqueas (3,12) anuncie, contra Isaías, la ruina de Sión, que Ezequiel (29,17-20), frente la exitosa resistencia de Tiro ante Nabucodonosor en 571, cambie el destinatario del oráculo.

4.2 ADECUACIÓN A LA LEY DE LA ALIANZA

De ahí se deduce que el principal de los criterios de discernimiento continúe siendo la conformidad o no con la Ley de la Alianza. Por consiguiente, quien busca agradar a los poderosos, quien utiliza la Palabra según sus propios intereses, o quien no se compromete a fondo con las cosas de Dios, es un falso profeta.

5. DE LA PALABRA HABLADA A LA PALABRA ESCRITA

5.1 EL DECIR PROFÉTICO

Originariamente, los Profetas son hombres de la Palabra. A diferencia de los primeros

extáticos del profetismo israelita, el profeta se define por el "*oráculo de Yahvéh*".

Más arriba se ha señalado la diferencia que existe entre las formas distintas en que se nos transmiten Profetas anteriores y posteriores. Pero, si examinamos más de cerca el material transmitido sobre la actuación profética, nos encontramos con el mismo contenido. También los Profetas "escritores" son predicadores de oráculos que después de un "Así dice Yahvéh" continuaban con un breve mensaje concluido con la expresión "oráculo de Yahvéh". Por ello, el calificativo de "escritores" no es del todo exacto. En efecto, si exceptuamos los casos de Is 8,1-2 y Hab. 2,2 (un texto muy breve en el primer caso, y un texto del que nada sabemos, en el segundo), una tal actividad aparece atestiguada solamente en la época de Jeremías (c.36). Y en este texto, el profeta puede escribir de nuevo su mensaje cuando el rollo en que se contiene es quemado, señal manifiesta de que se trata de un mensaje oral.

5.2 DISTINTAS REDACCIONES

Sólo en un segundo momento (más o menos distante en el tiempo), los discípulos colocan por escrito esos oráculos. Sin embargo, el proceso todavía no termina: Es evidente que Is.6,1-9,6 (Libro del Emmanuel) rompe una sucesión ya existente entre los capítulos 5 y 9, o que Ezequiel 3,22-27; 4,4-8; 24,15-27 y 33,21-22 eran probablemente partes de un único oráculo original.

Alfinal del proceso, bajo el influjo de Amós en quien se encuentran juicios contra las naciones preparando el juicio contra Israel, *los redactores tienden a adoptar el orden siguiente:*

- 1) Palabras de Juicio para Israel y Judá;
- 2) Palabras de Juicio para las naciones;
- 3) Palabras de salvación para Israel/Judá.

De esa forma se modifica el sentido que en Amós tenían las palabras de juicio contra las naciones: en este profeta se colocaba a Israel y a Judá después de las naciones para indicar su apostasía que los situaba al mismo nivel que los extranjeros. En la nueva sucesión, en tiempos del exilio, la condena de las naciones posibilitaba el paso de las palabras de juicio a las palabras de salvación.

6. LA IMPORTANCIA DE ENTENDER AL PROFETA EN SU CONTEXTO HISTÓRICO

Si el profeta hace la traducción de la utopía en un contexto histórico, para entenderlo se hace necesario comprender el momento histórico en que cada uno de ellos vive y actúa y las épocas en que se relejeron sus palabras. De ahí la necesidad que tenemos en cada caso de explicitar la situación histórica. Ello determina la metodología adoptada: en el punto de partida de la exposición de cada profeta se presenta primeramente el nivel histórico y sólo después se pasan a examinar el nivel literario y el nivel teológico.

Tarea 2

Haga un listado de las características de los profetas estudiados en esta unidad.

- De qué habla un profeta bíblico.
- Qué es lo que le preocupa a un profeta

- Averiguar la vida de un profeta latinoamericano.

TEMA 3

EL PROFETA AMÓS

SU PROPUESTA ÉTICA: DESPREOCUPARSE DEL HERMANO ES APOSTASÍA

OBJETIVOS:

1. Descubrir el contexto histórico-cultural en el que el profeta Amos ejerce su ministerio, a fin de comprender los contenidos éticos de su propuesta como llamada permanente a vivir según el orden deseado por Dios: la preocupación por el hermano.
2. Estudiar el vocabulario utilizado en la redacción de la profecía de Amos, a fin de entender el estilo y la forma como se enfrenta el profeta al poder de dominio instaurado en su tiempo.
3. Descubrir, a partir de la ética anunciada por el profeta Amos, las consecuencias teológicas trascendentales en la vida del pueblo de Israel: la denuncia de un culto que enmascara la injusticia y la puesta en tela de juicio de la teología del dios de la seguridad.

1. CONTEXTO HISTÓRICO QUE GENERÓ LA ÉTICA DE AMÓS

1.1 LA DINASTÍA DE JEHÚ-JEROBOAM II

El trono del Reino del Norte, en más de las dos quintas partes del tiempo de su existencia, está gobernado por monarcas de la dinastía de Jehú. Los reyes de dicha dinastía se caracterizan por un largo período de tiempo de reinado (más de 20 años de promedio si prescindimos del asesinato Zacarías, último de la serie). Por el contrario, tenemos una media de diez años para los reyes precedentes y de cinco años para los reyes del último período de la monarquía israelita.

Israel vive dos situaciones diferentes en el tiempo en que reinan Jehú y sus des-

endientes según dos períodos que, más o menos, corresponden a las mitades sucesivas de dos siglos. Durante los últimos 50 años del s. IX el reino del Norte vive en una situación de debilidad. El baño de sangre actuado por Jehú y la presión militar de Damasco hacen que, al final de este período, en tiempo de Joacaz, Israel sólo cuente con cincuenta jinetes, diez carros y diez mil infantes (2 Re 13, 7). Por otra parte, el golpe de Jehú había fracasado en su doble objetivo de restablecer al yahvismo en lo social y en lo cultural. Respecto a lo social, continúan las mismas injusticias del tiempo de los omridas. Muchas condenas proféticas asignadas a la época de los descendientes de Omrí por el libro II de los Reyes, deben, quizás, ser situadas durante los años de Jehú y Joacaz. Tampoco en el ámbito cultural se llega a la purificación del sincretismo ya que, por ejemplo, Jehú paga tributo a los asirios (lo que conlleva el reconocimiento de los dioses de ese país).

La irrupción asiria en Occidente hacia el 800, bajo Adadnirari III, es muy breve ya que el imperio debe enfrentarse con el poderoso Urartu, pero deja como consecuencia favorable para Israel la posibilidad de afirmar su soberanía a causa del debilitamiento de Damasco, a pesar que el Reino del Norte deba sufrir aún esporádicas incursiones por parte de éste y de Moab sobre Galaad (Cf. Am.1,3.13).

De ahí que, alrededor del 800, Joás pueda vencer a Ben Hadad de Damasco y obligar también a Judá a permanecer en la órbita de los intereses de la política israelita. Comienza un período de prosperidad que se prosigue durante el largo reinado sobre Israel de Jeroboam II: "libertador que lo sacó de bajo la mano de Aram"(2 Re 13,5).

1.2 LAS "FORTALEZAS": IMPERIALISMO Y CONSTRUCCIONES

Comienza una época de reconquistas en la Transjordania: Carnayim y Lo-Debar (Am 6,13) vuelven a manos israelitas que, bajo Jeroboam, extiende su dominio a un territorio ocupado hasta entonces por Aram y Moab : "él restableció las fronteras de Israel desde la entrada de Jamat hasta el mar de la Arabá, según la palabra que Yahveh Dios de Israel había dicho por su siervo, el profeta Jonás, hijo de Amittay, el de Gat de Jéfer" (2 Re 14,25; Cf. Am 6, 14).

El restablecimiento de las fronteras no es el único de los pilares de la seguridad de Israel en esta época. Sirve también, para crear una sensación de tranquilidad frente a las amenazas exteriores, la construcción de "fortalezas" o "palacios". Con este término se designa lo más seguro de la residencia real o de una ciudad. Y esta condición hace que estos lugares sean aptos para la conservación de los tesoros que deben ser guardados. Dichos tesoros nacen de una prosperidad ligada a un intenso comercio externo e interno.

Gracias a la explotación de las minas de la Arabá y al comercio con Fenicia, Arabia y el mar Rojo, crece el tráfico internacional que devuelve a Israel una prosperidad perdida desde tiempos de Salomón. Entre los indicadores del comercio interno de la época aparecen mencionados en Amós: un incontrolable afán de lucro (8,5a) que no respeta límites (8,5b), la abundante producción de artículos suntuarios: vinos exquisitos (5,11b) y ganado de primera calidad (6,4), el florecimiento de la construcción con edificios espléndidos y numerosos (3,15b; 5,11; 6,8) dotados de muebles lujosos en su interior (3,12b;6,4a), la aparición de nuevos instrumentos musicales (6,5). El culto participa de esta magnificencia con costosas ofrendas (4,4-5; 5,21-22) acompañadas de espléndidas canciones (5,23).

1.3 EL LADO OSCURO DE LA PROSPERIDAD

1.3.1 El desastre de José

Una mayor cantidad de bienes no asegura automáticamente su mejor distribución. Muy frecuentemente, lo mismo que en el Israel del s. VIII a.C., sucede lo contrario. El afán de lucro, unido al consumismo y a la búsqueda de entretenimientos por parte de la clase dirigente de Israel, conduce a una ausencia de solidaridad con los más desprotegidos del sistema social mencionados en Amós 2,6-7: justos (5,12), pobres (4,1; 5,12; 8,4.6), débiles (4,1;5,11;8,6), humildes (8,4).

Se trata fundamentalmente de pequeños agricultores empobrecidos que, a consecuencia de dificultades financieras y de graves calamidades, se encuentran a merced de la voluntad de los prestamistas que les arrebatan tierras, bienes y libertad. En la estructura social rigen las prácticas cananeas. Las mismas instituciones jurídicas israelitas sirven para cubrir los crímenes con el manto de la legalidad: la Puerta, sede del tribunal, se convierte en lugar de injusticia (5,10), el fruto de la justicia es el ajenjo (6, 12b).

1.3.2 La legitimación religiosa: "la elección"

También el culto sirve para este enmascaramiento. Yahvéh es concebido como el Dios de la dinastía. Betel es "el santuario del rey y la Casa del reino" (Am.7,13). La elección se convierte en fuente de seguridad y de legitimación de un orden injusto. Los beneficios divinos del pasado en favor de los débiles se transforman en arrogancia; la búsqueda de Dios (5,4) se ha transformado en búsqueda del gusto propio (4, 5b).

Se espera el "día de Yahvéh", concebido como intervención salvífica, que lleve a plenitud las expectativas de la clase gobernante y que consagre definitivamente la preeminencia de Israel en medio de los pueblos (5,18). La misma clase dirigente se concibe como "primicia de las naciones" (6,1ba), de condición superior a Etiopía, Filistea y Aram (cf. Am.9,7). Y sin embargo, las fiestas religiosas tan solemnemente celebradas son, en realidad, soportadas como impedimento al comercio y al lucro.

1.4 EL CAMPESINO AMÓS

El lugar en que Amós ejerce su ministerio profético es el Reino del Norte: seguramente en Betel (7,10-17), muy probablemente en Samaria (3, 9; 4,1; 6,1) y quizá también en Guilgal (5,5; 4,4). Pero su lugar de origen es Tecua, en el ámbito rural del reino de Judá, que, como se dijo más arriba, está bajo el ámbito de influjo israelita. Este carácter extranjero del profeta aparece no sólo en la noticia introductoria de 1,1, sino también en las palabras de Amasías en 7,12 con las que éste le recomienda retornar a su patria a procurarse allí los medios de subsistencia.

En cuanto a su condición social, no hay datos claros que sirvan para determinar si es un pequeño propietario o un asalariado. En todo caso, parece haber realizado viajes a causa de la compraventa de ganado y de su condición de "picador de sicómoros", inexistentes en los alrededores de Tecua.

De allí le vienen, quizá, sus conocimientos de la situación internacional de la que menciona diversos acontecimientos: conquistas de Jeroboam II en la Transjordania (6,13),

expediciones damascenas y amonitas contra Galaad, y sobre todo la amenaza de deportaciones. Dichas deportaciones no parecen ser atribuidas a Asiria, que nunca aparece en la predicación del profeta. Por el contrario, esta amenaza que se cierne primeramente sobre Damasco y Amón (1,5.15) y que tocará también a Israel (4,3;5,27) es probablemente asignada a la cuenta del reino de Urartu que ya ha inaugurado la era de las deportaciones.

El tiempo en que Amós desarrolla su actividad profética es breve. Menos de un año según la noticia de 1,1: "dos años antes del terremoto". Aunque la frecuencia de las actividades sísmicas en la región no permite determinar con seguridad una fecha precisa, quizás se trate del terremoto con epicentro en Hazor, de alrededor del 760 a.C.

1.5 RELECTURAS DE AMÓS

1.5.1 En tiempos de Josías (segunda mitad del s. VII)

Una primera relectura de la profecía de Amós está ligada a las preocupaciones de la época de Josías y comprende textos como 1,2; 3,14; 4,6-13; 5,5b-6a.8-9; 9,5-6 y probablemente también 1,1; 5,5c.13-14; 6,2.6b.10-11; 7,9-17; 8,3-14; 9,7-10 (aunque algunos autores atribuyen estos últimos a los discípulos inmediatos de Amós en la segunda mitad del s.VIII). La centralización del culto aparece en la condena de muchos lugares de culto conforme a los datos ofrecidos en 2 Re 23. Se mencionan expresamente Bersheba (23,8), Betel (23,15-18) y los altos de las ciudades de Samaría. Las palabras de Amós acerca del terremoto, permiten la conexión con lo acontecido en el Reino del Norte. La condena de Jeroboam, rey de Israel, (calificativo que manifiesta que hay que situar estas palabras en el Reino del Sur) se actualiza en la muerte de su hijo en las manos de Salum. Se conocen ya las consecuencias de las deportaciones de Tiglat Pileser III. Las palabras de Amós se comprenden teniendo presente la invasión asiria ya realizada, y en ellas se da respuesta sobre la suerte del reino del norte a partir de la revuelta de Salum.

1.5.2 Después de la ruina de Jerusalén

Las palabras de Amós se recuperan durante o después del exilio añadiendo palabras de esperanza (9,11-15). Pero esta esperanza es condicional frente al juicio de Dios que ha alcanzado ya a otros pueblos como Edom y Tiro (1,9-12), a los samaritanos (5,26; cf.2 Re 17,30) y también a Judá (2,4-5). Se justifica el culto en el exilio (5,25) y se reflexiona repetidamente sobre la suerte de la profecía y del profeta (2,10-12; 3,7; 8,11-12) como intérprete de las determinaciones de Yahvéh sobre todo el pueblo ("toda la familia" cf.3,1) en su historia "en tiempo de Ozías rey de Judá y en tiempo de Jeroboam, hijo de Joás rey de Israel" (1,1).

2. LA FORMA LITERARIA QUE COBIJA LA ÉTICA DE AMÓS

2.1 VOCABULARIO DE LA CONSTRUCCIÓN URBANA

La multiplicación de la construcción de "fortalezas", característica de esta época, hace que más de la tercera parte de las apariciones de este vocablo en el texto hebreo de la Biblia se encuentren en Amós (Am 1,4.7.10.12. 14; 2,2.5; 3,9.10.11; 6,8). Aparecen además otros términos ligados a edificaciones.

Entre ellos ocupa un lugar relevante la mención de "casa" referida a un edificio material pero que asume también otros sentidos conexos. En cuanto edificio material destinado a la habitación del hombre el término se registra muchas veces en Am 6,9-11 y en Am 3,15. En el último caso, lo mismo que en 5,11, se refiere a habitaciones lujosas. En 5,19 aparece como una edificación cuya protección es engañosa: "al entrar en una casa, apoya una mano en la pared y le muerde una culebra".

De este sentido primero, el término pasa a significar "templo", lugar de la habitación de Dios: 2,8. El mismo templo aparece designado como "casa del reino" 7,13. "Casa" aparece también en nombres de lugares "Bet-eden" (casa de placer: 1,5) y Bet-el (casa de Dios: 3,14; 4,4; 5,5-6; 7,10.13), en donde el lugar es también sede de un santuario.

Pero "casa" engloba, además, la sociedad entera en las expresiones de casa de Israel (5,3.4.25; 6,1.14; 7,10; 9,9); casa de Jacob (3,13 y 9,8) y en las menos frecuentes casa de José (5,6) y casa de Isaac (7,16). Finalmente, casa designa a los gobernantes de una sociedad: casa de Jazael (1,4) y casa de Jeroboam (7,9).

La característica común a todas estas "casas" es ofrecer protección, seguridad. De ahí que aparezcan mencionadas las murallas (1,7.10.14; 7,7) y esporádicamente "cerrojos" (1,5) y otros términos que indican "fortaleza" (3,11; 5,9). La protección es ilusoria. Repetidas veces anuncia Amós las ruinas de edificios (6,11;9,1) que sólo albergan huesos, cadáveres (6,9-10; 8,3), duelo y amargura (8,10). En cuanto a los elementos de lujo que en ellos se encuentran, Amós indica a cada paso que son fruto de rapiña y de violencia (3,9-10).

2.2 LOS GENEROS LITERARIOS

Los textos heterogéneos del libro de Amós han sido organizados por los redactores en cuatro grandes bloques que se desarrollan entre el material de 1,1-2 y el de 9,11-15: oráculos contra las naciones, tres "escuchad esta palabra", tres "ay" (presumiblemente hay que añadir uno en 5,7) y cinco visiones.

2.2.1 Los oráculos contra las naciones

Prescindiendo de las diferencias existentes entre los oráculos que se deben asignar a los redactores (Tiro, Edom y Judá) y los auténticos del profeta (Damasco, Filistea, Amón y Moab, más amplios porque concretan la naturaleza del castigo general y añaden al final un "dice Yahvéh"), podemos encontrar la siguiente estructura:

- a) La palabra de Yahvéh con la mención genérica de los crímenes
- b) La mención particularizada de los delitos
- c) Destrucción de edificaciones y "fortalezas" por el fuego.

El sentido de esta forma parece ser una adaptación de un ritual contra los países enemigos, conocidos por los textos egipcios e hititas de proscipciones de los enemigos. Sin embargo, en Amós, este ritual se continúa con la mención de los crímenes de Israel. Con ellos, mucho más detallados, se quiere expresar que éste ha renunciado a la "elección" ya que sus crímenes lo han colocado en la misma situación que los otros pueblos.

2.2.2 "Oíd esta palabra"

Tres breves "oíd esta palabra" de Amós han recibido añadiduras de los redactores posteriores. Con ellos el profeta se dirige a un grupo de personas o a todo el pueblo en segunda persona del plural en orden a pedirles cuenta por su acciones en respuesta a la "elección" y se afirma que, a consecuencia de sus infidelidades a ella, Israel ha pasado a ocupar un lugar peor que los otros pueblos. El autor quiere, a partir de "estas palabras", introducir un lamento fúnebre. Por ello, se constata una progresión creciente en la degradación de los interlocutores: familias-vacas-virgen caída/casa.

2.2.3 Los ayes

Los ayes son lamentaciones fúnebres. Al ay inicial sigue la mención de los destinatarios contra los que se dirige el profeta (al comienzo, en tercera persona como si ya hubieran fallecido), se precisa su pecado, la respuesta de Yahvéh a ese pecado y, por consiguiente, la ruina inminente.

2.2.4 Las visiones

Las visiones también son ampliadas por los redactores. Sus elementos esenciales son: una forma del verbo "ver" ("Esto me dio a ver el Señor", o, en la quinta, "vi al Señor"), que describe el objeto de la visión, iniciada con un "he aquí" y un castigo que, a veces, exige explicación y que, en las dos primeras visiones, no se realiza a causa de la intercepción profética. Hay en ellas un acercamiento paulatino al castigo final para el pueblo.

3. CONSECUENCIAS TEOLÓGICAS DE LA ÉTICA DE AMÓS

3.1 UN CULTO QUE ENMASCARA LA INJUSTICIA

Solamente dos versículos del libro de Amós consignan una polémica contra los falsos dioses. Y de ellos, sólo 5,26 ("vosotros llevaréis a Sakkut, vuestro rey, y la estrella de vuestro Dios, Keván, esas imágenes que os habéis fabricado"), se refiere a la religiosidad del Reino del Norte (en 2,4 se califica de "Mentiras" a los ídolos de Judá). En los restantes, incluso en 8,14 donde se habla del "pecado de Samaría", de "tu Dios, Dan", del "camino de Bersheba", el profeta parece referirse a formas aberrantes del culto yahvista.

A lo largo de todo el libro, la polémica cultural se dirige contra un culto a Yahvéh que lo ha convertido en un dios extraño: "el vino de los que han multado beben en *la casa de su dios*" (2,8). Sólo en dos pasajes de los redactores, y aún éstos referidos no al presente sino al futuro de juicio o salvación, se habla a los destinatarios del mensaje de "tu Dios", indicando con esta expresión al verdadero Dios: "prepárate, Israel, a afrontar a tu Dios" (4,12) y "Yo los plantaré en su suelo y no serán arrancados nunca más del suelo que yo les di, dice Yahvéh, tu Dios" (9,15). Y no aparece en todo el libro la expresión bíblica: "Yahvéh, Dios de Israel".

Para Amós el culto de Israel es idolátrico porque aunque en él se menciona a Yahvéh, el verdadero Dios está ausente de las celebraciones israelitas: "Buscad el bien, no el mal, para que viváis, y que así sea con vosotros Yahvéh Sebaot, tal como decís" (5,14). Esta sustitución de Yahvéh es realizada por el hombre para imponerse sobre los demás, para legitimar sus deseos y prácticas: "pregonad las ofrendas voluntarias, vo-

ceadlas, ya que es eso lo que os gusta, hijos de Israel" (4,5).

Este "ídolo" coloca el egoísmo en el lugar de Dios y, como todos los ídolos, es agente de muerte. Su peligrosidad reside en que crea una buena conciencia que asesina continuamente. Se cree alejar el día funesto "*aplicando un trono de violencia*" (traducción probable para 6,3b). El ídolo justifica toda injusticia: "sobre ropas empuñadas se acuestan junto a cualquier altar" (2,8a).

Yahvéh, en cambio es un "dios celoso", que personalmente se compromete y compromete a sus seguidores en la lucha contra este ídolo. El afirma "Yo detesto, desprecio vuestras fiestas...vuestras reuniones solemnes... vuestros sacrificios de comunión... tus canciones... tus arpas" (Am.5,21-23). El verdadero culto sólo se discierne a través de la existencia o no de la práctica de la justicia: "que fluya el juicio como agua y la justicia como arroyo perenne" (5,24). La razón de que Yahvéh ha sido rebajado a la categoría de falso dios, de ídolo, reside en el hecho de la falta de justicia. Sin ésta, la confesión de fe en la presencia de Dios en el culto se convierte en ilusión y en rebeldía (4,4; 5,12).

3.2 DEL DIOS DE LA SEGURIDAD AL DIOS-LEÓN

La casa de Israel, según los contemporáneos de Amós, goza de una seguridad producto de la bendición divina. En la casa se refleja y se estructura esta seguridad en cuanto ella es el lugar en que el hombre se siente libre de las amenazas. Por eso se ha buscado convertir a la casa en fortaleza, en lugar donde el hombre no se sienta amenazado. Por ello, para Amós, fortaleza es sinónimo de soberbia: "Yo aborrezco la soberbia de Jacob, sus palacios detesto" (6,8). La acumulación de los bienes, producto de este orgullo, es la racionalidad sobre la que se ha construido la sociedad. Marginalidad, opresión y muerte del justo, pobre, débil y humilde son los criterios racionales sobre los que se ha edificado la casa de Israel. Y de esa forma, la opulencia es reflejo de la enfermedad social, exteriorización del cáncer interno de la sociedad, como señala San Jerónimo en el Comentario a Amós: "ut tumorem animi, corpus ostendat".

Frente a esa sociedad, el Dios de Amós se presenta como trascendente: en las doxologías asume características cósmicas: "avanza por las alturas de la tierra" (4,13bb), "edifica en los cielos sus altas moradas y asienta su bóveda en la tierra" (9,6a). Es un Dios universal cuya acción alcanza no sólo a Israel sino también a los otros pueblos: "¿No hice yo subir a Israel del país de Egipto como a los filisteos de Kaftor y a los arameos de Quir? (9,7b) e, igualmente, va a pedir cuenta a Damasco, Gaza, Tiro, Edom, Amón y Moab (Cf. 1,3-2,3). Pero esa trascendencia se convierte, dentro de Israel, en preocupación por todos los integrantes de la sociedad: desde el origen de la historia israelita aparece su rechazo a la soberbia del hombre, "Yo había destruido al amorreo delante de ellos que era alto como la altura de los cedros y fuerte como las encinas" (2,9). En la primera y segunda visión (7,1-6), el calificativo de "pequeño" aplicado a Israel es el único que puede detener su castigo, y la promesa de salvación final se dirige no a una casa sino a "la caña de David ruinoso".

La condena que se pronuncia contra Israel es una condena de su soberbia que desprecia, aplasta y causa muerte. La salvación está ligada a un operativo ético fundamental: buscar sinceramente al Dios de la vida. "Buscad a Yahvéh y viviréis" (5,4,6), que es sinónimo de "buscad el bien y no el mal" (5,14a).

En una sociedad donde la injusticia produce muerte, el Dios de la vida, indisociable de este imperativo ético fundamental, está ligado a un cambio de prácticas, capaz de instaurar una nueva lógica de racionalidad. Sólo ese cambio de intereses podría quizá alcanzar la supervivencia de Israel entre las naciones.

Todas las acciones de Dios se han encaminado a ello sin alcanzar su objetivo. Por ello, la lógica de la muerte, en que se debaten los pequeños del pueblo, alcanzará a aquellos que la producen: por ello Dios suscita una nación más poderosa (6,14). La clase militar en que Israel coloca su esperanza de supervivencia será destruida (3,13-15 y, probablemente 6,1). El "sálvese quien pueda" de la sociedad egoísta, se convertirá en un "nadie se salva" que significa la destrucción de Israel como nación, que tocará a las "señoras de Sacarías" y a los notables del pueblo deportados más allá de Damasco (4,1-3; 5,27; 6,7). Y aunque en 9,12 hay una promesa que señala que la destrucción no será total, conforme a una posible piedad de Yahvéh sobre el "Resto de José" (5, 15), la mayoría de los textos parecen indicar que el profeta ve como inevitable el desenlace opuesto, como en 3,12: las dos patas o la punta de una oreja salvadas del león sólo son la prueba jurídica que el pastor (el profeta) ha luchado por una oveja devorada íntegramente.

Pero, más allá de los agentes humanos que dejan a Israel (y a Ammón, 1,15) sin tierra, o que exterminan, la trascendencia del Dios de la vida es comparada a la acción de agentes a los que el hombre no puede controlar plenamente y que destruyen las seguridades que el hombre ha forjado con sus construcciones: fuego (1,4.7.12.14; 2,2.5; 5,6; 7,4), eclipses (8,9), inundación (5,8) y sobre todo el terremoto (1,2; 3,15; 4,11; 8,8; 9,1.5.9). Igualmente, se la compara a la actividad de animales salvajes: langostas (7,1), culebra y oso (5,19) y sobre todo al león con su poder destructor (3,4.12) y con su rugido que atemoriza (1, 2;3,8).

3.3 EL TERREMOTO DE LA PALABRA

La Palabra de Yahvéh, asume así las características de un terremoto y del león en su furia destructora. "Así dice Yahvéh", "oráculo de Yahvéh", expresan esta característica destructora que la Palabra de Yahvéh realiza en su condena del egoísmo humano. La Palabra de Yahvéh destruye las falsas seguridades como aparece en su oposición a la palabra de Amasías y en la capacidad que tiene de encerrar y diluir la palabra del sacerdote de Betel volviéndola ineficaz: "Yahvéh me dijo... tu dices... por eso, así dice Yahvéh" (7,15b-17a). El mismo Amasías cae en la cuenta de esta fuerza sísmica de la Palabra "ya no puede la tierra *soportar* todas sus palabras", donde el verbo en cursiva indica en otros contextos bíblicos una vasija que no puede contener lo que en ella se derrama (Cf. Jer 2,13; 10,10).

La Palabra es la medida de la construcción de la sociedad y desde ella se convierte en criterio de discernimiento para juzgar una sociedad. Por ello la Palabra condena toda sociedad que desprecia la Ley de Yahvéh y no guarda sus preceptos (Cf. Am 2,4). La Palabra puede compararse de esta manera a una plomada que mide nuestras acciones y obras como aparece en la tercera visión.

La trascendencia de la Palabra hace que ésta se convierta en destructora frente a una palabra humana de seguridad: "A espada morirán todos los pecadores de mi pueblo, esos que dicen: 'no se acercará, no nos alcanzará la desgracia'" (9,10)

3.4 LA VOCACIÓN PROFÉTICA

Esa palabra de Yahvéh se transmite por la acción de los profetas. Los secretos de Dios están ligados a la actuación de éstos (2,7). Sin los profetas, la sociedad acaba sin puntos de referencia y sin un verdadero apoyo. Se introduce en ella la corrupción y la muerte: "Entonces vagarán de mar a mar, de norte a levante andarán errantes en busca de la Palabra de Yahvéh pero no la encontrarán" (8,12). Cuando ellos callan, la sociedad no puede encontrar el designio del Dios de la vida. Por eso la misma presencia profética es acción salvífica de Dios: "Yo suscité profetas entre vuestros hijos y nazireos entre vuestros jóvenes" (2,11). Y sin embargo, la sociedad autosuficiente y egoísta pretende acallar la Palabra profética, quiere impedir esta revelación del Dios trascendente: Por eso hace beber vino a los nazireos y dice a los profetas "no profeticéis" (Cf. 2,12).

Ante esta situación, ".. la palabra profética no puede ser neutral, sino que reviste ineludiblemente una dimensión política; y nunca -si es auténtica- estará al servicio del ídolo del poder" (SP.20). El enfrentamiento entre Amós y Amasías, entre el profeta y el sacerdote, revela esta confrontación entre la Palabra y el poder.

El sacerdote está ligado al Israel de Jeroboam: las amenazas de Amós son para él manifiestas acciones de conspiración, en cuanto amenazan a la estructura social. Por ello su reacción es doble: una notificación al poder, y una orden para Amós de retornar a su tierra. Allí podrá ganarse el sustento profetizando.

A esta orden del sacerdote, Amós responde que la Palabra de Dios no es una profesión redituable: yo no soy (o no era) profeta, ni hijo de profeta.

El origen de su palabra está en la Palabra de Yahvéh. De allí su desvinculación del poder y de cualquier otro condicionamiento: Amós ha sido enviado a anunciarla al Israel de Jeroboam, de Amasías. La condena a Israel alcanzará al rey y a Amasías en cuanto cómplice de la estructura de muerte, "a espada morirá Jeroboam" (7,11), "tu mujer se prostituirá en la ciudad, tus hijos y tus hijas caerán a espada, tu suelo será repartido a cordel, tú mismo en un suelo impuro morirás e Israel será deportado de su suelo" (7,17).

Frente a la engañosa continuidad de las clases dirigentes que ofrecen como promesa "más de lo mismo" y el "el fin de la historia", la función profética busca despertar en el pueblo la experiencia del sufrimiento y de la muerte. La sociedad piensa que sus estructuras son eternas y con ello, la lógica del poder cree superar la muerte. El profeta, por el contrario, reenvía a la muerte ya presente en la sociedad, en la medida que nuestra locura ha apartado de la mesa de todos a nuestros hermanos hambrientos y empobrecidos.

TAREA 3

Defina, analice y enriquezca con su propio contexto social, los siguientes conceptos que usted encuentra al estudiar al profeta Amós:

1. Imperialismo
2. Falsa prosperidad
3. Legitimación religiosa
4. Casa
5. Oráculo
6. Injusticia
7. Vocación profética

TEMA 4

EL PROFETA OSEAS

SU PROPUESTA ÉTICA: PENSAR A DIOS COMO ESPOSO DEL PUEBLO

OBJETIVOS DE ESTE TEMA

1. *Analizar el contexto en el que surge la profecía de Oseas, a fin de entender su experiencia profunda de Dios y el compromiso de vida que acompañó dicha experiencia que se vio reflejada en la predicación del profeta.*
2. *Descubrir en el lenguaje y en los símbolos utilizados por el profeta Oseas su propuesta ética.*
3. *Llegar a entender la revolución teológica que dicha propuesta encarna, a fin de asimilar la verdadera relación que debe existir entre Dios y el Pueblo.*

1. CONTEXTO HISTÓRICO QUE GENERÓ LA ÉTICA DE OSEAS

EL Profeta Oseas encabeza la colección de los Doce Profetas Menores. Oseas fue un poco posterior a Amós y contemporáneo de Isaías. Predicó en el Reino del Norte (al que él llama también Jacob o, con más frecuencia, Efraím) entre los años 750 y 725 aproximadamente.

La persona y el mensaje de Amós nos han puesto en contacto con el reinado de Jeroboam II. El s. VIII fue de gran prosperidad a costa de grandes desigualdades sociales que todos los profetas fustigan. Oseas comienza su actividad profética en los últimos años de este rey. A su muerte (735), la historia del Reino del Norte se convierte en un puro desastre: se alió con Damasco contra Asiria. El Reino del Sur no entró en la coalición. Lo que iba a ser una guerra contra Asiria acabó con una guerra fratricida: la siro-efraimita. El rey Acaz de Judá llamó en auxilio al rey asirio que infligió un duro castigo a los rebeldes: pérdida de territorios. Además, existe una economía empobrecida y tensiones internas que acaban con el desastre de la catástrofe del año 722, cuando Sargón II de Asiria conquista Samaría.

Para comprender el mensaje de Oseas, conviene también tener presente esta

problemática religiosa: el sincretismo con las prácticas paganas del culto a Baal. Los israelitas, al asentarse en Palestina y dedicarse a la agricultura, no pensaban que Yahvéh pudiese ayudarles en ese nuevo tipo de actividad. Lo conciben como un Dios guerrero y volcánico, capaz de derrotar al faraón y lanzar truenos desde el Sinaí, pero que no tiene idea de agricultura. Por eso se encomiendan a Baal, dios cananeo de la fecundidad, de las lluvias, al que atribuyen "el pan y el agua, la lana y el lino, el vino y el aceite" (Os 2,7). Se sacralizan los cultos de fertilidad que implicaban prácticas como la prostitución sagrada que el profeta combate argumentando con el amor de Dios por su pueblo.

1.1 LA EXPERIENCIA MATRIMONIAL DE OSEAS

Oseas actuó en el Reino del Norte. Su estilo literario denota una imaginación viva, traducida en riqueza de imágenes y en una ternura delicada (11,1-4), pero llena de vigor: "alma fina y profunda, al mismo tiempo tierna y violenta, un temperamento de hijo del Zebedeo" (OSTY). Parece relacionado con los círculos de los levitas y sacerdotes (tal vez fuera uno de ellos): les echa en cara que no tienen "conocimiento de Yahvéh" y por tanto no lo saben comunicar al pueblo, como es su misión (4,4ss).

Estaba casado con Gómer. De este matrimonio nacieron tres hijos. Pero Gómer fue infiel a su marido y lo abandonó. Esta trágica experiencia matrimonial le sirvió a Oseas para comprender y expresar las relaciones entre Dios y su pueblo. Dios es el marido, Israel, la esposa. Esta ha sido infiel y lo ha abandonado para irse con otro (Baal) o con otros (Asiria y Egipto). Dios nos ama como un esposo a una esposa: la ley del Sinaí es como un contrato amoroso, como una alianza entre esposos, y un pecado como un *adulterio*, una *fornicación*, una *prostitución*, un *delito contra el amor*. Cuando habla del amor de Dios lo concibe como un amor apasionado de esposo, pero de esposo capaz de perdonarlo todo y de volver a comenzar. Ha sido Oseas quien ha introducido el término *prostitución* en el vocabulario teológico del AT para significar la situación de infidelidad en que se encuentra el pueblo de Israel. Quiere decir esto que Oseas enjuicia la situación actual de Israel a la luz de la alianza del Sinaí, que está presentada por el profeta como una unión conyugal. En virtud de la alianza sinaítica, Yahvéh es el Dios de Israel, el pueblo de Dios. O sea, Yahvéh es el esposo e Israel, la esposa. Pues bien, según Oseas, Israel es la esposa infiel que se ha prostituido, ha abandonado a su Esposo para irse detrás de sus amantes, los dioses del panteón cananeo.

Además de tener que soportar su tragedia matrimonial, Oseas fue objeto de burlas y chanzas por su condición de engañado, "necio" y "ridículo" (9,7). A los que se reían de él, Oseas les cuenta su propia historia como una alegoría en la que el esposo es Dios y la esposa es Israel. Este ha olvidado a Dios en un momento de prosperidad, yéndose no a la fuente de la felicidad (Dios) sino a los sucedáneos (baales).

Oseas presenta un cuadro implacable del pecado de su pueblo: no hay fidelidad, no hay amor al hermano, no hay conocimiento amoroso de Dios. Donde no hay amor ni fidelidad, no hay verdadero conocimiento sobre Dios. *El que no ama, no conoce a Dios* (1Jn 4,8).

1.2 BREVE HISTORIA DEL PODER Y SUS VÍCTIMAS

La guerra siro-efraimita fue una catástrofe para Israel (2Re 15,29). La decepción de los israelitas fue profunda. Se suceden los cambios de dinastía por medio de asesinatos. Al final, la catástrofe: cae el Reino del Norte en manos de los asirios (722). Estas re-

vueltas continuas, provocadas por ambiciones personales, ayudan a comprender las duras críticas de Oseas contra los gobernantes y la decepción con la que habla de la monarquía que no fue garante del bienestar del pueblo sino que propició su ruina total, arrasando consigo a tantas víctimas inocentes.

El culto oficial se ha contaminado con la religión cananea de la fecundidad y se confunde a Yahvéh con los *baales*, dioses de fuerza vital, sexo y riqueza. El Dios que se enamora de la joven Israel en Egipto (11,1) ha sido traicionado (cf. 9,10; 11,2; 3,1; 5,4): se ha prostituido el país (1,2); se ofrecen sacrificios en los altozanos (4,13). Israel está dejándose llevar por una religión naturalista: concibe a Dios como potencia sexual, le venera como la fuerza de la vida que se esconde en otoño y vuelve a renacer en primavera, le identifica con los signos del poder externo y la cosecha. Por eso, el culto religioso imita las potencias naturales: prostitución cáltica, ciclos de la naturaleza.

Esta idolatría es destrucción del mismo ser humano, que abandona sus valores principales (libertad, justicia y esperanza) para venderse a los baales y encerrarse en las potencias de la tierra (comida, poder, sexo). Por eso, idolatría significa prostitución.

2. LA FORMA LITERARIA QUE COBIJA LA ÉTICA DE OSEAS

2.1 ESTRUCTURA DEL LIBRO

Podemos dividirlo en tres secciones:

- I. El matrimonio de Oseas y su simbolismo (cc. 1-3)
- II. Pecado, castigo y salvación de Israel (cc. 4-11)
- III. Nuevo pecado y salvación de Israel (cc. 12-14)

2.1.1 La primera sección (cc. 1-3) presenta la misma vida familiar de Oseas, utilizada como acción simbólica. En su matrimonio y en sus hijos, el profeta descubre un sentido trascendente. Todo el libro de Oseas se podría entender como un comentario a los tres primeros capítulos. En esta primera unidad (Os 1-3) ocupa el centro el alegato contra Israel, esposa infiel, y su resultado (Os 2,4-25). En ambos extremos (Os 1,29 y 3,1-5) se insertan los relatos del matrimonio del profeta. Os 2,1-3 adelanta ya la restauración, y correspondería en la estructura, a la resolución del litigio (ryb) matrimonial (Os 2,16-25).

2.1.2 La segunda sección (cc.4-11) aparece como una mezcla incomprensible de los oráculos más distintos, centrados especialmente en la denuncia del culto y de la política. Comienza con un litigio o requisitoria (ryb) (4,1-3) y acaba con un oráculo de salvación (c. 11). Para comprender mejor la estructura de estos capítulos fijémonos en los verbos de movimiento; entonces advertimos cuatro momentos principales:

4,1-5,7: el pueblo no vuelve a Dios

5,8-7,16: el pueblo retorna en falso

8,1-14: como castigo, volverá a Egipto

9-11: etapas de este exilio: expulsión - estancia en Egipto - retorno

2.1.3 La tercera sección (cc. 12-14) comienza también con un litigio o requisitoria (cf. 12,3) y acaba con un oráculo de salvación (14,2-9). Los aspectos litúrgicos son claros en estos capítulos: por dos veces encontramos una referencia a la alianza (12,10; 13,4), y el c. 14 presenta los rasgos de una liturgia penitencial. Por lo que se refiere al contenido, esta sección contiene un poema retrospectivo sobre la historia de Jacob (12,3-15) y otro sobre Efraim, denunciando especialmente el becerro de oro y la monarquía (13,1-14,1). Aún es tiempo de conversión y de vuelta. Concluye Oseas con un oráculo de esperanza (14,2-20): aún es tiempo para que Israel se arrepienta y pida perdón; tiempo de cambiar su confianza en los imperios y en los ídolos, poniéndola sólo en Dios. Dios puede sanar

su infidelidad, porque su amor es gratuito.

2.2 EL "ryb" DE DIOS CON SU PUEBLO

"Ryb" tiene diversas traducciones: pleito, litigio, requisitoria, etc. Su estructura es la de un procedimiento acusatorio: Introducción, interrogatorio, acusación, refutación, sentencia. La sentencia declara culpable al acusado, le señala el castigo, o bien le exhorta a que cambie de conducta.

2.2.1 *Israel, esposa infiel (Os 2,4-24)*

Una primera parte en la que se acusa a la esposa infiel (4,17) y una segunda (vv. 18-24) donde se habla de reconciliación nos muestran una actitud profética idéntica: la encarnación del pecado y del castigo y la reconciliación como momento final. El profeta vive en su propia existencia el simbolismo de la acción. Las imágenes vienen a significar que, después de un tiempo de matrimonio, Gómer, la esposa de Oseas vuelve de nuevo a la prostitución. Pero el drama del profeta cede plenamente el lugar al drama de Dios ante la infidelidad repetida de Israel, con un vínculo tan íntimo como el matrimonial: el vínculo de la Alianza. No obstante la infidelidad de su esposa, Oseas sigue amándola. El profeta se fija cómo trata Dios a Israel y así aprende cómo ha de tratar a Gómer. Aprende a perdonar como Dios perdona.

Estos versículos destacan la lucha iniciada por Dios para quitar a su pueblo de los cultos cananeos, ya que suponían la divinización de la naturaleza y la destrucción del sentido histórico de la salvación. Es la vida agrícola la que ha abierto las puertas a los cultos cananeos, a los baales. Su culto tendía a controlar las fuerzas de la naturaleza mediante el ritual mágico de la prostitución sagrada para producir la deseada fecundidad en los campos y en el ganado. Oseas replica que esto tendrá efectos contrarios a los esperados: en lugar de la humedad, la sequía, en lugar de la cosecha, el hambre. Pero el castigo se convierte, paradójicamente, en el primer acto de gracia. Dios ama entrañablemente a Israel, está enamorado de Israel. Por eso, se lo lleva al desierto, lugar del primer desposorio de la Alianza, el lugar del retorno del Señor. Es en el desierto, sin los baales, donde se juega el futuro de Israel, invitado a responder que le *habla al corazón*. La salvación no es fruto de un esfuerzo ético del hombre, sino un acto gratuito de la voluntad amorosa y fiel de Dios: su *hésed*.

2.2.2 *Contra el pueblo y los sacerdotes: (Os 4)*

En 4,1-3, Dios pone un pleito (ryb) al pueblo. Le acusa de falta de verdad (emet) y de bondad (hésed), así como de desconocimiento de Dios. Es un oráculo contra Israel que se ha alejado de Dios prostituyéndose, idolatrando a los baales y a los imperios militarmente potentes. Oseas, llamado a restaurar el rostro auténtico de Dios a través del sufrimiento personal, cede aquí plenamente el lugar al drama de Yahvéh ante la infidelidad de Israel. El profeta pone bajo acusación al pueblo en general y a los sacerdotes en particular. Una velada acusación de culpabilidad del sacerdote en el pecado del pueblo. Es interesante la relación que establece entre no tener conocimiento de Dios y los pecados contra el prójimo. Recuerda lo que precisará Jeremías: *practicar el derecho y la justicia, eso es lo que significa conocerme, dice el Señor* (Jr 22,15s). Amor vertical y horizontal son inseparables. El castigo a los sacerdotes no puede ser más radical: quitarles el sacerdocio.

Oseas 5,1-7 retoma la requisitoria contra los sacerdotes extendiéndola al rey por no haber conocido a Yahvéh: por haberles faltado la justicia interhumana. Al rey le compe-

tía administrar justicia y a los sacerdotes enseñarla. Pero en vez de esto se dedican a un culto y a unos sacrificios vacíos de ética, y ahí no podrán encontrar al Señor.

Aunque el oráculo se dirige, especialmente a los dirigentes, el pueblo no queda fuera: todos fomentan la idolatría. Nuevamente aparece la idea de una prostitución generalizada, pero, en cierto modo, provocada por quienes deberían ser agentes de fidelidad. El castigo del culto vacío no puede ser más dramático: no hallarán al Señor a quien buscar; ante este tipo de culto, Dios se oculta.

2.2.3 Jacob es padre mentiroso (Os 12)

Evocando Gn 25,26 y 27, 36, insiste el profeta en las mentiras y fraudes con que Jacob/Israel rodea al Señor. Las mentiras y el fraude se concretan después en las que Israel hace en el comercio (le llama Canaán, pueblo de mercaderes tramposos). La llamada a la conversión es llamada al amor y a la justicia, y a poner la confianza sólo en Dios.

Frente al Israel mentiroso, Oseas presenta al Dios que valiéndose de Moisés los sacó de Egipto. Moisés, dispuesto a renovar el encuentro y a continuar hablando a través de los profetas. Intento vano, ya que Israel vuelve a la idolatría y sólo queda la posibilidad del castigo. Pero el perdón de Dios siempre es mayor que las infidelidades de Israel. La historia de Israel ha sido la historia del rechazo de la alianza con Dios, de su palabra profética que renueva el futuro del pueblo: *Te haré habitar de nuevo en las tiendas, como el día del encuentro* (12,10). De esa manera se recuerda el primer encuentro en el desierto, en el que se selló la alianza del amor (2,5.16s; 9,10). Ahí se pone de relieve el juicio como un paso hacia el futuro histórico-salvador. En el desierto no influyen los impedimentos para escuchar la voz del *primer marido* (2,9).

En los cc. 12-14 continúan las reflexiones históricas sobre el pecado de Israel, que finalizan con la liturgia penitencial de 14,2-9. El pueblo manifiesta su conversión en forma de oración: renuncia a fundar su esperanza en otras alianzas, en la fuerza de los caballos, en falsos dioses. Esta conversión le permite *volver* al primer amor.

2.3 VOCABULARIO FUNDAMENTAL

2.3.1 Amor: El profeta Oseas descubre a partir de su experiencia personal (la infidelidad de su esposa) el cariño, la ternura de Dios (hésed). Usa la imagen del esposo que ama a su amada, aunque esta, como Israel, haya sido infiel. Bajo esta luz todo adquiere un sentido nuevo. La ley del Sinaí no es un contrato simplemente, sino una *alianza* (como el anillo que se ponen dos que se aman), que une a dos seres en el amor. El *hésed* es un concepto muy importante en Oseas. Suele traducir esta gama de sentidos: *bondad, amor fiel, cariño gratuito, amor misericordioso*.

2.3.2 Pecado: alejamiento (apostasía) de Yahvéh para unirse a Baal; por eso mismo, el pecado cambia de nombre: ya no es una violación de una ley, sino una claudicación en el amor, una falta de fidelidad a la alianza de amor (6,7; 8,1). En el lenguaje de Oseas, el pecado es un adulterio, una **prostitución**, un delito contra el amor.

2.3.3 Conocimiento: la sinonimia entre *conocer a Yahvéh* y la *justicia* interhumana está presente en toda la predicación profética. Oseas también subraya que si no hay justicia interhumana no puede haber conocimiento de Dios. El profeta establece una relación entre el no tener un conocimiento amoroso de Dios y los pecados contra el prójimo (cf. 4,1-11a). "*Quiero... conocimiento de Dios, no holocaustos*" (6,6; cf. Jesús recordó estas palabras en el evangelio: Mt 9, 13; 12,7). Dios quiere amor, una vinculación duradera. Así lo dice en 2, 21s: *Seré tu esposo para siempre*, lo cual significa una completa comu-

nión de vida con él.

2.3.4 Conversión: es retorno, vuelta de la apostasía. Pero el verdadero retorno significa mucho más que el simple culto externo. Es volver al amor primero: 2,9.11; 3,5; 4,9; 11,5... Oseas concibe la restauración de Israel mediante un retorno al desierto para concluir una nueva alianza. Dios inicia una nueva *seducción* para restaurar la historia de amor (2,16-25). El Señor espera nuestra vuelta para perdonarnos y amarnos con toda su ternura entrañable.

3. CONSECUENCIAS TEOLÓGICAS DE LA ÉTICA DE OSEAS

3.1 DIOS SE DESPOSA CON EL PUEBLO: PARÁBOLA E INCULTURACIÓN

Oseas, el profeta del amor, ve su matrimonio como una parábola de la relación Dios-Israel no como un contrato o pacto de vasallaje, sino como una alianza de amor entre Dios y el pueblo del cual está totalmente enamorado, no porque Israel sea bueno, sino para que sea bueno y cumpla la alianza del Sinaí. Dios se desposa con el pueblo: *Tú-eres-mi-pueblo y-él [Israel] dirá: Tú-eres-mi-Dios* (2,25). Dios ha amado a Israel, por eso Israel ha de amar a Dios.

El misionero claretiano tiene que inculturarse por amor dondequiera que esté al servicio del Evangelio. Tiene que ser parábola del amor de Dios en medio del pueblo. Pero inculturarse no supone aceptar sin más lo que no está de acuerdo con la alianza del Señor.

3.2 EL VERDADERO CONOCIMIENTO DE DIOS

Los sacerdotes son atacados no por su sacerdocio, sino porque no lo ejercen debidamente. Su misión es transmitir el conocimiento de Dios, no actuar como puros funcionarios de prácticas rituales. El culto no vale para engañar al Señor y contentarlo. Los sacerdotes han abandonado la tarea de hacer vivir las exigencias de Dios por miedo y por comodidad. No sólo no impiden la idolatría, sino que la fomentan por los beneficios considerables que les comporta. Callan los crímenes de los dirigentes porque viven de los pecados que los dirigentes cometen contra Dios y contra el prójimo. Oseas establece una relación entre no tener conocimiento de Dios y los pecados contra el prójimo. Cara a cara con Dios y codo a codo con el hermano. Amor vertical y amor horizontal son inseparables.

3.3 EL PODER NUNCA PODRÁ SALVARNOS

Israel/Efraim se afana por conseguir alianzas políticas (Os 7,8-11) con las naciones vecinas para sacudirse el yugo de Asiria. No recuerda que Dios lo liberó de la esclavitud de Egipto. Una y otra vez es infiel a la alianza con Yahvéh. El castigo será volver a Egipto (=Asur: 8,13; 11,5-6). Israel querrá convertirse (6,1s), pero no lo logrará (5,4): la restauración es la obra de Yahvéh que mediante un nuevo éxodo llevará a su pueblo hacia la tierra prometida para concluir una nueva alianza para siempre (2,16b-25). Volver a Egipto para buscar allí la vida es volver a la muerte. Pero Yahvéh curará a su pueblo de la apostasía (Os 14,5) y lo hará volver.

3.4 EL DIOS PADRE/MADRE.

Dios ama a Israel: es un presupuesto teológico de Oseas. Antes de exigir, Dios ha dado: *Cuando Israel era niño, yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo* (Os 11,1s.4). La vuelta a Dios no se puede hacer sin arrepentimiento, sin esta conversión que significa rehacer

el camino, como el hijo pródigo que vuelve a su Padre (Lc 15,11ss). Dios está disgustado con el pueblo: *Porque quiero amor, no sacrificios, conocimiento de Dios y no holocaustos* (Os 6,6). Oseas nos presenta un Dios todo amor y ternura, a quien sólo se le conoce por el amor concreto al hermano, no por la práctica ritual externa. El Jesús de Mateo se refiere dos veces a este texto con el mismo espíritu y lo glosa en 5,23-24.

TAREA 4

Defina, analice y enriquezca con su propio contexto social los siguientes conceptos de Oseas:

- | | | |
|----------------------------|-------------------------|---------------------|
| 1. Experiencia matrimonial | 3. Pleito | 5. Dios Padre/Madre |
| 2. Baalismo | 4. Conocimiento de Dios | |

UNIDAD 5: EL PRIMER ISAIAS (Is 1-39)

SU PROPUESTA ÉTICA: ESPERAR UN MONARCA JUSTO

OBJETIVOS DE ESTE TEMA

1. *Estudiar la situación político-social del tiempo de Isaías, a fin de comprender los aportes éticos que propone en medio de la situación ambigua -prosperidad/caos- que se vivía en el Reino del Sur.*
2. *Descubrir en la literatura de los capítulos 1-39 de este profeta elementos propios o distintivos de la escuela de Isaías, a fin de poder comprender la profundidad de su obra.*
3. *Releer las principales definiciones que de Dios hace el primer Isaías en los capítulos 1-39, a fin de comprender que una lectura contextualizada o descontextualizada del mismo puede contribuir respectivamente tanto a la liberación como a la alienación de nuestras comunidades cristianas.*

1. CONTEXTO HISTÓRICO QUE GENERÓ LA ÉTICA DEL PRIMER ISAÍAS

1.1 SITUACIÓN POLÍTICO-SOCIAL

1.1.1 Primer período: prosperidad (740 aec.)

Isaías comienza su actividad profética en un ambiente de relativa prosperidad para Judá, en tiempos del rey Ozías-Jotam, hacia el 740 aec., después de un siglo largo de inestabilidad post-salomónica. En este ambiente bastante plácido se abren sus ojos a la sociedad y recibe el impacto imborrable de su vocación. Judá, sin llegar a los extremos del Reino del Norte ni en prosperidad ni en injusticia social y abandono de Yahvéh, se precipitaba

por el mismo sendero. De modo que el contenido del grito profético de Isaías no podía ser muy diferente del de los profetas del Norte, Amós y Oseas.

1.1.2 Segundo período: amenazas (735 aec.)

La prosperidad de ambos reinos no tardó en verse amenazada por el creciente poderío de Asiria, que no disimulaba sus proyectos expansivos. Para atajar el poder asirio antes de que fuese demasiado tarde, o por otros problemas en la Transjordania, Siria e Israel proyectaron una coalición que incluía a Judá. Ante la negativa de Ajaz a participar en ella, los dos reinos le atacan para destruirlo.

Isaías propugna la completa neutralidad y la confianza total en el verdadero rey de Judá, Yahvéh; pero ello no entra en los planes políticos de Ajaz, quien por el contrario pide ayuda a Asiria, con un resultado fulminante, pero trágico para Israel. En su primera campaña (738) Tiglatpileser III ya menciona como vasallos a Damasco y Samaria. En su segunda campaña (734), Asiria somete la región de Filistea y todo Neftalí, con la primera deportación de israelitas; el mismo Judá queda sometido a un fuerte tributo, aunque en calidad de aliado. En 722-720, Salmanasar V y Sargón II destruyen Samaria, deportan a toda la clase dirigente e incorporan Israel a su imperio. Será el fin del reino del Norte.

Para Judá, su onerosa seguridad de ser tributario aliado de Asiria durará toda la minoría de edad de Ezequías (727-715), que contaba con sólo cinco años cuando murió su padre.

1.1.3 Tercer período: reforma religiosa y desastre político (705 aec.)

En el año 714, llegado a la mayoría de edad, Ezequías accede al trono, llevando a cabo su reforma religiosa, no muy atestiguada. A pesar de ello, no se mostró demasiado adicto a la política neutral de Isaías y, al estilo de numerosos reinos tributarios, aprovechó la muerte del rey asirio Sargón para rebelarse confiando en la ayuda de Egipto. Esta decisión llevó a Judá al peor momento de toda su historia antes del destierro: Senaquerib invadió Judá y sitió Jerusalén que se salvó a precio de un asfixiante tributo (701 aec.). No parece que la actividad profética de Isaías se extienda mucho más allá de estas fechas.

1.2 EL REINO DE JUDÁ

1.2.1 Yahvéh, Dios de la dinastía davídica

La inteligente política de David al escoger por Dios de su monarquía al Dios Yahvéh, eminentemente norteño, no sólo condujo a la ansiada unificación del Reino, sino que transformó la misma imagen de Yahvéh en un Dios-Rey, que hasta entonces le era ajena. Luego, Salomón se encargaría de convertir aquel amasijo de clanes y tribus en un reino organizado. En el tiempo escaso de dos generaciones se había hecho realidad el sueño ancestral de una auténtica "posesión de la tierra", con el anejo cambio social y religioso.

Pero pronto se dejaron sentir también el peso y los problemas que este sueño comportaba. El progresivo asentamiento del pueblo y las secuelas económicas y políticas de la estructura cortesana, centralizadora de riqueza y de poder, hacían chirriar muchos presupuestos de la vida seminómada del yahvismo. Por una parte la refinada mitología de los cultos baalísticos iban arrinconando la necesidad de Yahvéh en los medios agrícolas.

Por otro lado, tanto los reyezuelos vecinos como el Faraón sobre todo representaban para la corte un entrelazado de poderíos de los que no se podía prescindir. Se trata de una visión del Faraón bien diferente de la del Éxodo y ampliamente aceptada ya en el reinado de Salomón.

Se volvieron a dividir los reinos y, en el norte, la raigambre yahvista pronto se enfrentó a una monarquía en constante intriga, cuyo afán de poder iba dando al traste con todos los valores tradicionales, sagrados para el yahvismo.

En Judá parece que la estabilidad de la dinastía, junto con la pequeñez y pobreza del mismo reino, hicieron de Yahvéh más bien un elemento aglutinante que un foco de peleas. Seguro que el recuerdo de la grandeza pasada de David y Salomón había encumbrado la imagen de Yahvéh en el corazón de Jerusalén, ya que la imagen de los dioses reales iba a la par con las realizaciones de los reyes: Jerusalén tenía motivos para estar orgullosa de Yahvéh, a pesar de que los años posteriores fueran malos.

1.2.2 Pueblo oprimido, en las crisis y en la prosperidad

Al igual que en el reino del Norte, también en Judá fue la extrema depauperación de amplios círculos periféricos de la ciudad y del campo, unida al abuso del poder, lo primero que puso en duda la veracidad del yahvismo en el reino. Esto mismo fue lo que provocó los primeros estallidos proféticos. Ya en el gran reinado de Salomón, los fuertes impuestos que toda aquella opulencia requería causaron un profundo resentimiento que después llevaría a la división del reino.

El siglo largo de inestabilidad que siguió no debió mejorar mucho la situación. Los 30 años de prosperidad del reinado de Ozías, época en que nace Isaías, a juzgar por los oráculos de este profeta, tampoco mejoraron la situación del pueblo empobrecido, a diferencia de lo que ocurrió con las clases altas.

2. FORMA LITERARIA QUE COBIJA LA ÉTICA DEL PRIMER ISAÍAS

2.1 PERSONALIDAD LITERARIA DEL PROFETA

2.1.1 Profeta de la corte y consumado literato

La obra de Isaías deja pocas dudas sobre su educación en los círculos palaciegos de Jerusalén. De no ser así, su pregón de confianza total en el rey Yahvéh, que se expresa en una línea política de neutralidad y desconfianza en todo otro tipo de poder humano, difícilmente habría tenido un mínimo acceso a la corte.

Pero lo que nos revela su educación literaria nada común es la maestría con que expresó en palabras la inefable visión de Yahvéh y del pueblo, a la que le había elevado la experiencia de su vocación. Plasmó en imágenes atrevidas y en versos martilleantes la ceguera del pueblo, la iniquidad de los poderosos, la Santidad y Proximidad de Dios y el extravío de la política humana, en vano contraste con la política de Dios.

Estructuralmente se puede considerar a Isaías como tradicionalista, pero las soluciones que propone a los problemas son radicales y llevan el sello de su experiencia de

un Yahvéh santo y comprometido, al mismo tiempo, en salvar a su pueblo.

2.1.2 Características de cada período

La chocante experiencia de su vocación unifica toda la profecía de Isaías: Yahvéh es el Rey santo de Judá, con un proyecto salvífico incomparable, a nivel de su omnipotencia. Pero los poderosos y los reyes sólo se fían de sus propios intereses, proyectos y alianzas, traicionando a su Rey y sembrando devastación y muerte.

Aunque mezclado con materiales posteriores, las profecías del *primer período*, centradas en la injusticia social, nos han quedado en los cc. 1-6. Las del *segundo período*, durante la guerra sirio-efraimita, se centran en Yahvéh que ofrece un "signo", una "señal" a pesar de la incredulidad del rey Ajaz: cc. 7-12. Otro grupo de profecías, que se enmarcan bien en la rebelión de Ezequías contra Asiria y la brutal respuesta de Senaquerib en el *tercer período*, se hallan dispersas en los cc. 28-33.

El orden original ha quedado bastante bien conservado dentro de lo que se puede esperar de una época tan remota, cosa que añade realismo a lo que el mismo profeta nos dice de "sellar *la enseñanza* entre mis discípulos" (8,16). También resaltan los largos períodos de la vida del profeta, de los que parece que no se ha conservado nada; es muy posible que lo que nos dice en el mismo texto de "sellar la enseñanza... y esperar en Yahvéh que vela su faz de la casa de Jacob" sea reflejo de largos silencios ante la trágica incredulidad de Judá, como después intentará Jeremías (Jr 20,9) con poco éxito.

2.1.3 Literatura y profecía en la "escuela de Isaías"

Sea que "los discípulos" de que habla el profeta se perpetuaran en lo que podríamos llamar una escuela, sea que la personalidad de Isaías continuara aglutinando en su entorno las generaciones futuras, lo cierto es que su mensaje siguió vivo hasta después del destierro, fue reinterpretado según las diversas circunstancias que atravesó Judá, y, por lo general, se mantuvo al nivel literario del maestro. En el caso de Isaías II (cc 40-55), posiblemente fue incluso superado.

Las reelaboraciones posteriores aquilataron el nivel teológico del Isaías original en muchos aspectos. Actualmente solo se puede leer todo el libro de Isaías con pleno sentido desde la perspectiva post-exílica desde la que fue recopilado. Sin embargo, el proyecto trascendente de salvación del Rey Santo Yahvéh que arrebató a Isaías sigue animando todo el conjunto.

2.2 MATERIAL POSTERIOR (EXÍLICO Y POST-EXÍLICO) EN IS 1-39

La mayor parte de los críticos reconocen como fundamentalmente de Isaías, sin negar interpolaciones, los capítulos 6-9 y 28-31. A ellos se pueden añadir, con sólida confianza, los capítulos 1-5 y 10,1-4; de manera que consideramos como originales *los capítulos 1-10,4 y 28-31*. Fuera de ellos, el material original es escaso y, en muchos lugares, completamente ausente.

Los oráculos contra las naciones (cc. 13-23) contienen poco material de Isaías, que viene a ser nulo en el llamado "apocalipsis de Isaías" (cc.24-27), que, por cierto, no pertenece a este género literario. Se trata de dos secciones muy diferentes, aunque com-

plementarias, que han sido intercaladas en la parte central del libro (cc.1-39), pues, a los ojos del último redactor post-exílico, son su clave hermenéutica. Este apocalipsis, en efecto, es de lo más reciente que hay en todo el libro de 66 capítulos. En los cc. 32-35 queda algún material de Isaías, aunque muy mezclado con elementos posteriores.

2.3 DELIMITACIÓN LITERARIA DE CADA PERÍODO

El bloque que se presenta como más sólido y original es el de los cc. 6-9,6, del segundo período. Este bloque ha sido intercalado entre el c.5 y el 9,7ss., del primer período. En este bloque se halla el relato de la vocación del profeta -clave hermenéutica preciosa de toda profecía y que suele siempre encabezar el libro-. Es un relato vinculado a las vicisitudes de la guerra sirio-efraimita e ilustrado por ellas. Se trata, sin duda, del núcleo para comprender el mensaje del profeta.

Sin embargo, el mismo Isaías quiso posiblemente dejar su primera predicación al principio del libro, aun a costa de dar tres comienzos a su libro: 1,1; 2,1; 6,1. Esto, sin duda, nos habla de la importancia fundamental que daba a esta primera sección. En realidad, acabaron formando una unidad los cc.1-12. La tercera parte, bastante más dispersa e intercalada, reasume muchos de los temas de la primera y de la segunda, reflejando una realidad más sombría aún; sombras que parecen compensadas por otros oráculos de salvación.

Una constante literaria de Isaías es alternar los mensajes de amenaza y condena con los de salvación, reflejo de la casi dicotomía en que vivía, soportando los planes humanos y promoviendo casi en vano el plan de Dios, cuya maravilla le seducía desde su vocación. Esta misma constante literaria se presta de por sí a ser fácilmente intercalada o trastocada, según la visión de los recopiladores posteriores.

En este sentido creemos que en relación a Isaías hay que tomar el camino contrario al de una buena parte de la crítica que ha considerado a priori como posteriores todos los capítulos de salvación. No hay duda que, hasta a nivel político, Isaías defendió enérgicamente el plan de Yahvéh y, en algunos casos, trató de pintar sus excelencias con colores bien vivos. Además, que un autor optimista como el Isaías II (cc.40-55) se sintiera tan identificado con Isaías, es difícilmente concebible sin que éste prestara un sólido apoyo al plan trascendente y salvador de Yahvéh, que tan prolijamente nos describe. Lo lógico es considerar como de Isaías los oráculos de salvación, a no ser que literaria o conceptualmente sean incompatibles con la visión o la época del profeta.

3. CONSECUENCIAS TEOLÓGICAS DE LA ÉTICA DEL PRIMER ISAÍAS

3.1 YAHVÉH, DIOS DE LA DINASTÍA DAVIDICA

Isaías nace y crece en un ámbito próspero en el que Yahvéh está al frente de todo el panteón de dioses tradicionales y de los importados por las relaciones internacionales de la corte. Yahvéh es la divisa de la casa real y de todo el reino de Judá.

Las relaciones familiares del Dios de los padres, con las aventuras que comportaban y las hazañas salvadoras de Dios experimentadas por los diversos clanes, habían adquirido en Yahvéh el rango épico de "fundación de un reino" con el consiguiente respeto, admiración y adoración por parte de los ciudadanos. Rango épico remontado hasta el origen de los tiempos y pueblos.

Precisamente la falta de una teogonía anterior a la creación del mundo en el documento yahvista, nos deja a oscuras sobre el puesto de los otros dioses en el universo del yahvismo. De no ser una supresión posterior, esta falta de un relato sobre el origen de los dioses mostraría una conciencia totalmente original de Yahvéh que ciertamente no se refleja en la conducta sincretista de Salomón (2R 11,4ss) y de sus sucesores.

Sin embargo, el trastorno de valores sociales y religiosos que conlleva la instauración del reino, no dejó de preocupar a las personas sensibles. Demasiado a la ligera el poder real sacrificó a sus fines los ideales de justicia y de convivencia, identificados con el yahvismo, creando así una dicotomía entre Yahvéh y el poder real que la experiencia profética denunciará denodadamente. Problema tanto más grave por el hecho de que en la antigüedad el poder real es la imagen-realización de todo el pueblo. En Judá, cuando el rey con la clase dirigente son justos, todo el pueblo vive seguro; cuando son injustos, se crea una brecha no sólo entre la clase dirigente opresora y pueblo oprimido, sino entre Dios y su pueblo.

3.2 LA VOCACIÓN DE ISAÍAS: IS 6,1 ss

De una pluma como Isaías, podíamos esperar una descripción magistral de su vocación precisamente por ser éste un episodio inefable. El relato parece estar ya impregnado de su experiencia profética, lo que le da mayor riqueza. Además fue asociado, ya desde el principio, al llamado libro del Emmanuel que representa la vocación hecha historia. Ambos relatos se ilustran mutuamente y son inseparables. Ello confirma que, cuando Isaías habla de "pueblo", normalmente piensa en la clase dirigente y su actuación, en el rey especialmente.

3.2.1 Singularidad de Yahvéh: Santidad próxima

La visión, en el templo, de Yahvéh trascendente y verdadero Rey de Judá - "sentado en un trono excelso y elevado" (6,1)-, cuya gloria enérgica llena la tierra, reestructura muchos valores en Isaías.

Es un Dios que lo sobrepasa todo, llenándolo todo; pero que se deja ver por un hombre de labios impuros y que reina sobre un pueblo impuro. Isaías reacciona con estas palabras: ¡Ay de mí que estoy perdido! (6,5).

Pero ni el Rey Yahveh Sebaot da muestras de estar preocupado por la pureza de los labios de Isaías, ni mucho menos su Santidad da muestras de exterminarle; hasta el punto de no intervenir directamente para nada en el asunto: todo lo arregla un serafín.

No cabe duda que en el perdón del pecado del profeta (6,7), está presente toda la experiencia que había cruzado por su cuerpo cambiando radicalmente su mentalidad respecto, tanto a la Santidad y Realeza gloriosa de Yahvéh, como al pecado del pueblo. Todo ello tenía un sentido muy por encima de la percepción religiosa dentro de la que había crecido Isaías.

La Santidad, perdida ya en muchas de nuestras culturas, ha sido siempre una convicción visceral en muchos pueblos. Es conciencia de estar en contacto con algo maravilloso, "totalmente otro" (R. Otto), básicamente benévolo, pero que puede llegar a rozarnos, a veces, hasta el peligro de la misma vida. Lo sagrado era la suprema garantía del hombre, pero su misma excelencia exigía distancias rigurosas. Puede que a veces creara superstición, pero, por lo menos, daba al hombre, al mismo tiempo, sentido de limi-

tación y dignidad.

La Santidad de Dios era algo demasiado sabido como para que hubiese impresionado tanto a Isaías hasta saturar su obra, si la teofanía misma no le hubiera trastocado la percepción que de ella tenía. La visión de Dios no le rebajó a Isaías el concepto de la Santidad de Aquel, sino que se lo amplió hasta los cielos y toda la tierra. Lo que sí le impresionó es que esta Santidad no impidiera a Yahvéh ser Rey de Judá hasta el detalle. Yahvéh tenía su política santa, que no se adecuaba a los criterios de los políticos de la realeza.

3.2.2 Política de ceguera

El pecado e impureza verdaderos de Judá no eran tanto las impurezas que habían preocupado al profeta como la dureza de corazón y la incapacidad de tomar en serio y comprender el "proyecto de Yahvéh", al igual que le ocurriera al Faraón del Éxodo. Así, recurrían a la Santidad de Yahvéh para avalar sus planes y su conducta, nacidas de la impureza de sus corazones. Ejemplo claro de ello es la "piadosa" respuesta de Ajaz: "No tentaré a Yahvéh" (7,12) para rechazar el ofrecimiento de una señal y poder proseguir su política contra el plan de Yahvéh.

El realismo con que el profeta ve toda la tierra saturada hasta los bordes por la gloria de Yahvéh y por el brillo de la inconfundible actuación de Dios, se traduce en un sabio dominio universal; dominio que, para Judá, se debe convertir en política santa, designio firme, manso, asequible como la fuente de Siloé (8,6-7); pero los palacios sólo aprecian ríos bravos que, a la postre, arruinan la tierra.

El pecado radical de "*ese pueblo*" (6,9; 8,11) era negar a Yahvéh como su Rey y anteponer conjuraciones y miedos a la soberanía y Santidad de Dios (8, 11-15). Yahvéh se estaba quedando sin pueblo y su proyecto parecía destinado a los archivos celestiales. Sobrecogido, superando sus propios temores, el profeta estaba en disposición de escuchar los temores y preocupaciones de Dios, el plan del rey Yahvéh. Y Éste no se hizo esperar. En consejo pleno, Yahvéh delibera sobre quién puede ser enviado en su nombre y, cosa rara en las vocaciones del Antiguo Testamento, Isaías no sólo no se excusa, sino que se da por aludido y se ofrece voluntario. Dios vuelca su corazón a tanta generosidad, le expone la situación con toda crudeza. Es una situación que el profeta acababa de experimentar ya en su propia carne:

- Ese Judá que se gloría en Yahvéh, en realidad, ha dejado de ser su pueblo; ha renunciado a Dios como su apoyo y guía: "ve y dí a ese pueblo" (6,9). Judá sigue los caminos de los pueblos, proyecta con ellos o contra ellos, se apoya en los mismos valores y quiere servirse de Yahvéh para afianzarse más en medio de ellos. Va a la perdición y Yahvéh se lo dejará claro: por eso envía al profeta.

- Dios reafirma su realeza sobre el pueblo proclamando, a través del profeta, su política sencilla y segura, que provocará la risa de los entendidos, y poniendo más de manifiesto la incompatibilidad entre la Salvación que El ofrece y las seguridades tras las que va el pueblo, seguridades que le acarrearán la destrucción. "Engorda el corazón de este pueblo...no sea que entienda" (6,9-10). Isaías es introducido al arrinconamiento que sufre Yahvéh por ser, precisamente, Salvador de verdad. Es una salvación tan santa que parece mero desvarío al planificador humano: cuanto más claramente se la propone a éste, más locura le parece y más se con-

firma que está en lo cierto. Y cuando el poder de Dios lo arrincone sin salida, el hombre mostrará toda la desfachatez de su soberbia insegura: entonces rechazará la evidencia del poder de Dios.

3.2.3 Esperanzas en el cambio

Los versículos 11-13 del capítulo 6 literariamente parecen añadidos, sin embargo, están en consonancia con la experiencia histórica de Isaías y su teología, plásticamente expresada en los nombres simbólicos de sus hijos, del Emmanuel y del propio profeta:

- El primero, "*un resto volverá*" (7,3), acompaña a Isaías en su primer encuentro con Ajaz. Teniendo en cuenta que todos los otros nombres son salvíficos, también éste presagia -como 6,13- la salvación de un resto a pesar de la dureza de Ajaz y del pueblo, cuyo castigo también presupone (cf 10,22).
- El segundo hijo (8,3-4) es apellidado "*rápido botín, próximo pillaje*" como signo de lo necios que son los temores que agitan al rey y al pueblo por no creer en Yahvéh. Judá, Damasco y Samaria, están en vigilias de convertirse en botín extranjero.
- Punto aparte merece el nombre de Emmanuel, Dios con nosotros, que está diametralmente opuesto a la repetida expresión divina de que Judá ha dejado de ser "su pueblo" para convertirse en "ese pueblo" (6,9; 8,12). Dios reafirma unilateralmente su presencia en el mismo núcleo de la incredulidad humana. Y esta presencia de Dios será el dique que preservará al pueblo de la total destrucción que con su conducta se está acarreado (cf 8,8-10).
- En cambio, el nombre del profeta "Yahvéh es salvación" -que también se considera signo (8,18)- apenas se encuentra en sus oráculos. Esto nos dice que tanto su misión de cegar al pueblo y de anunciar castigo y promesa, como su silencio (8,16ss), los considera como obra salvífica de Yahvéh.

Por otra parte, la Santidad y Gloria de Yahvéh, su realeza, con la que se le había manifestado Dios al profeta, eran demasiado trascendentes como para dar el brazo a torcer a causa de un reyezuelo y unos impíos. Además, la imagen, más o menos idealizada de David, estaba aún cercana como para desesperar del cambio.

El precio de la esperanza será alto: Judá va en camino de encontrar lo que busca, su propia destrucción; toda la frondosidad del reino será talada. Sólo cuando a la política humana parezca que todo se acabó, cuando solamente quede ya el tocón, la Santidad de Yahvéh volverá a aparecer en carne humana: del tocón nacerá un brote santo. Ello posiblemente se realizó al pie de la letra con el Emmanuel, en el caso de que el rey, con la idolatría de sacrificar a sus hijos (cf 1R 16,3) se hubiera quedado sin ellos, dejando sin descendencia a la dinastía de David. Por lo menos, la celebración del nacimiento del Emmanuel, en Is 9,5, tiene el tono del nacimiento y entronización del primogénito. Yahvéh, sobrepasando la idolatría real y su rechazo de una señal, a la postre, toma la Salvación por su cuenta (7,14).

Esta fe inquebrantable en la salvación de Dios, histórica y trascendente, no sólo alentará la casi absurda misión profética de Isaías, sino que afinará su pluma, dejándonos unas imágenes tan vivas de ella que nunca ya dejarán de resonar en el corazón del pueblo.

3.3 LA SALVACIÓN DE YAHVEH

Las muchas imágenes de Salvación que el profeta nos ha dejado, deben ser interpretadas como un intento de expresar la experiencia que tuvo de la realeza y designio divinos, tanto en su dimensión inefable de Santidad, como en su realismo histórico. Para ello pinta una imagen que parece idílica, pero contrastada intencionalmente con el desbarajuste imperante (1,24-31; 2,1-5; 4,2-5; 7,10-17; 9,1-6; 10,20-27; 11,1-9?; 29,13-14.15-24; 30,18-26).

El poema de liberación-celebración (9,1-9) puede servir como ejemplo: El poema está enmarcado dentro de la opresión asiria, vista como salvación por la incredulidad de Ajaz. En su campaña de ayuda Tiglatpiliser había conquistado Damasco y anexionado al imperio asirio parte de Galilea, a la que se refiere 8,23b. Además, "la bota que taconeaba con ruido" (9,4) parece un eco del espanto que producía en los enemigos el estrépito de la infantería asiria, a la que el mismo Tiglatpiliser acababa de dotar de botas de cuero -uno de los pocos inventos de guerra de aquellos tiempos que dura hasta hoy-.

El poema, en sí mismo, puede referirse también a la guerra sirio-efraimita, en cuyo caso, las botas, como el manto ensangrentado, pasarían a ser un símbolo bélico a secas. Veámoslo con más detalle:

- 9,1-2: Judá vive en la oscuridad, largamente descrita en los cc. 1-5, de la injusticia social, del abuso del poder, de la incredulidad y la amenaza de la derrota y exterminio y, posiblemente también, de la discontinuidad de la dinastía davídica. De repente aparece una gran luz, que nos ha sido presentada ya en 2,1-5: la luz de Yahveh, centrada en Jerusalén, pero que destella hasta pueblos lejanos. Luz que comporta una gran alegría -5 veces-, sólo comparable a la que produce la máxima abundancia imaginable, tanto en la paz como en la guerra.
- 9,3-4: la causa -o efecto- de tan afortunado trastorno es que Dios realiza una liberación no menos prodigiosa que la de Gedeón (Jc 7,8): prescindiendo de la fuerza humana, destruye la tiranía que pesaba sobre el pueblo llegando hasta la aniquilación de la guerra misma. Si se nos habla de la guerra sirio-efraimita, es para expresar no sólo el fin de la guerra sino para ironizar sobre los temores incrédulos de Ajaz y el pueblo; temores que llevan a una componenda esclavizante con Asiria. Pero, si se trata de la amenaza asiria, el profeta se remonta, por encima de toda lógica inmediata, al ámbito donde se mueve el plan de Yahvéh.
- 9,5: la conmovedora ironía del plan divino descansa en esta parte central: ni espadas, ni alianzas, ni las liberaciones ansiadas por el rey; ¡se trata del mero nacimiento de un niño! Pero un niño regalo especial de Dios para los creyentes oprimidos por la incredulidad regia: "Se *nos* ha dado". Lo natural es vincular este niño con la señal de 7,13-14: un Dios al que el poder real intenta cansar ahora da a los cansados una promesa de salvación. ¿Podría un rey que se ha buscado con el sacrificio idólatrico de su hijo ver en el nacimiento de otro la liberación de las angustias presentes?

El señorío que lleva sobre su hombro debe ser aquí referido a la promesa de Natán a David: es la fidelidad de Dios a su promesa.

Los cuatro nombres que recibe incluyen todas las responsabilidades regias. No es improbable que en Judá se siguiera la costumbre egipcia de dar cinco

nombres al nuevo monarca. En este caso el quinto sería *Emmanuel* que no describe una función sino el distintivo de un monarca davídico: no el ser rey, sino encarnar la realeza de Yahvéh.

- 9,6: aquí se concretiza la política de un rey que se afirma en Yahvéh: una grandeza y paz ilimitadas sobre el reino de David a través de una restauración y consolidación por medio de la justicia. Es lo que la realeza amorosa de Yahvéh proyecta y realizará.
- *Conclusión:* De suyo, todo el poema se puede interpretar como un salmo de entronización real, como los salmos 2 ó 110. Sin embargo, los términos con que el versículo 5 describe el nacimiento, no sólo por lo realísticos sino porque no se le llama hijo de Dios, lo hacen poco probable, aunque contenga bastantes expresiones propias o muy indicadas en una investidura, como la imposición de nombres o el v. 5b.

El poema está bien anclado en el contexto como para tratarse del nacimiento del monarca-signo del c.7. Está, además, en perfecta consonancia teológica con Isaías: contrastar las salvaciones humanas con las de Yahvéh, celebrar un nacimiento -acontecimiento no demasiado celebrable en aquellos tiempos de elevada mortandad infantil- como una entronización. Ello forma parte del signo. La salvación y los planes de Yahvéh resultan increíbles y hasta irrisorios a los que se tienen por salvadores (cf 5,21). El remedio a tanta tiniebla y opresión es un niño, regalo de Yahveh; exactamente igual que antes de nacer fue señal de liberación.

3.4 LA REALEZA DE YAHVEH

El profeta constantemente ironizará y se reirá de los poderes humanos, forjadores de la política regia. "Aram se ha unido con Efraim: se estremeció el corazón del rey y el del pueblo... como los árboles" (7,2). Isaías afirma: "Así ha dicho al señor Yahvéh: no se mantendrá, ni será así" (7,7). "Pide una señal... no tentaré a Yahvéh... el Señor mismo va a daros una señal" (7,11-14). "Porque ha rehusado este pueblo las aguas de Siloé tranquilas... el Señor hace subir contra ellos las aguas del río embravecidas" (8,6-8). "No llaméis conspiración a lo que ese pueblo llama conspiración, ni temáis ... lo que él teme. A Yahvéh tened por Santo, sea El vuestro temor... Será piedra de tropiezo y peña de escándalo..."(8,12-14). "Envuelve el testimonio, sella la enseñanza... aguardaré por Yahvéh, el que vela su faz de la casa de Jacob..." (8,16-18).

Sólo permaneciendo firmes en Yahvéh se le reconoce como Rey y se está al abrigo de su Salvación: "Si no os afirmáis en mí, no seréis firmes" (7,9). Es una firmeza que cobija de toda otra amenaza humana, y hace de Judá testigo y realización ante los pueblos del señorío santo de Yahvéh. Es lo más fácil, el gran privilegio de Judá, que lo tiene al alcance de la mano. Sin embargo, el poder rehúsa creer para apoyarse en la caña cascada de los imperios humanos. Con ellos ha de codearse y enfrentarse, acarreando miseria y destrucción para el pueblo pobre.

3.5 LA SANTIDAD DE YAHVEH

El negarse a creer proviene de la soberbia y la reafirma, desembocando en la in-

justicia, avaricia y desenfreno del poder. Se trata de una incredulidad totalmente interesada: "¡Ay de... los que dicen... que apresure su acción... y venga el plan del Santo de Israel y que lo sepamos... Ay de los que llaman al mal bien y al bien mal... los sabios a sus propios ojos!" (5, 19-21). "¡Ay de los que añadís casas a casas,... campos a campos, hasta ocupar todo el sitio, siendo los únicos propietarios en medio de la tierra!" (5,8). "¡Ay de los que despertando por la mañana andan tras el licor; los que trasnochan encandilados por el vino!"(5,11). "¡Ay... los valientes para escanciar el licor, los que absuelven al malo por soborno y quitan al justo su derecho!" (5,22-23). "Tus jefes (Jerusalén), revoltosos y aliados con bandidos. Cada cual ama el soborno y va tras los regalos. Al huérfano no hacen justicia y el pleito de la viuda no llega hasta ellos" (1,23).

Esta incredulidad y mala conducta de los poderosos es la causa de la transformación en adúltera de la villa antes leal (1,21), de la rebelión y desconocimiento de Yahvéh por parte de los hijos que había criado (1,2), sin que culto y sacrificios mejoren en nada la situación (1,10ss).

El castigo natural es la degradación, de manera que tal poder deja de ser apoyo para nadie (3; 9,13ss.28-31). Esta conducta comporta la ruina de los pobres y finalmente de todo el país (1,4-9; 5,4-7.8ss). El desastre pone en evidencia cuán apartado está Judá del reinado de Yahvéh.

3.6 VINCULACIÓN DE DIOS A SU REINO

En el primer período, el profeta todavía esperaba una conversión inmediata: "Venid y disputemos... si aceptáis obedecer..." (1,18-19; 1,24ss). En el segundo período, abierto a la política internacional, se pone más de relieve el grado consumado de la dureza de corazón del poder. Ya no se apela a una conversión sino a una intervención unilateral por parte de Yahvéh: la señal.

En el tercer período, Isaías arremete contra la confianza de Ezequías en Egipto en orden a rebelarse contra Asiria. Vuelve a los temas pasados con un tono más sombrío todavía. Los oráculos de salvación, ante la carencia de una solución razonablemente próxima, van perdiendo la inmediatez temporal de otros períodos, pero ganan en fuerza hasta parecer idealizaciones, y se sitúan en un futuro más indeterminado. A este período parecen pertenecer muchos de los oráculos salvíficos más conocidos: 2,2-4; 4,2-5; 10,20-27; 9,1-9; 29,17-24; 30,18-26.

3.7 CONCLUSIÓN

Isaías chocó con la Santidad de Dios, que no le aniquiló sino que le amarró a su poder y le enamoró apasionadamente de su fantástico plan. El profeta estaba estructurado mentalmente en la salvación prometida por Natán a David. Dios se conforma a ella y se le presenta como Rey de Judá, con su política y administración propias, a las que el profeta no renunciará ya jamás y por las que apostará a cualquier precio.

Es un profeta político con la absurda misión de querer enseñar la "política divina" a los gobernantes del momento. Estos le harán callar primero, y finalmente le cerrarán toda perspectiva de esperanza. Isaías siguió profetizando hasta el fin, esperando que surgiese algún rey enamorado, como él, del designio divino y con poder para implementarlo. La realidad le hizo retrasar el reinado de tal monarca a tiempos indefinidos. Sin embargo la

realidad santa de Yahvéh garantizaba la aparición de ese rey justo. Después de una vida llena de aventuras y rechazos, signo de la del Rey Yahvéh, ya no le espantan al profeta ningún tipo de circunstancias ni contradicciones.

Por su fe en Yahvéh, Isaías atacó al poder, con una profunda fe en el Poder de Yahvéh. A pesar de las ironías divinas para desbaratar la prepotencia humana que el mismo Isaías anunció, no parece que éste llegara a sacar todas las consecuencias que se desprendían de ese mensaje, ni menos a sospechar un Reino de Dios por caminos tan poco poderosos como los que eligió Jesús para llevarlo a cabo.

TAREA 5

Hágale exégesis a los siguientes textos:

- a) Isaías 1,3
- b) Isaías 6,1-13
- c) Isaías 7,10-17

Recuerde los pasos que debe dar para la exégesis de un texto:

- Utilizar la mejor traducción bíblica.
- Establecer el contexto del profeta Isaías y de cada texto.
- Establecer el problema que se plantea en el texto.
- Ver la respuesta que le da el profeta al problema.
- Someter a crítica la respuesta del profeta, mirado el problema desde los oprimidos de Israel.
- Hacer alguna aplicación a su propio contexto socio-cultural.

TEMA 6: EL PROFETA MIQUEAS

SU PROPUESTA ETICA: RECONOCER LA TENSION ENTRE CENTRO Y PERIFERIA

OBJETIVOS DE ESTE TEMA

1. Analizar el contexto socio-económico en el que surgió el profeta Miqueas, a fin de comprender que su profecía es una respuesta a la opresión económica del campo (surgimiento del latifundio).
2. Estudiar el vocabulario más frecuente de la profecía de Miqueas, a fin de poder descubrir la simbología utilizada en la elaboración de su profecía.
3. Asimilar los presupuestos de Miqueas con relación a Dios (teología) y con relación al hombre (antropología), a fin de descubrir cuál es la opción de Dios en la historia y cuál debe ser la actitud del ser humano frente a la justicia.

1. CONTEXTO HISTÓRICO QUE GENERÓ LA PROPUESTA ÉTICA DE MIQUEAS

1.1 PROFETA(S) EN DOS REINOS BAJO EL PODER ASIRIO

"Escuchad, pueblos todos", últimas palabras de Miqueas, hijo de Yimlá en 1 Re 22,28, son las primeras palabras de Miqueas de Moreshet (Cf.Mi 1,2). Un malentendido de este género, causado por la frecuencia del nombre de Miqueas, quizá sea una de las causas de la unión de materiales tan dispares en el libro profético de ese nombre.

Jer 26,18-19, citando a Mi 3,12, ubica a Miqueas de Moreshet en tiempos del rey Ezequías y confirma así, en parte, la noticia introductoria de Mi 1,1 que sitúa la actividad de Miqueas "en tiempo de Jotam, Ajaz y Ezequías, reyes de Judá". Según 2 Re, el último

de los monarcas mencionados ocupa el trono de Judá cuando acontece la destrucción de Samaria por obra de los asirios. Esta parece aún no haber tenido lugar en la época de la que procede Mi 1,2-7.

La intervención de Asiria en Palestina se hace sentir a partir del 743 a.C. En ese año, Menajem de Israel pagó tributo a Tiglat-Pileser III para que éste "le ayudara a él y afianzara el reino en sus manos" (2 Re 15,19). El pago del tributo conseguido a costa de fuertes impuestos logra objetivos contrarios a los propuestos: una rebelión antiasiria bajo la conducción de Pecaj depone y mata a Pecajías, hijo de Menajem.

En el 734, el nuevo rey busca la alianza con Damasco y quiere obligar a Judá a entrar en la coalición (guerra siro-efraimita). Judá pide ayuda a Asiria la que interviene atacando a Damasco, y transformando la estructura del reino del Norte. Extensos territorios israelitas pasan a ser gobernados directamente por los asirios y el reino queda limitado a una pequeña porción, vecina a las montañas de Samaria.

El reino del Norte, ensaya una última rebelión en tiempos de su último rey, Oseas. Samaria es conquistada y el pueblo es deportado en el 720 aec. El Reino de Judá se mantiene por un tiempo fiel al vasallaje asirio hasta que Ezequías, piadoso yahvista fomenta una reforma religiosa (2 Re 18, 1-8) y participa en una revuelta antiasiria con desastrosas consecuencias: intervención de Senaquerib en el 701, sometimiento definitivo a los asirios y pago de un fuerte tributo.

En esta última época algunos sitúan los acontecimientos relatados en 1,8-16. Sin embargo, no se puede determinar si este texto consigna una descripción del avance asirio o se trata sólo de una amenaza. Esto y otros motivos (p.ej., la pertenencia a Ashdod, desde el 712 a.C., de Gat, mencionada allí entre los territorios patrios en peligro, hace pensar a otros autores que el texto pertenezca al mismo período que el de Mi 1,2-7. En todo caso, aunque se refiera a un corto período de actividad antes de la caída de Samaria o a una actuación de más de veinte años durante el período que transcurre entre la ruina de la capital del Norte y la expedición de Senaquerib, se trataría de acciones que no escapan al período de Ezequías, según la cronología de 2 Re 18,10. En efecto, existen serias dudas sobre la actuación de Miqueas "en tiempos de Jotam" y "Ajaz" (Mi 1,1). La mención de estos dos reyes en la noticia introductoria puede deberse a una asimilación de este texto a los textos introductorios de Oseas (Os 1,1) e Isaías (Is 1,1).

En todo caso, la descripción que Mi 1-3 hace de la situación de su patria es coherente, en lo sustancial, con lo que sabemos por otras fuentes acerca de las condiciones en que se encontraba Judá en el último tercio del siglo VIII a.C. Los capítulos 6-7 parecen proceder de otra persona. Otros son los datos geográficos (Shittim, Guilgal, Basán y Galaad, con la omisión del nombre de Jerusalén), otras las tradiciones (éxodo y marcha por el desierto en lugar de las de Sión), otros los destinatarios del mensaje (el pueblo en general en lugar de jefes y dirigentes). Pero sobre todo resulta problemático que un profeta judío termine colocando al final (por consiguiente, como tema principal) promesas de salvación para el Reino del Norte. Todo ello lleva a pensar que los dos últimos capítulos finales son obra de un profeta israelita distinto del autor de los restantes.

1.2 LAS DOS VOCES DE LOS CAPÍTULOS 4 Y 5

Otra grave dificultad aparece en los cc.4-5. Hay dos visiones contrastantes sobre la salvación: la oposición se da en cuanto al tiempo, lugar, modo y destinatarios de la salvación. En cuanto al tiempo, "en los últimos días" (4,1) se opone al "ahora" (4,9). Este a su vez es descrito como momento de golpes recibidos (4,13) y como momento de golpes

dados (4,14) y, según esto, es descrito como momento apto para la invitación al dolor (4,10) o como dolor injustificado (4,9). En cuanto al lugar, Jerusalén (4,8) se opone a Belén (5,1) y, respecto a los instrumentos de la salvación, se habla en ciertos textos de una actitud no beligerante (5,3.6.9) comparable al rocío y en otros de una acción violenta como la de un león (5,4-5). Los destinatarios también son distintos y así se menciona una invocación universal a Dios (4,2) y una invocación reservada sólo a Israel (4,5).

Se ha propuesto asignar los elementos citados en primer término a Miqueas y los otros a los falsos profetas, sus interlocutores. A éstos habría que asignar también 2,12-13. En este caso se trataría de una disputa semejante a la que entabla Miqueas en 2,8-11 contra la opinión de sus adversarios, consignada en 2,6-7. En todo caso, es evidente que, en estos dos capítulos, existen dos formas de concebir la salvación futura.

1.3 OPRESIÓN ECONÓMICA DEL CAMPO: LATIFUNDIO

En Miqueas 1,5-6 el delito y el pecado tienen su sede en las capitales de los dos reinos. Esta visión se prolonga en afirmaciones del profeta en los cc. 3 y 6: "edificáis a Sión con sangre y a Jerusalén con maldad" (3,10), y se dice al consejo de la ciudad (Samaría) que "observas los decretos de Omrí, y todas las prácticas de la casa de Ajab" (6,16). Ante la creciente intervención de los ejércitos asirios en la región de Siria-Palestina, se asiste en la época de Miqueas a un creciente armamentismo sobre el cual se construye toda la estructura social.

Tanto II Re 18-20 como II Cr 29-32 atestiguan de la febril actividad de Ezequías que se debe poner en relación con su propósito de oponerse a la amenaza asiria: "Adquirió tesoros de plata, oro, piedras preciosas, bálsamos, joyas y de toda suerte de objetos de valor. Tuvo también almacenes para las rentas de trigo, de mosto y de aceite; pesebres para toda clase de ganado y apriscos para los rebaños" (2 Cr 32,27-28). Y sobre todo emprende la construcción del acueducto de Siloé: "cegó la salida superior de las aguas del Guijón y las condujo bajo tierra a la parte occidental de la ciudad de David" (2 Cr 32,30).

Esta febril actividad es contemplada por Miqueas con los ojos de los campesinos de su patria, Moreshet-Gat. En los primeros capítulos habla frecuentemente de "mi pueblo" (1,9; 2,4.8.9; 3,3.5) y con esta expresión, en casi todos los textos citados, se refiere a sus vecinos, agricultores empobrecidos y sus familias, de los que asume la representación. Es muy probable que Miqueas sea un "anciano de la tierra": a diferencia de otros personajes, no se menciona el nombre de su padre o su profesión sino solamente su lugar de origen; los ancianos de la tierra se reúnen en Jerusalén donde parece haber profetizado Miqueas ya que 2,6-11 y 3,1-11 se pronuncian muy probablemente en esa capital. El "estoy lleno de fuerza por el espíritu de Yahvéh" (3,8a) debe comprenderse desde "el derecho" (3,8b) más adaptado para describir el oficio de los ancianos de la tierra que la función profética. Un siglo más tarde son los ancianos de la tierra (Jr 26,17) los que recuerdan la palabra de Miqueas.

Miqueas ve las construcciones emprendidas desde las repercusiones que tienen en la vida de sus vecinos. Moreshet, situada a sólo 35 km de Jerusalén, depende de la vida de la capital. Muy probablemente de ella procede parte de la mano de obra para las construcciones de la capital. Los hombres que en ellas participan, incluso con riesgos de su misma existencia, justifican la afirmación de que Sión está edificada "con sangre y con maldad" (3,10). La sangre derramada y la maldad aparecen siempre en los textos bíblicos en íntima asociación con el asesinato y la pérdida de una vida.

Pero ésta no es la única consecuencia que trae aparejado el crecimiento de la industria de la guerra. Con la mística guerrera aparece en la clase dirigente de Jerusalén una codicia insaciable. El soborno se ha apoderado de la administración de la justicia: el jefe descuida el derecho a causa de su codicia (cf.3,11a) y con el dirigente, que olvida sus cuidados y preocupación por aquellos a él encomendados, abominan el "juicio" y tuercen "toda rectitud" (3,9). Se desprecia así el precepto del dodecálogo de maldiciones: "maldito quien acepte soborno para quitar la vida a un inocente" (Dt 27,25). Prácticas de este tipo son características de la época como se deduce de Is.1,23 y 5,23.

Moreshet está en un lugar estratégico. Ya desde tiempo de Roboam se habla de cinco asentamientos de tropas en lugares cercanos a ella: Sokó (nordeste), Adul-lam (este), Mareshá (sud), Lakísh (sudoeste) y Azecá (norte) (Cf.2 Cr 11,7-9). El mismo Ezequías tiene intereses estratégicos sobre estos puntos ya que de él se afirma en 2 Re 18,8: "batió a los filisteos hasta Gaza y su frontera".

Con las tropas, "el camino de la muerte" ha alcanzado la tierra del profeta. La mística guerrera de la capital se ha trasladado al campo. "Levantaos, marchad, que ésta no es hora de reposo" (2,10a). Bajo la mística guerrera se esconde también, como en Jerusalén, la codicia de aquellos que tienen la fuerza. Se produce una apropiación indebida de casas y campos: "codician campos y los roban, casas y las usurpan" (2, 2a). Isaías describe las mismas prácticas en el resto de Judá: "juntáis casa con casa, y campo a campo anexionáis, hasta ocupar todo el sitio y quedaros solos en medio del país (Is.5,8). La violencia toca "al hombre y a su casa, al individuo y a su heredad" (2,2b). En 2,8-9, Miqueas muestra la triste situación de sus compatriotas: mujeres y niños deben sufrir sus consecuencias quedando sin lugar donde habitar, el pobre debe entregar su manto que le sirve de protección frente al frío de la noche y los pobladores del lugar son tratados como enemigos. Miqueas ve a sus compatriotas privados de derecho y libertad y se reproducen las prácticas de Ajaz respecto a Nabot.

1.4 ESTAMENTOS OPRESORES

Gran parte de la responsabilidad recae sobre una clase militar que aprovecha la amenaza exterior para enriquecerse. Pero Miqueas dirige su crítica principal a los principales responsables de la estructura ideológica que bendice las injusticias: "sus sacerdotes enseñan por salario, sus profetas vaticinan por dinero" (3,11). Junto a ellos se menciona a videntes y adivinos. Su mensaje es viento e invención de mentiras. Con ellos condena también Miqueas a los jefes de Jerusalén, a la cúpula del país, a un régimen real cómplice de la opresión de los pobres. La misma condena merecen en Samaria los "ricos", "los habitantes" (6,12) y "el príncipe", "el juez" y "el grande"(7,3)

2. FORMA LITERARIA EN LA QUE SE EXPRESA LA ÉTICA DE MIQUEAS

2.1 VOCABULARIO MÁS FRECUENTE

Las visiones de Miqueas tienen por objeto a "Samaria y Jerusalén" (1,1). Aquélla se menciona en el texto profético sólo en 1,5.6. Por el contrario, Jerusalén aparece en 1,5.9.12; 3,10.12; 4,2.8 y bajo el nombre de Sión en 1,13; 3,10.12; 4,2.7.8.10.11.13. Los textos del capítulo 4 hablan de salvación. Por el contrario, los restantes generalmente están situados en un contexto que reviste un fuerte tono condenatorio. En contextos de este último tipo se colocan también las raras menciones del término "ciudad": en 6,9 "la voz de Yahvéh grita a la ciudad" una sentencia de condenación y en 5,10 lapidariamente se afirma "aniquilaré las ciudades" ("ciudades" en 5,13 y 7,12 son errores de escritura).

La situación eminente de la capital en la vida social y su posición elevada en vistas

a la defensa del enemigo hace que en varios textos aparezca designada con una expresión en la que aparece el término "monte" en asociación con otras palabras: "monte de la Casa" (3,12; 4,1), "monte de Yahvéh" (4,2), "monte Sión" (4,7). En los restantes casos "monte", sólo o unido a "colinas", aparece como testigo del juicio de Yahvéh (6,1.2) o como una eminencia en comparación directa o indirecta con la eminencia superior de Yahvéh: Yahvéh viene "de monte a monte" (7,12), "el monte de la Casa de Yahvéh será asentado en la cima de los montes y se alzarán por encima de las colinas" (4,1). Dicha comparación conlleva a su destrucción, suerte que toca siempre a "las alturas": "Pues he aquí que Yahvéh sale de su lugar, baja y huella las alturas de la tierra. Debajo de él los montes se derriten" (1,3-4a); "Jerusalén se hará un montón de ruinas y el monte de la Casa "alturas" salvaje. En 1,5 aparece el motivo: las alturas son sede de idolatría y profanación: "¿Cuál es el delito de Jacob? ¿No es Samaria? ¿Cuáles son las 'alturas' de la casa de Judá? ¿No es Jerusalén?".

Miqueas usa también frecuentemente términos referidos al ambiente rural. Usa "campo" en 2,2.4 para indicar la propiedad campesina y con este sentido alterna la palabra con "heredad" (2,2b; 7,14.18), "lote" (2, 5), "pastizal" (2,12). Pero campo también se utiliza para indicar la suerte de los moradores de la ciudad (4,10) y de las mismas ciudades (1,6; 3,12). En este último caso siempre aparece seguido de un "que se ara" y con la mención de "ruina".

Los malos gobernantes son calificados como "cabezas" y "dirigentes" (3,1.9). En 5,3 para Yahvéh se usa el título de pastor y frecuentemente se hace mención de su función de apacentar (5,3.5 y 7,14). Constantemente usa Miqueas términos de despojo, calificados de modo general como "maldad" (1,12; 2,1; 3,2; 7,3). Este despojo se expresa a veces con palabras como "delito" y "pecados" (1,5) "iniquidad" (2,1), "alzarse como enemigo" (2,8), "extraviar" (3,5) y asume siempre características violentas, sobre todo en el capítulo 3 donde se habla de "sangre", "despedazamiento" y "guerra santa".

2.2 LA CAUSA JUDICIAL ("ryb") Y LA "DISPUTA"

La causa judicial, presente en 6,1-8, está ligada a las instituciones que enmarcan los tratados de Alianza. Cuando un soberano vasallo era infiel a la Alianza, el Gran Rey enviaba un mensajero con un ultimatum o con el anuncio de la inminente destrucción. El mensaje contenía los siguientes puntos:

- a) Invocación de los dioses testigos
- b) Acusación en general en forma de pregunta
- c) Artículos de la acusación basados en la historia
- d) Vanidad de las compensaciones culturales
- e) Invitación al cambio o anuncio de la destrucción

Por la naturaleza del Dios de Israel, no podía haber invocación a los dioses testigos. Su lugar LO ocupaban elementos de la naturaleza: "cielo y tierra" (Dt 32,1) o "montes y colinas", como en el texto citado de Miqueas. La influencia de las causas judiciales puede explicar la insistencia profética en la vanidad de las compensaciones culturales sin el soporte de una historia de fidelidad. También explica el porqué no se encuentran en Miqueas llamados explícitos a la conversión.

El género "disputa" también está presente en el libro. En 2,6-11 se hacen ver sus principales elementos: una cita de los opositores (2,6-7), a los que se da una respuesta que contiene la acusación, primeramente en general (2,8a) y, luego, más particularizada (2,8b-10). Finalmente se sacan las conclusiones (v.11). Quizá 2,12-13 sea, de modo se-

mejante al caso anterior, una cita de los opositores y, por consiguiente, parte de una unidad mayor que incluye, a continuación, las acusaciones del profeta, introducidas por un "pero yo dije" (3,1). La presencia de una doble voz en los capítulos 4 y 5 puede deberse a la influencia de este género.

3. CONSECUENCIAS TEOLOGICAS DE LA PROPUESTA ÉTICA DE MIQUEAS

3.1 EL DIOS DE LA DONACIÓN

Miqueas va a captar la imagen de Dios a partir de su experiencia propia como "anciano" del pueblo. En la legislación, ellos son responsables del derecho como defensores del inocente y como testigos de una causa (Cf. p. ej. Lv 4,13-15; Dt 22,13-19; 25,5-10; Rut 4, etc.). Pero también son capaces de dar consejo. Estas funciones son posibles a dichos "ancianos del pueblo" porque están llenos del "espíritu de Yahvéh" (cf. Ex 18; Nm 11). El "espíritu del Señor" (3,8) es un espíritu de donación desinteresada, que asegura al hombre un lugar donde pueda habitar en libertad. De ahí la preocupación de Dios para que a ningún hombre del pueblo falte lo que necesita para la vida.

Dios asume la causa de aquellos a los que Miqueas llama "mi pueblo". Este es el vecino despojado del derecho, los empobrecidos de la tierra frente a los cuales Dios se siente obligado a ejercer sus funciones en orden a asegurar lo necesario para su vida. Como este minimum se niega al hombre por la falta del ejercicio de la justicia y "el derecho", el Dios de la donación se convierte en defensor del derecho a la heredad, a la casa, a la vida.

Dios se muestra, de esa manera, identificado no con los grandes de la tierra, no con las clases dirigentes sino con el semejante necesitado, con el prójimo, en favor del cual interviene con un amor solidario y gratuito. Dios aparece en Miqueas anticipando los rasgos del Dios de Jesucristo: Es Dios del derecho porque es Dios de la compasión. Ambos términos aparecen unidos en 6,8 y su caminar es una historia de esas dos cualidades para con el pueblo.

En los oráculos miqueanos de salvación estos rasgos de Dios aparecen aún con mayor fuerza. En ellos, Dios asume la forma de un pastor preocupado por "la oveja coja"... "la perseguida" (4,6), por "el rebaño de tu heredad que mora solitario en la selva... para que pazcan en Basán y Galaad" (7,14), por "el Resto de Jacob" (5,6.7). Nos encontramos ante un Dios que aniquila la violencia del que tiene el poder y toda violencia, que hará desaparecer las armas del opresor y todas las armas (conforme a las dos visiones, presentes en los capítulos 4 y 5, expuestas más arriba).

Dios se hace presente precediendo y acompañando al hombre en su camino. Miqueas habla de un presente en que el derecho y el Dios del don no es reconocido. Pero la negatividad del presente no le hace renunciar al anuncio de un futuro distinto. A partir de la experiencia histórica del pasado, describe la intervención de Dios en el futuro. Con ella será posible, por gracia de Dios, la verdadera paz, que asegure al hombre el poder gozar y disfrutar de todos los bienes.

Para ello, se habla de las tradiciones de la salida de Egipto y de la marcha por el desierto en las "visiones" referidas a Samaria. Desde la historia, Dios se ha revelado como quien hizo "subir del país de Egipto", como el que ha rescatado al hombre "de la casa de la esclavitud" y como el que ha mandado delante del pueblo "a Moisés, Aarón y María"(6,4). Por ello, en las "visiones" referidas a Jerusalén, cambia el horizonte de las tradi-

ciones recordando los rasgos de David como pastor.

3.2 LA RESPUESTA DEL HOMBRE A LA DONACIÓN

El Dios de la donación reclama del hombre "tan sólo practicar el derecho, amar la piedad y caminar humildemente con tu Dios" (6,8). No se requieren otros tipos de heroísmos y sacrificios. El Dios de la donación no necesita de los dones del hombre: ni el ofrecimiento de multitud de animales ni el de los seres queridos. Se trata sólo de asumir su caminar, el derecho y la piedad. Pero la sociedad, se ha construido al margen del ámbito de la donación. En lugar de dar primacía al don ha colocado como valor supremo la apropiación. El apetito voraz e insaciable de poseer es, casi siempre, el eje que mueve todo el tejido social.

Esta búsqueda de los dones, por encima del Dios de los dones, ha corrompido los mismos dones: "las reunió como precio de prostitución" (1,7). Pero también ha corrompido al mismo hombre, constructor de la sociedad. Los que tienen la fuerza en ella imponen leyes que legitiman su posición y colocan a toda la sociedad en una situación de adoración al ídolo de la codicia (Cf Col 3,5). De ahí que los que tienen la fuerza la usan para apoderarse de lo que es necesario a otros y de lo que ellos podrían prescindir. El "Mi pueblo" de Miqueas no se refiere en realidad al pobre, sino al que se ha empobrecido por la acción de los jefes y dirigentes de la sociedad. Con ello, éstos dan muestras evidentes de que odian el bien y aman el mal, desvirtuando su función: "¿No es cosa vuestra conocer el derecho?"(3,1).

Construida a partir de esta sed de acumulación, la sociedad no deja lugar al derecho ni a la compasión. Y con ello se excluye de ella al Dios de la vida. La sociedad se convierte en dominio de asesinos. Se edifica "a Sión con sangre y a Jerusalén con maldad" (3,10). Más aún, se puede hablar de una sociedad caníbal en que los fuertes devoran a los débiles (Cf.3,1-4).

Motivos de supervivencia pueden instrumentar el sentimiento religioso para lograr los medios que permitan mantener estas injusticias. Profetas y sacerdotes que deben mostrar el rostro de Dios, se convierten frecuentemente en cómplices del asesinato y el robo. De esta forma se hacen signos del ídolo de la codicia y de sus secuelas mortales: "sus sacerdotes enseñan por salario, sus profetas vaticinan por dinero" (3,11), "mientras mascan con sus dientes gritan 'Paz', mas a quien no pone nada en su boca declaran guerra santa"(3,5).

Como consecuencia, Dios "esconde su rostro" (3,4), "tendrán vergüenza los videntes, y confusión los adivinos; y se tapan el bigote, por no haber ya respuesta de Dios" (3,7). Dios no puede ya responder porque se ha oscurecido la imagen del Dios de donación. Por eso, en el juicio, Dios no sólo aparece como "testigo" (1,2) de la injusticia, sino que es El mismo parte lesionada y agraviada (6,3).

3.3 PASIÓN POR LA JUSTICIA

Hay, por tanto, para el hombre, una exigencia de cambio de prácticas: "abandonar los decretos de Omrí y todas las prácticas de la casa de Ajab" (6,16). Se exige atender a los derechos de Nabot, que son los derechos establecidos por el Dios de los padres, respecto a la vida. Quien está lleno del espíritu de Dios puede expresar en sus palabras, de las que se hace responsable, las exigencias de la vida que son las exigencias de Dios, incluso sin invocar a cada paso que se trata de una palabra de Yahvéh.

Muchas veces, como en los tres primeros capítulos de Miqueas, son los injustos

los que mencionan más frecuentemente a Dios: "¿se ha cortado el soplo de Yahvéh?" (2,7b), "¿No está Yahvéh en medio de nosotros?" (3, 11b) y con probabilidad "su rey pasará delante de ellos, y Yahvéh a su cabeza" (2,13b). Sin embargo, el profeta no se extraña ante ello. Descubre al Dios de la donación, del derecho y de la compasión en la historia del pueblo asesinado, despojado y empobrecido. A través de esa conciencia solidaria, Dios se revela y concede al profeta la fuerza y la actitud beligerante necesaria (Cf.3,8) para denunciar el delito. La Palabra de Dios se hace, en el profeta, pasión por la justicia.

Allí se origina su enfrentamiento, en primer lugar, con los dirigentes y, en segundo lugar, con los falsos profetas. Allí, en la defensa de la vida amenazada, descubre la dinámica perversa que lleva al falso profeta a justificar la apropiación que los dirigentes hacen de los bienes debidos a todos: su venalidad. Y allí también, descubre y quiere hacer descubrir a los "pueblos todos" (1,2) la presencia del Dios que "baja y huella las alturas de la tierra" en una teofanía judicial que pone al descubierto la falta de consistencia y la falsedad de este pseudoprofetismo: "si un hombre anda al viento, inventando mentiras" (2,11).

La fuerza beligerante del profeta hace que su palabra muchas veces aparezca dura y "poco prudente", según los cánones comunes de la prudencia. No cesa de poner al descubierto no sólo las acciones, sino incluso las intenciones de los dirigentes de la sociedad "que meditan iniquidad, traman maldad en sus lechos y al despuntar la mañana lo ejecutan" (2,1).

3.4 LA PALABRA CONVOCA A TODOS LOS PUEBLOS

De manera paradójica, esta Palabra profética de condenación se convierte en punto de atracción para todos los pueblos. Sólo la Palabra que parte de un clamor de los empobrecidos y que expresa la solidaridad con ellos puede demostrar el amor preocupado y universal de un Dios que viene para todos los hombres. Se puede, entonces, comenzar a desandar el camino de la agresión que provoca el afán de apropiación y edificar la ciudad como sacramento de verdadera reconciliación.

La posibilidad de sentarse "cada cual bajo su parra, y bajo su higuera, sin que nadie le inquiete" (2,4) da la posibilidad de superar el sentimiento de ser agredido y la desconfianza. El reconocimiento del don en la vida social, da la posibilidad a toda la humanidad de "forjar sus espadas en azadones, y sus lanzas en podaderas", de no blandir "más la espada nación contra nación"... ni de adiestrarse "más para la guerra" (2,3).

Esta Palabra pacificadora se convierte, así, en expresión máxima de la donación de Dios: "la boca de Yahvéh Sebaot ha hablado!" (4,4d). Ella es concedida desde una ciudad edificada con leyes distintas sobre el monte al que "afluirán... los pueblos, acudirán naciones numerosas y dirán: 'Venid, subamos al monte de Yahvéh, a la Casa del Dios de Jacob, para que él nos enseñe sus caminos, y nosotros sigamos sus senderos'. Pues de Sión saldrá la Ley, y de Jerusalén la palabra de Yahvéh" (4,1d-2).

TAREA 6

Hágale exégesis a los siguientes textos:

- a) Miqueas 5,1-3
- b) Miqueas 6,1-8
- c) Miqueas 7,1-7

Recuerde los pasos que debe dar para la exégesis de un texto:

- Utilizar la mejor traducción bíblica.
- Establecer el contexto del profeta Miqueas y de cada texto.
- Establecer el problema que se plantea en el texto.
- Ver la respuesta que le da el profeta al problema.
- Someter a crítica la respuesta del profeta, mirado el problema desde los oprimidos de Israel.
- Hacer alguna aplicación a su propio contextos socio-cultural.

TEMA 7

JEREMÍAS HISTÓRICO

SU PROPUESTA ETICA: DIÁLOGO IMPOSIBLE CON LOS PODERES INJUSTOS

OBJETIVOS DE ESTE TEMA

1. Hacer un recorrido por el libro del profeta Jeremías, a fin de tener una visión general de la sistematización de esta obra literaria.
2. Estudiar la reforma de Josías y sus consecuencias en la vida del pueblo, a fin de comprender el ministerio profético de Jeremías.
3. Estudiar el vocabulario y los términos de Jeremías, a fin de comprender el estilo y los motivos de su propuesta ético-profética.
4. Descubrir en la teología propuesta por Jeremías valores de justicia, verdad y vida que son manifestación verdadera de la ética bíblica.

1. EL LIBRO DE JEREMÍAS

1.1 EL MÁS EXTENSO DE TODA LA BIBLIA

Es muy difícil dividir satisfactoriamente el libro tal como hoy lo tenemos. Ya los traductores griegos (a la traducción griega nos referimos como LXX) se encontraron con una redacción distinta, o la hicieron ellos mismos: pusieron los "oráculos contra las naciones" en los capítulos 25 al 32; y así quedó más unida la sección biográfica o "pasión de Jeremías" (LXX: 33 al 51). Sin embargo, tampoco así queda claro el orden y división del libro. El orden cronológico no es criterio seguro, aunque oriente algo. Por lo demás, el

propio libro nos narra que Jeremías mismo hizo ya escribir dos veces sus oráculos contra Judá, Jerusalén y las naciones (Ver el capítulo 36). Y las famosas "Confesiones" -sean o no todas ellas auténticas- se escribieron sin duda en épocas diversas de su vida... o de la experiencia histórica del pueblo judío.

1.2 DIVISIÓN GENERAL

Se suele dividir en tres o cuatro partes, según que se consideren o no unitariamente los capítulos 26 al 45. Así resultan, junto al prólogo del c.1 y el epílogo del c. 52, las tres o cuatro partes del libro siguientes:

- I) Oráculos contra Judá y Jerusalén: cc. 2-25 (=LXX)
- II) Oráculos contra las Naciones extranjeras:
 - a) Introducción a los Oráculos: 25, 15-38 (LXX:32,15-38)
 - b) Oráculos contra las Naciones: cc. 46-51 (LXX:25-32)
- III) Oráculos de salvación tras la prueba: cc. 26-45
 - a) La posible esperanza: cc. 26-35 (LXX: 33-42)
 - b) La caída de Jerusalén: cc. 36-45 (LXX: 43-51)

La sección II nadie la subdivide, aunque algunos la ubican en tercer lugar, como hace el texto hebreo. Ya vimos que el griego la coloca decididamente en el segundo puesto.

La tercera, en cambio, no sólo se suele subdividir, sino que se hace de modos divergentes y con títulos orientativos diferentes. Por ejemplo:

- III) Relatos biográficos sobre Jeremías (26-45; menos IV)
- IV) Oráculos de restauración (cc. 30-33 o aún 30-35).

Otros subtitulan así:

- III) Profecías de felicidad o salvación (cc. 26-35)
- IV) El sufrimiento o "Pasión de Jeremías" (cc. 36-45)

Es evidente la tendencia a ordenar todos los profetas en tres secciones:

- 1) oráculos **contra el Pueblo de Dios**;
- 2) oráculos **contra las Naciones**;
- 3) oráculos de **esperanza y salvación**.

Esto se ve en los libros de Isaías y Ezequiel; pero también en otros menores. Aparece igualmente en la tradición textual griega de Jeremías: ya el segundo apartado es positivo para el Pueblo de Dios, pues se trata del castigo de sus enemigos. El texto hebreo, en cambio, parece partir de la misión de Jeremías como "profeta (de Israel y) de las naciones" (1,5; 25,13b; 36,2; 46,1) y poner la "biografía de su pasión" en el centro. Así:

- 1) Oráculos contra el Pueblo de Dios (cc. 2-25)
- 2) Narraciones sobre Jeremías (cc. 26-45)
- 3) Oráculos contra las Naciones (cc. 46-51)

Pero el orden actual no es claro. No es cronológico ni siquiera en la parte biográfica (los cc. 36, 45 y 51,59-64 al menos están desplazados). En la primera parte se intercalan colecciones que debieron existir independientemente. Las más claras son las "Confesiones"; pero lo mismo vale para las tituladas "sobre la sequía" (14,1-15,4), "a la casa real de Judá" (21,11-23,8) y "a los profetas" (23,9-40). Lo mismo cabe decir de los cc. 30-31 y aún 32-36, en la segunda parte. Por todo ello, preferimos una lectura no del texto continuo, sino por niveles históricos: el de Jeremías y su biógrafo y el de la relectura deuteronomista. También la teología tiene ese doble nivel.

2. CONTEXTO HISTÓRICO QUE GENERÓ LA ÉTICA DE JEREMÍAS

2.1 LA REFORMA DE JOSÍAS Y SU AMBIGÜEDAD

Los libros históricos (2 Re 22-23 y 2 Cr 34-35) nos cuentan la *"reforma"* llevada a cabo por el rey Josías, desde el año 628; potenciada por el hallazgo del "libro de la Ley" durante los trabajos de reforma del Templo jerosolimitano, el año 622. Consistía en una gran *centralización religiosocultural*, acabando no sólo con la magia y adivinación, prostitución sagrada y sacrificios de niños y los cultos a dioses y diosas extranjeros; sino también con el culto yahvista que se tenía en los santuarios esparcidos un poco por todo el país, especialmente en el norte (Betel, Guilgal, Samaria, etc). Junto a esto tuvo también aspectos sociales y jurídicos; pero de ello estamos mucho menos informados. De su abuelo Manasés se dice que "derramó sangre inocente en tan gran cantidad que llenó a Jerusalén de punta a cabo" (2 Re 21,16). De su padre, Amón, se dice que "cometió aún más pecados" (2 Cr 33,23) y sus mismos siervos se conjuraron contra él y lo mataron. Si así actuaban sus predecesores ¿cuánto no tenía que cambiar este joven rey?

Lo cierto es que esa centralización cultural *no fue sin más ventajosa*, a no ser para el clero de Jerusalén, que vio reforzado su poder y sus ingresos económicos. No en vano los sacerdotes y profetas oficiales del Templo se van a enfrentar a Jeremías. *Menos aún fué decisiva para un cambio de conducta con respecto a las exigencias de justicia y fraternidad de la Alianza*. Por eso no es extraño que Jeremías no fuese demasiado partidario de dicha **"reforma"**; o que, si simpatizó inicialmente, pronto se enfrió su entusiasmo, por la falta de conversión del pueblo. Dos testimonios claros de esta postura distante los tenemos en el famoso discurso contra el Templo (en los cc. 7 y 26) y en la terrible frase: "¿Cómo decís: 'somos sabios y tenemos la Ley de Yahvéh?'. Cuando es bien cierto que en mentira la ha cambiado la pluma mentirosa de los escribas!"(8,8).

2.2 JOSÍAS Y SUS DESCENDIENTES: FINAL DE LA MONARQUÍA.

El largo reinado de *Josías (640-309)* fué una época de respiro para Judá, ya que el imperio de Asiria estaba en sus últimos momentos. Comenzaba a surgir la estrella de Babilonia y el propio Egipto la temía ya más que a su antigua enemiga Asiria. Gracias a esta situación, Josías pudo fomentar la reforma religiosa y emancipación política nacional, tratando de reincorporar a su reino el territorio y las gentes del norte, el antiguo Israel. El trágico final le llegó en su enfrentamiento en Meguidó con el faraón Nekó (609), que iba en ayuda de Asiria. Allí encontró la muerte, que la Biblia recoge, pero casi no comenta; tal vez porque no cuadra con la teología deuteronomista de una retribución histórica a las obras de justicia. Este rey, según el juicio del Deuteronomista (2 Re 23,25) "se volvió a Yahveh con todo su corazón, con toda su alma y con toda su fuerza" como ningún otro; y según el testimonio póstumo de Jeremías (22,15-16) *fue modelo de justicia* para con los pobres. Si hay idealización, detrás hay una historia vivida.

En cambio, su hijo *Yoyaquim (609-597)*, impuesto por Nekó a la vuelta de Karkemish, "hizo el mal a los ojos de Yahvéh, enteramente como hicieron sus padres" (excepto su padre Josías, claro); "apremió al pueblo de la tierra y cometió abominaciones" (2 Re 23,35-37 y 2 Cr 36,8). Por el libro de Jeremías sabemos muchas cosas más: *explo-tó a su pueblo, le gustaba el lujo, hizo atropellos y derramó sangre inocente (23,13-18)*;

además de despreciar soberbiamente la Palabra de Dios escrita por el profeta (c.36). Éste le augura un entierro de burro (22,19) y que no tendrá quien le suceda en el trono. Históricamente no sucedió así; aunque estuvo sometido a Nabucodonosor (605-562) y tal vez hasta prisionero (2 Cr 36,5-7). Ciertamente se aproximó a ello en la figura trágica de su hijo Joaquín o Konías.

Efectivamente, *Joaquín (597, tres meses)*, tal vez un niño de ocho años al iniciar su reinado, fue depuesto por Nabucodonosor y llevado cautivo a Babilonia. Allí permaneció *cautivo por más de treinta y siete años* en la cárcel (2 Re 24,15 y 25,27) y allí murió, sin volver a su tierra ni ver a un hijo suyo sucederle en el trono, como le anunció Jeremías: "Un sin hijos, un fracasado en vida" (22,24-30).

Nabucodonosor impuso a *Sedecías (597-586)*, hermano de Josías y llamado antes Mattanías, como rey en Jerusalén. Con ello se creó el conflicto dinástico (teórico, pues nunca hubo sucesor efectivo) y el conflicto histórico-profético sobre el verdadero "resto" de Israel: los *deportados* a Babilonia o los *que se quedaron* en Palestina. Una tercera ambigüedad de este reinado fue la elección política entre el sometimiento a Babilonia, como exigía Jeremías, o la rebelión, apoyada por Egipto y secundada por Sedecías al fin. Esta misma ambigüedad va a regir sus relaciones con el profeta: lo deja encarcelar, pero permite que sus cortesanos le ayuden; le hace consultas secretas, pero no hace caso a sus exigencias (cc.21.27.37.38).

2.3 DESTIERRO DE JEREMÍAS

Jeremías nació en *Anatot*, pueblito de Benjamín, a 6 kilómetros de Jerusalén. Su origen campesino va a marcar hechos centrales de su vida, aunque viva en la capital. Predica con ilusión a los campesinos del norte en su juventud. Compra un campo en Anatot cuando ya se está perdiendo la esperanza de vivir en la tierra. Su imagen más profunda de Dios es la de un manantial de aguas, con la duda de si no será un espejismo de aguas falsas. Sobre la fecha de nacimiento los exégetas calculan el año 650, ya que recibe la vocación *el 627*, año trece de Josías; pero el libro habla de que "antes de que nacieras te consagré y profeta de las naciones te constituí" (1,5). Si nació hacia el 627, se explica mejor su escasa participación en los primeros años de la "reforma"; si bien parece seguro que en su mocedad colaboró en la vuelta a Yahvéh del reino del norte (cc.2-6 y 30-31).

Pero sus años de mayor presencia profética ocurren bajo Yoyaquim: el mismo *año 609* tuvo el famoso *discurso en el Templo*, que nos viene narrado dos veces (cc.7 y 26). Acusa a Yoyaquim de explotar y asesinar al pueblo; hace denuncias y gestos proféticos ante las élites y el pueblo; ante la oposición de la clase dirigente hace escribir a Baruc, su secretario, un *rollo de oráculos de amenaza* y leerlos en el Templo; cuando el rey quema ese rollo, escrito entre *el 605 y 604*, lo hace volver a escribir y ampliar (cfr.: cc.16: celibato(?); 19-20:jarro roto y Pashjur; 22,13-19: acusaciones a Yoyaquim; 36 y 45: el rollo reescrito). Sin duda se escriben en esta época la parte original de algunos oráculos contra las Naciones.

Los últimos años del profeta *le toca seguir el destino que el rey Sedecías imprimió a Judá*. Jeremías proclama reiteradamente la necesidad de *someterse a Nabucodonosor*, "siervo" de Yahvéh (25,9; 27,6 y 43,10). Pero las élites cortesanas están divididas y la mayoría se inclina por *la rebelión*, arrastrando la decisión del monarca indeciso; y *con ello*

la catástrofe final de Jerusalén y el destierro de las élites el año 586 (cfr.: cc. 21; 24; 27; - 29; 32-35; 37-39). El profeta le advertirá que se trata de una cuestión de vida o muerte, y pocos salvarán la vida (21,8; 38,2; 39,18 y 45,5). Él mismo es de esos pocos de la élite a los que Nabucodonosor concede gracia; pero una facción de los que se quedaron asesina al gobernador Godolías y lo arrastra consigo hacia Egipto. Allí, fracasado y desterrado, debió morir Jeremías no mucho después. Este "profeta como Moisés" acaba realizando un "anti-éxodo", que quiso siempre evitar (cc.40-44 y 52).

3. FORMA LITERARIA EN LA QUE SE EXPRESA LA PROPUESTA ÉTICA DE JEREMÍAS

3.1 POÉTICA APASIONADA Y "BIOGRAFÍA"

Como todos los profetas, Jeremías es un *poeta*. Pero lo novedoso de su aportación tal vez esté en lo acentuado de su *pasión*, que afecta a la persona y al estilo. Inicialmente imita el lenguaje y las metáforas de Oseas: hablar de la relación del hombre con Dios en términos esponsales o paterno-filiales lleva una carga afectiva y pasional grande. Pero también el mensaje tan duro que debe proclamar -hasta merecer el sobrenombre de "Terror entorno"- hace que este *profeta, sensible al dolor de su pueblo, sufra en carne propia, psíquica y físicamente, esa misma palabra dura que anuncia*. De ahí la gran verosimilitud histórica de las así llamadas "Confesiones"(11,18-12,6; 15,10-21;17,14-18; 18,18-23 y 20,7-18). La carestía, la sequía, la invasión -anunciada y temida- le hacen sufrir y expresar barrocamente ese dolor.

Pero en la perspectiva histórica que hemos elegido, otro género literario fundamental es la "*biografía*". Se supone que fue escrita por Baruc, ya que sabemos que fue su secretario; y aparece su nombre expresamente ya en la época de Yoyaquim (cc.36 y 45) y más cercano aún junto a Jeremías detenido en el patio (c.32) y luego, cuando es llevado a la fuerza hacia Egipto (c 43). No se trata propiamente de una biografía, ya que no nos cuenta ni su nacimiento ni gran parte de su vida. Se concentra en la época final, llena de sufrimiento y fracaso continuo; por eso se suele llamar "*pasión de Jeremías*". A los capítulos que van del 36 al 45 habría que añadir el 19 y también del 26 al 29 para completar más esta "biografía", sin reducirla a "pasión".

3.2 VOCABULARIO Y MOTIVOS CENTRALES

3.2.1 "Escuchar" (183 +-) la "Palabra"(204 +-)

El vocablo más fundamental en el libro es la "*Palabra*". Sale más de 200 veces y se trata de la Palabra de Dios en la mayoría de los casos; más de 50 se llama expresamente "Palabra de Yahvéh", en fórmulas solemnes de introducción. Es la Palabra que el profeta debe *oír y proclamar* con valentía; y es la Palabra que el pueblo debería *escuchar y obedecer*, en vez de cerrar sus oídos y su corazón a ella (cfr 7,21-28 por ejemplo).

3.2.2 La "*misión*" (89 +-) y el "*servicio*" del "*profeta*" (95 +-)

Para ese servicio a la Palabra es "*enviado*" Jeremías, al que se le llama más de 30 veces "el profeta". Aunque el pueblo no quiera *servir a Yahvéh* y prefiera servir a "otros dioses" (2,20; 5,19; 8,2; 11,10; 13,10; 16,11.13; 22,9; 25,6), acabará sirviendo a Nabucodonosor y a dioses extranjeros (25,11.14; 27,6-17; 28,14; 40,9). También Nabucodonosor es un "servidor" más de la causa de Dios: Yahvéh rige la historia entera con la Palabra

que envía por sus *"siervos los profetas"* (7,25; 25,4; 26,5; 29,19; 35,15; 44,4). Es verdad que también existen profetas falsos, a los que hay que desenmascarar, en una lucha verbal nada fácil.

3.2.3 El "corazón" (66 +/-) capaz de "conocer" (72 +/-) a Dios.

Pero esa Palabra que Dios proclama por los profetas es para ser obedecida en profundidad, para cumplirla de *"corazón"*, tras haberla entendido. El corazón es el aspecto humano de sensibilidad, inteligencia, libertad y voluntad: la fuente interior de lo que es ser plenamente hombre. Es sobre todo la capacidad de oír a Dios y entablar con Él un diálogo verdadero: no el del culto, que puede ser vacío o, peor aún, encubridor de la violencia opresora; sino el de la justicia y defensa de los pobres. En eso consiste propiamente el *"conocer"* a Yahvéh (9,23 y 22,15-16); pero el corazón humano es perverso, y sólo Dios puede renovárselo.

4. CONSECUENCIAS TEOLÓGICAS DE LA PROPUESTA DEL JEREMÍAS HISTÓRICO

4.1 CONTRA EL CULTO FALSO DEL TEMPLO

Con la mejor tradición profética, Jeremías no se deja engañar por las apariencias. Si la "reforma" de Josías sirvió, no fue principalmente por lo cultural, sino por la justicia que estableció y la defensa de los pobres que practicó. Apenas sube al trono Yoyaquím, Jeremías recibe la orden de predicar contra el culto pervertido de Jerusalén en el propio Templo. *Lo que denuncia es la falta de cumplimiento de la Ley y la desobediencia a la Palabra de los Profetas (26,4)*. Más concretamente: no hacer justicia mutua y oprimir al forastero, al huérfano y a la viuda; verter sangre inocente y "robar, matar, adulterar, jurar en falso, incensar a Baal y seguir otros dioses" (7,5-9). Curiosa la inversión del Decálogo: prácticamente ya se está siguiendo a otros dioses, y no a Yahvéh, cuando se practican esas injusticias con el prójimo. Eso es en verdad hacer un ídolo explotador, sangriento y mentiroso del Dios de vida y justicia revelado.

Además Jeremías va hasta el fondo: con ese culto lo que hacen es procurarse una *falsa seguridad religiosa* ("¡Templo de Yahvéh es éste!"... "¡Estamos seguros!"); y lo que es aún peor: utilizar esa confianza religiosa *como cobertura ideológica de su injusticia y mala conducta*, para seguir actuando así tranquilamente. Por eso dice el profeta que han convertido el Templo en "cueva de bandoleros" (7,10-11). En un contexto semejante, Jesús de Nazaret tomará una actitud bien parecida y -según los Sinópticos- utilizó la frase jeremiana (Mc 11,15-18 pp). La reacción de las autoridades culturales (sacerdotes y profetas del Templo) no fue diversa en ambos casos; pero Jeremías tuvo la suerte de contar con el apoyo popular y la memoria histórica de los más viejos, que recordaron el oráculo -¡incumplido!- de Miqueas de Moréshet hacía más de un siglo (26,7-19). Ser profetas no es una tarea tranquila y sin riesgos.

4.2 EL DOLOROSO CONFLICTO INTRAPROFÉTICO

Hemos visto a los profetas defendiendo el culto oficial, junto con los sacerdotes, y condenando a muerte a Jeremías en el episodio del Templo. Ya desde su ministerio en el norte parece que se enfrentó a los *profetas falsos*, que iban en pos de Baal o profetizaban con mentira y fraude (2,8.26.30; 5,31; 6,13; 23,13). Su delito mayor era *embaucar al pue-*

blo con falsas promesas de "paz,paz!, cuando no había paz" (6,14; 8,11; 14,13; 23,17; 28,9; 37,19). Pero no era fácil para Jeremías estar tan seguro: él mismo sufrió una o varias crisis graves (como reflejan sus "confesiones", especialmente 15,18, 17,15 y 20,7-18). Ante la palabra y el gesto de Jananías se queda sin respuesta y "se fue por su camino", hasta que recibió nuevas palabras de parte del Señor (28,1-17).

En el capítulo 23 tenemos la *difícil -y permanente- tarea de encontrar criterios para distinguir la verdadera de la falsa profecía*. El criterio del cumplimiento no es muy decisivo (28,9) a pesar del texto de Dt 18,22 y Ez 33,33. En cambio Jeremías señala con (demasiada?) seguridad que los profetas opuestos a su mensaje son falsos profetas: no recibieron ninguna palabra de Yahvéh, sino sus propias fantasías. El criterio decisivo serían sus malas acciones ("fornicar, proceder con falsía, dándose la mano con los malhechores": 23,14; y ya en 6,13); y el no cambiar ellos ni hacer que cambie la conducta de sus oyentes. En el fondo se acerca -en negativo- al criterio positivo de Jesús: "por sus frutos los conocerán" (Mt 7,15-20). Pero no existe una "Palabra de Dios" que no esté entremezclada con las palabras de su enviado; y no siempre es tan claramente malo el pseudoprofeta, ni menos aún es un hombre sin tacha el verdadero. La certeza de la propia vocación y recepción de la Palabra de Dios es cosa íntima, no sujeta a criterio verificable y menos por otros. La duda está en el corazón mismo de la fe: *duda el profeta, duda el pueblo de Dios y seguimos dudando de nosotros mismos -cosa saludable- y ¡hasta de la bondad y justicia de Dios!*

4.3 JUICIO PROFÉTICO SOBRE LOS ÚLTIMOS DAVIDIDAS

Solemos identificar demasiado pronto el poder con los jefes políticos. Hoy día ya sabemos mejor que tras ellos se esconde y puede más (explota y mata) el poder del dinero idolatrado. Además están los poderes ideológicos, culturales, religiosos. En la sociedad israelita, tras la introducción de la monarquía, *el poder se concentra en el "Ungido de Yahveh"*, sacralizado por sacerdotes y profetas desde Samuel. La corriente profética, muy crítica en el norte, parece aceptar demasiado obviamente la monarquía y hasta la *"promesa dinástica" formulada por Natán a David*. Isaías, Miqueas y sus respectivos seguidores más bien amplían esa promesa, dándole la dimensión "mesiánica" o proyectada hacia un futuro escatológico. Todo ello no les impide ser críticos de las injusticias de cada rey histórico concreto; y tal vez la *proyección "mesiánica"* sea un desconfiar de una realización histórica satisfactoria de esa figura. Jeremías se mueve, en principio, en esta línea. Si leemos ingenuamente el libro, parece concordar enteramente. Pero es difícil conciliar textos tan contradictorios como 36,30 o 22,30 (Yoyaquín *"no tendrá quien le suceda en el trono de David"*). A su hijo Konías: "ninguno de su descendencia tendrá la suerte de sentarse en el trono de David") con esa clase de "promesa dinástica" o "esperanza mesiánica" que aparecen por ejemplo en 17,19-27; 22,1-5; 23,5-6 (repetido y ampliado a los levitas en 33,15-16 y 17-26): "He aquí que vienen días -oráculo de Yahvéh- en que *suscitare a David un Germen Justo; reinará un rey prudente*, practicará el derecho y la justicia en la tierra..."; o en 30,8-9, semejante a Os 3,5 que es con mucha probabilidad una glosa posterior. No son las élites dominantes las que inspiran confianza en el futuro; sino que Jeremías espera caminos de salvación por medio de *minorías críticas* del poder -como él mismo- y solidarias con los pobres y oprimidos de la tierra.

Según esto, si no hay que negar en absoluto su valoración tan positiva del rey Josías (practicante de la justicia y defensor del pobre; y así conocedor de Yahvéh), menos aún hay que suavizar sus críticas durísimas a Yoyaquim, e incluso a Joacaz, a Joaquín y

a Sedecías. Pero sobre todo *hay que tomar en serio su anuncio del fracaso total de la dinastía davídica, rompiendo con toda una tradición profética* (y cortesana y cúltico-sacerdotal: no hay más que ver los "salmos reales") de "promesa dinástica" incommovible como un dogma de fe. Con Jeremías llegamos a los anuncios más claros del final de la dinastía davídica; y como cosa merecida por sus representantes y decidida por Yahveh. Se agotó esa posibilidad de ser monárquico el Pueblo de Dios. *Nunca más la mediación del poder va a ser lugar privilegiado de presencia y mediación de Dios*; tal vez porque nunca lo fue, a no ser en los sueños de algunos, aprovechados ideológicamente por todos los que medraban a su sombra!

4.4 PASIÓN DE JEREMÍAS Y PASIÓN DE LA PALABRA DE DIOS

El biógrafo de Jeremías no ha tenido conocimiento de tantos datos elementales de la vida de un hombre: origen, niñez y juventud, maestros y formación, profesión y estado, etc...; o no le parecieron significativos. En cambio nos narra, con lujo de detalles a veces, unas cuantas escenas de sufrimiento, comenzando por la paliza que le mandó dar el sacerdote Pashjur (c.20) y siguiendo por la condena a muerte que sacerdotes y profetas promovieron tras su discurso contra el Templo (c.26). El orden histórico puede ser inverso; pero ambos son anteriores al episodio del rollo leído y quemado por Yoyaquím (c.36). *A partir del capítulo 37 la biografía de su destino doloroso va seguida casi paso a paso.* Sólo nos falta el relato de su muerte -¿violenta tal vez?- para poder hablar de un "relato de la pasión y muerte".

Si pensamos también en ese relato del sufrimiento interno que son en gran medida las "Confesiones", *tenemos que reconocer la importancia que adquiere el dolor del profeta en el mensaje global del libro.* No son sólo sus palabras; es la persona misma del profeta la que cobra interés; y dentro de ella, el enorme sufrimiento, fruto de un amor apasionado, que le toca soportar. En su historia personal pudo muy bien tener un modelo real la misteriosa figura del "Siervo de Yahvéh" del Deutero-Isaías. Las "Confesiones" están insertas y diseminadas por la primera parte del libro como lo están esos cuatro "Cantos del Siervo" en Is 40-55. La preocupación por la "responsabilidad personal", frente a un colectivismo igualitario, aparece en esta época; y está testimoniado en Jr 31,29-30; 18,12 y aún 36,3.7, antes que en Ezequiel. Pero tal vez lo más novedoso sea la importancia dada a este sufrimiento: *¿no se anticipa ya la figura del Crucificado y hasta su grito en la cruz?* Ciertamente Jeremías viene presentado también como intercesor; pero para nada se buscan explicaciones del tipo "víctima expiatoria".

Tal vez, al iniciar el relato más seguido de la pasión de Jeremías con el episodio del rollo quemado y reescrito, el redactor final de estos capítulos ha querido dejarnos otro mensaje más profundo. *Quien sufre el rechazo y hasta la muerte física en este caso es la escritura de la Palabra de Yahvéh:* "todas las palabras que Yo te he hablado respecto a Israel, a Judá y a todas las naciones"(36,2). Y la serie biográfica se cierra con un capítulo históricamente desubicado -ya que se refiere a ese mismo año del rollo-, pero teológicamente muy significativo. Ahí se descubre como pocas veces la intimidad de Yahvéh, que exclama: *"Mira que lo que edificué, Yo lo derribo; y aquello que planté, Yo mismo lo arranco!"* (45,4; ya antes 12,7). Es el mismo Dios que ya en Oseas había desvelado sus "entrañas de misericordia" y que Jeremías también conocía (Os 11,8-9; Jr 30,20).

La "Palabra de Dios" que va hablando muchas veces y de varias maneras a los hombres, alcanza una densidad peculiar en los profetas. Dentro de ellos las palabras, la

persona y el libro entero de Jeremías ocupan un lugar relevante. Son los relatos del *sufriamiento de la "Palabra de Yahvéh" escrita*, del servidor de la Palabra por causa de la misma -que es la causa de Dios- y *del mismo Dios que ve fracasar su propia obra en el fracaso de sus siervos los profetas*. Pero también hay como un atisbo de resurrección en esa terquedad con que el rollo quemado vuelve a ser reescrito (36,27-32); y en la obra del redactor de la pasión y de todo el libro de Jeremías, como testimonio de que esa Palabra tiene futuro en el Pueblo de Dios.

4.5 REFLEXION SOBRE Jr 1,4-19

El capítulo inicial es siempre una obra redaccional muy importante. Esto es claro en los vv 1-3, que son como la portada de un libro actual. Pero también este *"relato de vocación"*, aunque provenga de datos fidedignos de Jeremías, *ha sido reelaborado muy profundamente* por la escuela jeremiana. Lo primero que llama la atención es esa llamada divina "desde el seno materno" (retomada por Is 49,1; Ga 1,15 y Lc 1,15). La "vocación" se confunde así con *el proyecto personal de Dios sobre cada uno* de los hombres. Pero eso no quita mediaciones y momentos fuertes en la biografía posterior. Jeremías sólo se entera de ese plan de Dios cuando El se lo comunica. Las "visiones" que se añaden al relato vocacional tuvieron lugar en otras ocasiones: para advertir al pueblo que Dios se encarga de cumplir su Palabra; especialmente su amenaza del "enemigo del norte". El propio profeta necesita que Dios le reconfirme en su misión y le reitere su promesa de apoyo continuo (vv.7-10 y 17-19).

Esto nos lleva a considerar que el redactor -incluso si inicialmente fue Jeremías- *cuenta ya con una larga trayectoria profética cuando escribe este "prólogo"*. Más aún: que ha pasado por una o varias crisis, y ha necesitado conversión y confirmación por parte de Dios. Recordar aquí las "Confesiones", especialmente 15,18; 17,14s y 20,14-18. Si a ello añadimos lo que sabe el redactor final del libro, que conoce casi toda la tragedia de su vida (cc. 26-45), *nos explicamos mejor la insistencia en el auxilio y la fuerza de Dios*: "No les tengas miedo, que contigo estoy Yo para salvarte"... "No desmayes ante ellos... Mira que hoy te he convertido en plaza fuerte... No podrán contigo, pues contigo estoy Yo para salvarte". Esto tiene que recalarse a todo creyente, ¡especialmente a toda vocación profética!

Pero Jeremías no está visto como un profeta más en la larga cadena -como él mismo se ve en 28,8-; sino como el Profeta anunciado por el Deuteronomio: un *profeta como Moisés*. Para ello el redactor utiliza -y sólo aquí se utiliza- la frase que aparece en Dt 18,18 : "pondré mis palabras en su boca, y él les dirá todo lo que yo le mande"(Jr 1,7.9 y 17). Además está como trasfondo el relato vocacional de Moisés que aparece en el éxodo, especialmente Ex 4,10-12: *la dificultad de ambos está en no expresarse bien*. Y en la confrontación con Jananías se remite el profeta -o el redactor- al criterio formulado en Dt 18,21s: el cumplimiento de la profecía. De alguna manera todo profeta -y más en la Iglesia- no es sino la actualización continuada de la Revelación del Dios del Éxodo... ¡y de la Pascua!

Además se insiste en que Jeremías es no sólo profeta para el Pueblo de Dios (Israel, Judá, Jerusalén), sino *"profeta de las naciones"*; con autoridad sobre las gentes y los reinos (1,5.10). Detrás de este título está la experiencia histórica de Jeremías, sin duda; pero también la perspectiva del compositor de este libro y su "prólogo", como puede verse en 25,13; 27; 36,2 y cc.46-51. En el tema siguiente volveremos sobre la importancia de

las "naciones" en este libro; pero aquí nos importa ver ya su presencia en el relato inicial. Y entenderlo como *una dimensión nueva de la profecía*, que el misterioso "Siervo de Yahvéh" del Deutero-Isaías va a poner más de relieve, al ser enviado como "luz de las gentes" (Is 42,1.6; 49,6). Este universalismo de la profecía será acentuado en la relectura.

Finalmente hay que subrayar la doble tarea profética, más interrelacionada aquí que nunca. El profeta debe *"arrancar y destruir"* todo lo que se opone a los planes de Dios. Evidentemente se trata de su palabra; pero ésta incluye el testimonio de vida del profeta. Sólo pasando por el "juicio" de Dios puede el hombre y los pueblos dejarse *"reconstruir y plantar"* (1,10; 18,7; 24,6; 31,28; 42,10 y 45,4). *No hay posible colaboración eficaz al Reino de Dios que no incluya, en este mundo de injusticia y muerte, la lucha contra las fuerzas del mal, individuales y estructurales.* Con la palabra y con el testimonio; pero con una palabra libre y liberadora que anuncia el Reino denunciando también todas las fuerzas del antirreino. Ello va a necesitar mucha confianza y apoyo en el Dios de la Justicia y de la Vida; y la persecución -y tal vez el martirio- no faltará, como un sello de autenticidad profética.

4.6 RESONANCIA NEOTESTAMENTARIA DE JEREMÍAS

- En los Evangelios el único texto de Jeremías puesto en labios de Jesús es la frase de Mc 11,17 (= Mt 21,13 y Lc 19,46) en que se acusa a los mercaderes de tener al Templo hecho "una cueva de bandidos" (Jr 7,11). En ambos casos se dirigen al pueblo practicante; pero se ataca en el fondo a los *dirigentes responsables y beneficiarios del culto*, utilizado como ideología y negocio muy rentable .
- Si la religión tiene todavía rasgos de "opio del pueblo"; si el cristianismo sirve de justificación de la "civilización occidental"; si los buenos cristianos somos "el alma de una sociedad desalmada", inhumana y deshumanizante, entonces la *función crítica del culto*, que es de la mejor tradición profética y cristiana, tiene *todavía hoy mucha tarea* por delante.
- Los que celebramos el culto cristiano, pero que ponemos por delante el "servicio misionero de la Palabra", tenemos que ejercer una permanente *vigilancia crítica* hacia dentro y hacia fuera. Nada de clero codicioso, de sacramentos más o menos simoníacos, de preferencia por los ricos que hacen "caridad", de apoyo al **sistema capitalista "religioso"**, sin que nos importe demasiado su explotación inmisericorde de los pobres.
- Jesús puso la alternativa al Dios del Reino en las riquezas o el Dinero idolatrado (Mt 6,24 o Lc 16,13). Nos dijo que el Reino de Dios es de los pobres (Mt 5,3 o Lc 6,20), y que "donde está tu tesoro, allí está también tu corazón (Mt 6,20 o Lc 12,34). Pero *el dios dinero se camufla fácilmente hasta de eficacia pastoral y el culto es un lugar privilegiado* para tergiversar a Dios, si no se está atento a la Palabra profética y evangélica.
- Ya los profetas nos fueron aclarando este punto; pero es Jesús quien nos lo presentó como la alternativa idolátrica suprema, y nos habló de la *imposibilidad de "servir a dos Señores"*. Frente al neoliberalismo que nos propone en la práctica una sumisión total al dios mercado, los servidores de la Palabra hemos de denunciar este nuevo o renovado ídolo, *atendiendo muy especialmente a las víctimas humanas y hasta ecológicas que produce cada día en mayor número.*

Tarea 7

Entrevista al Profeta Jeremías

Desde su experiencia profética, ¿qué consejos le daría usted a los estudiantes del Instituto Claretiano de Estudios Bíblicos, para enriquecer el compromiso con el pueblo desde la práctica de la docencia?

- ¿Cuáles serían sus recomendaciones para llegar a ser profetas de dios en medio de la realidad afrochocoana?
- ¿Cuáles serían las injusticias que debiéramos denunciar hoy en Colombia?
- ¿Cómo se podría vivir la esperanza en medio del pueblo chocoano?

TEMA 8:

LA ESCUELA DE JEREMÍAS

SU PROPUESTA ÉTICA: HAY QUE CAMBIAR EL CORAZÓN

OBJETIVOS DE ESTE TEMA

1. Conocer la situación del pueblo de Israel tras la caída de Jerusalén a manos de Babilonia, a fin de descubrir los diversos proyectos éticos que surgen en medio de las élites judías y de entender los principios de la escuela Jeremiana.
2. Descubrir en la literatura de Jeremías los matices propios de su escuela, a fin de poder hacer una relectura contextualizada de los contenidos éticos de esta profecía.
3. Estudiar los temas profundos que plantea el profeta Jeremías en la experiencia del Destierro como son: La tierra manchada, la vuelta a Dios y la nueva Alianza, a fin de asimilar su propuesta ético-teológica.

1. CONTEXTO HISTÓRICO QUE GENERÓ LA PROPUESTA ÉTICA DE LA ESCUELA DE JEREMÍAS

1.1 EL PUEBLO TRAS LA CAÍDA DE JERUSALÉN

Cuando Nabucodonosor sitió Jerusalén el año 597, el joven rey *Joaquín se sometió y fue llevado cautivo a Babilonia* junto con "su madre, sus servidores, sus jefes y eunucos". Además de los tesoros del Templo y del palacio que se llevó, "deportó a todo Jerusalén, *todos los jefes y notables*: diez mil deportados" (2 Re 24,13-16). Entre los notables deportados se cuentan los cortesanos más próximos al rey (ya señalados), muchos sacerdotes (como el caso del joven Ezequiel) y otros funcionarios más (como *profetas*, se-

gún aparece en Jr 29). Hoy nos puede extrañar ver en la lista a los herreros y cerrajeros; pero eran profesionales tan cualificados como ingenieros y arquitectos en nuestras culturas. *Esta misma gente era la dueña del dinero y de los campos*, ya que explotaba al campesinado, como hemos visto denunciado en muchos profetas y queda reflejado en las leyes que lo prohíben.

Dejó a la *"gente pobre de la tierra"*, que no se nos dice cuántos eran; aunque debía tratarse de una cifra varias veces superior a esos 7.000 ó 10.000 deportados. Su debilidad y su impotencia les sirven ahora de salvación: *no pertenecen a las élites y no tienen ni dinero ni capacidades técnicas rentables*. Quedarán en la misma tierra, *trabajando ahora para nuevos dueños*. Nuevos en doble sentido: porque quedan sometidos a tributos para el imperio invasor, y porque se les dejan nuevos jefes, impuestos por Nabucodonosor. Se trata de Mattanías, hermano de Josías y tío del cautivo Joaquín, al que se le cambia el nombre por Sedecías; y con él la línea de consejeros cortesanos que se habían opuesto a la rebelión. Tener que *mantener casi una doble estructura de poder no augura ningún respiro para esta pobre gente* de la tierra, tanto los campesinos como los siervos de la ciudad. Estos son los que forman *"el pueblo de la tierra"* que aparece en Jr 34,19; 37,2; 44,21 y 52,6.25, además de 1,18.

Al rebelarse Sedecías contra Babilonia, vino Nabucodonosor contra Jerusalén, la cercó y la tomó el año 587, destruyendo su Templo y cegando los ojos del rey, *tras presenciar el degüello de sus hijos y "todos los jefes de Judá"*. *Es llevado a Babilonia y allí muere en prisión*, a diferencia de su sobrino Joaquín que es agraciado por el sucesor de Nabucodonosor. Así termina en fracaso la doble confianza judaica en el Templo de Yahveh y en la Dinastía de David; cosas ambas anunciadas por Jeremías. También ahora afecta la muerte y la deportación sobre todo a las élites político-religiosas; pero la cifra de deportados es bastante menor: apenas 832 personas (o tal vez cabezas de familia; pues así los 3.023 que pone para la del 597 pueden coincidir con los 10.000 de que nos habla 2 Re 24,14 y 16). Todavía nos habla de una tercera deportación, unos cinco años después, compuesta de 745 adultos o jefes de familia.

El jefe de la guardia, Nebuzaradán, deja en la tierra "a algunos de entre la gente pobre como viñadores y labradores" (Jr 52,16). Esos son *"la plebe baja, los que no tienen nada"*, a los que en aquella ocasión "les dió viñas y parcelas" (Jr 39,10). Esta pobre gente se queda sin ciudades y sin líderes, sin las instituciones del Reino y el Templo, casi sin Ley ni proyecto social ni menos histórico. Pero además se queda en campos arrasados, con doble tributación (a sus jefes actuales y al imperio dominante), y *en un cautiverio o destierro interior*, tan duro o más que el de Babilonia. Sin embargo no faltaban hombres con capacidad de liderazgo entre los que se quedaron: el mismo Jeremías y su secretario Baruc, el gobernador Godolías, nieto del cronista real Safán, y sin duda muchos otros; por tanto, también *aquí se pudo releer a Jeremías*.

1.2 DIVERSOS PROYECTOS HISTÓRICOS

Evidentemente había divisiones internas dentro de las élites judaicas. Sobre todo hubo *tendencias proegipcias y tendencias probabilónicas*, que se equiparaban de algún modo a la rebelión contra el imperio dominante o a la sumisión política. Jeremías estuvo siempre decididamente por esta última, como un signo de sometimiento a Dios y un medio de librarse de lo peor. Pero, tras la primera y principal deportación se crea otra división importante, dentro de la dinastía y dentro de la comprensión del pueblo de Dios: unos

apoyan la línea de Joaquín (entre ellos está el deportado Ezequiel); mientras otros más bien estarían con Sedecías, como es el caso del mismo Jeremías, que le augura futuro si se mantiene sumiso a Babilonia y hasta evitar lo peor si se le somete tras la rebelión (34,2-5;38,17-20). Tal vez por esta postura ante Joaquín y contra el Templo es conscientemente ignorado por la "Historia Deuteronomista", junto con Miqueas.

Más difícil y decisiva va a ser la *opción entre los desterrados y los que se quedaron en la tierra*. Jeremías, aunque es de los que se quedan, parece que optó por los deportados. Así aparece en los cc. 24 y 27 y en la famosa "carta a los deportados" del c. 29; pero es muy posible que se trate de una relectura deuteronomista en los cc. 24 y 27. Y en la carta del c. 29 advirtió a los desterrados que se prepararan para un largo exilio, contra las falsas esperanzas de un pronto regreso que les vaticinaban sus pseudoprofetos. Él no fue al destierro babilónico; sino que mantuvo posturas de sometimiento a Babilonia, desde el principio y hasta el fin de su historia conocida. Hizo el doble gesto profético de comprarse un campo en Anatot, su patria, en el momento del asedio (cc.32-33) y de hacer arrojar al Éufrates una maldición sobre Babilonia (51,59-64). Eligió quedarse voluntariamente en la tierra tras la segunda deportación (40,1-6) y *vislumbró un futuro para los que-dados* (40,6; 42,10); y anunció de parte de Dios que "todavía se comprarán casas y campos en esta tierra" y habrá pastores y ganados (32,15 y 33,12s).

En 33,14ss hay una relectura de 23,5-6, cambiando la alusión a Sedecías por Jerusalén; y de 31,35-37, reformulando más claramente en términos de Dios Creador su fidelidad indefectible, no ya con el pueblo de Israel, sino con los Davídidas y Levitas. Aquí aparece tal vez el contraste mayor entre los dos proyectos históricos del exilio : unos sueñan con la vuelta al pasado, con su trono y su altar (33,17s.21s), es decir con una "Restauración": Mientras que otros, más fieles a los profetas, esperan "novedad", en el corazón y en la sociedad; no una vuelta al pasado, sino un nuevo comienzo, posibilitado por una Gracia novedosa y creadora de posibilidades inéditas; esperan una "Renovación" profunda, una novedad que deje pequeña la memoria del mismo Éxodo (Jr 16,14-15, reiterado tal cual en 23,7-8). Unos miran el presente desde el pasado; los otros miran el pasado desde el presente y hasta desde el futuro; pero un futuro esperado de la fidelidad y misericordia de Dios.

1.3 LA ESCUELA JEREMIANA Y LOS DEUTERONOMISTAS

Los discípulos de Jeremías, o tal vez mejor, la escuela que se formó en torno a su figura, sus oráculos y la "biografía" de Baruc, estuvo en una relación cierta con los Deuteronomistas (=Dtr). No es fácil determinar las partes, ya que se trata más bien de una reelaboración general -o varias- de su obra; y, por otro lado, también el Dtr es más una Escuela Dtr que un autor o un par de editores. Aunque está presente en muchos pequeños retoques, aparece más claramente en un grupo de textos como el famoso "Discurso en el Templo" de 7,1-8,3; 11,1-14 y 17,19-27, que tratan de la "Alianza" y del "Sábado"; 16,1-13; 18,1-11; 21,1-10; 22,1-5; 34,8-22 y 35,1-19. Tal vez hay que añadir las "Confesiones", que pueden ser auténticas del profeta; pero están releídas como unas "Lamentaciones" individuales utilizables por todos los exiliados física o psíquicamente. Y, por supuesto, las amenazas contra Edom y especialmente Babilonia (cc.49-51) y el apéndice histórico, común a Jr y al Dtr (52=2 Re 24-25).

La "Historia Deuteronomista" pudo surgir perfectamente ya en tiempos del rey Josías, y tener una primera redacción en medio de su clima de euforia reformadora religiosa

y nacionalista. Pero ciertamente *se volvió a editar tras la catástrofe del 587*; tal vez después del 560, ya que termina con una noticia del año anterior: la liberación del cautivo rey Joaquín de su prisión, por obra de Evil Merodak, sucesor de Nabucodonosor (2 Re 25, 27-30). Más dudoso es el lugar de su redacción; pues aunque sabemos que gran parte de las élites fueron deportadas a Babilonia, y que tuvieron una gran creatividad literaria, tampoco faltaron líderes entre los que se quedaron, como ya señalamos. Si en Palestina se escriben las "Lamentaciones", no tiene nada de extraño que también aquí se pudiera escribir la "Historia Deuteronomista". Se ubica mucho mejor que en el clima esperanzado del segundo Ezequiel (34-48) o del Deuteroisaiás (40-54) o el "Sacerdotal" (= "P").

Pero *Jeremías fue releído igualmente por los desterrados*, ya que -como pocos- ayudaba a entender toda la catástrofe ocurrida, como un castigo de Dios, bien merecido por la continua rebeldía de los líderes y del pueblo. Esto acabó siendo aceptado por todos, lo mismo en el exilio (Ezequiel, Deuteroisaiás, "P") que entre los que se quedaron (Lamentaciones, Deuteronomista y la misma relectura de Jeremías.) Pero en la Escuela de Jeremías, la relectura deuteronomística -o, al menos, una de ellas- *acentúa claramente la esperanza de futuro para el pueblo de Dios, de exiliados y de quedados*. Ya no se trata tanto de que se conviertan y cumplan las normas de la Alianza, sino de que el mismo Dios los perdonará y les dará un "corazón nuevo" y les pondrá la Ley en su interior y sellará así una "Alianza Nueva", *una Alianza hecha de gracia y perdón* (31,31-34; 24,7; 32,39-40).

2. FORMA LITERARIA EN LA QUE SE EXPRESA LA PROPUESTA ÉTICA DE LA ESCUELA DE JEREMÍAS

2.1 LA PROSA EXHORTATORIA Y LAS "CONFESIONES"

Las partes "programáticas" tanto del Dt como del Dtr se caracterizan por ese *tono exhortatorio de los discursos o sermones* que se ponen en boca de Moisés o de otros personajes importantes; o incluso de la propia voz del redactor. Este tono exhortatorio está presente *también en los textos de Jr que hemos señalado como próximos al Dtr y tal vez obra de las mismas manos*; si bien otros opinan que es más bien un estilo epocal. Aunque divergen las explicaciones de los exégetas, se suele admitir esto comúnmente. En cambio es más novedosa, y menos aceptada por la generalidad, la opinión de que las "Confesiones", más que un testimonio íntimo y personalísimo de Jeremías, *son una expresión lírica de los sentimientos del pueblo tras la catástrofe del 587 y la experiencia del exilio*. No estaríamos así muy lejos de lo que suele admitirse de las "Lamentaciones", también atribuidas por la tradición al profeta; cosa que hoy se rechaza con razón.

2.2 FÓRMULAS ESTEREOTIPADAS DEUTERONOMISTAS

La mejor prueba de la relectura deuteronomista del libro de Jeremías está en una serie de expresiones estereotipadas que aparecen lo mismo en el Dt, especialmente en sus partes más recientes, y en el Dtr. Sólo podemos señalar aquí algunos:

-*"Yo...los saqué/hice subir de Egipto"* Jr 7,22.25; 11,4.7; 31,32; 32,21; Dt 1,27; 29,24; 1 Re 8,21; 12,28; 2 Re 17,36

-*"...con mano fuerte y tenso brazo"* Jr 21,5; 27,5; 32,21; Dt 4,34; 5,15; 11,2; 26,8; 1 Re 8,42; 2 Re 17,36.

-*"La tierra que di a sus padres"*. Jr 7,7; 30,3; 32,22; 35,15; Dt 1, 8.36; 3,18; 4,1; Jos 1,13; 2,9; 21,43; 24,13.

-*"Tierra que mana leche y miel"*. Jr 11,5; 32,22; Dt 6,3; 11,9; 26,9. 15; 27,3; 31,20; Jos 5,6; 23,16.
 -*"(No) escuchar / hacer caso a la voz de Yahveh "*. Jr 7,23.28; 11,4.7; 18,10; 22,21; Dt 4,30; 28,1.2.15; 30,2.8.10; 2 Re 18,12.
 -*"por medio de mis siervos los profetas,"*. Jr 7,25; 25,4; 26,5; 29,19; 35,15;44,4; 2 Re 17,13.23; 21,10; 24,2.
 -*"Ir en pos de/ servir a otros dioses"*. Jr 7,6.9.; 11,10; 16,11.13; 25,6; Dt 13,3.7.14; 17,3; 29,25.
 -*"Y (no) derramar sangre inocente..."*. Jr 7,6; 19,4; 22,3.17; 26,15; Dt 19,10.13; 21,8.9; 1 S 19,5; 2 Re 21,16; 24,4.
 -*"Irritar a Yahvéh...con las obras de sus manos"*. Jr 7,18s; 11,17; 25,7; 32,29; 44,8 Dt 4,25; 31,29; 1 Re 14,9.15; 2 Re 22,17
 -*"Los desterré/arrojé de mi presencia"*. Jr 7,15.29; 32,31; 52,3; Dt 29,27; 2 Re 13,23; 17,18.20.23; 23,27; 24,3.20.

Bastan estos pocos ejemplos para captar ese lenguaje exhortatorio deuteronomista; y para notar, sobre todo en los últimos ejemplos, la relectura exílica tan clara del libro de Jeremías.

2.3 CONSTANTES TERMINOLÓGICAS Y CLAVES DE LA RELECTURA

2.3.1 "*Volver*" al Señor y "*Retornar*" a la tierra de Israel"

El libro de Jeremías utiliza unas 112 veces el verbo "*volver*". Tiene el significado corriente de vuelta física; pero tiene muchas veces otros dos significados, que nos interesan más. El de una "vuelta" psíquica y moral, afectiva y de conducta correcta: es la "*conversión*" a Dios y a las exigencias de su Voluntad. Y tiene también el sentido fuerte de "retornar" del destierro a la Tierra prometida; esto se dice en forma peculiar de Dios que "hace volver" o "*cambia la suerte*" de los exilados, otorgándoles ese favor no merecido. Así no es un "sacar/hacer salir" de Egipto al pueblo oprimido; sino una nueva Gracia, inaudita, de Yahveh; de suerte que ya no se recordará tanto el Éxodo como esta Vuelta del Exilio (16.14s=23,7s).

2.3.2 La "*Tierra*" abandonada y recuperada en el "*Retorno*" tiene un peso muy grande en Jeremías. Usa la palabra "érez" +-270 y aún otras 18 veces "adamá": casi un tema obsesivo. El campesino de Anatot no tiene otro gesto más significativo para expresar su esperanza en el futuro de la nación y recalárselo a los desanimados paisanos que comprarse un campo en su pueblo, cuando están sitiados y él prisionero por los que le acusan de "entreguista". Pero es también un problema para los exilados, que volverán un día ciertamente, aunque no tan pronto; *hace falta una "vuelta" interior para que valga la pena ese retorno* externo. Aquí convendría recordar lo dicho sobre el "corazón" que conoce a Dios en el tema anterior sobre Jeremías.

2.3.3 La "*Alianza*" (+-24) y el "*Resto*" (+-24+18+12) que vuelve.

En el exilio se hizo un gran esfuerzo teológico en el Pueblo de Dios: se volvió la mirada al pasado para iluminar mejor la oscura situación presente y para sacar luz de cara al futuro esperado. Así se descubrió, con ayuda de la **teología de la Alianza** del Dtr, que la culpa de la situación la tenía el propio Israel por sus muchos pecados: no era más que el castigo amenazado ya en la Ley (Dt 27-28) y los profetas (Jr y Ez especialmente). Pero también se afianzó la confianza en el perdón de Dios, igualmente anunciado en los profetas (añadiendo aquí a Os y el Dtl). Quedará un "Resto" fiel, por obra de esa Fidelidad y Mi-

sericordia de Dios; pero se disputarán los "desterrados" y "los que se quedaron" el privilegio de constituir ese "Resto de Israel".

3. CONSECUENCIAS TEOLÓGICAS DE LA PROPUESTA ÉTICA DE LA ESCUELA DE JEREMÍAS

3.1 ECOLOGÍA JEREMIANA: LA TIERRA MANCHADA

Aunque la terminología y la preocupación moderna sean nuestras, el tema está presente en el libro de Jeremías, tal vez ya desde su juventud. Por influjo de Oseas, ve a la tierra del Norte como esposa adúltera y prostituida; está vergonzosamente "manchada" ya desde los inicios de su ocupación (2,7); la cepa sacada de Egipto se ha hecho vid bastarda; es como camella liviana (2,21-23). Está "*manchada como una adúltera, como una prostituta que mancha la tierra con sus fornicaciones*" (3,1-2.8-9); y el castigo afecta a la tierra, que se vuelve un yermo, un caos, un cadáver impuro (4,23-31). La relectura exílica ya adelanta aquí el futuro del destierro: "Como me dejaron a Mí y sirvieron a dioses extraños en su propia tierra, así servirán a extraños en un tierra no suya" (5,19; 9,14s). Jeremías había advertido a "todos los habitantes de esta tierra", del más chiquito al más grande: "Oye, tierra:...Miren que un pueblo viene de tierras del Norte!"; pero son "degenerados", pura "ganga" inútil (6,12.19.22.29s). Peor aún: "execraron mi tierra con la carroña de sus monstruos abominables, y de sus Abominaciones llenaron mi heredad" (16,18).

Dios no tiene más remedio que volcar su ira purificadora sobre ese lugar y esa tierra " y toda la tierra quedará desolada" (7,14.20.34). Pero eso sólo durará 70 años (25,12; 29,10); luego recaerá la maldición sobre la tierra de los opresores caldeos (25,11-13); como antes cayó también sobre otras tierras culpables (25,27-31). Por eso Jeremías compra un "terreno" en su patria Anatot, como prenda de esa esperanza en que "se comprarán casas y campos y viñas en esta tierra" (32,15.43). Porque Dios es el "*Hacedor de la tierra, que la formó para hacerla subsistir*", hará volver a los desterrados, y los "*purificará de toda la culpa*" que habían cometido y Jerusalén llegará a ser "ornato y prez de toda la tierra", y habrá pastores y ganados "en la Tierra Baja...y en la Tierra de Benjamín" (33,2.7.9.12s). Porque en definitiva la *ecología de la tierra depende de la conducta humana*.

3.2 LA "VUELTA" A DIOS

3.2.1 Abandonar la tierra manchada

El pueblo de Dios, que ha sido infiel como una esposa adúltera y ha manchado la tierra con sus prostituciones idolátricas, debe *abandonar esa Tierra, prometida y dada por Dios a los padres. Ese es el castigo merecido*, por ser la consecuencia irremediable de sus actos contrarios a los compromisos de la Alianza pactada. La maldición de Dios, tan claramente señalada en Dt 28 y reiteradamente conminada por la voz de "sus siervos los profetas" (1 Re 13; 21,23; 2 Re 9,7s.36; 17,7-23; 23,15-18; 24,1-4) les alcanza ahora plenamente, sobre todo con la destrucción de Jerusalén y de su Templo, y el final de la dinastía davídica. Pero *la tierra a la que van es también una tierra manchada*, donde no sólo el culto, sino hasta las comidas y la sepultura es una impureza; y todo serán calamidades sin cuento (Am 7,17; Os 9,3; Jr 20,6; Dt 28,32-37. 63-68).

3.2.2 Volver a Dios, Dueño de la tierra

La única salida es la "vuelta" al Señor, una verdadera conversión, una "circuncisión del corazón" (Dt 10,16; 30,6; Jr 4,4) y una conducta conforme a la Alianza. Pero ya sabían los profetas -y ahora la Escuela Deuteronomista entera- que esto no le es posible al hombre pecador (Gn 8,21;Dt 9,24; Is 6,9s; 9,12; Jr 4,22; 8,5; 13,23; 17,9). Por los profetas también *saben del amor y la misericordia de Dios, capaz de cambiarle el corazón, de "hacerlos volver"*, de perdonarlos sin condiciones previas, para que puedan luego conducirse según el plan de Dios (Dt 4,29-31; 30,1-6; Os 11,7-9; 14,5s; Jr 15,19; 17,14; 31,18 y 34; 1 Re 8,33s.46-51.57-61).

Han aprendido una enseñanza aún superior: que es esa "vuelta" interior, ese éxodo espiritual de desterrados y quedados, lo más decisivo; pues el Señor está también con los desterrados, *ya que es el Creador y Dueño de toda la tierra*. No es fácil decidir si esta idea del Creador está ya en el Jeremías histórico, como es claro en Ezequiel y más aún en el Deutero-Isías; pero ciertamente aparece en la relectura deuteronomista (Jr 10,10-16 = 51,15-19; 14,19-22; 31,35-37; 33,19-26). Unida a ella está la de Dios como *Señor de toda la Historia, a cuyo servicio está en ese momento el poder de Nabucodonosor, "su siervo"* (25,9; 27,6; 43,10). Si esto aparecía ya en la antigua profecía, va a cobrar un gran relieve en el exilio por obra de Ez y del DtIs, pero también de Jr y su Escuela: Dios domina tanto el pasado como el presente y futuro (18,1-12; 20,4s; 25,8-38; 27,5-7; 31,27s; 32,17-44; 33,7-9)

Desde aquí hay que leer el juicio y las amenazas también contra las Naciones: *el Señor de toda la Historia no deja sin amenaza y castigo a los pueblos extranjeros*. La perspectiva de Jr y su Escuela puede parecer demasiado etnocéntrica, pero ¿que valoración histórica no lo es?. Lo que han hecho con Israel es un criterio de juicio, más claramente aún en la reelaboración deuteronomista. Ésta condena severamente la opresión babilónica, mientras el profeta la veía como un instrumento del justo castigo divino al pueblo infiel e impenitente. Compárense los textos de un Nabucodonosor "siervo" y de la exigencia de sometimiento a él para salvarse (21,1-10; 25,1-11; cc.27-29; 32,28ss; 37,1-20) con los retoques posteriores y la condena durísima que se hace de Babilonia en 25,12; 27,7; y sobre todo en los cc.50-51, con un lenguaje tomado a veces de otros autores(Is-,Ab,Ha).

Hay una *condena absoluta de Babilonia, precisamente por estar vista como Imperio opresor*; después de la catástrofe, y tal vez ya antes, si damos crédito histórico a la acción simbólica que se nos narra en 51, 59-64, relacionada tal vez con la embajada de Sedecías para justificarse ante Nabucodonosor (29,2ss). Pero en la famosa carta se dice a los desterrados que "procuren el bien de la ciudad a donde los ha deportado y oren por ella a Yahveh" (29,7). Junto a Babilonia, hay otra nación condenada casi absolutamente: se trata de Edom, que se comporta en esos duros momentos como pueblo enemigo del destruido reino de Judá. Los ecos de esta polémica contra el cainita vecino del sur se expanden hasta Esaú (=Edom) y resuenan en Am 1,11; 9,12 e Is 34 (ambos relecturas posteriores) y seguirán en Ez 25,12-14; 35,1-15. En nuestro libro la condena está muy cercana, hasta en el lenguaje a la del profeta Abdías (comparar con Jr 49,78-22).

Cosa muy distinta es la *condena relativa de la mayoría de las Naciones*; aunque deban someterse a Babilonia o sufrir el ataque de Nabucodonosor, para casi todas hay todavía futuro después de esa opresión (46,26; 48,47; 49,6; 49,39). Estos oráculos contra

Egipto, Filistea y aún contra Moab y Ammón -al menos en su forma original- provienen del propio Jeremías. Unido a ello estaría su misión de "*profeta de las Naciones*" (1,5), que incluye la denuncia de sus crímenes y amenazas de castigo (9,24; 10,10.25; 25,13ss; 27,1-11); pero que tiene también una cara positiva, reflejada tal vez con más fuerza aún por la redacción deuteronomista (3,17; 4,2; 12,14-17; 18,9s). Se inicia aquí un ecumenismo de la profecía, que no conocíamos hasta ahora y que nos abre perspectivas de atención a la profecía extraeclesial hoy. El pasaje que anuncia la incorporación al "Trono de Yahvéh" en Jerusalén de todas las naciones no está en los LXX; y nos recuerda el famoso poema del Monte Sión de Is 2 = Mq 4. Estamos así cerca de la figura del Siervo de Yahvéh, que va a ser "alianza del pueblo" y "luz de las gentes" (Is 42,6; 49,6; 60,1-3).

3.3 LA NUEVA ALIANZA

La Alianza es un concepto clave en la Biblia, hasta definir su mayor división en Antigua y Nueva. Ya reflexionamos ampliamente sobre el concepto y las fórmulas en temas anteriores; por lo que aquí nos vamos a fijar en esta novedad de la que habló primero Jeremías o su Escuela. La Biblia, como el mundo oriental, no habla a la ligera de novedad, a diferencia de nuestro occidente "amigo de novedades". Cuando emplea ese adjetivo, fuera de casos obvios, generalmente se trata de algo absolutamente nuevo, casi creación de Dios. En el exilio, sin embargo, Israel experimentó una novedad negativa muy dura -el fin del Templo y del Trono de David- y esperó vivamente otra novedad positiva. El libro de Isaías es el testigo mayor de esta esperanza (42,9s; 43,19; 48,6 y 65,17; 66,22); aunque también Ezequiel habló de "un corazón y un espíritu nuevos" (11,19; 18,31; 36,26). Tal vez sea esa novedad interior e histórica la que invite el salmista a celebrar con un "cántico nuevo". Pero sólo Jr 31,31 se habla de "Alianza Nueva"; tratemos de comprender a fondo su esperanza.

3.3.1 Volver al origen

Jeremías, o tal vez mejor su redacción deuteronomista, piensa muy históricamente: reflexiona sobre todo el camino del Pueblo de Dios, desde Egipto y el Sinaí o Horeb. Más tarde el Dt es entendido como una "Segunda Ley" por los LXX; pero el autor de esa obra es muy consciente de la novedad con respecto al "Código de la Alianza" (Ex 20-23) y de su no vigencia en el "hoy" del lector. Desde esa Ley es juzgada toda la historia de los reinos de Judá e Israel; y por la culpa acumulada, que llegó a su colmo bajo Manasés se explica la desaparición del Templo y la Dinastía. Hubo una redacción del Dt y de toda la Historia Dtr que se concentraba en esa constatación negativa de la culpa del Pueblo y del justo castigo de Dios, bien anunciado por los profetas. Pero hay textos que invitan y esperan la conversión del Pueblo y el perdón de Dios: *esperan un nuevo comienzo sobre nuevas bases.*

3.3.2 Reencuentro con el Creador

Esas bases nuevas para un nuevo comienzo *sólo pueden venir de Dios, único creador de novedad auténtica.* Pareciera que el mismo Dios juzga negativamente su antigua Alianza con los padres, porque no estaba inscrita en el corazón del hombre, y no lograba su transformación interior. Se repite machaconamente que "no escucharon ni prestaron oídos" a la voz de Dios (7,24.26; 11,8; 17,23; 25,4; 34,14; 35,15; 44,5). El redactor Dtr de Dt 29,3 dirá que Dios no se los había dado hasta el día de hoy! De alguna manera se está declarando inútil la antigua Alianza con su Ley externa; y por eso tal vez no se vuelve a repetir cosa

semejante en la tradición posterior a Jr y su Escuela, si no es en los sectarios de Qumran y el NT. Mejor diríamos que se está anunciando su superación, dado su carácter preparatorio y pedagógico, como nos enseñará Pablo. Dios estará saliendo de una manera más honda al encuentro de la humanidad y ésta quedará renovada y será capaz de conocerlo.

La tendencia del Exilio es la de revalorizar la Ley en general; y concretarla específicamente en los primeros mandamientos. La circuncisión y la observancia del sábado serán ahora los signos sacramentales de pertenencia al pueblo de Dios, una vez que el Templo ha desaparecido (El "P" pone el sábado desde la creación; y la circuncisión desde Abraham: Gn 1 y 17). *Pero tanto Jr 4,4; 9,24s como Dt 10,16 y 30,6 hablan de la "circuncisión del corazón"*; y la importancia dada al sábado y a la Alianza en Jr 11,1-14; 17,19-27 y 34,8-22 son obra de la relectura deuteronomista que quiere subrayar su alto valor significativo en el Exilio. Por eso resuena aún más novedoso ese anuncio y esa *insistencia en el "conocimiento de Yahvéh"*, que nos remite a Oseas (2,22; 4,1.6; 5,4; 6,6) y a pasos anteriores de Jeremías (2,8; 9,23; 22,15-16 y 24,7); y nos habla, sin nombrarla, de nueva Gracia de Dios.

3.3.3 Perdón y re-creación

La *novedad* -tan antigua o tan nueva como el Génesis- es la *Misericordia de Dios: su amor previo y gratuito, su perdón generoso al hombre pecador*. Ya Oseas nos había descubierto esta "debilidad" del Amor de Yahvéh (2,16ss; 11,7ss); aunque el espíritu humano siempre pretende justificarse ante Dios, tener derechos ante Él, ganarse su amor por méritos. Jeremías continuará esta línea con vigor: "Me conocerán del más chiquito al más grande -oráculo de Yahvéh- cuando perdone su culpa y de su pecado no vuelva a acordarme" (31,34; cfr. 9,23 y 24,7). *Sólo tras esa "re-creación" del corazón humano por la Gracia misericordiosa de Dios, puede el hombre "conocerlo"*, es decir "practicar la justicia y el derecho" y "defender la causa del pobre y desgraciado" (22,15-16).

La *teología de la Alianza* parecía exigir primero la conversión del pueblo, el cumplimiento de las cláusulas, la obediencia a los mandamientos. Pero el Exilio, que profundiza con los profetas en la hondura de la culpa (Jr 6,27-30; 9,1-5; 13,23; 17,9) y en su dimensión histórica y social (Jr 3,6-13, ampliado por Ez 23; y aún 16.20.22.36), se abre también a la novedad de la Gracia más gratuita y sin condiciones de Dios (Os 2,16-25; 11,7-9; Jr 24,6s; 31,31-34; 32,37-42; Ez 36,25-30; 37 y casi todo el DtIs). En este contexto se profundiza la noción de "*Resto*" *fiel de Israel* (Jr 31,31-34; 32,37-42; Ez 36, 25-30; 37 y casi todo el DtIs). La novedad de Gracia que Dios va a actuar con el "retorno" dejará en el olvido su gesta del "Éxodo"; pues el pueblo -de exilados y quedados- que Dios "hace volver" le servirá de corazón (16,14s = 23,7s; 24,7; 29,13; 32,40ss; 42,10ss).

El Deuteronomista, si bien ya no es él quien nos está hablando aquí, lo dice también a su manera en ese "mandamiento principal de la Ley" que pide nada menos que *amar a Dios "con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza"* (Dt 6,5; 10,12; 13,4). Bien sabe que eso no es posible sin saberse antes querido gratuitamente por Dios, sin méritos propios para ello (Dt 7,7s). Conoce la larga historia de pecado; pero sabe de búsqueda y encuentro con Yahvéh, más allá del pecado y el fracaso personal e histórico (Dt 4,29-31; 30,6ss). Lo mismo se nos dice en ese punto central de toda su obra que es la consagración del Templo por el rey Salomón: "Cuando pequen contra Ti, pues no hay hombre que no peque...si se vuelven a Ti... y Te suplican...escucha Tú desde los cielos...y perdona a tu pueblo" (1 Re 8, 46-51). Continúa pidiendo a Dios que no los abandone y

"que incline nuestros corazones hacia El para que andemos según todos sus caminos". Y así "todos los pueblos de la tierra conocerán que Yahvéh es Dios y no hay otro" (8,58-61), texto que nos recuerda al DtIs (45,5s) y al poema del Monte Sión ya señalado.

3.4 REFLEXIÓN SOBRE Jr 7,1-28

Este es *uno de los textos más claramente deuteronomísticos* del libro, ya que tiene casi todas las fórmulas estereotipadas de esa Escuela, que es la de sus discípulos también. Por eso no se duda de su *historicidad sustancial*, refrendada por el otro relato biográfico del c. 26; pero se superpone la voz de la *reflexión exílica* sobre la advertencia desoída y la amenaza ya cumplida. Jeremías estaba bien seguro de sus palabras, ya que eran Palabra de Yahvéh (26,15); pero los redactores ya saben que "ésta es la nación que no ha escuchado la voz de Yahvéh su Dios, ni ha querido aprender" (7,28). Parece que nadie escarmienta en cabeza ajena; y hay que pasar personal e históricamente por experiencias-límite, llegar a tocar fondo, para aprender.

El ataque frontal al culto formalista es casi lo más suave; pues, más al fondo, se *ataca la falsa seguridad religiosa* (por muy ortodoxa y tradicional que parezca); y lo que es peor: la utilización ideológica de *la religión y el culto para justificar y seguir practicando la explotación y el crimen*. Eso es lo gravísimo de "tomar el Nombre de Dios en vano"; peor aún: en falso, y haciendo que, por esa causa, "el Nombre de Dios sea blasfemado entre las naciones" (Ez 36,20-22; Is 52,5; Rm 2,24). El Vaticano II, a propósito del ateísmo, vino a recordarnos la tremenda responsabilidad que nos cabe a los cristianos -junto con otras religiones- en el ateísmo y hasta antiteísmo de muchos hombres con sed de justicia y de buena voluntad (GS,19).

El *culto sin justicia es peor que un opio*, es el "autoengaño"; que tal vez sea lo que Jesús llamaba hipocresía de "ciegos" que dicen ver o lo que Pablo llama el "pecado" por antonomasia por encima de las culpas concretas. Por eso, no sirve la intercesión del profeta ni Dios lo puede perdonar; es esa "blasfemia contra el Espíritu Santo" que no tendrá nunca perdón (Mc 3, 29). La práctica de la justicia, en cambio, hará que Dios "se arrepienta del mal que ha pronunciado" contra el pecador (Jr 18,8ss; 26,3.13). El trabajo por la paz, fruto de la justicia mutua, y *la opción solidaria con el pobre*, el huérfano y la viuda -todos los marginados de nuestra sociedad, que son las mayorías del Tercer Mundo- serán los que aseguren la permanente presencia de Dios entre nosotros y la *realización de la nueva sociedad*.

Habrà que denunciar como misioneros los mil rostros de Dios desfigurados por las prácticas religiosas falsas o deficientes: especialmente las de nuestra madre Iglesia y de nuestras instituciones y personas. Pero sobre todo habrá que *anunciar el verdadero rostro de Dios, presente y actuante en la sed de justicia y obras de misericordia; misteriosamente presente en cualquier hermano necesitado* y graciosamente activo en cualquier "bendito del Padre" que practica la justicia, por más que no lo reconozca ni se reconozca como "hijo del Padre celestial" (Mt 5,43-48; 25,31-45). Como nos recordó hace poco Juan Pablo II, son esas mayorías pobres las que van a juzgar la historia.

Habrà que seguir anteponiendo el "servicio de la Palabra" a la dimensión cultural y hasta sacramental; habrá que practicar nosotros y animar a la práctica de la justicia y la misericordia en medio de este mundo individualista. *La Palabra es la que hace conocer al hombre el amor y el perdón de Dios, la que posibilita y pide su conversión* y la que ilumina su camino de obediencia. No está la Gracia de Dios en un culto sacralizado autónomo,

sino unido a la exigencia ética, especialmente para con el prójimo en necesidad. Sólo con esta ortopraxis seremos en verdad el Pueblo de Dios, semilla de la nueva sociedad y del Reino que viene.

4. RESONANCIAS NEOTESTAMENTARIAS

1. Aunque se cite pocas veces a Jeremías en el NT, la cita más larga que éste hace del AT está tomada de Jr 31,31-34 y se encuentra en la carta a los Hebreos (8,8-12 y 10,16s). La utiliza el autor para acentuar la superioridad de *Cristo*, "*Mediador de una nueva y mejor Alianza*" sellada con su propia sangre "de una vez para siempre" (8,6; 9,11-28). El texto de Jeremías tiene "tono de reproche" (8,8) ya que "al decir 'nueva', declaró anticuada la primera; y lo anticuado y viejo está a punto de cesar" (8,13). Pocas veces se ha marcado tan fuertemente la ruptura de continuidad entre el AT y el NT como en esta carta; y se hace utilizando los ritos culturales y la teología correspondiente. Pero, más que de ruptura, hay que hablar de novedad y plenitud, de culminación y definitividad, de ultimidad escatológica.
2. Así lo entendió toda la Iglesia primitiva, que se considera el "verdadero Israel" y el "*Resto santo*"; semilla del Reino y continuadora de la causa del Crucificado resucitado, presente en ella en fuerza de su Espíritu. Eso comienza con el don de la fe y el Bautismo que nos introduce en su Pascua, pero se va nutriendo del Cuerpo de Cristo que nos va incorporando a El. Según la antiquísima tradición fue Jesús mismo el que inició ese rito y lo explicó ya como "Nueva Alianza" en su sangre (1 Co 11,25; Lc 22,20); aunque Mc 14,24 y Mt 26,28 sólo dicen "Alianza en mi sangre", que es derramada no por un pequeño resto, sino "por todos los hombres". La "*novedad*" se dará en el Reino de Dios, donde por fin habrá un vino nuevo, con muchos de oriente y de occidente en torno a la mesa (Mt 8,11); pero de algún modo ya se inauguró con la presencia del "Novio" entre los hombres (Mc 2,18-22; Jn 2,1-12).

5. EL "RESTO" EN LOS PROFETAS

1. El "resto" es utilizado inicialmente en un ámbito negativo, dentro de las amenazas u oráculos de castigo: *no quedará ni resto*, o apenas un resto (Am 1,8; 3,12; 4,11; 5,3; 6,9; 9,1; Is 6,13; 7,3; 10,20-23; 14,22; 15,9; 16,14; Jr 11,23; 25,20; 47,4s; 50,26 y otros). Se trata de los *supervivientes* a una catástrofe, que afecta a Israel o a otros pueblos.
2. En la época del Exilio comienza a referirse más específicamente a lo que quedará como *resto del Pueblo de Dios después del terrible juicio divino sobre él* (así en Jr 8,3; 15,9; 21,7; 44,7). Pero pronto comienza a teologizarse en sentido positivo, como los agraciados por la elección histórica y las promesas proféticas de futuro: son el "*Resto fiel*", aunque sea acentuando más bien la fidelidad de Dios que no la propia (Jr 31,7; 31,10; Ez 5,10; 11,17ss; Is 46,3; 49,21 e incluso la figura del "Siervo de Yahveh" colectiva).
3. Junto a ello se dió una *disputa histórico-teológica sobre quiénes constituían ese "resto auténtico": si los "desterrados" o los "que se quedaron"*. Ezequiel se inclina decididamente por los primeros -entre los que se cuenta él mismo- y el libro de Jeremías -y acaso el Jeremías histórico- también. Aquí va unido al tema de la "Nueva Alianza" (Ez

14, 21ss; 33,24ss; 36,26ss; Jr 23,3; 30,3; 31,3; 31,23 y sobre todo 31,31-37 y todo el Deutero-Isaías)

4. Con la vuelta de los desterrados, y sin duda ya antes, este problema se agravó; pues los "retornados" se consideran la élite auténtica, heredera de las promesas y con todos los derechos. Vienen con la autoridad jurídica otorgada por el imperio persa y con la Ley (=Pentateuco) vuelta constitución nacional, intentan la restauración del culto y las costumbres judías "auténticas" (Ag 1,12-14; Za 8,6; Is 66,19; Za 11,9; 13,8ss y tal vez Mq 2,12s; 4,6-8; 5,6). A sus ojos, los que permanecieron en Palestina, infieles a Dios y a su Ley, a sus tradiciones y sus profetas, no son más que una chusma despreciable, ese maldito "pueblo de la tierra", que no conoce la Ley (Jn 7,49).

TAREA 8

Defina, analice y enriquezca con su propio contexto, los siguientes conceptos del profeta Jeremías:

1. Deuteronomista
2. Tierra manchada
3. Nueva Alianza
4. Volver al origen
5. Culto
6. Resto

TEMA 9: EL PROFETA EZEQUIEL

SU PROPUESTA ÉTICA: OBRAR CON LA FUERZA DEL "ESPIRITU DE VIDA"

OBJETIVOS DE ESTE TEMA

1. Ubicarnos en la perspectiva del Profeta Ezequiel, a fin de adquirir unos principios básicos que nos ayuden a entender su profecía.
2. Descubrir en el nivel histórico el trasfondo socio-religioso en el que vivía sumergido el profeta Ezequiel, a fin de adentrarnos en su literatura y conocer las reformas planteadas por él desde su esquema mental simbólico.
3. Descubrir en la teología presentada por el profeta Ezequiel el insistente llamado ético que él hace: llamar a juicio al individuo para poder construir el futuro de manera diferente y alternativo.

1. UBICACIÓN DEL TEMA

1.1 EZEQUIEL, UN PROFETA SINGULAR

1.1.1 Ezequiel, profeta difícil de ubicar

Ezequiel no es un profeta fácil para la hermenéutica bíblica. Frente a su persona y escritos, se encuentran muchas contradicciones, con ese algo de verdad de cada posición.

- En cuanto al tiempo, hay quien dice que Ezequiel es un profeta del siglo VIII, adaptado al s. VI por un redactor posterior; hay quien sostiene que es más bien un personaje del s. V, o un escrito pseudoepígrafo del s.II; y hay quien niega la existencia de Ezequiel, reduciéndolo a un escrito del s. VII, renovado más tarde en el s. III.

- En cuanto al sitio, mientras unos hablan de que Ezequiel ejerció su ministerio en el destierro de Babilonia, otros lo colocan en Jerusalén; otros lo sitúan activo en ambos sitios, y otros lo ponen activo en tres sitios (Babilonia-Jerusalén-Babilonia).

- En cuanto a su personalidad, es leída desde los ángulos más diversos: para unos como la de un extático, para otros como la de un visionario, o la de un místico, o un neurótico, o un psicótico, o un esquizofrénico.

- En cuanto a los fenómenos de su vida, cada quien habla de los que más le interesan: de trances, de visiones, de levitación, de mudez, de estados catatónicos, del don de ubicuidad, del de clarividencia, etc.

- Finalmente, unos leen a Ezequiel en clave psicoanalítica, otros en clave para-psíquica, o psicológica existencialista, o histórica, o simbólica etc.

1.1.2 Ezequiel, una luz para las tendencias espiritualistas actuales

Para el momento presente de nuestra historia, tan lleno de tendencias de espiritualidad orientalista y de espiritualismos carismáticos, y tan amigo de fenómenos psíquicos y para-psíquicos, es necesario refrescar qué define a Ezequiel como profeta. Frente a tanta opinión y tantas tendencias recordemos: un profeta en Israel puede servirse de los fenómenos y de las técnicas que acompañan al profetismo general del Oriente, pero no son estos fenómenos en sí, por espectaculares que sean, los que definen al profeta bíblico.

1.1.3 Principios para entender a Ezequiel

Frente a los escritos coleccionados bajo el nombre de Ezequiel, vale la pena recoger una serie de principios que nos pueden orientar en su lectura. Esto nos ahorra el gastar tiempo y humor en lecturas sin ningún fruto espiritual. Una falta de definición en este punto nos llevará a intentar formas de lectura o artificiales, o a base de tecnicismos, o de rebuscamientos sin ningún fruto espiritual. Tengamos, pues, en cuenta qué principios de técnica literaria subyacen en la obra de Ezequiel:

- a) A pesar de todas las alusiones personales, no nos encontramos con una biografía del Profeta Ezequiel. Debemos dejar a un lado la pretensión de reconstruir su vida. Esto no significa que prescindamos del acontecer histórico del profeta. Los datos que se nos dan nos pueden servir como puntos necesarios de referencia. Pero hay que superar el dato concreto biográfico, para llegar a la interpretación que el profeta quiere hacer de la vida del pueblo, que es lo que verdaderamente le interesa. Es decir, los datos biográficos sirven para reconstruir la figura teológica del profeta, no para tomarlos al pie de la letra, como si se tratara de una crónica de desterrados. En los escritos de Ezequiel nos encontramos con una fantasía que lo lleva en ampliar, modificar y darle el máximo relieve posible a los hechos que lo afectan, para sacar la mejor lección de ellos. Entendamos también que hay experiencias interiores que sólo pueden ser comunicadas a través de relatos a los que no hay que pedirle valor de crónica. Convenzámonos de que la persona y vida del profeta son secundarios en relación a su misión. La vida de un profeta se lee desde su misión.
- b) No nos olvidemos de la carga simbólica que contienen la mayoría de los relatos visionarios de Ezequiel. Aquí nos encontramos con verdaderas expresiones simbólicas. Frente a una expresión de esta clase, no tenemos más remedio que reconocer que es más lo que el profeta quiere que intuyamos en su relato, que lo que realmente él sabe contarnos. Por eso acumula y acumula imágenes, abre caminos, se imagina cosas, buscando que su lector llegue a vivir lo que él ha percibido en los acontecimientos. Por

eso a veces no logra siquiera decirnos lo que vio: "vi como..." repetido muchas veces (1, 24-28). Los acontecimientos no valen tanto por sí mismos, como por la carga de contenido que el escritor les ha querido poner.

- c) Podemos decir que la obra profética de Ezequiel no fue escrita por el mismo profeta interesado. Las investigaciones confirman, cada vez más, que las escuelas proféticas fueron las encargadas de poner por escrito el mensaje que heredaron de su maestro, dándole su propia interpretación, añadiendo, quitando y actualizando. Y cuando todo un grupo se coloca frente a una herencia de esta clase, es mucho el corazón que ponen, mucho el arte que fabrican y mucho el estudio que elaboran para colocar fechas, sitios, personajes, anécdotas, etc. con los que ellos quieren relacionar a su maestro y su mensaje.
- d) Lo que decimos frente a otros libros de la Biblia, vale también para Ezequiel y todos los profetas: lo que tenemos delante es una interpretación religiosa de un período de la historia. Es precisamente por esto que nuestro profeta puede ser ambiguo. Colocarse frente a la historia de Israel es ponerse ante una serie de contradicciones con las cuales tuvieron que vivir y dialogar y en las cuales se realizaron, muchas veces en contradicción con los ideales que se habían propuesto. Esto no justifica su proceder. Sólo trata de explicarlo.
- e) No nos olvidemos que Ezequiel y los profetas, a partir del profeta Amós y de su escuela, escriben su mensaje profético en forma de oráculo, que es lo que se llama la "forma profética". El oráculo es un juicio que se hace a alguien. El profeta Ezequiel, como los otros profetas, se lo hace al Estado, a la monarquía y dinastía davídica (17,16; 12,11-12; 19,5-9); a las instituciones que representan al Estado de Israel: Jerusalén (21,24-27; 4,1-3. 16-17; 5,12) y el mismo templo (24,21-23). Pero también le hace juicio a las naciones implicadas en el pecado y ruina de Israel. Casi todo el libro de Ezequiel está compuesto en clave de oráculo o de juicio, cuyos elementos son: 1. El juez (Dios-Yahvéh); 2. El reo (El Estado: Israel, Jerusalén, templo); 3. El delito (lo que el profeta configura como pecado); 4. El castigo, pensado como correctivo del Israel vivo. No es difícil descubrir esta forma de oráculo o juicio en cada una de las partes de la obra de Ezequiel, que tiene esta división general:
 - 1-3: llamada del profeta (visión-vocación-misión: ejecutores del juicio).
 - 4-24: juicio contra Jerusalén-Judá
 - 25-32: juicio contra las naciones opresoras
 - 33-37: balance final: juicio absolutorio de Israel, juicio condenatorio de su opresor.
 - 40-48: consecuencia del juicio absolutorio: posibilidad de un nuevo proyecto.
- f) Todo lo anterior significa que el contenido de Ezequiel, lo mismo que el de los otros profetas, es adaptado a esta forma de juicio. Este hecho desautoriza toda interpretación literal que se quiera hacer de los escritos proféticos de Ezequiel.
- g) Si partimos de estos principios, es imposible que tomemos como claves de lectura las fechas, los sitios, los personajes. El relato es un vehículo de una verdad; por lo mismo, su valor es relativo. Debemos buscar esa verdad, superando lo externo del relato. Con esto no queremos indicar, de ninguna manera, que determinados datos sobren en el escrito, sino que a todos ellos hay que darles, en general, un sentido que supere la interpretación literal.
- h) Cuando el libro de Ezequiel se terminó de escribir y pasó al dominio de la comunidad, ya Ezequiel y sus contemporáneos no existían, ni Jerusalén y la monarquía funcionaban. El libro fue escrito para una nueva generación. Este hecho, además de ser un

truco literario, fue también un truco teológico. Porque el libro le dirige unos mensajes a unos oyentes que ya no existen, para que los entiendan los lectores que existen y así se conviertan y no les pase a ellos lo que les ocurrió a las personas de las cuales hablan los relatos.

- i) Finalmente, anotemos que el libro de Ezequiel fue escrito mucho tiempo después de los hechos. Esto quiere decir que no son tanto los hechos en sí mismos lo que busca la conciencia profética, como el significado de los mismos para la nueva generación.

2. CONTEXTO HISTORICO QUE GENERÓ LA PROPUESTA ETICA DE EZEQUIEL

2.1 EXPERIENCIA ORIGINARIA DE EZEQUIEL

2.1.1 Miembro fiel de la clase cultural

Antes de ser desterrado, Ezequiel era sacerdote del Templo. Y en cuanto servidor del culto de Yahvéh, va a estar siempre convencido del valor de este ministerio. Su propia vida, vivida en fidelidad, según él mismo lo proclama (4,14) le va a dar esta convicción. Esta es la razón por la cual Ezequiel, en su visión de la sociedad futura, no va a prescindir de los elementos culturales de un pasado que lo marcó para siempre. Las raíces de la cultura templaria, en la cual se formó, van a marcar para siempre su esquema mental simbólico. Ezequiel regresa a él, fingiendo regresar a su Jerusalén y a su templo inolvidables (40,1ss).

2.1.2 Cambio de clase social

Ezequiel fue el primer profeta del destierro. Profetizó en Babilonia a donde fue deportado en el año 597 a.c. Recibió su vocación de profeta el año 592, en Tel Abib, junto al río Kebar, el quinto año del cautiverio del rey Joaquín (1,1-2). Cuando fue deportado a Babilonia, Jerusalén todavía estaba en pie. Por mal que estuvieran las cosas, en la mente de un sacerdote no cabía la idea de que Jerusalén pudiera ser destruida. Con esta convicción fue llevado Ezequiel al destierro. El sistema de los vencedores era arrancar y alejar de la propia tierra a los vencidos que tuvieran algún tipo de representatividad social. De esta manera, el grueso del pueblo vencido, el que permanecía en la tierra, quedaba sin sus jefes, sus líderes y su personal preparado (2 R 24,14-16). Así cualquier proceso popular perdía fuerza, ya que el pueblo se mantenía desorganizado y desmoralizado, siempre a merced de los vencedores, que iban llegando a la tierra de los vencidos con la intención de disfrutar de su condición de nuevos amos.

2.1.3 Desafío del cambio de clase social

Ezequiel no había sido profeta en su experiencia de sacerdote del templo, en Jerusalén. Comienza a serlo ahora, precisamente en el destierro. Muy posiblemente era de esos sacerdotes convencidos de su causa que, aunque hubieran pertenecido a la estructura opresora, trataban de guardar fidelidad a la Palabra de Dios (3,3). Esto, tarde o temprano, rendiría su fruto (3,7). En el destierro no había templo dónde ejercer el ministerio. Este vacío de culto lo llena Ezequiel con una especie de pastoral del destierro en su propia casa (8,1; 14,1; 20,1). Podemos decir que la experiencia de ser desterrado cambió a Ezequiel. Ahora, en Babilonia, es de verdad un profeta pastor y muy crítico. Se ha distanciado del poder y está preocupado por la suerte de su pueblo.

2.1.4 Las contradicciones de una doble experiencia

A Ezequiel hay que entenderlo desde esta doble experiencia de su vida: la de sacerdote del templo y la de profeta desterrado. Esto es lo que hace comprensible que estén presentes en un mismo hombre cosas tan contradictorias como éstas: los detalles rituales de un sacerdote y la visión social de un profeta, la presentación barroca y a veces pedantesca de las visiones con el hondo contenido social de las mismas, la poesía elegante de un cultivado y la prosa pomposa de un improvisado, la cercanía de un morador del templo y la lejanía de un desterrado de Babilonia. A Ezequiel no se le debe recortar. Hay que comprender tanto lo que pertenece a su experiencia sacerdotal como lo que es propio de su experiencia de desterrado. Ninguna de estas dos realidades es secundaria. Por eso muy bien puede ser un Moralista templario con visión profética, que un Profeta desterrado que adopta la justicia como norma.

2.2 LA DURA REALIDAD DE SER DESTERRADO

* *"Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, todo ha acabado para nosotros"*. Ezequiel recoge aún en su misma forma literaria las quejas y reclamos de la comunidad: "se han secado nuestros huesos" (37,11), que expresaba la dura realidad de quienes, habiendo sido amos y señores en su tierra, sufrían ahora la dura realidad de ser esclavos. Se trataba de una clase social, llena antes de privilegios, y ahora rebajada de clase. El destierro los convertía en clase social de siervos que tenían que refugiarse o en trabajos del campo, o en esos otros oficios que hace todo exilado que vive en ciudad y que termina arrinconado en la periferia de la gran urbe. En realidad, pasar de señor a ser siervo era una realidad muy dura. La palabra desterrado en sí misma lleva la fuerza del que ha sido arrebatado de su tierra, un expulsado de la misma por la fuerza. El que antes tenía un sitio propio donde vivir y trabajar, queda ahora convertido en un desarraigado que no sabe dónde terminará viviendo, dónde acabará trabajando.

2.3 PROYECTOS PLURALES ENTRE LOS EXILIADOS

2.3.1 El peligro de la falsa ilusión

El punto de partida de Ezequiel frente al destierro era que había que tomarlo en serio; que el pueblo no debía pensar que Yahvéh iba a arreglar las cosas prontamente; que era una falsa ilusión creer que Dios se hubiera comprometido a ciegas con la casa de David, sin importarle la injusticia que esta casa cometiera; que no se podía pensar a Dios como un alcahuete de la opresión; que era la injusticia de todo el pueblo la que imposibilitaba el cumplimiento de las promesas. El peligro de la falsa ilusión es creerse hijo de Dios por derecho, sin responsabilidad alguna. Era difícil digerir -como también lo es hoy- la relación existente entre gracia y responsabilidad, entre elección de parte de Dios y sentimiento de privilegio de parte del elegido, entre libertad de Dios y obligatoriedad de sus promesas, entre fidelidad de Dios e injusticia humana, entre promesa y cumplimiento. Lo único cierto para la conciencia profética era que jamás Dios se casaría con la injusticia de un grupo, sólo porque había de por medio una palabra de protección y supervivencia. Según la posición que se tome, así mismo será la reacción frente a la calamidad por la que atraviesa el pueblo. Había un grupo que estaba confiado en que todo era pasajero y que las cosas volverían a su cauce normal, sin ninguna exigencia de conversión. Un verdadero profeta no podía contemporizar con esta posición. Por eso Ezequiel enfrentaba a quienes pensaban así (12,21-28).

2.3.2 El problema de la fidelidad de Dios

La posición de Ezequiel era clara: hay que tomar en serio el castigo que se viene encima.

El hundimiento del pueblo no era asunto de sólo fidelidad de Dios, sino de responsabilidad de todos frente a la injusticia. Frente a la conciencia infatuada de muchos que se creían una institución indestructible, Ezequiel reexamina la historia y hasta llega a corregir las promesas anteriores hechas en favor de la monarquía. Reformula las profecías mesiánicas, porque sencillamente lo anunciado no se ha cumplido (34,23-24). ¿Se equivocó Yahveh? ¿Se equivocó el profeta anterior que las pronunció? ¿Eran verdaderas promesas o esperanzas turbias de los hombres?

2.3.3 Utopía y responsabilidad

Cuando alguien cree vanamente en promesas de Dios que no exigen conversión, su posición frente a la calamidad es de entrega, de pasividad, de derrotismo. Para esta clase de personas toda la culpa la tiene Dios, que no hace nada por el pueblo, que no escucha las oraciones de los oprimidos. Con gente de esta clase le tocó enfrentarse a Ezequiel. En cambio, cuando alguien acepta su responsabilidad y la de su institución en los fracasos de la historia, su preocupación es corregirlos, cambiar, destruir el pasado generador de injusticia y reconstruirse sobre un futuro totalmente nuevo. Estas eran las intenciones de Ezequiel, tan rechazadas por sus mismos compañeros de opresión (3,4-11.27).

2.3.4 El simple hecho de ser oprimido no genera liberación

Esto nos indica que se trataba de dos generaciones distintas, no tanto en el tiempo como en la posición espiritual que guardaban frente al futuro. Esto obedece a la gran verdad social de que no todos los oprimidos, por el simple hecho de serlo, buscan liberación. La opresión puede ser una causa objetiva, que dispone para la liberación. Pero siempre habrá necesidad de una causa subjetiva (una utopía absorbida como causa) que ponga en movimiento las propias fuerzas liberadoras que están en lo profundo de cada ser humano. Ezequiel necesita la palabra, dejar de ser mudo, para avivar esta causa subjetiva (24,27; 29,21).

2.4 UN INCONSCIENTE MONÁRQUICO QUE NO PUDO MORIR

Aunque Ezequiel no emplea la palabra "monarquía" y aunque busca acabar con determinado modelo, no se supo sacudir la dinastía davídica, que parece se aferró a su alma como hiedra. La memoria del templo de Jerusalén lo marcó para toda la vida. Su conversión en el destierro no le destruyó la convicción de que la monarquía todavía podía dar frutos de bendición para el pueblo, siempre y cuando fuera manejada por un digno pastor, según el modelo David, "pastor único", "siervo de Yahveh" (34,23.24; 37,24.25). Ezequiel no llegó a darse cuenta de que hay modelos de sociedad que estructuralmente son malos, independientemente de quien los maneje. Esto le impidió pensar en un nuevo modelo de sociedad, diferente al monárquico. Criticó y denunció la monarquía, descubrió sus pecados. Pero la historia de la misma pesaba demasiado. En sus sueños y fantasías sobre el futuro, siempre apareció el monarca, así fuera en forma de un pastor servidor de su pueblo (45,9), más fruto de una utopía irreal, que de una utopía objetiva. Esta era la imposibilidad que la honestidad de los profetas quisieron exigirle a la monarquía, sin darse cuenta de que una estructura de esa clase no podía generar lo que ellos le exigían.

3. FORMAS LITERARIAS EN LAS QUE SE EXPRESA LA PROPUESTA ÉTICA DE EZEQUIEL

3.1 LENGUAJE Y CONCIENCIA: EZEQUIEL Y SU DOBLE HISTORIA

3.1.1 El lenguaje va unido al esquema mental simbólico

El lenguaje es fruto siempre de un proceso cultural en el que la historia del grupo está presente, sea ésta una historia de opresión, sea de liberación. Pero si el lenguaje refleja la historia, es porque esta historia de liberación u opresión marca el esquema mental simbólico de los grupos y de las personas. Y es este esquema mental el que a su vez genera y gobierna nuestro lenguaje. El empleo, pues, del lenguaje es la expresión de nuestra propia historia, como fruto de este proceso: la historia marca la cultura, la cultura toca el esquema mental simbólico y este esquema simbólico afecta el lenguaje. La historia que cada uno ha vivido queda marcando el uso del propio lenguaje. Nadie logra prescindir de su propia historia. Esta marcará, a lo largo de toda la vida, todas las expresiones humanas.

3.1.2 Ezequiel y las dificultades de su lenguaje

Frente al lenguaje de Ezequiel nos encontramos siempre con esta dificultad: uno cree que las realidades que en determinado momento critica, denuncia y condena, van a desaparecer de la mente del profeta como alternativa de futuro. Pero no es así. Más tarde, o en otro lugar, aparecen como parte del proyecto de reconstrucción, así sean modificadas. Parece que el profeta no es capaz de prescindir de ellas, de repensar la historia sin ellas.

3.1.3 El lenguaje revela la propia historia y la propia conciencia

Ezequiel tuvo claridad profética: constató el mal de las estructuras, las denunció, fijó responsabilidades, quiso que las cosas fueran distintas, soñó y proyectó el futuro... Pero en su alma, debido al trabajo que la historia hace en la cultura, al que la cultura efectúa en la conciencia del pueblo y al que la conciencia del pueblo realiza en el esquema simbólico de las personas, podemos decir que Ezequiel, en parte, se quedó anclado en el pasado. Quiso ser destructor del pasado injusto y constructor de un futuro que él pensaba sería totalmente nuevo. Pero, su diseño de novedad, a última hora, falló. Su inconsciente estaba aferrado a los valores de su experiencia primera.

3.2 EL LENGUAJE DEL SACERDOTE Y EL DEL DEPORTADO

3.2.1 El sacerdote de la corriente teológica "P"

Frente al lenguaje de Ezequiel, no nos olvidemos de la doble experiencia de su vida: la de Jerusalén, como sacerdote, y la de Babilonia, como deportado. En la primera experiencia, Ezequiel perteneció a la clase sacerdotal, la del ministerio cúltico en el templo de Jerusalén. Esta experiencia dejó una huella imborrable en su esquema mental simbólico. Todo se mantuvo vivo en su alma (8,11; 40-48). Las palabras Jerusalén y templo, altar y sacrificio, puro e impuro, santo y profano, gloria de Dios etc. recogen esta experiencia. En este sentido, Ezequiel pertenece a la tradición sacerdotal, la que se denomina tradición "P" (cf. Introd. al Pentateuco).

3.2.2 El deportado de la corriente teológica "D"

Sin embargo, Ezequiel no es una expresión pura de la tradición "P". Lo separan de ella los innumerables elementos de crítica a las instituciones tradicionales y sus ricos contenidos sociales, a veces revolucionarios, propios de la tradición "D". Por eso decimos que Ezequiel fue "atrapado" por la tradición sacerdotal, que no lo dejó moverse con libertad, frente a su nueva vida de deportado "convertido". Esta nueva realidad de desterrado y desclasado liberó a Ezequiel. Esto se nota en su lenguaje libre frente a todas las estructuras e instituciones a las que él juzga responsables de la ruina acaecida. Quizás quede por aclarar en qué medida el Ezequiel "liberado" del destierro asimiló la mentalidad "D", o en qué consiste propiamente la "conversión" de alguien. Pero lo que no podemos negar es que a

Ezequiel ciertamente lo liberó espiritualmente el cautiverio.

3.3 SÍNTESIS DE DOS ESQUEMAS MENTALES

Hay un modo práctico de comprender esta dimensión de lucha interior del pensamiento de Ezequiel: acercarse a su vocabulario y palpar, siquiera sea en algunos conceptos claves, cómo las palabras son formas de expresión de lo que pudo haber sucedido en el alma del profeta. Esto mismo nos hará ser más cautos frente al pensamiento de Ezequiel, que nunca es tan tajante y definido como su fuerte carácter de profeta. Veamos unos ejemplos:

3.3.1 En cuanto a Dios

¿Se trata del Dios de la ley o del Dios de la vida? Frente a Dios, Ezequiel defiende su trascendencia, entendida como superación de toda tendencia a mezclar o confundir a Dios con la naturaleza y también como santidad, entendida ésta como separación de toda impureza o contaminación legal (22,26; 36,25) por la cual todos pueden ser destruidos (7,4). Hasta aquí estaríamos pensando en un Dios que se define desde el cumplimiento de las leyes de pureza. Sin embargo, en Ezequiel Yahvéh es también el Dios de la vida que, obviamente, ofrece una calidad diferente; para el hombre que espera la muerte en razón de sus crímenes, la respuesta es: "no me complazco en la muerte, sino en que el malvado se convierta y... viva... ¿Por qué habéis de morir?" (33,10-11)... Y "yo no me complazco en la muerte de nadie, sea quien fuere" (18,32; cfr. 18,23.30b-31).

¿Se trata de un Dios de castigo o de un Dios de perdón? A veces puede parecer que en Dios predominara la imagen del Dios ofendido que no perdona (5,11; 7,4.9; 8,18; 9,5.10; 24,14); sin embargo, se trata en realidad de un Dios que pactará de nuevo con su pueblo. Yahvéh volverá a ser "su Dios" y ellos volverán a ser "su pueblo" (16,62-63; 36,28; 37,23.27).

¿Se trata de un Dios cercano o de un Dios lejano? Para Ezequiel, ambas cosas: A Dios hay que sentirlo tan cercano como a un vecino del caserío: "habitaré en medio de los hijos de Israel para siempre" (43,7) pero lo hará a través de elementos de máxima pureza (1,13.24.26).

3.3.2 En cuanto a la justicia

¿Se trata de una justicia legal o de una justicia social? Ambas aparecen a veces en el mismo nivel, como si no hubiera mayor o ninguna distinción entre ellas: ¿Es lo mismo acercarse a una mujer menstruante que oprimir al prójimo, que cerrarle el corazón al hambriento o al desnudo, que prestar a usura, o no hacer un juicio recto? (18,5ss) ¿Es lo mismo no tener respeto por las cosas sagradas que maltratar al forastero, oprimir al huérfano y a la viuda, calumniar y verter sangre? (18,7ss).

¿Se trata de una justicia aérea, o de una justicia concreta, aterrizada, dolorosa? Da la impresión de que se tratara de una serie de ordenanzas y reglas que hay que cumplir (5,5-8). Sin embargo, Ezequiel habla de una opresión concreta (usa la raíz *ynh* "explotar"), relacionada con el despojo de la tierra que ha sufrido el pueblo por parte de la monarquía (45,8; 46,18); se trata de una explotación de los más débiles ((18,7.12.16; 22,7.29), de una violencia institucionalizada (7,23; 8,17; 12,19).

¿Se trata de una justicia equilibrista? Justicia equilibrista es aquella que, viendo que el oprimido tiene la razón, no se la da, por no ofender al opresor. Es cierto que Ezequiel responsabiliza a los poderosos lo mismo que al pueblo, por la participación que cada uno

tuvo en la catástrofe. Pero, cuando toca el tema de la explotación sabe ser claro: no busca el equilibrio entre pobres y ricos, sino que está seguro de una cosa: en una sociedad justa, los ricos deben desaparecer (34,16).

¿De quién es la responsabilidad: del pueblo o de los poderosos? Se habla de hacer un juicio para pedir cuenta de "las abominaciones" (7,3; 20,4). Y si en algún momento todos son culpables: sacerdotes, jefes, profetas, pueblo (Ez 22,25-29), los más culpables de todos son los reyes: se han aprovechado del pueblo (45,8s), y para esto se han acompañado de la clase pudiente (34,1-10).

¿Cuál es el pecado de las naciones poderosas? Es la arrogancia que domina a ciertas naciones la que pone en peligro el equilibrio del mundo (29,3.9.; 30,6; 31,10s; 32,11) y también lo es su riqueza (27,3-36; 28,1-4). La riqueza no es inocente; por ejemplo, el comercio de Tiro es criminal, ya que hacerse rico, a costa del trabajo de otros, es un crimen.

¿Cómo se salvan las naciones dominadoras de las otras? Sólo si renuncian a dominar y a colocarse por encima de los demás. Ezequiel señala una posición clara en política internacional: es delito alzarse frente a las otras naciones e imponerse a ellas. Pero también lo es seguir a las grandes naciones en sus planes de codicia y darles la propia confianza (29,13-16).

3.3.3 En cuanto a Israel

¿Se trata de un pueblo profano o de un pueblo injusto? Unas veces parece que el gran pecado de Israel fuera el de la falta de práctica legal (20,20), o la idolatría (8,16). Otras veces deja bien claro que es la injusticia, entendida esta vez como violencia (8,17).

¿Es Ezequiel el responsable del judaísmo? Para muchos Ezequiel pone las bases del futuro judaísmo o teologización del legalismo. Su concepto de alianza y de elección de Israel sobre todos los pueblos (16,55) es peligroso porque será mal entendido, ya que se basa en la seguridad de que Yahvéh vive con él para siempre. Sin embargo, también Israel es llamado a juicio, a dar cuenta de sus actos (7,3; 20,4). Aquí la elección es exigencia, libre responsabilidad. Además, el perdón se ofrece gratuitamente, sin condicionamientos legales (18,31).

¿Porvenir sólo para los deportados? Los deportados de Babilonia -los del tiempo de Ezequiel y los posteriores- tienen este problema: ven el futuro de Israel sólo desde la visión de los deportados, sin que les interese gran cosa la visión de los campesinos que se quedaron en Palestina y que sufrieron también como ellos la humillación y la destrucción de la derrota. Aunque le den al campo alguna bendición (36,8.24.29), será siempre en orden a los deportados: "para mi pueblo Israel -los deportados- porque está a punto de volver" (36,8). A los que se quedaron -a los campesinos de la tierra- no les preguntan si quieren o no la restauración de la monarquía, o el templo o el centralismo de Jerusalén. El proyecto de reconstrucción lo traen los que se fueron. Y lo imponen, según sus intereses o su mentalidad.

La tendencia a unir gracia de Dios con estructuras de poder. Los valores de siempre serán restablecidos: Jerusalén, templo, realeza davídica, ciudades, tierra prometida... Y la reconstrucción de esto se hará por gracia de Dios (37,24-28), puesto que por sí solos no podrán salvarse del hundimiento del exilio. Pero, ¿es gracia de Dios que se salve toda esta estructura, demostrada históricamente como opresora?

Un pueblo unido, pero... ¿al servicio de quién? Hay que recuperar la unidad previa a la división de las tribus (37,15-23)... pero para que "un solo rey sea rey sobre todos" (37,22), o para "poner mi santuario en medio de ellos" (37,26).

Una redistribución de la tierra, pero... ¿para beneficiar a quién? La redistribución de las áreas del templo y de Jerusalén deben también considerar a los sacerdotes y levitas, "para que tengan solares para sus casas y pastos para el ganado" (v. L. Alonso Schökel), y "ciudades dónde habitar" (45,4-5). También al príncipe o rey se le asignarán tierras, con la cándida esperanza de que "así mis príncipes ya no explotarán a mi pueblo" (45,8). Se hace una reforma agraria que origina un nuevo mapa de Israel, diseñando unas 14 franjas de tierra: 12 para las tribus, 1 para sacerdotes y levitas y 1 para el rey. Y hasta hay reubicación de tribus, para darle tierras al rey y a los servidores del templo que deben quedar cerca del mismo (47,13- 48,29).

¿El rey le respetará a Yahvéh su puesto de verdadero Rey? Es cierto que Ezequiel proclama que el verdadero rey es el Señor (20,33). Pero se indica que Yahvéh le dará al pueblo un rey, que es el nuevo David (34,23; 37,24). ¿Dónde quedará Yahvéh, a la hora de la verdad?

3.4 EL GÉNERO LITERARIO "VISIONES"

Las visiones de Ezequiel, ¿algo más que enfermedad? El estudio de las "visiones" de Ezequiel ha suscitado mucha polémica. Hay quienes sostienen que Ezequiel fue atormentado por visiones obsesivas acompañadas de síntomas corporales que tenían toda la apariencia de alguna forma de enfermedad mental. No nos proponemos reivindicar la personalidad de Ezequiel. Sólo queremos remarcar algunos elementos que hay que tener en cuenta frente a este tipo de profecía, para llegar a comprender el empleo de ese extraño, exuberante y fantástico mundo de imaginación y creatividad que aquí reflejan las visiones. Son muchas las posibles fuentes de las "visiones de Ezequiel". Por eso tengamos en cuenta:

- El fondo apocalíptico que tiene esta profecía. Todo apocalipsis está cargado de imágenes que ocultan y revelan al mismo tiempo algo que tortura y se quiere denunciar, prevenir, explicar. El género apocalíptico tiene lenguaje, figuras y licencias muy suyas.
- A nivel personal, podemos darle a Ezequiel el carácter de un poeta cultivado para el servicio del templo, pero al mismo tiempo enriquecido con el dolor del destierro, enardecido por el deseo de no sucumbir y proyectado hacia el futuro con propuestas e imágenes que levantarán el ánimo a los desterrados. Todas sus imágenes son pocas para expresar la inmensa riqueza que llegó a acumular su personalidad profética.
- Además, detrás de Ezequiel está la profecía comunitaria que su grupo descubrió y practicó en Babilonia, cuando sintió necesidad de los otros hermanos para poder sobrevivir.
- Y, finalmente, recordemos que detrás de Ezequiel no hay sólo una persona, sino toda una escuela profética que retomó las visiones originales del maestro, las enriqueció, corrigió y aumentó a gusto, porque creyó -con razón- que todo ello hacía parte de su pensamiento.

4. CONSECUENCIAS TEOLÓGICAS DE LA PROPUESTA ÉTICA DE EZEQUIEL

4.1 LA VOCACIÓN DE EZEQUIEL

4.1.1 La tierra de los deportados es tierra de opresión

El año 593 aec. Nabucodonosor, rey de Babilonia, se propone castigar a Joaquín,

rey de Judá, a quien él considera vasallo suyo. Lo acusa de rebelión. A los habitantes de Jerusalén se les aplica la ley de los vencidos: el rey debe ser deportado y derrocado; el nuevo rey debe ser de la confianza del vencedor; los jefes de Israel, los notables, los líderes espirituales y populares y los artesanos deben marchar al destierro, a Babilonia. La suerte de estos deportados no es fácil: deben vivir en trabajos forzados o en condiciones de inferioridad, sea en trabajos del campo, sea en los suburbios de las grandes ciudades. Están, como en los tiempos de la esclavitud, lejos de la tierra prometida, de la ciudad santa, de la morada de Dios que es el templo, de las funciones del culto. Es decir, los desterrados están sin piso religioso, cultural, social y político (2 R 24,1-20). Su monarca se consume en la cárcel, no tienen culto oficial, se encuentran sin profeta que les anuncie la voluntad de Dios, sienten como si Dios estuviera ausente. Las preguntas fundamentales surgen: Un deportado, ¿tiene derecho a ser considerado pueblo elegido? ¿Sus nuevos amos los dejarán regresar a la tierra?

4.1.2 En la tierra de opresión Dios se hace presente

Sin embargo, de repente todo cambia: Dios se deja sentir con fuerza (1,1ss), llama a Ezequiel como profeta (2,1ss) y le encomienda una misión (3,1ss). La experiencia espiritual de Ezequiel, cuando estaba en la tierra de Israel, era la de un sacerdote del templo que tenía clavado en su mente y en su corazón cómo la presencia de Dios se daba con plena intensidad sólo en la tierra escogida por El. Israel, Jerusalén y el templo eran los sitios en donde había que buscar a Dios. Estos eran los lugares escogidos por él para revelarse en plenitud al hombre. La sorpresa de Ezequiel es que ahora Yahvéh lo está llamando en la misma tierra de opresión. El punto de partida de su llamada es el convencimiento de que ahora Dios ha trasladado su morada y su gloria y las ha puesto junto a los desterrados, los desclasados, los israelitas oprimidos de Babilonia. La revolución espiritual en el alma de Ezequiel comienza a darse: su vocación como profeta parte del redescubrimiento de que su Dios sigue siendo el Dios del éxodo: Yahvéh sigue estando con los oprimidos. Por eso ha trasladado su gloria a Babilonia: "Me levanté y fui al valle y he aquí que la gloria de Dios estaba parada allí, semejante a la gloria que yo había visto junto al río Kebar" (3,23).

4.1.3 Es obra del Espíritu la nueva conciencia que nace en el oprimido

Es el Espíritu quien pone en pie al oprimido -al desclasado- y se hace solidario con él (3,24). Lo que no podía entender Ezequiel como miembro de la clase privilegiada en Jerusalén lo comprende ahora como miembro de la comunidad desterrada de Babilonia, por la fuerza del Espíritu: Dios está con la causa de los pobres. Dios acompaña al oprimido, sigue el mismo camino de los desterrados, que tenían que subir al norte y luego bajar al sitio de su castigo: "vi un viento huracanado que venía del norte"... (1,4).

4.2 CONSECUENCIAS DE LA LLAMADA

4.2.1 Estar por el oprimido es abandonar la causa del opresor

Ezequiel propone, a lo largo de toda su obra y con verdadero arte literario, abandonar la causa de los opresores. Lo hace de la siguiente manera: se traslada en visión y como desterrado a Jerusalén; ve la opresión del pueblo; palpa el daño que causan las estructuras (monarquía, Jerusalén y templo)... Traslada a Babilonia todo lo que es trasladable. Aquí todo debe ser purificado, para que pueda volver de nuevo a su lugar de origen, cuando los desterrados regresen a Israel. Esta es una forma artística de expresar una gran verdad teológica: la causa de los oprimidos exige abandonar la causa de los opresores. Es por esto que Ezequiel saca a la luz pública tanto los pecados de Israel (6,1ss), como los de Jerusalén (8,1ss). Así mismo, el templo debe ser desmantelado, debido a su

responsabilidad en el pecado de Israel (8-11). El Estado monárquico debe ser destruido (Ez 17 y 20), aunque no del todo, ya que tendrá algún papel en el proyecto del futuro.

4.2.2 *El espíritu lleva a destruir el opresor que se tiene dentro*

En lo que acabamos de ver, nos encontramos con un Ezequiel que cae en cuenta de la realidad opresora que existe en su interior. Lo interesante es que nos da también información del proceso seguido para destruir al opresor interior. Este papel se lo pone al Espíritu que lo lleva a dos lugares muy diferentes. Primero, al lugar de los oprimidos, para que su conciencia palpe sus sufrimientos: "y me quedé allí siete días, abatido en medio de ellos" (3,14-15). Palpar esta realidad, insertarse en ella, vivir el dolor de los otros, ayuda a ver más clara la maldad de la estructura opresora. Después lo lleva a recorrer los sitios de pecado, respaldados y aprobados por la estructura oficial. Y repite este estribillo: "Hijo de Hombre, ¿no ves lo que están haciendo?" (8,6.12.15.17). Ya sabemos porqué el desterrado Ezequiel ha querido regresar a su antigua morada: para tomar conciencia, a nivel profundo, de esa realidad opresora.

4.2.3 *También el profeta necesita conversión*

Al recibir la llamada como profeta (que se define como el hombre que debe transmitir pura y limpia la verdad de Dios), Ezequiel es consciente de la tentación que va a sufrir, como profeta, de ocultar esta verdad a los poderosos (3,18), o a las personas convencidas de otra verdad (3,4-11). El las tenía delante de sí, en la comunidad del destierro, ya que muchos por sus intereses personales, no querían ver un futuro nuevo que los obligara a cambiar a ellos mismos. "Si tú no adviertes, si tú no hablas... yo te pediré cuentas" (3,18). Ezequiel es consciente de que debe destruir el falso profeta que lleva dentro, el que se puede vender, o puede contemporizar fácilmente con el opresor (Ez 13,1ss). Es que también el profeta, como profeta, necesita permanente conversión.

4.3 LOS FRUTOS DEL DOLOR COMPARTIDO

4.3.1 *La profecía comunitaria*

El Espíritu lleva a Ezequiel a compartir con los deportados que forman comunidad en Tel-Abib (3,14-15). Esto nos puede llevar a entender, de una manera más honda, las reuniones comunitarias que se tenían en la casa de Ezequiel (8,1; 14,1; 20,1). No debemos ver a Ezequiel como a un Sumo Sacerdote desterrado, con un poder ahora reforzado por el don de la profecía, que convoca majestuosamente en torno suyo a los demás. Más bien pensemos, lo cual es lo único obvio en la condición de desterrados en que se encuentra el grupo, en una reunión de personas que se necesitan unas a otras, para poder enfrentar los problemas que presupone un destierro. Se ve que en estas reuniones había discusiones, replanteamientos, protestas, quejas, exposición de casos y hasta reclamos al mismo Dios (18,19.25.29; 33,24.30-33; 37,11; 37,18 etc.). Todo esto lo recoge Ezequiel en su profecía, que es dura y polémica, precisamente porque se hace así, en comunidad, en confrontación de pareceres. Sin duda alguna que ésta es una nueva forma de hacer profecía. Y no es la peor. Quizás le quita brillantez a la profecía individual, pero la misma profecía adquiere una dimensión que nos acerca al N.T.: "donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18, 20). En realidad, Ezequiel no es promotor de ningún individualismo, como algunos lo presentan afianzados en su doctrina sobre la retribución.

4.3.2 *¿Es Ezequiel promotor del individualismo?*

Uno de los puntos que se consideran claves en la teología de Ezequiel es el de las rela-

ciones entre lo comunitario y lo individual. No falta quien presenta a Ezequiel como el abanderado de lo individual, hasta sostener que en su profecía aparece el individuo como destinatario principal de la acción de Yahvéh. Quizás nuestro contexto social trata de buscar justificantes que alimenten en el pueblo el individualismo. En Ezequiel hay muchísimas frases que, sacadas de su contexto, pueden ser interpretadas como promotoras del individualismo y anuladoras de lo comunitario: "¿Por qué andáis repitiendo ... los padres comieron el agraz, y los dientes de los hijos sufren la dentera?... El que peque es el que morirá... al justo se le imputará su justicia y al malvado su maldad... juzgaré a cada uno según su proceder"... (18, 2.4.20.30; etc.). Todas estas frases son ciertas. Lo que no es cierto es que con ellas se anule o se merme el compromiso comunitario.

4.3.3 Lo individual es llamado a juicio

El contexto histórico de Ezequiel era éste: ha sucedido una catástrofe, la peor de toda la historia de Israel y nadie quiere responsabilizarse de la misma. Todos creen que la culpa está en el pasado, en los pecados de los padres. Dios está cobrando lo que ellos no deben. Y por no sentirse culpables, no examinan su conciencia para ver qué responsabilidad tiene cada uno en el mal comunitario ocurrido. Por eso la tesis de Ezequiel es clara: hay que despertar la responsabilidad individual, a fin de ver la culpa de cada uno en el mal comunitario. Ezequiel avanza teológicamente no en la exaltación del individualismo, sino en la conexión que hace de lo personal con lo comunitario. Y esto es cosa distinta. Lo que sale aquí más reforzado es el valor de lo comunitario; y para salvarlo, el individuo debe reconocer su responsabilidad. Yahvéh es el primero en señalarla.

4.3.4 Lo individual está supeditado a lo comunitario

Ezequiel, sin duda, desea corregir el desvío que se ha hecho de la idea comunitaria, entendida ésta como la negación de la responsabilidad personal o como el absurdo de pagar por lo que no se ha hecho, lesionándose así los derechos individuales. La idea comunitaria que Ezequiel quiere ahora dejar clara es ésta: cada uno de los miembros de Israel ha tenido que ver en el mal que azota a todos. Por lo mismo, es indispensable que cada miembro vea su responsabilidad, su propia capacidad individual de generar sufrimiento. Ezequiel no es tan individualista como algunos creen (18 y 33). Ezequiel no perdona a nadie. Todos son llamados a la conversión personal (18,4.20). En el proceso comunitario de la alianza, todo hombre cuenta: "os haré entrar, uno a uno, por el aro de la alianza" (20,37); el ideal es reconstruir la comunidad: "os acogeré amorosamente, cuando... os reúna de en medio de los países en los que habéis sido dispersados (20,41); es un delito poner los intereses individuales sobre los comunitarios: "¡mis ovejas tienen que pastar lo que vuestros pies han pisoteado y beber lo que vuestros pies han enturbiado!" (34,17-22). La meta final es lo comunitario, no lo individual: "yo les daré un solo corazón, poniendo en ellos un espíritu nuevo" (11,19).

4.3.5 Lo individual es llamado a juicio

Es necesario, pues, que el individuo vea y corrija sus deficiencias personales, para que se pueda pensar en una renovación comunitaria. Lo que ha sucedido no es castigo por herencia. Lo comunitario, pues, no queda superado por lo individual. Lo comunitario queda limpio y listo para el futuro en la medida en que lo personal lo haga. La posición de Ezequiel es clara: la meta sigue siendo lo comunitario, pero para ello hay que purificar lo individual. Es necesario que el individuo se dé cuenta de que su irresponsabilidad individual socava los cimientos de la sociedad comunitaria futura. Por eso Ezequiel llama al arrepentimiento al individuo y le aconseja cambio de vida (3,17-21; 14,1-11; 18; 22,1-16; 33,1-9).

4.4 LLAMADO PARA CONSTRUIR EL FUTURO

4.4.1 Sólo el Espíritu hace posible lo imposible

Tomamos el capítulo 37 como un punto cumbre del contenido profético de Ezequiel. De hecho, es el Espíritu el que le da el título al presente folleto. Lo que nunca se imaginó el pueblo que iba a suceder, ya ha sucedido: Jerusalén ha quedado destruida y su destrucción amenaza arrasarse hasta las mismas esperanzas del pueblo. El Profeta recoge este grito: "se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, todo ha acabado para nosotros" (37,11). Frente a esta confesión de impotencia, aparece el Espíritu como única posibilidad (37,14). El mismo Espíritu de la primera llamada (2,2) se hace presente ahora que el profeta percibe en plenitud la razón de su llamada: hay que darle vida a tanta muerte esparcida por las ambiciones humanas.

4.4.2 El pasado opresor asumido, despierta utopías de futuro

La condenación más grande que el profeta hace de la monarquía es palpar y mostrar sus efectos: la muerte del pueblo: "Por su espíritu, Yahvéh me sacó y me puso en medio de la vega, la cual estaba llena de huesos. Me hizo pasar por entre ellos en todas las direcciones" (37,1-2). El profeta toma conciencia de los frutos de muerte que produce la historia que ha liderado la monarquía. Y se da cuenta del mal tan profundo: "los huesos eran muy numerosos por el suelo de la vega y estaban completamente secos... ¿Podrán vivir estos huesos?" (37,2b-3). Sin esta toma de conciencia, no se avivará la utopía del futuro, lo alternativo de este pasado de muerte.

4.4.3 Ser llamado para construir el futuro

Ezequiel nos da una gran lección y una definición de profeta, respondiéndonos esta pregunta: ¿Sólo se es profeta -se dice la verdad de parte de Dios- cuando se denuncia? También se es profeta haciendo propuestas de futuro. Nos hemos quedado con la idea de que profeta es sólo denunciar. Esto sirve, cuando la denuncia activa la conciencia crítica del pasado para generar, a partir de aquí, un proyecto alternativo. Ezequiel no duda en decirnos que este proyecto debe ser el de una opción clara por la vida: "¿Podrán vivir estos huesos?... Voy a hacer entrar el Espíritu en vosotros y viviréis" (37,3-5). Ezequiel intuyó la gran propuesta del futuro: opción por la vida. Quizás llegue a fallar cuando nos diga por qué medios se va conseguir la vida. A un profeta hay que calibrarlo más por la calidad de su utopía -de su propuesta- que por la cantidad de sus denuncias. Por eso Jesús será, en este sentido, el mayor de los profetas: los superó a todos en propuestas de futuro.

4.4.4 Un proyecto de vida no debe destruir valores

El proyecto en favor de la vida comienza para Ezequiel reconstruyendo al ser humano desde su misma realidad terrena: sus nervios, su carne, su piel. Todo lo que conforma su realidad cósmica, toda esa herencia que su ser recibe de la tierra de la cual tomó origen, todo eso hay que devolvérselo al ser humano, pues él conforma un proyecto conjunto con el cosmos, a quien tiene que redimir, a partir de sí mismo (Rm 8,18ss). El hombre fue tomado de la "adamáh", la tierra, de aquí su nombre de Adán, que indica la honda relación que hay entre la una y el otro (Gn 2,7). La realidad corporal del hombre aparece como un valor que no puede ser menospreciado en el nuevo proyecto de vida. Es una tarea difícil, ya que esta realidad terrena, carnal, va a ser el punto de partida de mucho pecado. Sin embargo, el nuevo proyecto debe comenzar aquí. El Espíritu de Dios redimirá esta carne,

inhabitando en ella. Y sólo cuando él la inhabite, el hombre es realmente creado. El hombre es hecho verdaderamente hombre por la habitación del Espíritu de Dios. La misión del profeta no es destruir la carnalidad del hombre, sino elevarla, transformarla, vivificarla, hacerla un Adán vivo. No olvidemos que a Ezequiel se le recuerda constantemente su realidad corporal: se le llama "Hijo de Adán" unas 93 veces.

4.4.5 El futuro no es reproducción del pasado

El relato de los huesos secos (Ez 37) prácticamente repite la creación del ser humano, como punto de partida originante de la historia. Es por esto que decimos que en Ezequiel se trata de una nueva creación. En Génesis se trata siempre de dos elementos que conforman un nuevo ser: carnalidad masculina y femenina animadas por la imagen de Dios (Gn 1,27); polvo de la tierra animado por el aliento de Dios, que da la realidad de un "ser viviente humano" (Gn 2,7). Así mismo en Ezequiel: "miré y vi que estaban recubiertos de nervios, la carne salía y la piel se extendía por encima, pero no había espíritu en ellos" (37,8). La meta es poner en marcha una humanidad nueva que sea capaz de construir una sociedad nueva: "el espíritu entró en ellos; tomaron vida (de la raíz *hyh* = vivir, tomar vida, llegar a existir) y se pusieron en pie". Ezequiel insiste en un futuro totalmente nuevo, cuya meta es la vida.

4.4.6 Síntesis de una nueva cosmovisión

Todas las figuras de Ezequiel están llenas de una fantasía impresionante, que hace aflorar el inmenso depósito de utopía que Ezequiel acumula en su inconsciente y al cual quiere darle salida. Esta salida se convierte en verdadera explosión, configurada en el relato más bello y más clave de la literatura de este profeta: el relato de los huesos secos (37,1-14), uno de los más bellos himnos a la vida. Un breve recuento de éste capítulo nos puede ayudar a reordenar y asimilar más sus contenidos:

- * El pueblo está sin vida, sin esperanza y abocado a su final en la historia (v. 11). Esta es la realidad en que los ha sepultado el esquema socio-económico que practicó la monarquía.
- * Hay que adquirir conciencia honda de esta realidad que causa muerte: "Me hizo pasar por entre los huesos, en todas las direcciones: eran muchos y estaban totalmente secos" (v. 2).
- * En la medida en que se adquiere conciencia de la muerte, se refuerza el deseo de luchar contra ella: "He aquí que yo abro vuestras tumbas para hacerlos salir de ellas" (v. 12-13).
- * El Espíritu y el ser humano logran lo imposible: de un valle de asesinados, una multitud de vivos: "Revivieron y se incorporaron...era un enorme, inmenso ejército" (v.10).
- * El compromiso por la vida conlleva el doble tiempo de lo vital: los temores del comienzo y el suspenso de la necesaria espera: "Mientras yo realizaba el conjuro, resonó un trueno, luego hubo un terremoto y los huesos se ensamblaron... aún no tenían espíritu" (v. 7-8).
- * Y es que los "cadáveres" de que hablan nuestras traducciones no son simples cadáveres. Son "cadáveres de gente asesinada". Así lo dice la palabra hebrea *harugím* (de la raíz *hrg* = matar, asesinar) (v. 9). Detrás de un cadáver de esta clase, de un asesinado, está quien lo asesinó. Y esto siempre infunde miedo.
- * Los nuevos seres vivos están, en su interior, en completa discontinuidad con los cadáveres asesinados. Ahora tienen una nueva vida: "penetró en ellos el Espíritu" (v. 10).
- * Se trata de una dura y larga lucha entre la muerte y el Espíritu. Por eso en la visión se oye la palabra huesos 8 veces y 8 veces también el término espíritu-viento-aliento (v.

1-14).

- * Toda esta novedad tiene una finalidad: establecer gente nueva en su propia tierra (v. 14). Se tendrá que dar, por lo mismo, un nuevo éxodo: hay que vivir creando y re-creando la "tierra prometida", la cual será siempre el espacio de la autonomía y de la libertad; hay que salirse de la sombra de los faraones y de los imperios.

4.4.7 A pesar de todo, el pasado turbio dejó sus huellas en Ezequiel

Esta es, sin duda, la gran limitación de Ezequiel: soñó y soñó en un futuro nuevo, pero su esquema mental simbólico no pudo librarse de las sombras del pasado. A Ezequiel lo persiguieron unos ancestros que no pudo asimilar críticamente para poderlos transformar o eliminar: Jerusalén, su templo, su rey, su ley... Tuvo la gran intuición -como otros profetas- de saber cuál era el mal. Pero no percibió cuál era el verdadero remedio. Tuvo también la gran intuición de saber cuál es la verdadera utopía de la historia: la vida. Pero no supo poner los medios para conseguirla. Demasiada carga histórica tenían sus instituciones político-religiosas, demasiado peso de conciencia era el tener unificados a Dios y el Estado, a Yahveh y la dinastía davídica. Esto le impidió a Ezequiel y a muchos otros percibir la maldad estructural de un sistema que si producía algunos elementos de bondad, era a pesar de su estructura y no como fruto de la misma. De su primera experiencia sacerdotal en Jerusalén, de esta vieja estructura, le siguieron rondando en el alma, como imprescindible nostalgia del pasado, cosas como éstas:

- **Las tribus.** Ciertamente adquieren en Ezequiel un papel destacado. Todavía no pierden su importancia. Pero Ezequiel no piensa en recobrar los valores del sistema tribal, pensado desde lo popular. Piensa más bien en la unión de los dos reinos, para volver al ideal del estado davídico (37,15ss).
- **El nuevo David.** Ezequiel insiste en la unión de las tribus con David (Ez. 37,24; 34,23-24). Es cierto que este nuevo David deberá ser diferente y no un pastor explotador, como los reyes que lo han precedido. Ezequiel no quiere que el nuevo davidismo llegue a ser repetición del viejo. A este nuevo David se le exige: renunciar a sus poderes de extorsión y a su sistema que justifica la explotación del pueblo (34,2ss); deberá seguir las pisadas de Yahvéh, que busca las ovejas descarriadas y golpeadas (34,16); los príncipes deben dejarle la tierra a las tribus (45,8), deben suspender sus sistemas de represión y violencia, deben practicar la justicia, liberar al pueblo de los impuestos y usar balanzas justas (45,8-10). Pero se le olvidó a Ezequiel que un rey, para hacer todo eso, debe dejar de ser rey. Esto sólo lo intuirá y llevará a cabo Jesús de Nazaret.
- **El nuevo templo.** Ezequiel sueña en verse de nuevo cerca de la morada de su Dios (37,26-27). Para él el templo de Jerusalén debe ser algo definitivo, válido para siempre (37,26). La presencia de Dios en el destierro era una solución pasajera, por poco tiempo (11,16).
- **La nueva Jerusalén.** Ezequiel sigue pensando que la alianza de Yahvéh con Jerusalén es una alianza especial, eterna (16,60). Uno esperaría que, después de los capítulos de condenación (8-11), la solución sería no pensar más en esta ciudad destruida. Sin embargo no es así. La vieja Jerusalén no puede desaparecer del corazón del profeta.

- **Las leyes.** Al lado de la propuesta del nuevo templo (40-47), va colocando Ezequiel un sinnúmero de prescripciones legales que enturbian más y más su utopía. Parece que para Ezequiel no cuenta la orfandad en que quedó el campesinado en Palestina y su esfuerzo por sobrevivir a la catástrofe. El regreso de los desterrados debe significar para esta gente una especie de purga espiritual de impuros e impuras.
- **El sacerdocio.** Está ligado, como es obvio, al templo y a las leyes. Ezequiel les señala su razón de ser: "enseñarán a mi pueblo a distinguir lo sagrado de lo profano y le harán saber la diferencia entre lo puro y lo impuro" (44,23). Antes había acusado al sacerdocio de lo contrario (22,26). Ezequiel lleva en su ser un horror inmenso por la contaminación. No pudo desprenderse del mismo (8,11). Su conciencia necesita el "sacerdote purificador".
- **Las ciudades.** En la realización de su proyecto, Ezequiel tiene más preocupación por la ciudad que por el campo. Las ciudades serán reconstruidas y habitadas (36,33.36) y se llenarán de gente hasta rebosar (36,38).

4.4.8 Entonces, ¿es que Ezequiel no se convirtió del todo?

Y, ¿qué es conversión? Según el hebreo es "regresarse del camino emprendido", considerado o declarado injusto (de la raíz *shub* = volverse, regresarse). Creemos que Ezequiel lo hizo y con sinceridad. El problema es ver hasta qué punto el proceso de conversión provoca un cambio total en la conciencia. En ésta juegan su papel los procesos culturales de los cuales no es fácil desprenderse como punto de partida. La conciencia se construye junto con el esquema mental simbólico que pertenece al campo de lo cultural. ¡Qué difícil es lograr una revolución espiritual, si no se trabaja lo cultural! Lo que la cultura absorbe como valor, toma tiempo para modificarse o cambiarse del todo. Es la conciencia crítica, con su capacidad de distanciamiento, la que va purificando y transformando el esquema mental simbólico, despertando y haciendo crecer su capacidad utópica. A Ezequiel y a todos los otros profetas críticos de la monarquía les faltó una conciencia crítica que los llevara a distanciarse de la misma. En la conciencia del desterrado la nostalgia de la patria ausente y sus instituciones jugó un papel importante. Por eso, cierto tipo de nostalgia no siempre es bueno. Muchas veces adormece la conciencia crítica.

4.4.9 ¿Quién es, pues, Ezequiel?

- * Ezequiel fue un profeta honesto frente Dios, cuya Palabra supo captar y transmitir. Y fue un hombre limpio frente a los hombres de su tiempo, cuyas acciones supo pulsar, teniendo en cuenta la justicia como medida. No supo ni quiso ocultar la verdad, aunque ésta fuera muy dolorosa. Su vida quedó marcada por su experiencia primera: sacerdotal, templaria, cültica, capitalina y monárquica. Y aunque de ella se sacudió la injusticia, no pudo ni supo sacudirse su dañino recuerdo y su nostalgia. Esto le quitó valor a su propuesta de nueva sociedad que él creyó que era alternativa. De este proceso contradictorio queda una gran lección: la cultura y el esquema mental simbólico que la absorbe son fuerzas que no se pueden menospreciar. Hay que trabajar lo cultural, si se quieren verdaderos procesos de transformación social.
- * Ezequiel, hijo de Buzi, nos enseñó a valorar lo que significa la fuerza de la conciencia solidaria de grupo, cuando se vive en la cercanía y en la vida compartida de otros seres oprimidos. Sufrir la opresión del destierro cambió a Ezequiel. Y su mayor grandeza es que supo leer, desde esta realidad, a Dios y sus atributos, a la historia de su pueblo

y a sus instituciones. Lo más valioso de Ezequiel es su proceso. En él se aprende honradez, base sólida de toda utopía.

- Su ambigüedad final no nos prueba otra cosa que la necesidad de no absolutizar a ningún ser humano, por grande que parezca. La mente de Ezequiel estuvo dividida entre la justicia social del Deuteronomista y la fidelidad a la ley del Presbiterial. Por fidelidad al sacerdote que llevaba dentro, no supo coronar su obra como se esperaba de un desterrado. Dejémonos guiar por el Ezequiel Deuteronomista y llegaremos lejos. Y sonriamos un poco ante el nostálgico Ezequiel Presbiterial. Ni Ezequiel ni ningún profeta pudo parar el pasado para indicar el final de la montaña. Ezequiel fue sólo un eslabón de una larga cadena: la de las luces y ambigüedades del ser humano, la de la verdad que se va descubriendo poco a poco. Por eso su obra tiene ambigüedades. Pero la ambigüedad descubierta y denunciada, según la clave hermenéutica que se aplique, también alecciona y evangeliza. Cuando hacemos esto con genuina honradez, podemos llegar a ser profetas de los mismos profetas, aún después de siglos. Y esto nos servirá siempre para descubrir el absoluto sólo en Dios Padre, en su Hijo Jesús de Nazaret y en su Espíritu.

5. EL BUEN PASTOR: ALGO MÁS QUE PRAXIS PASTORAL

5.1 UNA IMPOSIBLE TAREA PARA EL REY: CONVERTIRSE EN BUEN PASTOR

Todo autor del N.T. que cite al A.T. busca darle plenitud, en Jesús, al texto que cita. Y siempre que hace esto lo primero que tiene en cuenta es el sentido original del texto. Por eso es importante ver qué sentido tiene determinado texto en la mentalidad de los escritores del A.T. En el caso de Ezequiel (34,1ss) el buen pastor es la figura alternativa del rey futuro: éste debe pasar de explotador del pueblo a su favorecedor, de chupador de la vida del pueblo a donador de la propia. Ezequiel se refiere al rey y en particular a los reyes de la dinastía davídica. Porque sueña en un nuevo rey, lo sueña bajo la visión de un buen pastor que busque a su pueblo oprimido, el cual es la oveja descarriada, golpeada y empobrecida. Piensa en un pastor que no explote a sus ovejas, sino que les sepa entregar todo lo suyo. Y al recriminar a los pastores de Israel, está pensando en los monarcas que oprimieron a Israel.

5.2 YAHVEH ES EL REY MODELO; POR ESO ES EL MEJOR PASTOR

Para la mentalidad israelita, Yahvéh será eternamente su Rey (Sal 10,16). No nos olvidemos que los títulos de la divinidad obedecen siempre al esquema simbólico que en ese momento tenga el pueblo. Según los parámetros de juicio que se tengan, así mismo será el título que se le imponga. Si el parámetro de juicio es el poder, los títulos serán de poder. Si los parámetros de juicio son de justicia o de amor, así mismo se le llamará a Dios. En el título de pastor, Ezequiel depende de Jeremías (Jr 23,1-8), tanto en la aplicación del título de pastor a Yahvéh como en su aplicación al rey. Jeremías se mueve frente a Dios en parámetros de amor y de ternura. El Ezequiel deportado, cuando experimenta en su propia carne el dolor, también comienza a llamar a Dios de esta forma. La opresión despierta en él ternura. En el fondo de la imagen del Buen Pastor, está presente la imagen de Yahvéh-Rey que es el modelo de los reyes, ya que siendo él rey del universo, se porta con el pueblo con el amor y ternura de un verdadero pastor. Esto es lo que también celebra el Salmo 23. El amor, la ternura y la entrega siguen siendo la mejor profecía mesiánica.

ca del Dios futuro. Jesús le dará razón a esta profecía en la medida en que le quita la ambigüedad en que estaba montada: querer hacer una sola realidad de dos cosas contradictorias: rey opresor y pastor mártir. Jesús renunciará, para siempre, a lo que no tiene cercanía a Dios: al poder político- económico creador de desigualdades sociales y multiplicador del dolor en el mundo.

5.3 JESÚS DE NAZARETH, PASTOR VERDADERO PORQUE DEJA DE SER REY.

Cuando el Nuevo Testamento habla de Jesús Pastor (Jn 10,7-16), hace clara alusión a Ezequiel: está pensando en el descendiente de David que por fin realiza las cosas como son: entregar la vida por su propio rebaño -el pueblo- sin esquilmarlo. Es cierto que Juan, aplicando a Jesús la figura del pastor, quiere aludir también a los oficiales del Sannedrín y del templo, a los que considera falsos pastores. Pero esto no quita que también hable del cumplimiento de una espera mesiánica, cansada de tanta explotación. En Jesús acontece el cumplimiento de eso que la estructura monárquica nunca pudo generar: ser monarca con estructuras de poder a su servicio y convertirse, al mismo tiempo, en servidor de los demás. Se trata, por el contrario, de dejar de ser rey, para ser otra cosa totalmente distinta: pastor al servicio de los otros. Por fin en la historia se hizo posible lo imposible: que alguien desde dentro, con las posibilidades del uso del poder, renunciara al mismo para convertirse en servidor, dejara de eliminar vidas para conservar el propio poder y prefiriera renunciar al poder y entregar la propia vida.

5.4 EL PASTOR QUE ILUMINA PARA SIEMPRE A LA IGLESIA DEL A.T. Y DEL N.T.

¿Qué significado puede tener el celebrar a Jesús como rey, bajo cualquier forma, si ya él renunció para siempre a esa categoría? El Buen Pastor del N.T., leído con el fondo profético de Ezequiel, se convierte en la mejor crítica del poder abusivo, de ese poder que se enseñoreó del esquema social de Israel, casi a lo largo de todo el A.T. y del cual no se sabía cómo salir. El horizonte del Buen Pastor no hay que ponerlo sólo en los pastores espirituales del pueblo, en la estructura religiosa, en el templo. El verdadero horizonte está en la misma monarquía en sí, en la ambición de poder que domina todas sus estructuras, pero principalmente la principesca que es la que envuelve y daña la estructura religiosa, siempre que a los funcionarios de esta estructura se les dé por querer ser o por portarse como príncipes o señores. El Buen Pastor del N.T. es una verdadera crítica a la monarquía, una renuncia a la misma y una demostración de que en el N.T. ya no debe haber continuidad de las formas de poder del A.T.

6. LA MUJER, “ENCANTO DE TUS OJOS”

6.1. “Voy a quitarte el encanto de tus ojos”. "La Palabra de Yahvéh me fue dirigida en estos términos: Hijo de hombre, mira, voy a quitarte de golpe el encanto de tus ojos. Pero tú no te lamentarás, no llorarás, no te saldrá una lágrima. Suspira en silencio, no hagas duelo de muertos... Yo hablé al pueblo por la mañana y por la tarde murió mi mujer... Así dice el Señor Yahvéh: he aquí que voy a profanar mi santuario, orgullo de vuestra fuerza, encanto de vuestros ojos, pasión de vuestras almas... El día en que yo les quite su apoyo, su alegre ornato, el encanto de sus ojos, el anhelo de su alma, ese día hablarás... y ya no seguirás mudo. Serás un símbolo para ellos"... (24,15 ss).

6.2. Templo y mujer, realidades "codiciables". La interpretación básica del texto no es difícil: el atractivo físico que tiene el templo para el pueblo es comparado con el atractivo

físico que tiene la mujer para el hombre; y así como la muerte le arrebató a Ezequiel a su mujer -"el encanto de sus ojos"- así Yahvéh le arrebató al pueblo su templo, otro "encanto de sus ojos". Israel había convertido el templo sólo en fuente de orgullo y de codicia para sus ojos y su alma. Sencillamente, lo había convertido en injusticia, en fuente de pecado. El templo no transformaba su interior, sino más bien todo lo contrario: la belleza y el atractivo de su exterior llevaba a más codicia, a más negocio y a menos oración (Mc 11,15ss). Todo esto, a su vez, lo conducía a mayor apariencia. Y en los tiempos de decadencia espiritual, la apariencia es la que reemplaza la carencia de esos niveles profundos de reflexión que colocan al ser humano en verdadera oración -contemplación- frente a Dios.

6.3. ¿Es lo femenino sólo tentación? La mujer, en estos textos bíblicos, está jugando un papel de signo. La realidad de su cuerpo se presta para ello: el atractivo de sus formas bellas, la exaltación de las mismas, el deseo que se centra en ellas como en objetos codiciables etc., todo esto la convierte en un signo negativo que, a la hora de la verdad, va a ser destruido por la muerte. Y la pregunta que se hace un sano feminismo es: ¿qué valor tiene la belleza femenina en este tipo de religión? La mujer, para esta clase de religión que va a marcar al cristianismo, ¿vale sólo como tentación a la que hay que destruir y a la que, en el mejor de los casos, hay que mantener marginada?

6.4. El amor codicioso que todos llevamos dentro. Pasemos al texto bíblico para ver qué luz nos da. La palabra que traduce el texto como "encanto" es *mahmád*. Pero, si atendemos a su raíz hebrea *hmd*, significa lo codiciable, lo deseable, lo placentero a la vista, lo que encanta, lo físico que atrae, lo físicamente atractivo que invita al amor. Este es el contenido del título dado por Yahvéh a la compañera de Ezequiel. Y, en realidad, hay algo negativo cuando alguien queda cautivado sólo por el atractivo exterior, que es lo que llamaríamos amor de compensación.

La lección que Ezequiel recibe es precisamente ésta: es necesario pasar del amor codicioso de lo externo al amor profundo de los valores. Y esto hay que hacerlo en relación a lo religioso que conlleva la tentación de sus estructuras atractivas, lo mismo que en relación a la mujer, cuya pérdida es tragedia cuando sólo se mira su exterior, cuando sólo se tienen en cuenta las compensaciones que ofrecen sus atractivos femeninos.

6.5. La mujer, un templo profanado. Esta es la gran lección, quizás hoy más necesaria que nunca: apoyarse en la mujer, quererla al lado solamente por las compensaciones que ofrece, sin descubrir y vivir las profundidades de su ser, todo lo que ella le da a lo masculino de complemento espiritual, de hondura frente a la vida, de riqueza de los mil valores que esconden cada una de las partes de su cuerpo, todo esto es profanarla. ¿Y qué ha ocurrido en la historia con los templos profanados? Ezequiel reconfirma: "te pagaste de tu belleza... para prostituirte" (16, 15). Vale la pena valorar las formas exteriores, cuando ellas acompañan a una vida interior, construida en la triple dimensión que humaniza: en profundidad, en anchura y en altura.

6.6. A Jesús tampoco lo convencieron las "bellas piedras" de su templo. Los primeros cristianos se plantearon lo mismo en el Nuevo Testamento. Recordemos lo que ocurrió frente a las espléndidas construcciones del templo de Herodes: "Como dijera algunos, acerca del templo, que estaba adornado de bellas piedras y ofrendas votivas, Jesús dijo: Esto que veis, llegarán días en que no quedará piedra sobre piedra que no sea deruida" (Lc 21,5-6). La historia del templo de Ezequiel se repite otra vez. ¡Qué peligrosa es la fascinación exterior de una religión, sin contenidos interiores de justicia! De esta misma

forma se repetirá a lo largo de la historia la suerte de la mujer: cuando sólo se la valore desde la belleza corporal, siempre codiciada para el varón, estará condenada a la explotación, que es la mejor forma de destruirla.

6.7. El día en que Yahvéh mató mi codiciado amor. El texto profético dice que el mismo día del comienzo del asedio de Jerusalén muere su esposa. El texto señala exactamente la fecha: "era el décimo día, del décimo mes, del año noveno de la deportación" (era el 5 de enero del año 587 aec.) (24,1). Si queremos interpretar históricamente el texto, tendríamos que aceptar el profundo traumatismo que esta muerte le causó a Ezequiel: no llora a su compañera, no se lamenta, sólo enmudece. Y lo hace por largo tiempo. Ezequiel ha sido ya golpeado en lo físico: el pueblo israelita está entre los vencidos y debe pagarlo con la servidumbre. Ezequiel y su mujer eran unos desterrados. Ahora también el profeta queda golpeado en lo moral: pierde su mejor amor y debe pagarlo en la soledad y en el silencio. Ambas realidades son aplicables a las relaciones entre Dios y el pueblo. Ezequiel incorpora su propia vida como signo de su misión (16,24). Pero, de paso, nos da una gran lección acerca de lo que debe ser la mujer para el varón y de la tarea que todo varón y aún toda mujer deben realizar: destruir la mujer y la religión que sean "sólo atractivo deseable", para que aparezca la mujer y la religión "compromiso" que también sabe vivir con la hermosura que humaniza.

6.8. Los valores se realizan en un cuerpo. El título que le da Yahvéh a la mujer es significativo: "lo codiciado por tus ojos" (*mahmád eynéka*). Este título, pese a todo, no deja de revelar una gran verdad. Tampoco se puede esconder la belleza de lo femenino, para quedarse falsamente anclado en sólo una belleza espiritual. La mujer está llamada a reflejar belleza en todo su ser. De hecho su ternura, su delicadeza, su entrega, su intuición etc. son cualidades psico-físicas que se transparentan en todo su cuerpo femenino. La mujer tiene muchas formas de ser bella que cabalgan sobre su ser corporal. Todas ellas tienen un sentido hondo para la creación, todas ellas están destinadas a humanizar al hombre. Basta ser consciente de las mismas y no convertir en fuerza destructora a aquello que está destinado a darle más profundidad y más humanidad a la vida (cf. Gn 2,23ss).

7. "LAS PAISANAS METIDAS DE PROFETISAS" (Ez 13,17)

7.1. El falso profetismo femenino. "Y tú, hijo del hombre, vuélvete hacia las hijas de tu pueblo que profetizan por su propia cuenta" (13,17). Con estas palabras Ezequiel enfrenta el falso profetismo femenino. Un tema que nos descubre sutilmente las causas que pueden conducir a un falso feminismo y que, por lo mismo, complementan el tema anterior.

7.2. "Las mujeres pretenciosas" o la persecución de un falso modelo. Ezequiel (13,1ss) hace una diatriba contra los falsos profetas y las falsas profetisas. A ambos los llama a juicio. El falso profeta se caracteriza por no decir la verdad que Dios le pide que diga. Por eso, falso profeta es el que "aflige con embustes" (v. 22a) o "el que apoya al malvado" (v. 22b). Esta imagen del falso profeta es tentadora, ya que los poderosos la emplean para sus fines, manipulando así, una vez más, la estructura religiosa. Hay mujeres que andan detrás de este modelo, emulando así con los "falsos profetas masculinos". A las que tienen la pretensión de ser visionarias como ellos, a las pretenciosas que "profetizan por su propia cuenta" (v. 17) Yahvéh les dice que "no veréis más visiones vanas, ni pronunciaréis más presagios" (v. 23).

7.3. "Las Brujas de segunda clase", o la competencia con lo masculino. También la

mujer tiene derecho a acceder a la estructura profética, como lo tiene el hombre, pero no debe caer en la tentación de imitar el falso profetismo del hombre. Ordinariamente el falso feminismo establece una lucha de conquista de derechos, pero teniendo el modelo masculino, casi siempre machista y, por lo mismo, opresor. El resultado de esto es que la mujer queda masculinizada y, sobre todo, alienada; pero además explotada, ya que coloca la meta de su liberación en un modelo falso. Reproducir el esquema opresor de los hombres no es liberación femenina. La mujer, en la reivindicación de sus derechos, debe tener creatividad. De lo contrario no pasará de ser una "bruja de segunda clase", pues están imitando a unos "insensatos" (13,3). La mujer no debe reproducir o prolongar las formas alienadas masculinas, que tanto han entristecido la historia. Será siempre un falso feminismo el que la mujer compita con el hombre en aquello que menos lo dignifica.

7.4. "Las muertas de hambre": sobrevivir en una sociedad que margina. El afán de reproducir, a nivel femenino, la estructura del falso profeta, convierte a la mujer en una figura odiosa: es una felina cazadora de gente y una interesada en adquirir poder (v.18); un ser que se vende por un mendrugo de pan (v.19); una embaucadora del pueblo (v.19). Ezequiel entiende la necesidad de la mujer que busca sobrevivir en una sociedad que le niega derechos para mantenerla más dependiente. Sólo que ella debe entender que su liberación no puede estar en la reproducción del esquema opresor del hombre. Cuando sepa enfrentar con dignidad su propia hambre, estará liberada ella misma y podrá también liberar, "soltar al hombre para que vuele" (v.20). Esta es la tarea más bella de un genuino feminismo.

8. EL AMOR EN EZEQUIEL

8.1. ¿Se le olvidó el amor al Dios de Ezequiel? Ezequiel usa muy raramente el verbo amar. Para muchos, Dios es despojado de todo sentimiento, convirtiéndose en un Dios duro. La figura de Dios como el "esposo de Israel" no es la imagen de un Dios-amante para el futuro, sino sólo la imagen del Dios-traicionado del pasado (16,1-63).

8.2. El amor lastimado de Ezequiel. Sin embargo, Ezequiel tiene mucho de esa clase de amor-dolor que se siente frente a un par de amantes destrozados: él (Dios), injustamente abandonado... ella (el pueblo) injustamente explotada por los poderosos... Esta clase de amor-ternura lastimados está patente en el capítulo dedicado a los pastores de Israel que han esquilmado al rebaño, que "no han fortalecido a las ovejas débiles, ni cuidado a las enfermas, ni curado a la que estaba herida, ni se han preocupado por la descarriada, ni han buscado a la perdida... mi rebaño anda disperso por toda la superficie de la tierra, sin que nadie se ocupe de él ni salga en su busca"... (34,1-6); "Yo mismo cuidaré de mi rebaño y velaré por él... las reuniré de los países y las llevaré de nuevo a su suelo... yo las haré reposar... Buscaré a la oveja perdida, tornaré a la descarriada, curaré a la herida, confortaré a la enferma"... (34, 11-16). ¿Puede haber más ternura? Ezequiel está viviendo un amor adolorido. Y la ternura que nace de este amor ofendido es más queja que requiebro, más lamento que caricia. El problema está en que, a veces, sólo llamamos amor a esto último.

8.3. Los "besos del alma" de Ezequiel. Pasemos a Ez 37. Si la amada (el pueblo) estuviera viva, valdría la pena un beso en sus labios como lo va a decir más tarde el Cantar de los Cantares (Ct 1,2); pero si la amada está muerta (así se imagina el profeta a Israel después de la destrucción de Jerusalén) sólo vale la pena besarla en el alma, ya que un beso así le devolverá la vida: "infundiré mi espíritu en vosotros y viviréis" (37,14), "os cu-

briré de nervios, haré crecer sobre vosotros la carne, os cubriré de piel, os infundiré espíritu y viviréis" (37,5-6). El pueblo no estaba viviendo noches de amor. Estaba pasando por la noche más oscura de su historia. Y en esta clase de noche hay que vivir el amor en otra forma. La amada está enferma, moribunda. Y así, no puede engendrar vida, ya que ella misma no la tiene.

TAREA 9

De los siguientes textos de Ezequiel: 4,1-8; 5,1-4; 12,1-7 sacar:

- Acciones, gestos y símbolos.
- ¿Qué quería comunicar el profeta con estos gestos y símbolos a las personas de su tiempo?
- ¿Cuál es la reacción del pueblo?
- ¿Qué mensaje traen estos símbolos para nosotros, hombres del s. 21?

TEMA 10:

EL SEGUNDO ISAÍAS

SU PROPUESTA ETICA:

SABER RESPONDER AL DOLOR DEL PUEBLO

OBJETIVOS:

1. Conocer el trasfondo histórico del Déutero Isaías, a fin de asimilar cómo el pueblo de Israel se acomodó a la situación histórica en la que vivía.
2. Estudiar la literatura del Déutero Isaías, a fin de conocer la estructura del libro, descubriendo la unidad y el estilo propio del Profeta.
3. Descubrir en la teología que plantea el Déutero Isaías los temas ético-teológicos más fundamentales de su profecía: la ternura materna de Dios, el Nuevo Éxodo y la Visión del Siervo de Yahvéh.

1. CONTEXTO HISTÓRICO QUE GENERÓ LA PROPUESTA ÉTICA DEL SEGUNDO ISAÍAS

1.1 ACOMODAMIENTO A LA SITUACIÓN DE BABILONIA

Judá fue desterrado a Babilonia, acontecimiento que resultó sumamente complejo. Después de la primera deportación en el año 597, tanto los deportados (cfr. Jr. 29) como los refugiados en Egipto parece que esperaban un pronto retorno; por otra parte, los que

quedaron en el país se dividieron entre los resignados al yugo babilónico y los saboteadores. Sin embargo, la rebelión de Sedecías, que ocasionó la total destrucción de Jerusalén y la segunda deportación del año 587, dio al traste con toda esperanza. La derrota de Judá -y de Yahvéh- había sido tan completa como la del reino del norte a manos de los asirios.

Parece que una buena parte de los deportados aceptaron los hechos consumados, con más o menos nostalgia: el dios Marduck había vencido, y los nuevos territorios no eran malos. Además muchos de ellos eran gente instruida, que se podía abrir paso. Así había sucedido con los deportados de Israel por los asirios.

1.2 VICTORIAS DE CIRO: UNA SÚBITA ESPERANZA

Otros grupos iniciaron un movimiento de reflexión, como nos muestran Ezequiel y el código sacerdotal, que acopla el yahvismo a la nueva situación, sin templo ni sacrificios. El dolor, la oscuridad, las esperanzas y rencores dentro de los que se movían en estos grupos, son descritos repetidamente en el deuteró-Isaías: "Oculto está mi camino para Yahvéh, y a Dios se le pasa mi derecho" (Is 40, 27) "Es un pueblo hollado y despojado... en cárceles han sido encerrados. Se les despojaba y no había quien salvase" (42,22), "No me has traído ovejas... no te obligué yo a servirme con obediencia" (43,23).

El largo reinado de casi 60 años, de Nabucodonosor, fue una inmensa bota opresora que no permitió el más mínimo resquicio de esperanza de liberación. Las comunidades exílicas fieles a Yahvéh tuvieron que apoyar su fidelidad en la pura fe. Pero pasados sólo nueve años de la muerte del tirano, Ciro, el persa, establecía firmemente su supremacía, conquistando en 553 la capital de sus mentores medos, Ecbatana. Enseguida debió dejar claro que su política imperialista se apartaba decididamente de la herencia asiria y babilónica, con sus deportaciones. La expansión fulminante de su imperio, sólo se explica por las expectativas de liberación que inteligentemente supo despertar en tantos pueblos oprimidos: hasta en la suprema rival Babilonia entró sin gastar una flecha.

No parece ser mera retórica, tan habitual en estas descripciones, lo que, años después, Ciro nos dejaba plasmado en su "Cilindro": "Los habitantes de Babilonia... El país de Sumero y Acad con los príncipes... besaron sus -de Ciro- pies, alegres de que hubiera recibido la realeza..., felices, lo aclamaron por señor los que, mediante su socorro, habían recuperado la vida... y fueron liberados del perjuicio y la desgracia". Esta es la imagen exacta que, desde el principio, Ciro quiso mostrar y que después miró de implementar con su política hacia los vencidos. Desde sus primeras campañas, quedaba claro que Ciro iba a acabar con el imperio babilónico, sumido en la guerra civil y descomposición interna.

Este hecho no pasó por alto a los grupos de israelitas deportados, cuya única esperanza hasta ese momento había sido la fidelidad y el silencio en torno a la Palabra salvífica. Serán la Palabra y Ciro quienes despertarán la voz del deuteró-Isaías. El libro se ajusta a la situación que vivieron en torno al año 445 aec.

2. FORMAS LITERARIAS EN LAS QUE SE EXPRESA EL CONTENIDO ÉTICO DE LA PROPUESTA DEL SEGUNDO ISAÍAS

2.1 UNIDAD DE AUTOR Y ESTILO

Dos rasgos prominentes de este libro, lo hacen único en la literatura profética: su finalidad global única, que condiciona y da sentido a todos los oráculos particulares, y su elevado nivel poético, sostenido hasta el final.

La finalidad de toda la obra es animar a los desterrados a que dejen Babilonia y tomen parte en el nuevo Éxodo de repatriación a Judá. Para ello echa mano teológicamente de toda la historia sagrada y de los profetas preexílicos, reinterpretados en el anadamiento del destierro. Esta amplia visión hace suponer una compleja base de reflexión teológica. Su utilización es coherente a pesar de abordar la situación concreta de un período tan insignificante que no parece exceder los 15 años: desde la aparición de Ciro en el horizonte, con la conquista de Ecbatana el año 553, hasta el permiso de repatriación y reconstrucción del Templo en el año 538.

Usa con maestría todo tipo de recursos literarios, desde el oráculo hasta las visiones e himnos, desde el reproche y polémica judicial hasta el mensaje, canciones y doxologías. Todo ello hace suponer que el autor es único, excelente literato, consumado retórico e inspirado teólogo.

Todo era necesario para traducir a la nueva y esperanzadora situación tanta muerte y llanto, tanta fe callada en Yahvéh derrotado; y no menos para cuestionar tanta resignación interesada, que la deportación había originado.

2.2 ESTRUCTURA DEL LIBRO

El trasfondo que anima todo el libro es la apología del plan eterno salvífico de Yahvéh, y la admiración por su ensamblaje y consistencia. Lejos de fracasar con el destierro, en éste se ha revelado toda su sofisticación, gratuidad y alcance universal (cfr. principio y final: 40,5-8; 55,6-11). Literariamente se nos va desvelando este plan, conjugando apologías sobre la justicia del destierro y sobre la omnipotencia y exclusividad de Yahvéh, con entrañables descripciones de su amor eterno y de la nueva salvación que va a realizar.

Aunque el profeta usa casi todas las imágenes de salvación antiguas, aquilatadas por la reflexión del destierro, predomina sin duda la figura de un nuevo Éxodo, con Yahvéh en primer plano, dominándolo y planeándolo todo.

El libro tiene dos secciones:

- Himnos de Yahvéh e Israel (cc.40-48): liberación de la esclavitud y marcha triunfal por el desierto.
- Oráculos-himnos sobre la nueva Sión-Jerusalén prometidas (cc.49-55).

Todo forma un conjunto progresivo y dialécticamente entrelazado, para invitar a los judíos, tanto a los fervorosos como, sobre todo, a los ya aclimatados, a participar en esta inaudita obra de salvación que se les ofrece.

2.3 POEMAS DEL "SIERVO DE YAHVEH"

Dentro de nuestro libro, hay unos insertos que, tanto por el estilo como, sobre todo, por la temática y por su centro de interés, se apartan significativamente del conjunto. Se trata de los llamados "poemas del Siervo de Yahvéh": 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9;

52,13-53,12. Al estar dispersos en el libro, también cabe que otros fragmentos cortos formen parte de este grupo, pero esto es más difícil de probar, ya que el primer y segundo poema parecen haber sido prolongados por redactores posteriores: 42,5-9 y 49,7-13.

En estos poemas, la repatriación de los deportados es incidental y supeditada al alcance universal de la misión del Siervo. La salvación de que se nos habla, no se presenta como pura iniciativa graciosa de Dios, sino también como resultado de la justicia del Siervo. El dolor y el rechazo no son vistos como consecuencia del pecado propio, sino como propiciación por el ajeno. El interés está claramente centrado en la eficacia salvadora, con alcance universal, de la inutilidad, menosprecio, persecución y muerte de un siervo misterioso, siempre apoyado en Yahvéh.

En el primer poema (42,1-4), Dios mismo nos lo presenta acentuando su humildad y firmeza en llevar la justicia a las naciones. En el segundo (49,1-6), se autopresenta a las naciones como instrumento eficaz -pero aparentemente inútil-, no sólo para repatriar a los supervivientes sino para llevar la salvación a las naciones. El tercero (50,4-9) es una autoapología de su actuación en orden a sostener a los cansados, violentamente contestada pero apoyada en Yahvéh. En el cuarto (52,13-53,12), Yahvéh mismo lo introduce al principio (52,13-15) y desvela todo su sentido al final (53,11-12). En la parte central, una multitud anónima se muestra pasmada por la pasión y muerte expiatoria del Siervo (53,1-10).

Hay también en ellos muchos puntos de contacto con el resto del libro, como la denominación "Siervo", el alcance universal de la salvación, la inescrutabilidad y firmeza del plan divino. Todo ello induce a pensar que también estos poemas han sido fruto de la reflexión en el destierro, al igual que el deuterio-Isaías, aunque el centro de atención es marcadamente diferente. De todos modos hay opiniones críticas para todos los gustos, y apenas si hay un solo punto que no sea contestado. Este mismo hecho es prueba, sin embargo, de su singularidad.

2.4 "PROFECÍA COMUNITARIA"

La profecía clásica nace con el reino, y centra su atención en la vida nacional. Los profetas son fuertes personalidades, animadas por su experiencia profética, y normalmente opuestos a los "falsos profetas", o grupos proféticos más o menos institucionalizados, indispensables en toda corte para ser consultados en cualquier asunto de importancia.

El destierro, fin de la auténtica vida nacional de Israel, en la práctica acabó también con la profecía clásica. Sin embargo, lejos de ser un período estéril, en él se elabora una nueva teología que anima el documento sacerdotal, estructura todo el deuterio-Isaías, y condicionará toda la literatura posterior.

El yahvismo pasa de apoyarse en las estructuras de poder real, y en personalidades proféticas, a subsistir en las comunidades desterradas, expuestas a la constante tentación de apostasía. A estas comunidades sólo les quedaba ampararse en la Palabra, para sustentar su identidad. De esta reflexión nacieron una vitalidad y una amplitud de visión, inimaginables un siglo antes. Este será el origen de la conciencia y de las primeras plasmaciones de la profecía comunitaria.

La literatura va perdiendo el acento personal, típico de la profecía, y pasa a ocuparse de los problemas surgidos en un amplio sector del pueblo. Ya el deuterio-Isaías es

pseudoepigráfico y prácticamente toda la literatura sapiencial y apocalíptica posterior será también o apócrifa o pseudoepigráfica.

También el Deuteronomio había sido ya una reflexión semejante sobre el destierro y aniquilación del reino del norte, aunque a un nivel más elitista que nunca tuvo repercusión social antes del destierro, ni siquiera en la apresurada reforma de Josías.

3. CONSECUENCIAS TEOLÓGICAS DE LA PROPUESTA ÉTICA DEL SEGUNDO ISAÍAS

3.1 LA TERNURA MATERNA DE DIOS

Deportado a un país tentador, a merced de dioses esplendorosos y temibles, privado del culto y amenazado de desintegración, el pueblo vuelve a reunirse en torno a la Palabra, que va desvelando toda su fuerza creadora. Aquel tocón irrisorio de Judá después de la tala, empezaba de nuevo a rezumar sabia; al mismo tiempo, aquel Yahvéh, hecho irrisión de las naciones por la derrota, empezaba a mostrar su potencia hasta en Babilonia. Era una situación tan parecida a la elección de Abraham, que no podía menos que evocarla desde una perspectiva completamente nueva: "reparad en Abraham vuestro padre, y en Sara que os dio a luz; pues uno solo era cuando le llamé, pero le bendije y le multipliqué" (51,2; cf. 41,8ss).

No sólo situaciones tan parecidas, sino toda la historia sagrada empezó a impregnarse de nuevo sentido, al vivificar Yahvéh a los exiliados. Es un proceso en cierta manera inverso al del profeta, que anuncia la destrucción, porque, mientras el poder-pueblo no acepta apoyarse en el Dios que les ha elegido y en cuyo amor no creen, ahora, el resucitar de las cenizas revela con fuerza la veracidad del amor inmenso que manifestaban todas las intervenciones de Dios en la historia. No se trata ya de algo aprendido de memoria, sino que es carne y alma de ese pueblo aniquilado a quien la Palabra está resucitando.

Esta experiencia del amor divino es el alma del libro, y se nos describe profusamente: "Consolad, consolad a mi pueblo, dice vuestro Dios" (40,1); "Ahí viene el Señor Yahvéh... Como pastor pastorea su rebaño: recoge en brazos los corderitos, en el seno los lleva, y trata con cuidado a las paridas" (40,11); "Y tú, Israel, siervo mío... simiente de mi amigo Abraham ... Siervo mío no temas, que contigo estoy... te tengo asido con mi diestra justiciera" (41,8s); "No temas gusano de Jacob... yo te ayudo... tu redentor es el Santo de Israel" (41,13-14); "Así... dice tu creador, Jacob... No temas... te he llamado por tu nombre. Tu eres mío. Si pasas por las aguas, yo estoy contigo... dado que eres precioso a mis ojos, eres estimado y yo te amo" (43,1s; cfr. 43,11s; 44,1s.); "Recuerda esto, Jacob, y que eres mi siervo, Israel. ¡Yo te he formado, tú eres mi siervo, Israel, yo no te olvido!... Gritad, cielos, de júbilo... pues Yahvéh ha rescatado a Jacob y manifiesta su gloria en Israel!" (44,21s.); "¡Aclamad, cielos, y exulta, tierra!... pues Yahvéh ha consolado a su pueblo... Pero dice Sión: 'Yahvéh me ha abandonado ..' ¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho... Pues aunque ésas llegasen a olvidar, yo no te olvido. Míralo, en las palmas de mis manos te tengo tatuada, tus muros están ante mí perpetuamente." (49,13s.); "Yo soy tu consolador. ¿Quién eres tú que tienes miedo del mortal...? (51,12); "Yo he puesto mis palabras en tu boca y te he escondido a la sombra de mi mano, cuando extendía los cielos y cimentaba la tierra, diciendo a Sión: 'Mi pueblo eres tú.'" (51,16); "La vergüenza de tu mocedad olvidarás... Porque tu esposo es tu Hacedor, Yahvéh Sebaot es su nombre; y el

que te rescata, el Santo de Israel, Dios de toda la tierra se llama. Como a mujer abandonada... te llamó Yahvéh; y la mujer de la juventud ¿es repudiada?... Por un breve instante te abandoné, pero con gran compasión te recogeré...pero con amor eterno te he decidido" (54,4s.).

Fue la conciencia de este amor de Yahvéh, recobrada en medio del dolor, lo que dejó ya claro para siempre que sólo Yahvéh era Dios, y que su dominio trascendía las fronteras y los intereses mismos del pueblo, para alcanzar dimensiones universales; y, al mismo tiempo, desacralizó y puso al descubierto la vaciedad de los pomposos cultos paganos.

La Palabra de Yahvéh, de cuya fuerza vivían, -así como, posteriormente, el Espíritu, agujón de los profetas-, cobró parte del carácter trascendente de Yahvéh que la había pronunciado, y cuyos designios desvelaba. Cuando el monoteísmo estricto, a fuerza de insistir en la trascendencia y santidad de Dios, lograría alejarle de la historia concreta, tanto la Palabra-Sabiduría, que es esencialmente cercana al hombre, como el Espíritu, en su función de intermediarios, comenzaban el proceso de una personificación divinizante.

Nuestro autor toma el plan maravilloso de Dios, tema clave de Isaías, y lo identifica con la Palabra de Yahvéh, ejecutadora de sus designios entre los hombres, aun conservando la presencia inmediata de Yahvéh en la historia, sobre todo en el capitanear el retorno. Esta Palabra-plan de Yahvéh constituye la base de argumentación de todo el libro, como muestra su posición prominente al principio y final del libro:

En ella se basa la polémica contra la idolatría. Lo que pasa hoy, estaba ya decidido y anunciado hace mucho tiempo, no sólo desde la elección de Abraham, sino desde la creación. La victoria y esplendor del dios Marduck, con la derrota de Yahvéh, no podían ser sino pura apariencia: era el mismo Yahvéh quien estaba detrás de todo ello, planificándolo.

Ahora quedaba claro: casi en el mismo instante en que aparecía el máximo esplendor de Marduck, éste empezaba a tambalearse de raíz: Ciro se paseaba ya a sus anchas por levante. Y el hecho de que fuera un pagano el salvador, lejos de ser un escándalo, sería una manifestación de los infinitos recursos salvadores con que cuenta esta Palabra y que alcanzan a toda la creación. Desde luego, era un argumento para hacer pensar no sólo a los judíos, que se habían llevado un chasco con la derrota, sino sobre todo a los que se admiraban de la fuerza de Marduck.

Esta Palabra, en su humildad poderosa, es reveladora de amor y creadora de vida. La creación misma lo atestigua. Toda la historia sagrada es un empeño en orden a la creación amorosa de un pueblo, que pronto pasa de salvado a egoísta e idólatra hasta su propia perdición.

Pero es en medio de esta aniquilación, en el dolor de la esclavitud, donde la Palabra se ha hecho más explícitamente portadora de amor y fuerza creadora: "Grita de júbilo, estéril que no das a luz, rompe en gritos de júbilo y alegría, la que no ha tenido los dolores; que más son los hijos de la abandonada que los hijos de la casada, dice Yahvéh... porque tu esposo es tu Hacedor" (54,1s.). Es un resumen perfecto de la experiencia de la vida que la Palabra creó, por la fe, en medio de tanta destrucción. Será en el nuevo Éxodo que se avecina, donde Dios mismo va a realizar una liberación nunca vista hasta ahora.

Si, en plena destrucción, la Palabra fue don de vida, ¿qué no iba a ser en el rescate?.

3.2 EL NUEVO ÉXODO

Partiendo de la similitud entre la esclavitud de Egipto y el destierro, el autor centra el interés de sus oyentes en el futuro inmediato: el nuevo éxodo que se avecina, y la nueva Sión, término del viaje. Más que de una restauración, se trata de una nueva creación. Respecto a ella, todo el pasado salvífico habría sido un mero preludio profético.

- La novedad de este rescate que se aproxima, es inculcada en 42,9; 43,19; 48,6-8, y descrita profusamente. Se trata de algo tan inaudito, que no puede sino apoyarse en el poder creador y dominio universal de Yahvéh, recién descubiertos en el destierro.
- En el paralelismo con el antiguo éxodo, se recalcan mucho más las diferencias, que las similitudes:

a) No se trata de un pueblo sencillamente esclavizado en Egipto, sino castigado por el mismo Dios en Babilonia, por sus pecados "¿Quién entregó al pillaje a Jacob, y a Israel a los saqueadores? ¿No ha sido Yahvéh, contra quien pecamos?" (42,24); "¿Dónde está la carta de divorcio de vuestra madre, a quien repudié? o ¿a cuál de mis acreedores os vendí? Mirad que por vuestras culpas fuisteis vendidos, y por vuestras rebeldías fue repudiada vuestra madre." (50,1s). Además, Babilonia no se contenta con castigar, sino que "hiciste caer pesadamente tu yugo contra el anciano. Tu decías 'Seré por siempre señora eterna'... ¡yo, y nadie mas!" (47,6s).

b) Dios ya no necesita de un Moisés. Como Señor universal escoge un pagano ciego, Ciro, para abatir a Babilonia con sus dioses, cuyo engaño ha quedado al descubierto (41,1s.25s; 45,1s).

c) La descripción de la marcha por el desierto, carece de todo elemento de tentación o castigo, predominantes en el primer éxodo. Ya Oseas vio la estancia en el desierto como el idilio entre Dios y su pueblo (Os.2,16; 11,1; 12,10); y con más reservas también el Dt.8,1-6. Nuestro profeta usa de toda clase de recursos literarios e imágenes para describir la maravilla inaudita en que consistirá la nueva marcha por el desierto. Mas que una repatriación, se nos presenta como una procesión litúrgica, encabezada por Yahvéh en persona, quien prodigará toda su fuerza creadora, haciendo del desierto un vergel. "En el desierto abrid un camino a Yahvéh... Que todo valle sea elevado y todo monte y cerro rebajado... se revelará la gloria de Yahvéh, y toda creatura a una la verá... Como pastor pastorea su rebaño: recoge en brazos los corderitos" (40,3s); "Pondré en el desierto cedros...de modo que todos vean... que el Santo de Israel lo ha creado" (41,19s); "Haré andar a los ciegos por un camino que no conocían... Trocaré ante ellos la tiniebla en luz y lo tortuoso en llano" (42,16); "los pueblos... traerán a tus (Sión) hijos en brazos y tus hijas serán llevadas a hombros. Reyes serán tus tutores, y sus princesas, nodrizas tuyas" (49,22s.).

d) También la tierra prometida, término del nuevo éxodo, es diferente; no se trata de un país por conquistar, sino de una Sión renovada, en la que Yahvéh va a entrar como Rey (52,7).

El amor maternal de Yahvéh por Sión es eterno, aun en la ruina. Pero la reconstrucción va a ser más eficiente que la devastación misma (49,17). De la esclavitud,

la profanación y el polvo, pasa a ser santa y a reinar (52,1s; 54,11s). Viuda y sin hijos como era, Sión de repente se va a convertir en madre fecunda de multitudes, en perpetua celebración (49,18s; 51,3; 54,1s). Como hija y esposa de Yahvéh, Dios único, Sión pasa a ser testigo y centro de acceso a este Dios, de manera que se convertirá en centro de convergencia de las naciones (49,22; 52,10; 55,4-5).

Es un error demasiado frecuente ver en estas descripciones del retorno, idealizaciones poéticas de lo que después será una vulgar y penosa repatriación. El autor había tragado demasiado destierro, como para dejar de tocar con los pies en el suelo repentinamente; su libro es fruto de un destierro asimilado, y está en línea con las "ilusorias" salvaciones de Isaías I: no pretende construir castillos en el aire, sino anunciar la verdad inefable de lo que está sucediendo. Ciro permitió repatriarse a muchos pueblos; pero sólo en el caso de Judá, se comportaría como un auténtico Moisés, siervo de Yahvéh. Y sólo aquellos harapientos judíos repatriados hacían justicia plena al amor y verdad de Yahvéh; de un Yahvéh que había adquirido definitivamente su puesto de Dios único. Isaías era consciente de ello, y sabía que la realidad de esta liberación dejaba corta toda idealización posible.

Conclusión: Ante el hecho consumado de la deportación, Judá cobró conciencia de que se había roto su especial relación con Yahvéh, tal como los profetas habían anunciado. Sin un nuevo punto de partida, las promesas de Dios quedaban en enigmático suspenso.

Cuando cobraba cuerpo esta esperanza con Ciro, surge el deuter-Isaías, armado del monoteísmo y la Palabra, para "evangelizar" no sólo que se iba a restablecer el vínculo salvador con Yahvéh, sino que esta salvación era un plan eterno de amor y tenía un alcance universal, antes nunca imaginado. Estaba a la altura de Yahvéh que la había planificado y la iba a realizar; iba a ser una continuación del amor y de las promesas antiguas, pero cualificada por el poder creador de Yahvéh, y signo visible de su exclusividad como Dios, lo cual no podía ya ser ignorado por los pueblos.

El profeta evangelizó a los exilados doloridos, a los desanimados y a los ya resignados, para que no perdieran esta ocasión única y participaran en esta gran aventura del designio de Dios. Pero el quedarse sólo en las ramas, fácilmente podía llevar a la desilusión, como parece que ya se experimentó en el ambiente del Isaías III.

3.3 POEMAS DEL SIERVO

En la tradición judía este Siervo fue interpretado como el Israel perseguido y fiel, como lo indican las glosas "Jacob-Israel" del griego en 42,1 y la posible glosa de 49,3 -de no serlo, se darían dos sentidos diferentes al nombre de Israel en el mismo poema: vv. 3 y 5-. Esta interpretación no es extraña en períodos de persecución, como, por ejemplo en tiempo de los Macabeos. Pero en el resto del deuter-Isaías, no aparece para nada la dicotomía de un Israel perseguido y fiel, y otro infiel.

3.3.1 Vocación-misión:

La misión del Siervo se nos describe conjugando dialécticamente su grandeza con la limitación de recursos; la perseverancia infructuosa del Siervo con el plan grandioso de Dios, en quien se apoya. Es una dialéctica que se consuma en la muerte-glorificación del

Siervo, según el plan de Yahvéh.

Ya en el primer poema (42,1s), nos lo presenta Yahvéh como destinado a implantar el derecho en las naciones, que están esperando su doctrina; en el segundo, Dios le hace "luz de las gentes, para que mi salvación llegue a los confines de la tierra", además de confiarle la "sencilla" tarea de hacer volver a los "preservados de Israel" (49,6). En el cuarto, muchas naciones y reyes (52,15) quedan atónitos ante la incomprensible pasión del Siervo. Sólo en el tercero no se nos habla del alcance universal de su misión.

La realización de esta misión se nos describe en una progresión dramática. Empieza dictando la ley a las naciones, mansamente y sin desmayar (42,2-4). Sigue declarando que "en vano e inútilmente su vigor" había gastado (49,3). En el tercer poema tiene que hacer una apología de su comportamiento, ante la violenta oposición: "Ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban, y mis mejillas a los que mesaban mi barba. Mi rostro no hurté a los insultos y salvazos" (50,6). Finalmente, en el c. 53, se nos describe su pasión expiatoria hasta la muerte y su posterior glorificación.

No es fácil explicitar en qué consista concretamente el contenido de esta misión, este implantar el derecho y llevar la salvación a las gentes. Al principio parece fruto de una larga y humilde permanencia entre estos pueblos, algo similar al destierro; además, una parte pequeña de esta misión, es la vuelta del destierro (49,6). En los últimos poemas, en cambio, parece que consista en reconocer el plan de Dios en un acontecimiento bastante puntual: la persecución, pasión y muerte del Siervo.

Lo que sin duda está claro, es que las naciones están incluidas activamente en la misión del Siervo, cuya realización se convierte en pauta tanto para Israel como para las gentes. Las naciones reconocerán pacíficamente el plan de Yahvéh en este Siervo, que les ha traído la salvación. Reconocer el plan de Dios no consiste sólo en admirarlo, sino en aceptarlo como exigencia para la propia vida.

La salvación cobra, pues, un ámbito universal y cotidiano al mismo tiempo, inaudito hasta ahora; no se funda ya en promesas o alianzas de un pueblo con Dios, sino en vivir la dura realidad de cada día apoyado en Yahveh y consciente de estar realizando su plan salvífico, aun en medio de la oposición y de situaciones sin salida. Y ello es válido tanto para judíos como gentiles. Este concepto de salvación refleja la experiencia de aniquilación y fidelidad vivida en el destierro, extendida ahora a todas las naciones con el descubrimiento del Dios único creador.

3.3.2 Sufrimiento salvífico:

El sufrimiento manso del Siervo se nos describe en un vigoroso crescendo, paralelo al creciente silencio en que se envuelve el don de una palabra afilada, que Dios le otorga. Empieza con una elocuencia silenciosa: "dictará la ley a las naciones. No vociferará... y no hará oír en la calle su voz." (42,1s.); sigue gastando en vano su vigor, a pesar de que Yahvéh había hecho su boca como espada afilada... (49,2s). En el tercer poema, el don de la palabra alentadora para el cansado, se convierte en un escuchar de discípulo, en no resistirse a insultos ni salvazos, en ofrecer la espalda a los que le golpean (50,4s). Finalmente el c. 53 es la austera biografía de una vida en el silencio total, en medio del dolor, irrisión, persecución y muerte. Pero se trata de un dolor y un silencio, acompañados de una plena conciencia de estar de parte de Yahvéh, de estar realizando su designio. Este designio de Dios, realizado por el Siervo, es una de las revelaciones más increíbles de la

reflexión del destierro. El apoyarse en Yahvéh, el vivir de su Palabra, es lo único que salva y convierte en salvadora cualquier situación del hombre; convierte en elocuente y misionero cualquier silencio; convierte en salvación cualquier situación de dolor y muerte. El rechazo, oposición, persecución y muerte, soportados en presencia de Yahvéh, hacen más patente y presente la voluntad salvífica de Dios. Como el pecado y la desobediencia acarrearán dolor, sufrimiento y muerte al pecador y a su alrededor, así mismo el dolor y la muerte, vividos en obediencia, se transforman en vida y salvación, propia y ajena. El silencio y la mansedumbre en obediencia se convierten en palabra afilada y eficaz.

Conclusión: Tanto la radical universalidad de la misión del Siervo como el aspecto expiatorio y salvador del sufrimiento en obediencia, parecen ser descubrimientos realizados en la situación límite del destierro, y resultan bien difíciles de aceptar y comprender en situaciones menos desesperadas. De tal modo que ambas revelaciones prácticamente no sólo no tendrán ya ulterior desarrollo teológico, sino que se limitarán a realizaciones mucho menos radicales o serán relegadas al olvido en las grandes corrientes teológicas posteriores, hasta llegar al Nuevo Testamento. No parece exagerado compararlo con el vacío en que cayó el Deuteronomio durante siglos.

3.3.3 Identificación del Siervo:

El problema de identificar a este Siervo salta enseguida a la vista. El alcance universal de su misión, con una realización tan pacífica, difícilmente es aplicable a un individuo. Los rasgos concretos y perfectamente fieles del Siervo en medio de la persecución, pasión y muerte, son mucho más aplicables a bastantes personajes conocidos que a una hipotética comunidad y más aún que al pueblo en cuanto tal, cuya fidelidad no es objeto precisamente de alabanzas, hasta los tiempos de la literatura apocalíptica.

En el deuter-Isaías sólo tienen un eco universal semejante, Ciro -cosa bien comprensible-, elegido por Yahvéh como instrumento de sus intervenciones en el mundo, y el nuevo éxodo del pueblo, obra creadora y maravilla de la omnipotencia de Yahvéh.

La misión universal del Siervo, conserva tanto los rasgos de Ciro como los del retorno: es instrumento en manos de Yahvéh, y en él Dios realiza algo pasmoso. Pero el contraste es todavía mayor: nada de ejércitos ni de romper cerrojos -Ciro-, sino cuidar de la cana cascada; nada de fuentes en el desierto, ni tronos o esmeraldas, sino salivazos y muerte entre bandidos. También aquí, como en Isaías I y II, el plan perfecto de Yahvéh lo domina todo.

Todo hace pensar que se trata de una reinterpretación del libro de la consolación. Motivos no faltaban: el liberador Ciro había pasado a opresor, diferente de Babilonia, pero imperialista. El éxodo se había realizado entre penuria y dificultades. Por otra parte, los problemas entre los que nació la nueva Sión nos han quedado bien plasmados en los libros históricos.

Seguramente ya en el destierro había nacido la teología de la expiación, que resultaba un complemento precioso al mismo libro de la consolación. Existía el peligro de que éste apareciera como un sueño a los repatriados, cuyos ánimos en nada paliaban la nueva situación dolorosa en que se encontraban.

Los rasgos tan concretos y de extraordinaria fidelidad en que se mueve toda la

vida del Siervo, hacen pensar que se trata de una reflexión sobre la vida de una persona concreta. Candidatos no faltan, aunque lo que aquí se nos describe, supera con mucho toda biografía conocida. Si el autor lo quiso dejar en el anonimato, de no ser alguien bien conocido de todos -y ciertamente no nos ha quedado rastro de un tal consenso-, no parece muy necesario buscarlo contra viento y marea. Además existe la peculiaridad de que, al ser insertado en este libro como modelo del pueblo repatriado, más de un aspecto ha sido retocado y hasta forzado, resultando en más de una incoherencia. De lo que no cabe duda, sin embargo, es de que, trátase de quien se trate, su vida ha sido reinterpretada -y quizás algo idealizada-, a partir de la experiencia de los grupos fieles en el sufrimiento del destierro.

Si no fue el mismo deuteroprofeta -cosa bien posible- quien compuso e insertó posteriormente estos poemas en el libro, a causa de la nueva situación, por lo menos, podemos decir que, a pesar de la divergencia de intereses, ambos autores habían nacido en un mundo teológico idéntico.

Dentro del libro de la consolación, la función del Siervo es presentarnos un nuevo tipo de Ciro y de Éxodo, que, a su modo, también realizan los planes de salvación universal de Dios, pero desde una perspectiva diferente y mucho más próxima a la de los repatriados: en obediencia sufrida, en inutilidad callada, en la muerte expiatoria.

El autor apuntó tan alto, que solamente quinientos años después, con Jesús, estos poemas no sólo tendrán una realización literal, sino que serán sobrepasados sobre toda imaginación.

4. EL SIERVO, LA PASIÓN DE JESÚS Y LA PRIMERA COMUNIDAD

La interpretación, normal en tiempos de Jesús, de que el Siervo de Isaías era el pueblo de Israel, tuvo su peso y, por ello, esta figura no entró a formar parte de las primeras formulaciones teológicas de la muerte y resurrección de Jesús. Sin embargo las semejanzas eran demasiado claras como para que pudieran pasar largo tiempo inadvertidas. En el N.T. hay más de 15 citas o referencias al cuarto poema solamente. Parte del relato de la Pasión de Jesús ha sido configurado desde la figura del Siervo, sobre todo su silencio ante los tribunales, la flagelación, la muerte y sepultura. Lucas 22,37 pone en boca de Jesús "con los rebeldes fue contado" (Is.53,12), como interpretación de la Pasión. Mt. interpreta los milagros de Jesús (Mt.8.17) como el "cargar con nuestras culpas" del Siervo (Is.53,4). Rm.4,25, una antigua confesión de fe, supone Is. 53,12.: "quien fue entregado por nuestros pecados y fue resucitado para nuestra justificación".

5. LA "VOZ QUE CLAMA EN EL DESIERTO" Y LA PREDICACION DE JUAN BAUTISTA

El aspecto de Evangelio, de anuncio de una Buena Nueva, que en Isaías II toma la Palabra, fue vigorosamente asumido por Jesús en su proclamación del Reino, hasta convertirse en el compendio de su Misión.

También el precursor, Juan, es visto bajo esta luz evangélica: ya Marcos, citando Isaías 40,3, nos lo presenta como "Voz del que clama en el desierto: preparad el camino del Se-

ñor, enderezad sus sendas." (Mc.1,3). Así también Mt.3,3; Jn.1,22 y más prolijamente Lc.3,4-5.

Juan se nos muestra transfigurado por la cercanía del Mesías, así como obsesionado por el alejamiento en que se encuentra Israel para aceptarlo y por el terrible juicio que ello iba a ocasionar. Predica un Bautismo de conversión y penitencia.

Pero el Evangelio del Mesías fue menos clamoroso de lo que Juan había esperado, y el Juicio mucho más sutil, aunque no menos trágico. Juan tuvo que pasar de precursor a creyente. Sólo con su silencio ante un juicio injusto y ante la muerte violenta, se convirtió en evangelista y exacto precursor de la Buena Nueva salvífica del Siervo Jesús.

TAREA 10

1. Defina, analice y enriquezca con su propio contexto social los siguientes conceptos del deuteró-Isaías:
 - a) Siervo de Yahvéh
 - b) Ternura materna de Dios
 - c) Nuevo Éxodo
 - d) Sufrimiento salvífico
2. Aplíquese la clave hermenéutica histórico-cultural que vimos en Génesis 1-11 (el triple esquema social) a Isaías 53,1-12

TEMA 11

LOS ULTIMOS PROFETAS:

AGEO, ZACARÍAS I, ISAÍAS III, MALAQUÍAS, ABDÍAS, JOEL Y ZACARÍAS II

SU PROPUESTA ÉTICA:

RECONSTRUIR EL FUTURO DESDE LOS POBRES

OBJETIVOS DE ESTE TEMA

1. Ubicarnos en la profecía de los últimos profetas a fin de descubrir lo que ellos descubrieron: que, aunque ya no existía la institución monárquica, la su ética dañina seguía viviendo en el corazón del pueblo de Israel.
2. Descubrir en el contexto histórico en el que se mueven estos últimos profetas el dolor y la amargura que a su paso dejó el imperio babilónico y la falsa alegría que trajo el Imperio Persa.
3. Descubrir en la literatura de estos últimos profetas la ética de reconstrucción después del destierro, la cual debe partir de la vida del pueblo y no de las instituciones monárquicas y culturales del templo.
4. Asimilar los valores teológicos de la ética de los últimos profetas: el Dios de Israel que sigue siendo el Dios de los oprimidos y el Proyecto de los pobres que no coincide con el de los poderosos.

1. UBICACIÓN DEL TEMA

1.1 ¿PARA QUÉ PROFETAS, SI YA NO EXISTE MONARQUÍA?

1.1.1 La monarquía le dio la especificidad al profetismo israelita

El profetismo de Israel, frente al panorama profético de todo el Próximo Oriente, apareció como un fenómeno propio, exclusivo. Aunque participó del fondo general profético de los demás grupos humanos -visiones, sueños, actos simbólicos, actos mágicos etc.- sin embargo, terminó poniendo su especificidad: ser conciencia crítica de la monarquía. Es decir, Israel empleó las técnicas proféticas comunes del Medio Oriente, pero las puso al servicio de una causa: defender al pueblo de los atropellos que el sistema monárquico israelita llegara a cometer contra el pueblo. Ya sabemos que la monarquía apareció en Israel en 1030 a.c., después de una experiencia de organización social comunitaria, antimonárquica, vivida en algún tiempo, después del éxodo y de la conquista de la tierra de Canaán. Lo llamativo es que tan pronto apareció la posibilidad de la monarquía en Israel, apareció también un profeta -Samuel- que reivindicó los derechos del pueblo frente a la monarquía. A partir de este momento, todos los profetas de Israel tuvieron esa misma característica: estar ligados al fenómeno monárquico, aunque en algún momento tuvieran sus ambigüedades frente al mismo.

1.1.2 El final de la monarquía no significó su muerte

Ya nos son conocidas las dos catástrofes monárquicas de Israel: la del Reino del Norte (721 aec.) y la del Reino del Sur (586 aec.). Pero, aunque materialmente cayeron dichos reinos, la monarquía siguió entronizada en el alma israelita. Sobre todo los deportados -reyes, príncipes, señores de corte, militares, sacerdotes, artesanos- soñaban en volver a la tierra, para restablecer la monarquía con descendientes de David. Los profetas estuvieron siempre alertas para que su restablecimiento -también soñado por ellos mismos- fuera lo más cercano posible al corazón de Dios.

1.1.3 La monarquía siguió siendo un proyecto

A la hora de la verdad, la monarquía siguió siendo el proyecto más fuerte del Israel del tiempo de los persas. La comprensión y el respeto de éstos por la cultura y las instituciones de los pueblos conquistados avivó la esperanza de Israel de poder restablecer en Jerusalén a algún descendiente de David. Más aún, dicha esperanza llegó a ser casi realidad, ya que los persas financiaron la reconstrucción de las murallas de Jerusalén y la reconstrucción de su templo. Además, respaldaron la restauración de la Ley, y permitieron el regreso de Zorobabel, descendiente davídico.

1.2 LA RELACIÓN MONARQUÍA-PROFETISMO

1.2.1 El profetismo de Israel, conciencia crítica de la monarquía

La monarquía siempre fue vista por la conciencia profética como algo sospechoso y hasta abiertamente malo, ya que su implantación en Israel significó la desaparición de la igualdad de las tribus y de las personas; la autorización de privilegios a grupos dinásticos; la

destrucción de leyes consuetudinarias, como la de la propiedad intransferible de la tierra; la imposición de tributos en especie y en trabajos; la creación de las grandes estructuras económicas, con palacios para todos los funcionarios y sus familias; la creación de estructuras de defensa, con todo lo que significaba tener un ejército permanente con habitación y alimentación para todos sus dirigentes, con guarniciones y dotación de armas; finalmente, con la creación de una gigantesca estructura templaria. Todo esto debía mantenerse a costo de sudor y sangre en el pueblo. Basta recordar, entre muchísimos textos posibles, estos dos: 1 S 8,1ss (los derechos de los poderosos sobre los derechos del pueblo), y 1 R 5-11 (las construcciones de palacios, templo, silos, defensas... el boato de los sacrificios... la riqueza de sus palacios... el abuso sobre la mujer con 1.000 de ellas como esposas y concubinas... el ataque a la configuración de las tribus, para transformarlas en distritos arbitrarios... etc.).

1.2.2 Lo que más hirió a la conciencia profética

Los últimos profetas vieron la ruina causada por la monarquía. ¿Qué posición tomaron? A pesar de sus posibles y naturales ambigüedades, no hay un solo profeta que no hubiera reflejado en sus páginas la crítica directa o indirecta al sistema social monárquico bajo el cual le tocó vivir. La razón de esto es que la monarquía fue la reimplantación de un sistema social que, para mantenerse vivo, necesitaba de la creación y mantenimiento de las clases sociales diferentes; del poder absoluto en manos de una voluntad suprema corruptible; del uso de estructuras de poder incondicionales tanto de armas, como de dinero y de religión y del empleo de un sistema tributario firme, sin compasión. Exactamente lo contrario al plan de Dios. Esto explica el reclamo continuo de los profetas.

1.3 LA MONARQUÍA NUNCA MURIÓ EN EL CORAZÓN DE ISRAEL

1.3.1 La historia tiene su propio camino y da grandes lecciones

La pregunta obvia es ésta: si la monarquía era tan estructuralmente mala, ¿por qué algunos de los últimos profetas que nos ocupan trataron de mantenerla y restaurarla? Recordemos el camino histórico de la monarquía, para ver si se nos clarifica esta pregunta. La monarquía no fue una elección libre del pueblo, ni estuvo patrocinada por el profeta de entonces (Samuel), ni apoyada teológicamente por Dios. Apareció en Israel como una necesidad histórica, bien manejada por los líderes de entonces, interesados en ella. El proyecto anterior -el de la sociedad igualitaria del Éxodo- estaba corrompido por la falta de calidad en tribus, líderes espirituales y pueblo. Israel naufragaba en un cúmulo de contradicciones internas y en una multiplicidad de amenazas externas. El abandono de la estructura social comunitaria, inaugurada a partir del éxodo, no se debió a la negación del valor espiritual de dicho proyecto, sino a la necesidad de sobrevivir en un momento en que no se tenía la calidad para mantenerlo. Todos creyeron -empezando por el profeta Samuel- que la salvación estaba en instaurar una monarquía que compitiera con la de los otros pueblos, pero con un elemento que los otros pueblos no tenían: sería manejada por un israelita que ya había recibido, de parte Dios, la revelación del principio de justicia como norma de acción. Ellos creyeron que en Israel se cumpliría de verdad el deber que se le imponía al monarca de proteger al pobre y desvalido. Esta fue su gran equivocación. Porque la estructura de la monarquía daba como para hacer actos aislados de bondad con el pobre, pero no para hacer desaparecer la pobreza, fruto del desnivel social que crea la misma monarquía.

1.3.2 El error de todo el pueblo fue también error de sus profetas

Es decir, pueblo y profetas le pidieron a la monarquía lo que ella no podía dar: que fuera un agente de justicia, en el sentido de que suprimiera los privilegios de algunos (reyes, funcionarios, administradores, ejército, templo...) y los nivelara con el pueblo. Monarca tras monarca fue criticado por los profetas. Estos nunca escondieron los delitos de los funcionarios, de la corte y de los reyes. Y se quedaron esperando que el siguiente monarca cumpliera el precepto de justicia mandado por Yahvéh. Promovieron destituciones de monarcas, eliminaron reyes, implantaron nuevas dinastías, siempre buscando lo imposible: que apareciera alguien, como David, que le devolviera al pueblo el honor y el poder perdido. Por esto la monarquía no murió en el interior de los israelitas, incluidos los profetas. Aunque éstos tuvieron claro el principio de justicia como norma de gobierno, no supieron prescindir del modelo de sociedad monárquica. El poder de gobierno estaba en manos de otros (del rey, su corte y sus estructuras de gobierno), ¿cómo hacer que éstos renuncien a dicho poder? Era pedir lo imposible.

1.3.3 En espera de que alguien rompiera el círculo de muerte

Por todo lo anterior, el A.T. y sus profetas se quedaron en la espera del Mesías. Se necesitará el N.T., la claridad de Jesús de Nazaret, para reorientar las cosas definitivamente: mientras se piense en la monarquía como modelo de sociedad, no se saldrá de la injusticia (Lc 22,24-27); mientras no se renuncie a repetir el esquema monárquico heredado (Jn 18,36), se seguirá crucificando a los enemigos de dicho sistema; y mientras no se ponga a los pobres como principio de acción, no podrá existir una sociedad nueva (Lc 4,18; Mt 5,2; Mt 11,2-6).

1.4 SIGNIFICACIÓN DE ESTE GRUPO DE PROFETAS

1.4.1 La atracción de los grandes y el ocultamiento de los pequeños

Ordinariamente les prestamos muy poca atención a los últimos profetas del A.T. En primer lugar, los grandes profetas copan toda nuestra atención litúrgica, y nuestra formación bíblica. Además, los últimos profetas pertenecen a un período de historia muy poco conocido, oscuro, muy poco estudiado y superficialmente tratado. Sin embargo, es interesante y apasionante ver cómo estos pequeños profetas mantienen en el pueblo la esperanza, cómo se sirven de una historia dolorosa y del callejón sin salida en que ésta los colocó, para darle respuestas sabias al pueblo.

1.4.2 Lo original de este tiempo y de sus profetas

Sin embargo, con estos pequeños profetas avanzó la teología del A.T. Se recuperó la humildad histórica, se relativizaron las instituciones tradicionales en las que se había puesto tanta confianza, se avivó la necesidad de un mesías que dijera la verdad definitiva, no tanto sobre principios teológicos, como sobre la praxis más cercana al corazón de Dios y al remedio de las necesidades del prójimo. En este tiempo, como cosa original, no sólo se denunció el pecado contra el pobre, sino que se le llegó a dar al mismo un protagonismo definitivo para la historia futura. ¿Nos parece poco?

1.4.3 El inmenso valor de darle protagonismo al pobre

Muchas veces hemos creído que la gran revelación queda cumplida en los grandes profetas. En estas grandes figuras queda clara una cosa que nunca cesaremos de agradecer: su valentía para denunciar los pecados de los grandes y los atropellos contra los pequeños. Pero a sus páginas les faltó más claridad en explicitar el valor de lo pequeño en el plan de Dios. Tenemos que entender que cada época tiene reservada su propia intuición. Esto lo decimos para no desvalorizar a nada ni a nadie, ya que cada cosa cumple su misión y hace su propio papel. Esta es la verdadera historia. Por eso, lo que quisiéramos reivindicar, como lo más importante de este período, no son sus grandes denuncias frente a la injusticia, sino el papel y la importancia que le dan al pobre, superior a la que le dieron al rey, al templo, a la ley, en orden a la futura restauración del Israel hundido.

2. CONTEXTO HISTÓRICO QUE GENERÓ LA PROPUESTA ÉTICA DE LOS MODERNOS PROFÉTAS

EL DOLOR Y LA AMARGURA QUE DEJÓ BABILONIA

a) Un ordinario equívoco frente a los imperios

Babilonia pasará en la historia israelita como el período de su mayor humillación. Este Imperio fue el que destruyó a Jerusalén (586 aec.). Ya antes, en el año 597 aec., después de una toma de Jerusalén, Nabucodonosor se había llevado al rey israelita de apenas 18 años, a su madre, su esposa y numerosos súbditos, todos ellos de alguna categoría social. Este rey, después de muchos años de encarcelamiento, fue liberado por el rey Evil Merodac (Awil Marduk = el hombre de [el Dios] Marduk), que reinó del 562 al 560 aec. La liberación de este rey llenó de entusiasmo a muchos israelitas, que creyeron que había llegado el momento de la restauración de la dinastía de David (2R 25,27-30; Jr 52,31-34). Estos "actos de bondad política" volvieron a reproducir el permanente equívoco histórico frente al opresor de turno: no tiene el corazón tan malo, todavía se puede confiar en él. Es la constante de una historia que llevó a equívocos hasta a los mismos profetas, que llegaron a considerar al rey de Persia, el nuevo imperio de turno, como al siervo de Dios, a su ungido. La lección es la de siempre: los actos personales de bondad, las estrategias del poderoso no deben ser confundidas con la estructura opresora del poder que, tarde o temprano, descubre sus verdaderas intenciones.

b) La memoria del opresor

Los actos aislados de bondad del Imperio babilónico no pueden ni deben borrar en el pueblo la memoria de la opresión sufrida durante tantos años. La generosidad ocasional de la Babilonia opresora no debe ser confundida, de ninguna manera, con su brutal sistema conquistador, cuyas características vale la pena recordar, como memoria subversiva que alimentó la resistencia en Israel y no dejó que muriera su esperanza. El pueblo guardó memoria de la estructura conquistadora de Babilonia, que quiso lo siguiente:

- Hacer que todo perdedor conquistado, se uniera al proyecto socio-económico-cultural del conquistador.
- Deportar a todo conquistado que tuviera alguna significación frente a su propio grupo. Los deportados de Israel, a pesar de que no hay unidad en las fuentes, fueron un 5% de la población total. Las deportaciones tuvieron tres etapas: en el 597, en el 586 y en el 582 aec. (cfr. Jr 52,28-30). Los deportados de Israel y Judá fueron miembros de la realeza, funcionarios estatales, oficiales del ejército y artesanos (cfr. 2 R 24,14-16). La condición de estos deportados era o la prisión, o alguna especie de trabajo forzado, o

- alguna servidumbre sin derechos.
- Gobernar al conquistado con líderes traídos de otras partes del Imperio o con líderes nativos pro-imperialistas.
- Al conquistado que se quedó en su propia tierra, mezclarlo con conquistadores y colonizadores traídos de fuera, portadores de privilegios y derechos.
- Evitar que el conquistado se reorganizara.
- Imponer al vencido tributos permanentes.
- Subordinar la religión del vencido a la del vencedor.
- Trasladar la imagen del Dios de los vencidos a la tierra y al templo de los vencedores.
- A un Dios sin imagen -como el Dios de Israel- trasladarle las cosas sagradas de su templo.
- Dejar culturalmente al vencido lo más indefenso posible, a fin de romper toda resistencia.
- Imponer la propia cultura (costumbres y religión) al vencedor.

c) Resultado del sistema conquistador asirio-babilónico

Recordemos que fueron dos los imperios que tuvieron que ver con la destrucción de la monarquía: el Imperio Asirio que destruyó el Reino del Norte o Israel (721 aec.) y el Imperio Babilónico que destruyó el Reino del Sur o Judá (586 aec.). Ambos contribuyeron a la ruina de Palestina, aunque es Babilonia quien dejó la última huella.

* **¿Cómo quedó Jerusalén?** "¡Qué solitaria está Jerusalén, la ciudad populosa!" (Lm 1,1)

El corazón del israelita se destroza al recordar la ruina de su ciudad, que quedó con la desolación de una viuda, sometida a tributos (1,1), con su pueblo caído e indefenso (1,7), con sus niños y ancianos tirados en las calles y sus jóvenes acuchillados (2,21), con las piedras de su templo esparcidas en las esquinas (4,1), con sus doncellas violadas (5,11), con su cultura y su alegría destruidas (5,14-15), todos enfebrecidos por el hambre (5,10), comprando hasta la leña y el agua (5,4), cambiando sus joyas por pan (1,11), con sacerdotes y ancianos muertos mientras buscan comida (1,19), con sus niños desfallecidos de inanición (2,12) y cocinados y devorados por sus propias madres (2,20; 4,10)...

* **¿Cómo quedó el campo?** "Sembráis mucho, pero recogéis poco"... (Ag 1,6a). La situación del campo era también deprimente. Ageo la siguió describiendo así: los grandes esfuerzos que hacía el campesino para comer, vestir y trabajar eran casi inútiles, frente al resultado de sus cosechas: lo que se recogía no alcanzaba para nada (Ag 1,6b). El sueldo de los jornaleros era insuficiente (Ag 1,6c). Los historiadores de este período llaman la atención acerca de dos hechos que vale la pena mencionar. En primer lugar, la pérdida de tierras campesinas por motivo de las invasiones de las naciones vecinas: de los edomitas, que se establecieron en el sur, y de los moabitas y amonitas, que se tomaron en la Transjordania tierras que pertenecían a Israel. En segundo lugar, hubo también una diáspora importante, ocurrida en tiempos de Jeremías, por motivo del asesinato de Godolías, líder pro babilónico, gobernante de Judá. Y hubo también emigraciones hacia Egipto, Transjordania, Siria y Fenicia.

* **¿Cómo quedaron los desterrados?** "Pedid por la prosperidad de la ciudad a donde yo os desterré"... (Jr 29,7). Los desterrados de Babilonia, siguiendo el consejo que les daba Jeremías -consejo que va a tratar de corregir Is 40,27 y 49,14- están bajo el peligro de adaptarse a la nueva situación y así perder el deseo de regresar a la patria.

EL IMPERIO Y LA CULTURA PERSA

a) La fulgurante aparición del nuevo imperio

Persia no figuraba entre las potencias tradicionales de Mesopotamia. En pocos años se adueñó (con Ciro) de Mesopotamia y de Egipto, de Asia Menor y de Siria-Palestina. Comenzó por Asia Menor: En el 550 aec. derrotó a los medos; en el 546 a Lidia. Siguió con Mesopotamia. Aprovechó la división interna de Babilonia: el conflicto de Nabonid con los sacerdotes de Marduk, Dios arbitrariamente remplazado por el Dios Sin (luna). Parte del ejército babilónico se adhirió a los persas. Y en el 539 Ciro era aclamado en Babilonia. Ciro tenía también proyecto de conquistar a Egipto. Pero no lo logró: murió antes. Será Cambises quien conquistará a Egipto, en el 525 aec.

b) Los opresores considerados "Instrumentos y Ungidos de Yahvéh"

El hecho de que Persia hubiera acabado con el dominio babilónico fue considerado por los desterrados como una bendición. Y este sentimiento se agudizó, cuando los nuevos gobernantes persas demostraron beneficiar a Israel. Este fue el caso de Ciro, a quien se le llegó a componer un himno, como instrumento de Dios (Is 41,1ss), o a quien se le llama "cumplidor de la palabra de Yahvéh" (2 Cr 36,22ss; Esd 1,1), "Pastor mío" (Is 44,28), "Ungido de Yahvéh" (45,1), "reconstructor de mi ciudad", "libertador de mis cautivos" (Is 45,13s; 48,12-16). El aseguró el retorno de los deportados (Esd 1, 1-6), le devolvió al templo 5.400 utensilios de oro y plata quitados por Nabucodonosor (Esd 1,7-11; 5,14-15) y financió la reconstrucción del templo (Esd 6,2-5; 2Cr 36,22-23). Más tarde Darío confirmó estos decretos (Esd 6,6-15).

c) Un imperio que modificó las reglas de juego

Persia, tan pronto derrotó a Babilonia y se sintió nuevo amo del mundo, cambió las reglas de juego con las naciones vencidas:

- a) Reorganizó el sistema de recolección de tributos. Para eso fundó las "satrapías" o especie de protectorados que regían los territorios conquistados -divididos a su vez en provincias- bajo el mando de un miembro de la familia real, encargado de cobrar los tributos y de reclutar tropas para la guerra. A partir de este momento, ya no fueron los templos los encargados de coleccionar tributos. Aunque con esto se regionalizó la administración, sin embargo, supieron también conservar la unidad. Le dieron a los tributos tal importancia, que se convirtieron en el gran negocio del imperio. Con este motivo, se mejoró y se agilizó igualmente el sistema de correos de todas las regiones dominadas y relacionadas con el imperio.
- b) Persia resolvió también restablecer y respetar la cultura religiosa de los pueblos sometidos. Como consecuencia de ello hizo lo siguiente:
 - Autorizó el *restablecimiento de las leyes sagradas* de los otros pueblos, entre ellas las de Israel (Esd 7,25-26). Las leyes le habían servido a Israel para identificarse y diferenciarse del opresor en el destierro. De aquí su importancia en una tierra en donde no había posibilidad de otra identificación, ya que carecían de templo e instituciones. El nuevo opresor fue entonces capaz de dejarles sus leyes y la ilusión de que con ellas siguieran creyéndose diferentes. Israel, en el fondo, estaba deteriorado, pese al esfuerzo que estaban haciendo sus últimos profetas. Sus jefes seguían pensando en la restauración de sus viejas glorias. Y esto le quitaba peligrosidad a su identificación

legal que, a la hora de la verdad, era meramente exterior, sin pretensiones de cambios radicales que hicieran de Israel una nación revolucionaria a la que hubiera que temerle. Esto lo sabían los profetas que sí trataban de vivir a fondo su identidad. La ley vivida sólo en su exterioridad no era nada peligrosa. Para el Israel oficial había perdido su sentido original: averiguar la voluntad de Dios, para escoger el mejor camino que pudiera cambiar la historia.

- Con el restablecimiento de las leyes, quedaba autorizada, de parte de Persia, *la restauración del templo*. El nuevo imperio estaba dispuesto a pagar dicha reconstrucción. Así lo reveló el edicto de Ciro, del cual se conservan tres versiones (2Cr 36,22-23; Esd 1,1-5 y 6,3-5). También quedaba autorizado el traslado de los utensilios del templo, traídos por los babilonios en los días de la destrucción de Jerusalén. Los persas solían autorizar la devolución de las imágenes de los dioses arrancados de sus templos por los conquistadores babilónicos. Puesto que Yahvéh no tenía imagen, se debían devolver los utensilios sagrados de su templo que, en cierta forma, lo identifican. En el 538 aec. Sesbassar los lleva a Jerusalén (Esd 1,7-11).
 - Persia también restableció a *los dioses propios de cada cultura*. Y empezó por casa: Ciro volvió a entronizar al dios Marduk, destronado por Nabonid, último rey de Babilonia. En el fondo, hay aquí una sutileza teológica que queremos subrayar. Al devolverle a los otros pueblos sus dioses, Persia les devolvió dioses derrotados. Y la presencia de un Dios derrotado resaltaba el valor del dios triunfador. Este favorecía las entradas económicas del imperio reinante. Los otros dioses, a la hora de la verdad, estaban al servicio del gran dios triunfador. Los dioses derrotados hacían falta para resaltar el propio.
- c) Finalmente, Persia estableció cambios en el sistema social. Los desterrados quedaron autorizados para regresar a su lugar nativo. Así se hizo con los deportados, líderes sociales, políticos y religiosos de Israel (Esd 7,13). ¿Todo esto es bondad del Imperio? Quizás no. Es más bien política refinada de Persia. Ella tenía en su mira conquistar a Egipto y para ello necesitaba que Israel le abriera camino y le guardara las espaldas. La puerta para entrar a Egipto era Judá. No era bondad, era interés. Los imperios no suelen dar nada gratis. De aquí el interés persa de que los desterrados regresaran pronto. El decreto de regreso lo dio Ciro al año siguiente de su subida al trono (538 aec.). La conquista de Egipto acaeció el 525 aec.

LAS TENSIONES INTERNAS DE LOS OPRIMIDOS

a) La ventaja de estar cerca al poderoso

Los desterrados, que eran la minoría, terminaron imponiendo su proyecto de reconstruir la monarquía, Jerusalén y el templo. De hecho se consideraban a sí mismos como el resto santo, purificado por el exilio babilónico. Esta es la visión general del intérprete Cronista que nos dejan los libros 1-2 de Crónicas, Esdras y Nehemías. ¿Por qué se impuso la minoría? Porque coincidió con el tiempo, la tierra y el proyecto del nuevo amo: estaban en el destierro, cerca del nuevo amo, eran los que conversaban con él y llegaron a coincidir con sus planes. A los desterrados se les ocultó, por falta de visión política, la táctica del dominador: reconstruir para dominar más y mejor.

b) El sacerdocio en acción

El liderazgo sacerdotal se puso en acción. En Jerusalén y en el templo estaba su interés.

Las figuras más destacadas fueron Esdras y Nehemías. También lo fue la del Sumo Sacerdote Josué. Es cierto que lucharon por devolverle a Dios el lugar que ellos creían que se merecía. Pero también es cierto -la historia lo demostró- que la teocracia le abrió el camino a la hierocracia. Intereses locales y personales ofuscaron al sacerdocio.

c) Los retornos sucesivos de los deportados

Los deportados con su proyecto de reconstruir Jerusalén, templo y monarquía, fueron retornando lentamente. Año 538: bajo la guía de Sesbassar (Esd 1,8.11). Año 525: bajo la protección de Cambises que va a Egipto. Año 445-433: bajo Nehemías (primera excursión a Jerusalén). Año 425-424: bajo Nehemías (segunda excursión). Año 398: bajo Esdras, con 1.500 deportados, 38 levitas, 220 donados (Esd. 8,1ss). Estos deportados nunca consultaron su proyecto con el pueblo. Se lo impusieron.

d) La imposición generó conflictos

Como era natural, los que regresaron entraron en conflicto con los que se quedaron. Estos conflictos internos, por causa del proyecto que se intentaba imponer, los podríamos enumerar así:

1. Conflicto entre clases sociales diferentes: entre el grupo de los desterrados que regresan (llamado "La Golá"= cautiverio, organizado en torno al proyecto sacerdotal y apoyado económicamente por Persia) y el grupo de los campesinos y terratenientes empobrecidos (llamado "el Pueblo de la tierra", parte de los que se quedaron en Palestina) (Esd 4,4).
2. Conflicto económico, muy particular, entre el grupo de los sacerdotes del Templo con el grupo del Pueblo de la Tierra, en razón del tributo que era reclamado tanto por el gobernador de Samaría, representante oficial de Persia, como por los sacerdotes del Templo. Cada grupo mantenía su propia comunicación con las capitales de Persia (Susa y Ecbatana).
3. Conflicto religioso entre los pudientes de Jerusalén y los sacerdotes y profetas que respaldaban la reconstrucción. De todo esto dan razón los textos.

2. FORMAS LITERARIAS EN LAS QUE SE EXPRESA LA PROPUESTA ÉTICA DE LOS ÚLTIMOS PROFETAS

LENGAJE DE LOS PROFETAS EN TORNO A LA RECONSTRUCCIÓN

a) El lenguaje de los profetas de la reconstrucción del templo

Los profetas que asumieron como propia la causa de la reconstrucción del templo fueron Ageo y Zacarías I. No es que haya sido sólo esta su preocupación. También supieron tocar, como buenos profetas, el tema de la justicia. Pero los ofuscaba el hecho de que ya iban 18 años desde el edicto de Ciro y el templo no se reconstruía. Esto era una vergüenza y podía convertirse en castigo. Por eso llamaron al príncipe davídico Zorobabel y al Sumo Sacerdote Josué a que apresuraran la reconstrucción. La profecía de Ageo fue en el 520 aec. (Ag 1,1.15a; 1,15b-2,1; 2,10.18.20). La profecía de Zacarías el 518 aec. (Za 1,1.7; 7,1). Ageo insistió en la necesidad de empezar la reconstrucción y de perseverar en ello. Zacarías I acentuó la necesaria purificación de líderes y pueblo para acompañar al nuevo templo.

* **Ageo, un lenguaje que supo sostener la validez del templo.** Ageo supo presentar con arte su profecía sobre el tema del templo.

- a) Se presentó como defensor de una tradición genuina: como profeta (1,1.12), que hablaba de parte de Yahvéh de los ejércitos (14 veces), al que conocía en su ternura (1,13; 2,4) y en su gloria (1,8; 2,3.7.9).
- b) Supo interesar en la reconstrucción: habló de sus ruinas (1,2.4.9), invitó al trabajo (2,4), fue testigo del comienzo de los mismos (1,12-15a), de la colocación de su piedra fundamental (2,15.18); animó a las autoridades (Zorobabel y Josué) y excluyó a los que le pareció (2,10-14).
- c) Presentó al templo como relacionado con la naturaleza: el templo en ruinas no se compaginaba con la sobreabundancia de algunos (1,4.9.); la pobreza de los campesinos dependía de la carencia de templo (1,5-6.9.10-11; 2,16).
- d) El templo estaba relacionado con el acontecer político: la caída de los enemigos (2,20-23) y la paz (2,9). Esto en si mismo superaba al templo-construcción: Dios no se quedó encerrado en él. Además, la construcción del templo pedía, de alguna manera, la organización del pueblo: el trabajo comunitario, de hecho, reunía al pueblo.

b) El lenguaje de los profetas de la restauración conflictiva

Ya vimos los conflictos que trajo consigo la restauración del templo, por ser un proyecto impuesto. Hubo profetas que trataron de hacerle frente a estos conflictos. Fueron la mayoría. Su sensibilidad tuvo más en cuenta al pobre y sus necesidades, a sus valores morales para reconstruir el futuro que a la monarquía y al templo. Estos profetas fueron: Isaías III -como el que más- (510 aec.); Malaquías (500-450 aec.); Abdías (500-450 aec.) y Joel 3-4 (400-450 aec.).

* **Isaías, un lenguaje contra un proyecto que no favorecía al pueblo.**

- a) A la hora de la verdad, Yahvéh no está interesado en que le reconstruyan el templo (66,1-2); pero si se le llega a reconstruir, debe ser casa de oración para todos los pueblos (56,7).
- b) Yahvéh habita en lo alto y con los aplastados y humillados (57,15).
- c) Condena los ayunos establecidos. El ayuno valedero es la práctica de la justicia: liberar oprimidos y alimentar hambrientos (58,1-12).
- d) Las famosas genealogías de pureza son vanas: Yahvéh acepta a los eunucos y extranjeros (56,1-7).
- e) En la visión utópica del futuro, no aparece templo, sino alegría, vida larga, alimento, casa propia, paz y disfrute del propio trabajo sin que otros se lleven su fruto (65,17-25). El futuro no debe tener estructuras gastadas que ya no dan más de sí. ¿Para qué el mismo rey de siempre? ¿Para qué el mismo templo y la misma ley de siempre?

c) El lenguaje de la proto-apocalíptica

La apocalíptica es un movimiento que refleja siempre crisis, callejón sin salida, angustia, falta de visión o de horizonte claro. Por eso su mensaje está en orden a la espera de un final que se da por persecución o por trastorno mundial. Se trata de un juicio que Dios

hace de la historia. Prácticamente es la llegada del día del Señor, acompañada de signos cósmicos, para transformación personal y social, para salvación o condenación, es decir, para la instauración de un orden nuevo. En ella es Dios el dueño de la historia, el que le señala con precisión su fin. Era natural que el fracaso de todos los proyectos de restauración creara también una especie de escuela proto-apocalíptica, que terminaría generando la verdadera apocalíptica israelita, que comenzó en torno al s. III aec. De esta corriente proto-apocalíptica fueron Zacarías 9-14, Isaías 24-27 y Joel 1-2. Todos estos escritos proféticos están entre el 350-320 aec.

*** Joel, un modelo de lenguaje contra la pasividad que infundía la mala apocalíptica.**

La crisis a la que trata de responder cada apocalíptica, suele crear en los que la padecen una especie de parálisis espiritual que impide actuar. Aparece entonces una especie de luto espiritual, una situación de duelo y llanto pasivos. El temor, el miedo, la impotencia frente al opresor paralizan. Joel 1-2 nos da esta gran lección: aún en situación de dolor impotente, el dolor debe ser creativo, debe buscar cambiar la situación que hace gemir. Por eso, mientras acumula verbos de luto: despertar, llorar, gemir, estar de duelo, ceñirse, lamentar, proclamar ayuno, clamar a Yahvéh (1,5-19), invita también a convocar la asamblea y a congregar a los ancianos. Se trata, pues, de una lamentación popular, de algo comunitario (1,14). Lo comunitario aquí es "convertirse", con todo la carga activa que este verbo lleva. Convertirse se dice en hebreo "*shub*" = "devolverse del camino emprendido" porque se le descubre como un camino de injusticia. Joel concibe esta acción de "convertirse" tan activa, que es capaz de cambiar la historia, cambiar el destino que se cree inmutable y que en boca del profeta se expresa con la frase: "quizás Yahvéh se arrepienta, dejando a su paso bendición..." (2,14), porque "Yahvéh es compasivo y clemente, paciente y misericordioso y se arrepiente de las amenazas" (2,13). Es decir: aún bajo las peores circunstancias, el ser humano no debe declararse derrotado. El tiene reservas para poder cambiar su destino. Esto es lo que en el fondo significaría esa escandalosa idea de que también Yahvéh se puede arrepentir (2,14).

3. CONSECUENCIAS TEOLÓGICAS DE LA PROPUESTA ÉTICA DE LOS ÚLTIMOS PROFETAS

AVANCES TEOLÓGICOS DE ESTE PERÍODO

a) La fidelidad de Dios

La fidelidad de Dios no se define por su apego a las estructuras del pasado. No podemos negar que el A.T. nos habla, en general, de su esperanza de que la nación israelita se reconstruya como ella era en sus mejores tiempos, en los tiempos del rey David, el bravo capitán, el que unió las tribus, el que les dio a Jerusalén por capital, el que sometió a las naciones vecinas imponiéndoles tributos y el que afianzó la identidad israelita como nación grande entre las otras grandes naciones de la tierra. Esta imagen de David, forjador de la propia nacionalidad, no se apartó de la mente de los profetas que esperaron siempre al monarca que pudiera y supiera ser como David. El fracaso de los reyes que siguieron a David, hizo que el A.T. afianzara su espera en torno a la figura que les dio gloria y que generó en la mente israelita un ideal de sociedad. Es posible que el pueblo, en general, creyera que la fidelidad de Dios dependía de la fidelidad que Yahvéh guardara con la dinastía Davídica. Por eso no deja de llamar la atención que, en varios de estos últimos profetas, se comience a relativizar la necesidad de las mediaciones tradicionales: monar-

quía davídica, Jerusalén, templo y a suplirlas con una mayor presencia del papel del pobre en el tiempo futuro. Creemos que esto es lo más grande de la revelación profética de este tiempo. Es un paso gigantesco hacia la llegada del N.T., superación definitiva de dichas mediaciones y valoración definitiva del papel de los pobres en la historia de la salvación.

b) Dios es un "Dios escondido": el "silencio" de Yahvéh

* **El Deutero-Isaías (45,15) explica el fracaso de Israel como un ocultamiento de Dios en la historia.** Probablemente alude a la experiencia de Dios que tuvo el pueblo durante el exilio, cuando Dios parecía esconder su presencia salvífica. Todos los profetas intuyeron que se trataba de una ausencia pasajera que cedería el paso misteriosamente a una futura y maravillosa redención. ¿Perdió el pueblo derrotado la fe en la presencia de Dios en la historia? ¿No le quedó ninguna esperanza al pueblo que ansiaba la liberación de los oprimidos? Debemos responder que esta historia no terminó con el fracaso de Israel. En la Biblia aprendemos cómo se revela Dios en la historia. Ni los cientos de años de historia del A.T., ni los tres años de vida pública de Jesús agotaron las modalidades o posibilidades de la historia. El silencio de Dios, en los momentos de crisis de la historia, es un rasgo de su trascendencia. Este silencio ayuda a clarificar su imagen y a entender mejor al ser humano, que no siempre tiene claridad para captar el misterio de Dios.

* **¿Cómo entender el fracaso de un pueblo que, a pesar de sus infidelidades, fue una real mediación de Dios?** ¿Por qué fracasó alguien que representó realmente a los pobres? ¿Por qué triunfaron imperios que amenazaron con destruir la conciencia lograda acerca del pobre y acerca del Dios de los pobres? ¿Es que Dios realmente se ausentó de una historia hecha con sangre y sudor del pueblo? ¿Y por qué tenía Dios que ausentarse? ¿Cuál es ese pecado tan grave que los demás no cometieron y sí Israel? ¿Se trató sólo de un viraje en el camino para prepararse mejor a la posesión de la tierra? ¿Fue sólo una coyuntura en la cual, si aconteció una victoria pasajera, fue para generar una mayor acumulación de fuerzas y una definición más concreta de lo que es el proceso de los empobrecidos?

* **El Trito-Isaías tocó el tema en profundidad. Para él, el silencio no fue iniciativa de Dios, sino abandono de Dios por parte del pueblo (62,4).** Y cuando esto se hace, el rostro de Dios permanece oculto (59,2; 64,6). Por eso el pueblo debe confesar sus propias culpas, que son las que obstaculizan la salvación o presencia salvadora de Dios (57,14.16-17; 58,6-10; 59,1-4.12.15a; 64,4b.8). Cuando Israel haga esto, Yahvéh curará a su pueblo de sus heridas (57,18-19) y le dará la paz (57,1.19; 66,12). Ello será la glorificación de Sión (60,1-13; 62,2-3), la liberación de los cautivos (61,1) y la explosión de una intensa alegría (61,3.7; 62,5). Esta es la única manera de romper el penoso silencio divino (58,9). Yahvéh volverá a encontrarse con su comunidad, renovará con ella los lazos de la alianza (61,8) y la llamará esposa mía ((62,4-5).

c) La centralidad del pobre en los planes de Dios (Isaías III)

"El espíritu del Señor Yahvéh está sobre mí, / por cuanto me ha ungido Yahvéh. / A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, / a vendar los corazones rotos; / a pregonar a los cautivos la liberación, / y a los reclusos la libertad; / a pregonar año de gracia de Yahvéh, / día de venganza de nuestro Dios; / para consolar a todos los que lloran, / para darles diadema en vez de ceniza, / aceite de gozo en vez de vestido de luto, / alabanza en vez de espíritu abatido" (Is 61,1-3a). Notemos acerca de este texto lo siguiente:

1'. La centralidad literaria del tema del pobre.

- * Is 61,1-3a está dentro de un capítulo que es el núcleo central literario-teológico de todo Isaías III. Todo el libro gira en torno al mensaje de los capítulos 60-62 que constituyen una especie de proclamación de lo que es un pueblo plenamente redimido.
- * Los temas de las perícopas que componen estos tres capítulos son los siguientes: El de la luz, como gloria del Señor que viene a Jerusalén, con todas las ventajas materiales que el pueblo espera (60,1-9). El tema del reconocimiento que hacen los pueblos de su poder (60,10-18). El tema de la luz como presencia de Dios que orienta y guía al pueblo (60,19-22). El tema -que es a su vez el más central- del medio que emplea Dios para hacer posible tanta belleza: el anuncio, de parte del profeta, de esta Buena Noticia a los pobres (61,1-3a). El tema de la reafirmación del cumplimiento de la restauración anunciada (61,3b-11). El del resultado final: la nueva Jerusalén (62,1-9). Y, finalmente, el de la llegada del Salvador (62,10-12).
- * Es decir, dentro de los capítulos centrales de Isaías III, el tema del anuncio de la Buena Noticia a los pobres es aún el de mayor centralidad. De aquí que, por amor a la verdad, debemos considerar este texto como clave histórico-teológica de la restauración en que piensan los profetas de este período.
- * En cuanto al esquema general, notemos cómo los temas que anteceden al tema central de los pobres (61,1-3a) se repiten exactamente después del mismo, siempre con algún complemento o alguna claridad nueva. Da la impresión de que todos los otros temas arropan al pobre, o se apoyaran en él, o no se quisieran separar de él, o encontrarán en él su razón de ser. ¿Será mucho decir?

Démosle una mirada global a todo el esquema de Isaías III que nos prueba lo anterior:

- (A) 56,1-8 = Proclamación de salvación para extranjeros
 - (B) 56,9-57,13 = Denuncia de líderes perversos
 - (C) 57,14-21 = Proclamación de salvación para el pueblo
 - (D) 58,1-4 = Denuncia de culto corrupto
 - (E) 59,1-15a = Lamento y confesión de los pecados del pueblo
 - (F) 59,15b-20 = Teofanía de juicio-redención
 - (G) 60-62 = Proclamación de un pueblo plenamente redimido (la centralidad del pobre (61,1)
 - (F') 63,1-6 = Teofanía de juicio-redención
 - (E') 3,7; 64,12 = Lamento y confesión de los pecados del pueblo
 - (D') 65,1-16 = Denuncia del culto corrupto + Promesa de transferir liderazgo a los fieles
 - (C') 65,17-25 = Proclamación de salvación para el pueblo + Cielos nuevos y tierra nueva
 - (B') 66,1-6 = Denuncia de líderes perversos + Exclusión de fieles del culto
 - (A') 66,7-24 = Proclamación de salvación, incluyendo extranjeros + Misión de extranjeros a extranjeros
- (Tomado de N.K. Gottwald, "La Biblia Hebrea; una introducción socio-literaria")

b) La centralidad social del pobre.

- * En la perícopa que nos ocupa (61,1-3a) hay varios tipos de personas que pertenecen a la misma constelación social: pobres... corazones desgarrados... cautivos... prisioneros... los que lloran... los que se echan ceniza... los de vestido de luto... los de espíritu abatido... Si recordamos el panorama socio-político que dejaron los babilónicos y el que comenzaron a implantar los persas, vemos que hay coincidencia. Toda esta clase de gente son pobres, es decir, el residuo social que deja la opresión de ese tiempo y el que generan los imperios poderosos. Todos ellos son el resultado de la destrucción de Jerusalén con sus prisioneros, del destierro con sus cautivos, de los arruinados, desesperados, fracasados, desilusionados que quedaron de la catástrofe del 586 aec., cuyos efectos siguen comprometiendo la libertad y aún la misma existencia de Israel.
- * En la Palestina de este tiempo hay ricos y pobres, hay extranjeros y nativos, hay regresados con privilegios y pobres que nunca salieron. El profeta se propone reconstruir la nación desde los de abajo, desde todos aquellos, nativos y forasteros, israelitas y no-israelitas, que sientan esas carencias que les niegan el derecho a vivir, el derecho a la propia historia, a la propia cultura, todos los que de alguna manera son marginados. El concepto de pobre aquí, que ciertamente parte de una carencia física o social, se enriquece con el concepto de marginación u opresión socio-cultural. Todo esto empobrece al ser humano, lo deshumaniza.
- * Is 61,2 propone, como remedio inmediato que habría que aplicar, la institución de la que, de alguna manera, ellos guardan memoria: el Año Jubilar (Dt. 15,1ss; Lv 25,1ss). Nehemías nos recuerda el sistema de empobrecimiento y de esclavitud por endeudamiento que se estaba viviendo entonces. Y nos indica cómo el único remedio de este mal es el perdón total de las deudas (Neh 5,1-19).

c) La centralidad teológica del pobre.

- * Por todo lo anterior, vemos que el pobre del tiempo de Isaías III se encuentra en un verdadero círculo de muerte. Esta situación exigía un remedio radical. No había otro remedio para tanta pobreza que declarar un Año Jubilar de perdón de deudas y de devolución al pobre de los bienes que había tenido que vender. La mejor noticia, la "Buena Noticia" que se le podía dar al que todo lo había perdido, era que él y su sociedad debían entrar en el tiempo de un nuevo corazón -en el tiempo de la conversión- ya que todos podían recuperar los bienes necesarios perdidos, porque todos debían devolverle a su hermano lo que, por cualquier motivo, le habían quitado.
- * Esta es la misión que el profeta trae: decirle a su sociedad que llegó el año del perdón, el año en que se le hace gracia al desvalido, el año agradable a Yahvéh, el tiempo de la nivelación social y del respiro, el tiempo de la verdadera solidaridad y fraternidad con el que, a pesar de una condición social inferior, es mi hermano. Este anuncio es lo que el profeta juzga como lo más cercano al corazón de Dios. Y es precisamente para esta misión que él se siente escogido y ungido por el Espíritu de Dios.
- * El profeta palpa que, en la vida deshumanizada del ser humano, está comprometida la misma fidelidad de Dios. Lo que reclama el profeta para el pueblo no es una gracia meramente interior (perdón espiritual de sus pecados), sino una gracia social de perdón de deudas, para que así se le perdonen a la sociedad explotadora y opresora los pecados de egoísmo de codicia con que ella está matando a los pobres de Yahveh. Este es un acto social, que implica, sin embargo, lo espiritual: la conversión interior de quien, superando el egoísmo, perdona y devuelve, y la humanización interior de quien

recibe y siente crecer su calidad humana.

d) La centralidad cristiana de este texto.

- * Este texto de Is 61,1-3a está asumido en el N.T. por Lc 4,18-19, nada menos que para definir la misión de Jesús. ¿Para qué lo envió el Padre? ¡Para entregarle una Buena Noticia a los pobres!
- * El contenido central de Isaías (el compromiso de evangelizar al pobre) no varía, aunque Lucas corrija el texto en varios puntos: hace desaparecer "vendar los corazones rotos" (¿por ambiguo o espiritualizante?)... quita "pregonar a los reclusos la libertad" (¿por ser una idea repetida?)... quita "día de venganza de nuestro Dios" (¿por reflejar violencia?)... quita lo que recibirá el pobre: "consuelo", "diadema o corona", "aceite o perfume", y "alabanza o traje de gala" (¿por ser ideas repetidas, por acortar la cita, o por su similitud con los modelos de "poder"?).
- * Además, Lucas suple "pregonar a los reclusos la libertad" con "dar la libertad a los oprimidos" y añade "proclamar la vista a los ciegos"... Es decir, en los retoques que Lucas le hace a la cita de Isaías, queda más limpia, si se quiere, la figura del pobre, el cual para Jesús sigue cautivo y ciego, oprimido-endeudado y, por lo mismo, urgido de un Año de Gracia o de perdón de deudas. Cuando el ser humano está en una sociedad que lo empobrece, ¿qué otra forma puede esperar, distinta a ésta, para empezar de nuevo y no seguir así, arrastrando de por vida, una existencia deshumanizada? Pero, lo más sorprendente de todo es que la razón de la misión de Jesús queda definida desde la atención al pobre u oprimido, donde está la imagen de Dios más deformada y desde donde se puede transformar el corazón del opresor. No hay nada más espiritual o interior que esta conversión, ni nada más concreto y externamente doloroso que esta clase de pobres.

e) El futuro terminará teniendo color de pobre

La acentuada presencia del pobre como sujeto de protagonismo histórico -más que como objeto de denuncia- enriquece la visión de este tiempo. Por eso vale la pena recoger los diversos matices de pobre con que los profetas de este tiempo van enriqueciendo el futuro. Esta es la mayor ganancia de esta época. La fascinación de la monarquía -a la que todavía se la lleva en el alma- va cediendo ante la enseñanza que han dejado fracasos y desilusiones. Los profetas buscan solución por el lado de los pobres. No importa que esto se dé aún con timidez. Lo importante es que esta intuición va acercando el A.T. al N.T., en el que Jesús de Nazaret, Hijo de David, será el ser más humillado y más empobrecido porque lo supo dar todo, hasta la propia vida.

- 1'. La reconstrucción, a la hora de la verdad, la harán los pobres (Ageo).** Ageo habla del templo. No importa. El templo en ese momento era el símbolo de la resistencia y de la esperanza. Por eso había que colaborar en su reconstrucción. Como es natural, los ricos e instalados de Jerusalén no acuden. Ageo les recrimina: "¿Es tiempo acaso de que vosotros viváis en casas artesonadas, mientras el templo está en ruinas?" (1,4). La invitación a participar pasa a los pobres, con los que habrá que hacer la reconstrucción, pese a su fracaso: "Habéis sembrado mucho, pero cosecháis poco; habéis comido, pero sin quitar el hambre; habéis bebido, pero sin quitar la sed; os habéis vestido, mas sin calentaros y el jornalero ha metido su jornal en bolsa rota... Fijaos en vuestra

situación. Subid a la montaña, traed madera, reedificad el templo"... (1,6-8). Frente a la reconstrucción, el pobre es quien sabe dar la cara.

2'. La mujer, sujeto de derechos por ser hija del mismo Padre (Malaquías). El profeta Malaquías también aporta lo propio en relación al modo como el profetismo de los últimos siglos ve a los pobres. El mayor argumento que en favor de la liberación de la mujer se puede invocar, en todos los tiempos, es éste de Malaquías: "¿No tenemos todos nosotros un mismo padre? ¿No un solo Dios que nos ha creado? ¿Por qué nos traicionamos los unos a los otros, profanando la alianza de nuestros padres?" (2,10). El tema que Malaquías aborda es el de los divorcios que están cometiendo los israelitas pudientes. Puesto que tener dos mujeres les resulta oneroso o conflictivo, resuelven despachar la mujer israelita, para quedarse con la extranjera que les puede proporcionar ventajas económicas y de poder. Malaquías le recuerda a cada uno: "Yahvéh es testigo entre ti y la esposa de tu juventud, a la que tú traicionaste, siendo así que ella era tu compañera y la mujer de tu alianza" (2,14). Hombre y mujer conforman un único ser vital, lanzado hacia la búsqueda de la vida. No es que uno de los dos sea carne (lo femenino: lo atractivo, lo peligroso, lo inferior, lo desechable) y el otro sea espíritu (lo masculino: lo bueno, lo superior, lo que decide), no. Los dos a la vez -hombre y mujer en unidad matrimonial- constituyen la unidad: "¿No ha hecho él un solo ser, que tiene carne y aliento de vida? Y este uno, ¿qué busca? Una posteridad dada por Dios" (2,15). Para quien crea en el Dios de los oprimidos -el mismo en quien Jesús de Nazaret pone su fe- no habrá mejor argumento, para el trato legítimo a la mujer, que pensarla siempre como hija del mismo Padre Dios, con plenos derechos. Lo demás será prolongar la opresión femenina, hacer que ella "siga cubriendo de lágrimas, de llantos y de suspiros el altar de Yahvéh" (2,13).

3'. Los pobres se adueñarán del Espíritu (Joel). Para estos profetas tardíos, la historia del A.T. no dejaba de presentarse como una historia llena de discriminación. Con el deseo de proteger a Dios del pecado del hombre (en lo cual se exalta la justicia de aquellos que, estando cerca Dios, no lo manchan con pecado), o con la buena intención de preservar de castigo a los impuros que se acerquen a Dios (en lo cual se exalta la pureza de los que, estando cerca de lo sagrado, no son castigados), Israel sembró su historia de discriminaciones. Todo ser considerado impuro no era apto para acercarse a Dios. Aquí caían pecadores de diversa índole, pobres de muchas clases, extranjeros de cualquier parte y, por su puesto, la mujer. En el sueño de la sociedad futura todas estas discriminaciones desaparecen. No habrá ninguna clase privilegiada, ni santa por oficio o por definición humana, sino que todos los seres humanos, sin discriminación alguna, serán sujetos aptos para recibir el espíritu: "Yo derramaré mi Espíritu en toda carne. Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán, vuestros ancianos soñarán sueños y vuestros jóvenes verán visiones. También sobre los siervos y las siervas derramaré mi Espíritu" (3,1-2). Es decir, en el panorama profético de este tiempo está el quitar de la historia las barreras que marginan a los pobres: decirle no a la discriminación generacional, no a la discriminación sexual, no a la discriminación social.

4'. El futuro Mesías tendrá la forma de un "pobre de Yahvéh".

* **El futuro mesías vendrá en forma humilde y pacífica, y no como monarca poderoso (Zacarías 9).** En todo el capítulo 9 de Zacarías, es el mismo Dios quien habla y actúa. Por boca de Dios promete el profeta que el Mesías que vendrá no tendrá la arrogancia que han tenido hasta entonces los hijos de David. Esto rompe, casi inexplicablemente las expectativas tradicionales. Por eso esta extraña profecía queda ahí,

como sueño utópico del inconsciente colectivo, tan cansado de esperar lo imposible: que la monarquía llegue a ser efectiva defensora del pueblo y que en realidad lo llegue a ser con la humildad del pobre y con la decisión de acabar con la violencia. El día en que esto suceda, habrá motivo para enloquecer de alegría: "¡Exulta sin medida, hija de Sión, lanza gritos de gozo, hija de Jerusalén! He aquí que viene a ti tu rey: justo él y victorioso, humilde y montado en un asno, en un pollino, cría de asna... Será suprimido el arco de combate y él proclamará la paz de las naciones" (Za 9,9-10). En realidad, tiene que ser el mismo Dios quien haga este milagro. Pensar que lo puede hacer un monarca de la tierra es pedirle que reniegue de la monarquía.

* ***El futuro Mesías salvará al pueblo con su sufrimiento (Za 11-13).*** La imagen que nos presenta Zacarías II del Mesías futuro, es maravillosa, desusada, sorprendente, fuera del esquema tradicional. Desde el dolor inmenso que el fracaso le ha dejado al pueblo, Zacarías II intuye al Mesías: es pastor fracasado (11,4-17), cuyo trabajo es pagado con el salario mínimo: "Ellos pesaron mi jornal: 30 siclos de plata. Pero Yahvéh me dijo: échalo al tesoro del Templo, ¡esa lindeza de precio en que has sido valorado por ellos!" (11,12-13). Ese será el precio de la venta de Jesús: Mt 27,3-10). El Mesías será también como un pastor herido: "Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas, y tornaré mi mano contra los pequeños" (Za 13,7; cfr. Mt 26,31). Y será también como un inocente "traspasado", víctima de la locura del pueblo: "Mirarán a aquel a quien traspasaron, harán duelo por él como por un hijo único y lo llorarán como se llora a un primogénito" (Za 12,10; cf. Jn19,37). ¿No estamos ya muy cerca de Jesús de Nazaret crucificado y traspasado? ¿Qué se hizo el Rey glorioso, Hijo de David?

5'. *Un tiempo que pide hombres libres, sin deudas que los esclavicen (Nehemías).*

Nehemías era un personaje del destierro, copero del rey, partidario de los persas y privilegiado de la corona. No era un profeta. Pero, en contacto con sus hermanos oprimidos, vio su opresión, la denunció y honradamente quiso remediarla (Neh 5,1-19). Lo que queremos contar de él es el acto profético de un hombre honrado, así otras actitudes suyas sean discutibles. Se trata de una comunidad judía que experimenta el hambre, que sufre la opresión de parte de sus mismos hermanos, que cada vez van endeudando más y más al pueblo, hasta ahogarlo. Primero se endeudan por conseguir el alimento: empeñan sus campos y viñas (medios primarios de producción) y sus casas (medios secundarios). En segundo lugar, tienen que endeudarse para poder pagar el tributo imperial. Y para poder satisfacer a estas dos clases de deudas, no hay más remedio que entregar a los hijos e hijas como esclavos. Y para colmo, estos jóvenes deben trabajar como esclavos en los propios campos. Estos han sido empeñados y no hay forma humana de rescatarlos. Se siente el dolor del pueblo: "Siendo así que tenemos la misma carne que nuestros hermanos y que nuestros hijos son como sus hijos, sin embargo tenemos que entregar como esclavos a nuestros hijos y a nuestras hijas. ¡Hay incluso entre nuestras hijas quienes son deshonradas!" (5,5).

Lo único claro que tiene Nehemías es que esa cadena de la deuda eterna hay que romperla por alguna parte. Se indigna, convoca y reprende a los notables y consejeros, congrega a una asamblea general, renuncia él el primero a cobrar las deudas que le deben (5,6-10) y les solicita a los demás que hagan lo mismo: "Restituidles inmediatamente sus campos, sus viñas, sus olivares y sus casas, y perdonadles la deuda del dinero, del trigo, del vino y del aceite que les habéis prestado" (5,11). Esta es la verdadera esperanza del pueblo que se enfrenta a un futuro nuevo: que todo comience realmente de nuevo para todos, que el oprimido comience a respirar en la igualdad de

derechos y que la novedad del futuro no lo sea sólo para unos cuantos -para los mismos de siempre- sino que el pobre tenga esa otra oportunidad -quizás su última oportunidad antes de morir- de poder comenzar de nuevo, en igualdad de circunstancias... Aunque haya sido un hecho aislado, ¿no es este acto la mejor entrada del pobre en un futuro digno? Jesús de Nazaret, pocos siglos más tarde, soñará en lo mismo (Lc 4,19).

TAREA 11

Comente, analice y amplíe la verdad de estas afirmaciones:

- a. El profetismo de Israel es la conciencia crítica de la monarquía.
- b. La monarquía nunca murió en el corazón de Israel.
- c. Los oprimidos ordinariamente se equivocan frente a los imperios opresores.
- d. Estar del lado de los poderosos trae sus ventajas.
- e. También Dios (Yahvéh) se puede arrepentir.
- f. El pobre constituye la centralidad de la revelación.

BIBLIOGRAFÍA

- ARANDA PÉREZ, G. Reseña bíblica, El libro de Daniel. Estella, Verbo Divino 1994. 72 p.
- ASURMENDI, J. M. Amós y Oseas. Nº 64. Estella, Verbo Divino 1989. 55 p.
- ASURMENDI, J. M. Ezequiel. Nº 38. Estella, Verbo Divino 1982. 66 p.
- ASURMENDI, J. M. Isaías 1-39. Nº 23. Estella, Verbo Divino 1978. 62 p.
- BEAUCHAMP, E. Los Profetas de Israel. Estella. Verbo Divino 1988. 278 p.
- BRIEND, J. El libro de Jeremías. Nº 40. Estella, Verbo Divino 1983. 63 p.
- CARRILLO ALDY, S. Los Profetas de Israel. Bogotá, Carrera 1986. 193 p.
- CERVANTES GAVARRÓN, J. Reseña Bíblica, Los Profetas. Estella, Verbo Divino 1994. 72 p.
- CISTERNA, F. E. et al. "Suscitó Profetas entre sus hijos". Buenos Aires. Claretiana 2000. 217 p.
- CLAR. La lectura Profética de la Historia. Río de Janeiro 1992. 269 p.
- CORREA, G. Profetas y Salmistas. Bogotá, Universidad S. Tomás 1981. 305 p.
- CRENSHAW, J. L. Los Falsos Profetas. Bilbao Desclee de Brouwer, 1986. 183 p.
- DE WIT, Hans. Santiago, Rehue Ltda. 1987. 129 p.
- DHEILLY, J. Los Profetas. Andorra, Casal y Vall 1961. 152. p.
- ENHER, A. La esencia del Profetismo. Salamanca. Sígueme 1975. 303 p.
- GONZALEZ, A. Profetismo y Sacerdocio: Profetas Sacerdotes y Reyes en el antiguo Israel. Madrid, Casa de la Biblia 1969. 366 p.
- GRELOT, P. El libro de Daniel. Nº 79. Estella, Verbo Divino 1993. 63 p.
- HERNÁNDEZ MARTÍN, J. F. El mensaje religiosos de Jeremías. Mdríd, La casa de la Biblia 1971. 164 p.
- HERNÁNDEZ, J. M. et al. Los Profetas en Centro América. Costa Rica Editorialpec, 1992. 159 p.
- HERNÁNDEZ, J. M. Los Profetas: boca de Dios y voceros del pueblo. México, Dabar 1994. 160 p.
- HERNÁNDEZ, L. V. et al. Profetas. Medellín, Universidad de Antioquia 1992. 312 p.

- JARAMILLO RIVAS, P. La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas. Estella, Verbo Divino. 1992. 328 p.
- MESTERS, C. et al. Lectura Profética de la Historia. Estella, Vebo Divino, 1999. 326 p.
- Mesters, C. La Misión del pueblo que sufre. Madrid, Paulinas 1983. 217 p.
- MONLOUBOU, L. Un Sacerdote se vuelve Profeta: Ezequiel. Madrid, Halar 1973. 235 p.
- MONLOUBOU, LOUIS. Los Profetas del Antiguo Testamento - 43. Estella, Verbo Divino 1983. 63 p.
- MOSCÓN, L. Los Profetas hombres de fe y de lucha. México, Dabar 1994. 144 p.
- PONGUTÁ H., S. Por medio de los Profetas. Caracas, Asociación Bíblica Salesiana 1990. 156 p.
- SCHÖKEL, L. A. / GUTIERREZ, G. Mensajes de Profetas. Santander, Sal Terrae, 1991. 183 p.
- SCHÖKEL, L. A. / SICRE DIAZ, J. L. Profetas, comentario II Madrid, Cristiandad. 1980. 1371 p.
- SCHÖKEL, L. A. / SICRE DIAZ, J. L. Profetas, comentarios I. Madrid, Cristiandad. 1980. 653 p.
- SCHWANTES, M. Amós, meditación y estudios. Brasil, Sinodal 1987. 125 p.
- SCHWANTES, M. Hageo: Comentario bíblico ecuménico AT. Buenos Aires, La Aurora 1987. 79 p.
- SEUBERT, A. et al. Como entender el mensaje de los Profetas. Bogotá, Paulinas 1968. 114 p.
- SEVERINO CROATTO, J. Isaías 1-39. Comentario Bíblico Ecuménico AT. Buenos Aires, La Aurora 1989. 236 p.
- SICRE, J. L. et al. La Iglesia y los Profetas. Córdoba, El Almendro 1989. 143 p.
- SICRE, J. L. Los Dioses Olvidados. Madrid. Cristiandad. 1979. 203 p.
- SICRE, J. L. Los Profetas de Israel y su mensaje. Madrid, Cristiandad 1986. 253 p.
- SICRE, J. L. Profetismo en Israel. Estella, Verbo Divino, 1992. 371 p.
- TORRICELLI, G. Jeremías, prisionero de la palabra. Bogotá, Paulinas 1986. 75 p.
- WALTER WOLF, H. La hora de Amós. Salamanca, Sígueme 1984. 200 p.
- WALTER WOLF, H. Oseas Hoy, Las bodas de la Ramera. Salamanca, Sígueme 1984. 228 p.
- ZIMMERLI, W. La Ley y los Profetas. Salamanca, Sígueme 1980. 192 p.

CONTENIDO

Tema 1: Planteamientos previos sobre ética y profetismo

1. Qué es ética	3
2. No todas las éticas son iguales	4
3. En busca del fundamento de justicia que definió La ética profética	4
4. En qué sentido la ética profética es una ética fundante	6
5. El profetismo y la forma profética	7
6. Resumen de la ética profética a lo largo de la Historia del AT	11

Tema 2: Introducción a la ética profética

1. Los libros proféticos	15
2. Qué es ser profeta	17
3. El profetismo como fenómeno religioso	18
4. Necesidad del discernimiento profético	22
5. De la palabra hablada a la palabra escrita	22
6. La importancia de entender al profeta en su contexto histórico	23

Tema 3: el profeta Amós. Su propuesta ética: despreocuparse del hermano es apostasía

1. Su propuesta ética: Despreocuparse del hermano es apostasía	24
2. Contexto histórico que generó la ética de Amós	24
3. La forma literaria que cobija la ética de Amós	27
4. Consecuencias teológicas de la ética de amos	29

Tema 4: Oseas, su propuesta ética: Dios como esposo del pueblo	
1. Contexto histórico que generó la ética de Oseas	33
2. La forma literaria que cobija la ética de Oseas	35
3. Consecuencias teológicas de la ética de Oseas	37
Unidad 5: El primer Isaías. Su propuesta ética: Esperar un monarca justo	
1. Contexto histórico que generó la ética del Primer Isaías	39
2. Forma literaria que cobija la ética del primer Isaías	41
3. Consecuencias teológicas de la ética del primer Isaías	43
Tema 6: El profeta Miqueas Su propuesta ética: Reconocer la tensión entre centro y periferia	
1. Contexto histórico que generó la propuesta ética de Miqueas	51
2. Forma literaria en la que se expresa la ética de Miqueas	54
3. Consecuencias teológicas de la propuesta ética de Miqueas	55
Tema 7: Jeremías histórico. Su propuesta ética: Diálogo imposible con los poderes injustos	
1. El libro de Jeremías	59
2. Contexto histórico que generó la ética de jeremías	60
3. Forma literaria en la que se expresa la propuesta ética de Jeremías	62
4. Consecuencias teológicas de la propuesta del Jeremías histórico	64
Tema 8: La escuela de Jeremías Su propuesta ética: Hay que cambiar el corazón	
1. Contexto histórico que generó la propuesta ética de Jeremías	69
2. Forma literaria en la propuesta ética de la escuela de Jeremías	72
3. Consecuencias teológicas de la propuesta ética de la Escuela de Jeremías	73
4. Resonancias neotestamentarias	78
5. El "resto" en los profetas	79
Tema 9: El Profeta Ezequiel Su propuesta ética: Obrar con la fuerza del "espíritu de vida"	
1. Ubicación del tema	81
2. Contexto histórico que generó la propuesta ética De Ezequiel	83
3. Formas literarias en las que se expresa la propuesta ética de Ezequiel	86
4. Consecuencias teológicas de la propuesta ética De Ezequiel	90
5. El buen pastor: algo más que praxis pastoral	97
6. La mujer, "encanto de tus ojos"	99
7. "las paisanas metidas de profetisas" (Ez 13,17)	101
8. El amor en Ezequiel	102
Tema 10: El segundo Isaías Su propuesta ética: Saber responder al dolor del pueblo	
1. Contexto histórico que generó la propuesta ética del segundo Isaías	103
2. Formas literarias del contenido ético de la propuesta del segundo Isaías	104

3. Consecuencias teológicas de la propuesta ética del Segundo Isaías	106
4. El siervo, la pasión de Jesús y la primera comunidad	113
5. La "voz que clama en el desierto" y la predicación De Juan bautista	113

Tema 11: Los últimos profetas: Ageo, Zacarías I, Isaías III, Malaquías, Abdías, Joel y Zacarías II. Su propuesta ética: Reconstruir el futuro desde los pobres

1. Ubicación del tema	114
2. Contexto histórico que generó la propuesta ética de los últimos profetas	117
2. Formas literarias de la propuesta ética de los últimos profetas	122
3. Consecuencias teológicas de la propuesta ética de los últimos profetas	124

Bibliografía	131
---------------------	-----