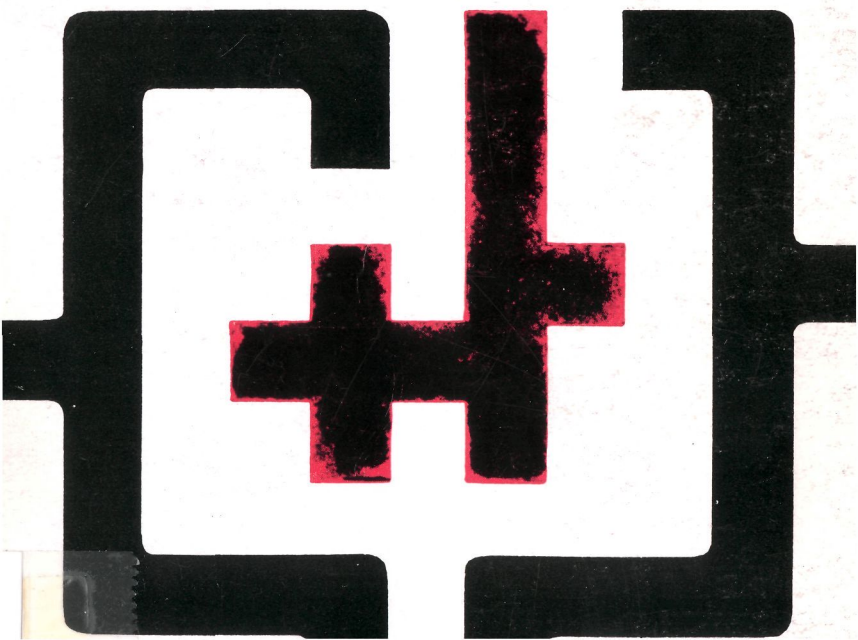


James L. Crenshaw

**LOS FALSOS
PROFETAS**



JAMES L. CRENSHAW

LOS FALSOS PROFETAS
CONFLICTO EN LA RELIGION DE ISRAEL

DESCLEE DE BROUWER
BILBAO - 1986

Título de la edición original: PROPHETIC CONFLICT

Publicado por © WALTER DE GRUYTER 8¹.co. - BERLIN

Versión española de: *José M.^a Abrego*

© EDITORIAL DESCLEE DE BROUWER 1986

Henao, 6 - 48009 - BILBAO

Printed in Spain

ISBN: 84-330-0675-4

Depósito Legal: BI-305/86

PRESENTACION

¿Qué nos mueve a presentar hoy a los lectores de lengua castellana un libro escrito en 1971? El autor no es muy conocido entre nosotros, aunque ocupa un lugar de primera fila entre los exegetas de lengua inglesa. La obra tampoco ha sido un best-seller que haya convocado masas ante las librerías; y, sin embargo, ha inspirado y alimentado el trabajo de quienes se dedican a estudiar el profetismo de Israel.

¿Por qué, pues la traducción? En el fondo, hay que confesarlo, late el deseo de compartir con un círculo más amplio de personas la experiencia de la lectura de este libro. No ha sido una experiencia vulgar. En primer lugar por el tema. El mundo de la profecía es muy interesante; el fenómeno de la profecía falsa sencillamente apasionante. En segundo lugar por el modo de tratarlo. Todos, al tomar en nuestras manos un libro de Biblia, hemos experimentado lo difícil que resulta conjugar lo «científico» con lo «sencillo». El autor lo logra plenamente. Pero no pretendo subrayar valores pedagógicos innegables; prefiero comentar su fuerza existencial.

Cuando todavía teníamos el Concilio a flor de piel se produjo entre nosotros una fuerte atracción por la Biblia. Simultáneamente (quizás por esa razón) se descubrió el enorme dinamismo de nuestra fe. Se nos llenaba la boca de profetismo y teníamos razón, porque habíamos experimentado el anquilosamiento hasta la saciedad. Con el paso del tiempo la sorpresa ha sido descubrir que existe el falso profetismo. «Bueno, nos

decíamos, siempre molesta a alguien el cambio (conversión) que exigen los profetas». Y con esta verdad nos contentábamos. Pero no basta. La falsa profecía no nace de los «malos». También «nosotros» sentimos el amargor de la duda. Y es que la oposición al profetismo brota de nuestro interior, de esa crisis de fe (cap. 2.º) que reposa en el corazón de cada creyente. ¿Dónde empieza y dónde acaba la verdad? No cabe duda de que la Biblia se ha preocupado por fijar unos criterios que sirvan para distinguir los verdaderos de los falsos profetas. Nuestro autor recoge las innumerables citas de tales enunciados y las agrupa bajo ocho títulos (cap. 3.º). Hay, pues, en la Biblia un gran esfuerzo por esclarecer la diferencia. Quizás la existencia misma de la Biblia es el fruto de esta búsqueda de la verdad. Luego hablaremos de ésto. Pero aquí salta la sorpresa: ninguno de los criterios explícitos de distinción contenidos en la Biblia son válidos de modo absoluto y para siempre; algunos son contradictorios. Esta conclusión a la que llega el autor es impresionante. ¿Qué hacer? Ante todo entender bien lo que dice. El hecho de que ninguno de los criterios concretos sirva de escudo o protección contra el ataque de la falsa profecía, no quiere decir que ésta tiene el mismo valor que la verdadera. La dificultad de distinguir (discernir) no evita a cada generación creyente la necesidad y obligación de diferenciar la verdad y la mentira. Precisamente la abundancia de tales criterios en la Biblia es una muestra de los esfuerzos realizados. Sigamos buceando. ¿Qué fenómeno es éste de la falsa profecía, que resulta tan inquietante y al mismo tiempo tan difícil de aislar? La falsedad nace de la existencia misma de la profecía verdadera (cap. 4.º). Y, además, en su doble vertiente: como palabra humana está sujeta a la ambigüedad de todo lo humano; como palabra divina mantiene intacta su capacidad sorprendente, su fuerza creadora y, en este caso, transmite íntegra la lejanía del misterio divino. La Biblia paga tributo a su acendrado monoteísmo y no pone reparos al hablar de un Dios que «tienta» (ejemplo clásico es el libro de Job) o más claramente de un Dios que induce a error (1Re 22, 19 ss.). La profecía falsa es un fenómeno con el que debemos contar quienes desde la fe buscamos la verdadera palabra profética del Señor. Israel buscó su propia solución (cap. 5.º): canonizó la ley y buceó en su propia sabiduría. Esta búsqueda no es mala, siempre que conserve su ambigüedad y polivalencia. Y,

al menos en su estado bíblico, la mantiene. Pero el problema sapiencial no debe apartarnos de nuestra temática profética.

Este libro, centrado en los problemas específicos de la profecía falsa en el Antiguo Testamento, nos abre a nuestra realidad humana y cristiana. Pensemos en un caso concreto típico de nuestros días. Dos creyentes a quienes debemos suponer una auténtica sinceridad en sus expresiones gozan del mismo grado jerárquico dentro de la Iglesia (son Arzobispos): uno muere en Centroamérica mártir de la Palabra, el otro sigue recorriendo Europa al borde de la ruptura eclesial. ¿Cómo distinguir en dónde está la verdad? Otro caso más. Cuando aceptamos el don del Espíritu en el Papa Juan ¿lo acatamos con igual convencimiento cuando firma una bula sobre el altar de S. Pedro pidiendo que conservemos la validez del Latín en nuestra comunidad eclesial? Y podríamos hacer interminable la lista. ¿En qué nos basamos para establecer las diferencias?

Ciertamente no en criterios concretos, fijos e inmutables. Lo impide en primer lugar el dinamismo humano. «Buscadme y viviréis», gritaba Amós (Am. 5, 4-6, 14-15). El ansia de buscar orienta y define nuestra vitalidad. Vivir es crecer, es buscar. Lo mismo afirma el primer escritor bíblico, el Yahvista, en su primera página: cuando reflexiona sobre el fondo del hombre («en el comienzo», diría él) encuentra la necesidad de buscar. Para él, el fallo original del hombre consistió en no querer buscar más, en desear poseer y asimilar el fruto que pendía de un árbol maravilloso: la ciencia del bien y del mal (Gen 3, 17). Y no le faltaba razón a ese creyente. También nosotros, como él, hemos conocido al hombre que sabe qué es lo bueno desde siempre y no necesita buscar, hemos experimentado la intransigencia de estos dioscecillos. Y por desgracia hemos vivido también sus consecuencias: la muerte (Gen 3, 14-19). Cuando el hombre deseó ahorrarse la molestia de buscar y se creyó con capacidad de definir establemente lo bueno y lo malo, perdió su paraíso: fue expulsado de aquel lugar maravilloso en el que su cercanía al mundo, a los animales y a la naturaleza se define por su cercanía a Dios y en el que afirmaba su dominio en la sumisión. Perdido aquel, reina la muerte. ¿Pero está mal que el hombre quiera distinguir lo bueno de lo malo, pretenda ser como Dios? El diminuto grosor del papel separa esta experiencia creyente de otra no menos bíblica y verdadera: somos «imagen de Dios» (Gen. 1,26). Sólo

que la grandeza de esta «imagen» está en realizarse, en buscar, en vivir.

El establecimiento de la diferencia es, además, don del Espíritu: «El os enseñará todo» (Jn. 14, 26), «el Espíritu de verdad os irá guiando en la verdad toda» (Jn. 16, 13). El Espíritu no se deja encerrar, sopla donde quiere (Jn. 3, 8). En El conoceremos la verdad y seremos libres (Jn 8, 32). Su obra de inspiración queda reflejada en la Biblia, como experiencia de discernimiento. Varias veces se nos dice que los profetas pusieron por escrito sus oráculos —pronunciados en situaciones y momentos concretos—, de modo que sirvieran de testimonio verídico (Is 8, 16-18; 30, 8; Jer 36; Ez 3, 1-28, etc.). Y lo mismo podríamos decir del Pentateuco. No toda experiencia del Señor es fundante, esencial en la fe del Pueblo de Dios: sólo la que se adapta a la experiencia del Pentateuco, la que empalma la historia del pueblo con la de la humanidad y la del Dios liberador con la del Dios creador. Sí, el Antiguo Testamento es un intento de «normar» (=Canon) la distinción entre verdad y mentira.

Lo mismo ocurre en el Nuevo Testamento (Lc 1, 1-4). Se escribió bajo la inspiración del Espíritu y únicamente se entiende bajo su influjo: «El os irá recordando todo» (Jn 14, 26). En él se nos transmite el único criterio válido: Cristo (Jn 14, 6). Su vida, su realidad, su Pascua es el único criterio de verdadera profecía. Hoy no podemos buscar criterios fuera de Cristo, Palabra definitiva del Padre (Hebr 1, 1-2). Pero Cristo no nos exime de la búsqueda. Su encarnación hace que la revelación de Dios sea plena...y sea humana. Gozando de todas las características de lo humano, respeta también nuestra libertad, se nos presenta como ambigua. La posibilidad cristiana de distinguir la verdad de la mentira está en traducir la realidad de Cristo a nuestros días, experimentar su vida. Pablo lo aplicó a su tiempo (1 Cor 12, 7; 14, 5. 26 ss. 33; Ef 4, 12...). Nosotros debemos formular los nuestros, junto a quienes tienen el carisma de confirmar nuestra fe (Jn 21, 18). La realidad de Cristo que vino a servir (Lc 9, 46-48; 22, 27; Mt 18, 1-5; 25-27; Mc 9, 35; 10, 42-44; Jn 13, 13 ss.) al hombre total, sin huidas de las cruces salvadoras (Mc 8, 34-35; Lc 9, 23-24) debe ser criterio de verdad. Y criterio cristiano seguirá siendo el que distinguía a Jesús de los falsos Mesías:

*«Id a contarle a Juan lo que habeís visto y oído:
Los ciegos ven, los cojos andan,
los leprosos quedan limpios y los sordos oyen,
los muertos resucitan,
a los pobres se les anuncia la buena noticia.
Y idichoso el que no se escandaliza de mí!»
(Lc 7, 22-23. Cfr. Mt 11, 4-6)*

El traductor

ABREVIATURAS

AJSL	American Journal of Semitic Languages
AndNQ	Andover Newton Quarterly
ANET	Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament, ed. J. Pritchard, 1955, 1969.
BEvTh	Beihefte z. Evangelischen Theologie
Bib	Bíblica
BiOr	Bibliotheca Orientalis
BibSt	Biblische Studien
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
Enc	Encounter
EstudEcles	Estudios Eclesiásticos
EvTh	Evangelische Theologie
Exp	The Expositor
ExposT	The Expository Times
HO	Handbuch der Orientalistik
HThR	Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
IB	Interpreter's Bible
IDB	Interpreter's Dictionary of the Bible
Inter	Interpretation
JAAR	Journal of the American Academy of Religion
JB	Jerusalem Bible
JBL	Journal of Biblical Literature
JNES	Journal of Near Eastern Studies

JQR	Jewish Quarterly Review
JTS	Journal of Theological Studies
Jud	Judaica
LXX	Septuaginta
ModR	Modern Review
OTS	Oudtestmentische Studiën
RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
RB	Revue Biblique
RefThR	The Reformed Theological Review
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
SEAJTh	South East Asia Journal of Theology
Sem	Semitics
STU	Schweizerische Theologische Umschau
SJTh	Scottish Journal of Theology
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThR	Theologische Rundschau
ThSt	Theological Studies
ThVia	Theologia Viatorum
ThZ	Theologische Zeitschrift
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, ed. G. Kittel.
VT	Vetus Testamentum
VTs	Vetus Testamentum Supplements
WZJena	Wissenschaftliche Zeitschrift Jena
ZAS	Zeitschrift Ägyptologische Studien
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZSystTh	Zeitschrift für systematische Theologie
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche.

INTRODUCCION

Profeta contra Profeta

La literatura profética testifica la existencia de un agudo conflicto en el interior mismo del grupo de profetas.

Este hecho atestigua la presencia de diversos puntos de vista dentro de los círculos proféticos e implica que la inspiración profética se veía muy afectada por factores personales. En 10 lugares bíblicos es tan duro el ataque de un profeta a otro que los traductores griegos de los LXX usaron la palabra *Pseudoprophetes* para traducir *nabí*. En estos textos se hace referencia a la futura desaparición de todo profeta y espíritu inundo (Zac 13, 2); se acusa a los profetas y sacerdotes de curar superficialmente la herida de Israel, predicando paz, donde no hay paz (Jer 6, 13); se amenaza a los sacerdotes y profetas con la muerte (Jer 26, 7.8.11.16); se censura a los profetas, adivinos, soñadores, agoreros y brujos que instigan a los cautivos de Babilonia a no servir a sus conquistadores (Jer 27, 9); se aconseja a los israelitas no hacer caso de los «embustes y sueños» de los profetas y adivinos que profetizan en nombre del Señor sin que El les haya enviado (Jer 29, 1.8), e identifican a Ananías, oponente de Jeremías, como falso portavoz del Señor (Jer 28, 1).

Los demás textos de la literatura profética en los que se ataca a profetas tocan temas similares, pero los traductores de los LXX *no* usaron *pseudoprophetes*. En unos cuantos aparece la acusación de conducta inmoral, concretamente de

borrachera y adulterio (Jer 23, 11.14.30; cfr. 28, 7). En dos pasajes los profetas persiguen o buscan la muerte de otros profetas (IRe 22, 24; Jer 26, 7 ss.), mientras que en otro texto se les llama insolentes y embaucadores (Sof 3, 4). También se les acusa de robo, aunque el objeto robado son «oráculos» de otros profetas (Jer 14, 14; 23, 16.25 ss.; cfr. 29, 8).

Con todo, la acusación normal está dirigida contra el mensaje y es especialmente agria. Se acusa a tales profetas de proclamar mentiras (*šeqer*) y sueños engañosos (Jer 8, 10; 14, 14; 23, 25.32; 27, 10.14.16; 28, 15; 29, 9.21), visiones de su propio corazón (Ez 13, 1 ss.; 22, 28; 13, 3), y paz (*šalom*) donde no hay paz (Ez 13, 10; Jer 6, 14; 8, 11; 14, 13; 23, 17; 28, 2 ss.11, Miq 3, 5 ss.). Además se dice de ellos que han sido excuidos del consejo (*sôd*) divino (Jer 23, 18)¹; se niega su credencial divina (Jer 29, 8 ss.; 14, 14; 23, 21; 28, 15; 29, 9; Ez 13, 6), y se afirma que Baal es la fuente de su inspiración y la meta de su lealtad (Jer 2, 8; 5, 31; 23, 13; 32, 32-35; Dt 13, 1 ss.; 18, 20). También se menciona la codicia, acusando a los profetas de profetizar por dinero y de acuñar el mensaje según la recompensa (Miq 3, 5 ss.11; Ez 13, 19). Particularmente grave es la acusación de que han acabado predicando iniquidad (Lam 2, 4) e intentado enlucir con cal una dolorosa brecha en el muro (Ez 13, 10 ss.; 22, 28-31), curando superficialmente las heridas del pueblo (Jer 6, 13 ss.; 8, 10).

Entre las narraciones de conflicto profético Ez 13, 17-19 presenta características únicas. En ella se acusa a profetisas de comunicar sus propios pensamientos, se les ataca por coser cintas mágicas en todas las muñecas y por hacer velos para cabezas de cualquier medida, cazando almas. Se piensa que esta prácticas mágicas han causado la muerte de almas inocentes y han preservado la vida de culpables². Es llamativo

1. H.WH. ROBINSON, *The Council of Yahweh*, JTS 45 (1944) 151-157; F.M. CROSS, Jr., *The Council of Yahweh in Secound Isaiah*, JNES 12 (1953) 274-277; E.C. KINGSBURY, *The prophets and the Council of Yahweh*, JBL 83 (1964) 276-286.

2. G. FOHRER, *Prophetie und Magie*, ZAW 78 (1966) 25-47 (reeditado en *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, 1967, 242-264) pone de relieve algunos elementos mágicos dentro de la profecía israelítica, que proporcionan un contexto de comprensión a este pasaje de Ezequiel y a su correspondiente de Dt 18, 9 ss. FOHRER toma nota de la clarividente habilidad de algunos

el hecho de que únicamente en este pasaje se ataque a las profetisas, pues conocemos al menos dos mujeres que han pertenecido a círculos proféticos: Hulda (2Re 22, 14 ss.) y la profetisa anónima de la que Isaías tuvo el hijo al que llamó «Pronto-al-saqueo, presto-al-botín» (Is 8, 1-4). Estos pasajes no implican que la profecía femenina estuviera fuera de lo ordinario³.

La contienda dentro de las filas proféticas, aunque amarga y llena de consecuencias, no era sino uno de los muchos conflictos vividos por los profetas. Como si la batalla constante con otros profetas que veían las cosas de modo diferente no fuera suficiente obstáculo para proseguir con la tarea profética, existían también dolorosos enfrentamientos con las masas, cuya visión de la realidad estaba a menudo en oposición con la de un profeta concreto. Esta lucha era especialmente desagradable cuando no se cumplían las predicciones proféticas, prueba positiva para el pueblo de que el portavoz de tal mensaje no había sido enviado por Dios y merecía la muerte. Dada esta situación, no es extraño que aparezca además otro frente de batalla: el que se entabla entre el profeta y quien lo envía. Las razones de tales «patadas al aguijón» eran numerosas. Comprenden desde el no atenerse Dios a su propia palabra, hasta el interés particular de un profeta, para quien la reputación personal de fidelidad en la predicación es más importante que las vidas de una gran ciudad. Entre estos extremos tiene lugar la frecuente pugna con la decisión de

profetas y reconoce el elemento mágico tras la idea del poder efectivo de la palabra profética y de las acciones simbólicas (31-35 ss.), aunque palabra y acción se encuentran en relación dialéctica con lo mágico a causa de la soberanía del Señor (40.). FOHRER comprende la destrucción del rollo de Baruc en Jer 36 como un intento de Joaquín por neutralizar la palabra profética de condena (44 s.), pues se daba por supuesto el trasfondo mágico de las maldiciones y oráculos de condena (37-44).

3. En Neh 6, 10-14 se menciona a la profetisa Noadías, que colaboró con Semayás y otros profetas en el intento de conducir a Nehemías al templo para matarle. La denominación de «profetisa» aplicada a María (Ex 15, 20) y Débora (Jue 4, 4) hay que entenderla obviamente como un deseo posterior de honrar a tales mujeres con los mayores calificativos de que entonces se disponía. De igual manera se llaman profetas a Abraham (Gen 20, 7), Moisés (Dt 34, 10; 38, 15-22) y Aarón (Ex 7, 1). La importancia de las profetisas en el servicio de Ishtar de Arbela y su presencia en Mari indica que las portavoces femeninas de los dioses tienen una larga historia en el antiguo Cercano Oriente.

Dios de dar rienda suelta a su ira —el profeta intercede por el pueblo sentenciado, mientras se le urge para que desista— y el dolor por la injusticia de Dios, que parece haber costado varias vidas.

Tales conflictos llevaban al profeta inevitablemente a cuestionar su propia existencia, algo mucho más duro que todas las otras batallas. Esta lucha interna forzaba al profeta a preguntarse si la voz que había «oído» no era la de un trueno, o si la visión que había tenido no era un sueño. Su respuesta podía ser la arrogante jactancia de que únicamente él poseía el poder y el espíritu de Dios, o una simple afirmación de que el Señor lo ha poseído, o la majestuosa narración de una orden del Señor, el Santo de Israel. Pero, prescindiendo de su respuesta, el profeta no podía liberarse de las dudas internas que le producían tanto la población infiel o su colegas disidentes y a menudo desagradables, como el mismo Dios que rehusa ser esclavo incluso de su propia palabra.

Ante tales hechos hay que concluir que el conflicto profético es inevitable y nace de la naturaleza misma de la profecía. La función profética ha sido muy bien descrita como encarnando cuatro estadios: 1) La secreta experiencia de Dios, a veces implicando el éxtasis de concentración; 2) la interpretación que el mismo profeta hace de dicha experiencia, según la fe en la que vive; 3) el proceso de revisión intelectual, especialmente mediante la adición de motivos y conclusiones; y 4) el desarrollo artístico, la adaptación del mensaje a la antigua forma retórica y su revestimiento en ritmo y métricas poéticas⁴.

Existen múltiples posibilidades de error e incredulidad en esta doble tarea de recibir, por una parte, la Palabra de Dios en la experiencia del misterio divino, y de transmitirla, por otra parte, al hombre en todas sus implicaciones y con fuerza de persuasión.

La probabilidad de un conflicto en el interior de la profecía bíblica se multiplica, además, si por la fe se cree que el

4. G. FOHRER, *Introduction to the Old Testament*, 1968, 349-350, confiesa la dependencia de J. HEMPEL, *Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben*, 1930. El elemento subjetivo de la experiencia profética total abre el camino para los deseos humanos y la ignorancia como metas reales de Dios en los asuntos humanos.

Señor utiliza a los hombres en plena ignorancia o contra su voluntad, para realizar sus propios planes, e incluso envía, a veces, visiones engañosas y palabras erróneas para llevar a término sus designios contra Israel. En el fondo, por tanto, la combinación de la limitación humana y la soberanía divina es la que crea tensión dentro de los círculos proféticos, y hay que prestar atención a ambos factores, si se quiere clarificar el conflicto entre profetas. A partir de tal estudio será posible esclarecer las discusiones entre el profeta y sus adversarios, iluminar el modo como los profetas se entienden a sí mismos y determinar el efecto de esta lucha en la historia de la religión de Israel.

CAPÍTULO I

EL DRAMA ABIERTO DE LA INVESTIGACION

A. PROFECÍA EN GENERAL

La historia de la investigación profética ha sufrido una constante alternativa del centro de su interés: se ha centrado con mayor énfasis en el hombre o en el mensaje que proclamaba, predominando actualmente el último. Este desplazamiento de acentos de las cinco últimas décadas se refleja con vivacidad en los intentos de EISSFELDT, WOLFF, FOHRER y H.H. SCHMID por analizar los mayores problemas de la investigación profética⁵. Para EISSFELDT los temas básicos eran: 1) profetas cúlticos; 2) origen y transmisión de los libros proféticos; y 3) las experiencias extraordinarias de los profetas. Cuatro años más tarde WOLFF pudo resumir los mayores problemas con que se encuentran los investigadores de la

5. O. EISSFELDT, *The prophetic Literatur*, en *The Old Testament and Modern Study* (ed. por H.H. ROWLEY), 1951, 115-161; H.M. WOLFF, *Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie*, EvTh 15 (1955) 116-168 (id. en *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 1964, 206-321; G. FOHRER, *Remarks on Modern Interpretation of the Prophets*, JBL 80 (1961) 209, 319 (reeditado en *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*); y H.H. SCHMID, *Hauptprobleme der neueren Prophetenforschung*, STU 35 (1965) 135-143. Es interesante notar que la misma literatura profética (anteriores y posteriores) atestigua este cambio de interés. Las narraciones más antiguas se centran en las vidas de los profetas; la profecía clásica acentúa el contenido del mensaje profético; la profecía exílica y postexílica vuelve a interesarse por la vida de los profetas en cuanto se ven *afectados por la oposición de sus oyentes*. Este cambio de acento ha sido percibido por R. RENDTORFF, *Men of God*, 1968, 71.

profecía en los siguientes términos: 1) relación entre la profecía de Israel y la del cercano Oriente; 2) éxtasis; 3) las tradiciones sagradas conservadas por los profetas; 4) el culto; 5) el papel político de los profetas; y 6) la profecía falsa. El cambio radical se observa en el artículo de FOHRER, aunque de estilo ligeramente diferente, y en el de Schmid, más directamente comparable con los de Eissfeldt y Wolff. La mayor preocupación de FOHRER es la de corregir presupuestos y conclusiones erróneas, como las de las tradiciones empleadas por los profetas, y la de prevenir contra «descubrimientos» demasiado rápidos de nuevos tipos literarios. Para SCHMID los temas básicos son: 1) profeta y ley; 2) profeta y oficio; y 3) Profeta y sabiduría. Todos ellos pertenecen a los amplios capítulos de tradiciones empleadas por los profetas.

En estos trabajos se refleja con claridad el paso del hombre al mensaje. Y este paso se debe a que un estudio cuidadoso de la personalidad del profeta exige un íntimo conocimiento de su oráculos y, al revés, su mensaje total revela algo del carácter del profeta mismo. Más aún, hay momentos en que resulta difícil determinar si es la persona o su mensaje la que domina el interés de un autor, si se está esclareciendo la función profética o su esencia. Esta ambigüedad descansa en el hecho de que para algunos profetas es casi imposible diferenciar entre su papel y su persona (Jeremías es particularmente culpable de esta confusión).

Existe, sin embargo, un tercer factor al que no se ha prestado hasta ahora la suficiente atención en la investigación profética: el auditorio al que se dirige el profeta. La historia de la investigación, tanto en el área de la profecía en general, como en el estudio más particular de la profecía falsa, parece justificar un deslizamiento hacia el pueblo al que el profeta era enviado. Con sentido realista, la más reciente investigación ha estudiado el pensamiento popular, ya que las tradiciones preservadas por el pueblo eran asumidas por los profetas y usadas en la formación de oráculos. Pero es necesario dar un paso más y analizar la *vox populi* en el antiguo Israel⁶. Volvemos ahora a trazar los rasgos de la historia de la

6. Para el estudio de la *Vox Populi* en la situación política del antiguo Cercano Oriente, cfr. S.N. KRAMER, «*Vox populi*» and the Sumerian Literary Documents y P. AARTZI, «*Vox populi*» in the El-Amarna Tablets, RA 58 (1964) 149-156 y 159-166 respectivamente.

investigación profética, esperando justificar la tesis de que la dirección ha sido del hombre hacia el mensaje, y esperando también descubrir un nuevo cambio de dirección hacia el estudio de la religión popular.

El hombre

Antes de J. WELLHAUSEN se pensaba que el profeta era el predicador de la ley promulgada por Moisés, un sistema legislativo entregado a Israel por Dios que les llamó a la existencia como nación. Pero la revolucionaria tesis, popularizada y defendida con convicción por Wellhausen, de que la ley era posterior a los profetas, exigió una revisión radical en la comprensión de la función profética. A partir de entonces se comprendió a los profetas como los grandes originadores de lo más noble de la religión israelita. Más aún, se decía que ellos había introducido en la fe de Israel una visión universal de la historia. Wellhausen estaba convencido de que los grandes hombres viven únicamente en las corrientes de la historia mundial. En ningún otro sitio aparece esta creencia con formulación más aguda que en el discurso que pronunció en conmemoración de su maestro H. Ewald: «Murió el 4 de mayo de 1875, en conflicto con el mundo, pero en paz con Dios». Para B. DUHM los profetas eran también figuras creadoras, incluso reformadores que «colocaron la relación entre Dios y el pueblo sobre una base puramente moral»⁷.

Este énfasis tan insistente en la experiencia personal y la individualidad del profeta llevaba a estudiar aquella experiencia religiosa peculiar en la que el profeta recibía su mensaje. En 1914 G. HOELSCHER publicaba su obra *Los Profetas*, un examen de los aspectos psicológicos de la experiencia profética. Hölscher defendía que toda la profecía era estática, y que el éxtasis tenía origen cananeo. Sin embargo, defendía que los profetas clásicos de Israel transformaron la religión cultica en religión moral, una religión naturista en otra de historia.

7. Para una discusión detallada de la contribución de estos hombres, cfr. W. ZIMMERLI, *The Law and the Prophets*, 1965, 17-30 (en castellano, *La ley y los Profetas*, Salamanca, 1980, 27-43). Este interés por lo individual era típico de la época y ya se observa en J.G. HERDER y H. EWALD.

Todos los estudios siguientes sobre la profecía se han visto forzados a tratar el punto de vista de Hölscher sobre la primacía del éxtasis y el estudio sicológico de la experiencia profética ha dominado el campo durante un cuarto de siglo. A. ALLWOHN y K. JASPERS⁸ hicieron estudios de este tipo sobre Oseas y Ezequiel; por su parte S. MOWINCKEL defendía que los primeros profetas fueron impulsados por el Espíritu (fuerza extraña, muy cercana a la experiencia religiosa pagana), mientras que los posteriores acentuaban la palabra del Señor⁹. LINDBLOM contribuyó inmensamente al estudio sicológico de la profecía, dando una definición del éxtasis en la que distinguía el éxtasis de absorción y el de concentración. Con todo, Lindblom fue capaz de vislumbrar los peligros de una acentuación unilateral sobre el éxtasis, y dió un grito de alerta¹⁰. A pesar de esta advertencia, el estudio sicológico de la profecía y el énfasis sobre el éxtasis fue llevado al límite por G. WIDENGREN¹¹. Los límites del acercamiento sicológico a la profecía han sido puestos de relieve con creciente intensidad, aunque hoy sólo unos pocos negarían que la profecía genuina era extática, en el sentido de absorción por una idea.

La investigación sicológica de la experiencia profética conduce al estudio de la relación entre los profetas clásicos y los *nebí'im*, y así se propone inevitablemente la cuestión del profeta cúltico. MOWINCKEL fue el primero en percibir la existencia de la profecía cúltica; argumentaba que los «oráculos proféticos» en algunos de los salmos estaban indicando el

8. A. ALLWOHN, *Die Ehe des Propheten Hosea in psychoanalytischer Beleuchtung* y K. JASPERS, *Der Prophet Ezechiel: Eine pathographische Studie in Arbeiten zur Psychiatrie* (Hom. a K. SCHNEIDER), 1947, 77 ss. La radicalidad de este trabajo es patente en los artículos de O.R. SELLERS sobre los motivos de Oseas en *AJSL* 41 (1925) 243-247 y en el de E.C. BROOME sobre la anormal personalidad de Ezequiel en *JBL* 65 (1946) 277-292.

9. *The «spirit» and the «Word» in the Pre-exilic Reforming Prophets*, *JBL* 53 (1934) 199-227.

10. *Einige Grundfragen der alttestamentlichen Wissenschaft* en el Homenaje a A. BERTHOLET (ed. por W. BAUMGARTNER y O. EISSFELDT) 1950, 325-337; y *Prophecy in Ancient Israel*, 1962.

11. *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets*, 1948. A. HESCHEL, *The Prophets*, 1962 (en castellano, Buenos Aires, 1972. Ed. Paidós) supone una valiosa aportación a esta línea, al llamar la atención sobre la participación de los profetas en el pathos divino.

uso de profetas en el culto del templo¹². Este acento cúllico fue asumido y desarrollado en una serie de artículos editados por S.H. HOOKE¹³, y por A.R. JOHNSON¹⁴, A. HALDAR¹⁵ y I. ENGNELL¹⁶.

El culto se comprendía también como el lugar en el que se conservaba la palabra profética. H.S. NYBERG mostró que el proceso de tradición oral tenía que ser tomado en serio¹⁷, y MOWINCKEL dió carne y hueso a los «círculos de tradición», señalando a los discípulos cultuales de los profetas. H. BIRKELAND llamó la atención sobre la importancia de la tradición oral en la literatura de los vecinos de Israel¹⁸, mientras que E. NIELSEN y A.H.J. GUNNEWEG sacaron algunas de las conclusiones que necesariamente se desprendían del énfasis puesto en la tradición oral¹⁹. WIDENGREN, con todo, formuló un aviso al argumentar que la escritura era normativa incluso en la práctica religiosa de los árabes, siendo la tradición oral de importancia secundaria²⁰. Aunque las posiciones extremas de HALDAR y ENGNELL han sido criticadas a menudo, pocos estarían dispuestos a negar que los profetas genuinos estaban en ocasiones asociados al culto, y que esto constituía una alianza beneficiosa. Incluso se ha defendido que Joel, Habacuc, Nahum, Sofonías y el segundo Isaías son liturgias, si bien muchos estudiosos piensan en cada caso que es una teoría improbable, a no ser para Habacuc y quizás para Nahum²¹.

12 *Psalmestudien* III Die Kultprophetie und prophetische Psalmen, 1923, Cfr también *The Psalm in Israel's Worship*, 1962, 53-73

13 *Myth, Ritual and Kingship*, 1958 y *The Labyrinth*, 1935.

14 *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, 1944

15 *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, 1945

16 *Profetia och Tradition* en Hom J LINDBLOM, 1947, 110 ss (id. en *A Rigid Scrutiny*, trad y ed por J.T. WILLIS, 1969, 123-179) y *The Call of Isaiah*, An Exegetical and Comparative Study, 1949

17 *Studien zum Hoseabuch*, 1935

18 *Zum hebraischen Traditionswesen*, 1938

19 *Oral Tradition*, 1954, *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen, Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung* 1959 GUNNEWEG ofrece un útil resumen de la bibliografía más importante

20 WIDENGREN, o c passim

21 A.S. KAPELRUD, *Joel Studies*, 1948, P. HUMBERT, *Problèmes du livre d'Habacuc*, 1944, A. HALDAR, *Studies in the Book of Nahum*, 1947, G. GERLEMAN, *Zephania textkritisch und literarisch untersucht*, 1942, I. ENGNELL, *The Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in Deutero-Isaiah* BJRL 31

Si se entiende al profeta como funcionario cáltico es necesario esclarecer el oficio profético. Así ha surgido recientemente un vivo debate. H.J. KRAUS²² y S. MOWINCKEL²³ sugirieron la idea de que existía un oficio del «predicador de la ley», y que Moisés está presentado como tal; un punto de vista que ha merecido la atención de J. MUILENBURG²⁴. E. WUERTHWEIN intentó mostrar que Amós era un oficial del culto y que proclamaba la «ley anfictiónica»²⁵ hasta que pasó a ser un profeta de «juicio»²⁶. R. BASCH pretende que en todo caso Amós basaba su mensaje en *leyes apodícticas*, a la vez que cuestionaba en ocasiones la casuística²⁷. WUERTHWEIN intentó entonces mostrar que no sólo las exigencias éticas, sino que también la predicación de juicio provenía del culto. Para ello «descubrió» el origen de los «oráculos de juicio» en el culto²⁸; pero se le opuso con razón F. HESSE, poniendo objeciones al uso de los Salmos y a la hipotética reconstrucción de un juicio ritual, estatuido en el culto²⁹. El más extenso análisis del oficio profético proviene de la investigación de H. Graf REWENTLOW, quien ha estudiado a Amós, Jeremías y

(1948) 13 ss WOLFF observa que «no se puede seguir hablando de culto y profecía como opuestos, el culto de Israel es inimaginable sin funcionarios proféticos, así como la profecía de Israel sin tradiciones cálticas» Esta observación parece representar bien el pensamiento corriente (cfr *Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie*, 225)

22 *Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel*, 1957

23 *Le Décalogue*, 1927

24 *The «Office» of the Prophert in Ancient Israel* en *The Bible in Modern Scholarship* (ed por J P HYATT), 1965, 74-97

25 Es desafortunado el uso de la palabra «anfictiónia», dado que la «Liga Tribal» no cumple los requisitos necesarios (santuario central, etc) Esto lo han subrayado rencientemente H.M ORLINSKY *The Tribal System of Israel and Related Groups in the Period of the Judges*, Oriens Antiquus 1 (1962) 11-20; G FOHRER, *Altes Testament – «Amphiktyonie» und «Bund»?*, ThLZ 91 (1966) 801-816 893-904, y W H IRWIN, *Le sanctuaire central Israélite avant l'établissement de la monarchie*, RB 72 (1965) 161-184.

26 *Amos-Studien*, ZAW 62 (1949/50) 10-51 Está bien hecha la crítica de FOHRER a la hipótesis de WURTHWEIN a base de la unidad de 1, 3-2, 16, el crimen de una nación extranjera contra otra, un mismo período para las cuatro visiones y la actividad intercesora de profetas no cálticos (*Introduction to the Old Testament*, 432)

27 *Gottesrecht und weltliches Gerichtsrede in der Verkündigung des Propheten Amos* en Hom. a G Dehn, 1957, 23-34.

28 *Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede* ZThK 49 (1952) 1-15

29 *Wulzelt die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kult?* ZAW 65 (1953) 45-53.

Ezequiel bajo este punto de vista³⁰. Afirma que la discusión entre Amós y Amasías o la tensión interna de Jeremías son el conflicto entre dos oficios y que la necesidad de profetizar proviene en estos hombres de sus oficios, más que de una llamada del Señor. Rewentlow piensa que las visiones y oráculos contra las naciones son una proclamación ritual del oficio profético y una predicación del juicio durante la renovación de la alianza. Am 4, 6-11 y 9, 13-15 son considerados como rituales de bendición y maldición, según el esquema de Lev. 26. También Ezequiel se comprende en la perspectiva del oficio profético, aunque la diferencia está en que él ha sido separado del santuario; sin embargo, tanto a Ezequiel como a Jeremías les considera vigilantes sobre Israel e intercesores ante Dios. Son numerosas las objeciones a tales interpretaciones, pero fundamentalmente nacen del fracaso de Rewentlow por distinguir entre la forma y la función, y su negativa a dar un suficiente peso a la individualidad de los profetas.

El estudio de la profecía cúlrica ha atraído también la atención sobre el papel político del profeta, especialmente de los primeros *nebí'im*. Pero los profetas clásicos se ven a menudo envueltos en la situación política, y este campo de estudio ha sido suficientemente tratado por E. JENNI, K. ELLINGER, H.J. KRAUS, N.K. GOTTWALD y B.S. CHILDS³¹. Se ha subrayado la notable familiaridad de los profetas clásicos con los sucesos más importantes del antiguo cercano oriente, juntamente con la exigencia de fe en la soberanía del Señor sobre los acontecimientos de la historia humana. Más aún, la activa participación de los profetas pre-clásicos en los «golpes de estado» y la presencia de profetas en la corte indican la importancia de este campo de estudio, tanto para iluminar la profecía, como el concepto israelítico de reino.

30 *Das Amt des Propheten bei Amos*, 1962, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, 1963, *Wachter über Israel, Ezechiel und seine Tradition*, 1962 Cfr también *Das Amt des Mazkir* ThZ 15 (1959) 161-175, «Prophetenamt und Mittleramt ZThK 58 (1961) 269-284 J BRIGHT rechaza con firmeza la tesis de REWENTLOW sobre las Confesiones y el «yo» profético en general, en su artículo *Jeremiah's Complaints - Liturgy or Expression or Personal Distress?* publicado en *Proclamation and Presence* (Hom a G HENTON DAVIES) 1970, 189-214

31 *Die politischen Voraussage der Propheten*, 1965; *Prophet und Politik*, ZAW 53 (1935) 3 ss, *Prophetie und Politik Theologische Existenz Heute* 36 (1952) 41 ss, *All the Kingdoms of the Earth*, 1964, y *Isaiah and the Assyrian Crisis*, 1967, respectivamente También podemos mencionar H DONNER *Israel unter den Völkern*, 1964.

Se ha dicho del profeta cúltico que era un portavoz de Dios ante el pueblo y del pueblo ante Dios. Esta última función ha sido el objeto de un estudio especial por parte de HESSE³² y ha sido negada por H.V. HERTZBERG³³. La importancia de este debate aparece inmediatamente clara, si se notan las importantes conclusiones que se deducen de la hipótesis de que la intercesión puede ser practicada únicamente por un funcionario del culto y no por alguien que esté genuinamente implicado (cfr. Württwein sobre Amós y Reventlow sobre Jeremías). La investigación realizada en el ámbito del oficio profético ha llevado a los estudiosos a interesarse por el material utilizado por los profetas, especialmente por las tradiciones que presuponen. Entre las estudiadas ocupan el primer lugar las tradiciones legales y sapienciales.

El mensaje

Las formas del discurso cuyo origen está en el campo legal han sido examinadas por WUERTHWEIN, H.J. BOECKER, E. von WALDOW y W. ZIMMERLI³⁴. Mientras que WUERTHWEIN piensa que los «oráculos de juicio» provienen del culto, BOECKER le contradice. Este último llama la atención sobre las fórmulas absolutamente seculares que provienen de la vida forense cotidiana, por lo que pretende que la «corte legal» civil es el origen del juicio profético. Von WALDOW corta el nudo gordiano, pretendiendo que la forma proviene del dominio civil, pero el contenido (particularmente la idea de que el Señor es juez y fiscal, que, según él, proviene de la fe en la alianza, en la que el Señor es a la vez socio y garante de la misma) del culto. J. HARVEY estaba convencido de que el juicio debe su origen a los tratados internacionales³⁵; D.R. HILLERS, por su parte, argumenta que los profetas

32. *Die Fürbitte in Alten Testament*, 1951.

33. *Sind di Propheten Fürbitter?* en *Tradition und Situation* (Hom. a A. WEISER) 1963, 63-74.

34. *Amos-Studien; Redeformen des Rechtlebens*, 1959; *Der Traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsreden*, 1963; *Ich bin Jahwe* en *Geschichte des Alten Testament*, 1953, 179-209, respectivamente.

35. *Le «Rib-Pattern», Réquisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance*, Bib 43 (1962) 172-196.

de Israel han basado su mensaje en las antiguas maldiciones de los tratados³⁶ Pero el autor no ha tratado satisfactoriamente el problema del lapso de tiempo transcurrido entre los primeros tratados y la profecía, ni ha indicado una explicación razonable de la supuesta influencia de los primeros en la segunda, mucho menos importante de lo que se piensa, y que reposa en la categoría de la común experiencia humana más que en la directa dependencia de una cultura sobre otra³⁷

Se piensa haber encontrado otros géneros literarios proféticos en el texto bíblico, entre los que destacan la «automanifestación divina» (*Selbsterweis*), defendida por ZIMMERLI, y el «oráculo de salvación» (*Heilsorakel*), patrocinado por J BEGRICH³⁸ Los abundantes resultados del estudio crítico-formal han sido tenidos en consideración en la reciente obra de C WESTERMANN, *Formas básicas de la predicación profética*³⁹ Para comprender esta obra de Westermann es esencial aceptar que el profeta ha sido en primer lugar y sobre todo un mensajero Tal era la observación de BEGRICH en un magistral estudio de las formas de predicación del segundo Isaías⁴⁰, que ha sido totalmente aceptado por los estudiosos contemporáneos⁴¹

Los textos proféticos de Mari testimonian la prevalencia de la comprensión del profeta como mensajero⁴² Dejando

36 *Treaty Curses and the Old Testament* 1964

37 R NORTH *Angel Prophet or Satan Prophet* ZAW 82 (1970) 31-67 estudia la cuestión de si el profeta tiene como función primordial la de mensajero o la de abogado («si el núcleo de la formulación profética deriva de su función de mensajero o de fiscal» 64) El tratamiento que North hace de la bibliografía sobre el *rib* es especialmente útil al final no se decide a atribuir la esencia profética de un ángel a Satan o al sacerdocio pero se siente inclinado a pensar que «los tratados de vasallaje simplemente toman prestada una terminología legal de las mismas fuentes de las que se alimentan los profetas» (65)

38 *Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort) eine prophetische Gattung* en *Melanges Bibliques redigés en l'honneur de A Robert* 1957 154 164 y *Das priesterliche Heilsorakel* ZAW 52 (1934) 81 92

39 Publicado en 1967

40 *Studien zu Deuterjesaja* 1963 (original en 1938)

41 Especialmente J F ROSS *The Prophet as Yahweh's Messenger* en *Israel's Prophetic Heritage* (ed por B W ANDERSON y W HARRELSON) 1962 98 107

42 C WESTERMANN *Basic Forms of Prophetic Speech* 215 n 10 ofrece la bibliografía más importante juntamente con A MALAMAT VTS 15 (1966) 210

aparte sus diferencias teológicas y socio-morales con la profecía bíblica, estos textos resultan importantes para el presente estudio, en cuanto que revelan dos cosas que ya en Mari existía el problema de determinar la autenticidad de una palabra de Dios, y que el contenido de estas palabras proféticas era a la vez de salvación y de juicio. La preocupación por la validez de un mensaje profético se indicaba enviando un puñado de pelos o el dobladillo de un vestido al rey Zimrilim (algo particularmente importante cuando el mensaje se transmite por intermediarios) y comprobando el oráculo profético por medio de un arúspice⁴³. Estos textos, además, dada su mezcla de profecía de juicio con promesas de salvación nos recuerdan que los poetas bíblicos de juicio pueden «haber descrito a sus oponentes, los profetas de salvación, demasiado unilateralmente»⁴⁴.

También se ha mencionado la tradición sapiencial como fuente para una buena cantidad de material profético. El primero en argumentar que un profeta concreto ha empleado tradiciones sapienciales ha sido J. FICHTNER, para quien Isaías fue en otro tiempo miembro de los Sabios⁴⁵. A partir de entonces LINDBLOM ha puesto de manifiesto la presencia de tradiciones sapienciales en los libros proféticos, pero no ha querido ver a los profetas en conexión directa con los sabios⁴⁶. S. TERRIEN y WOLFF han defendido, sin embargo, que Amós ha usado extensamente material sapiencial. Mas aún, Wolff piensa que el trasfondo de este profeta es la sabiduría tribal⁴⁷, tesis que ha sido discutida por el presente autor⁴⁸ y

n 1 y G. FOHRER *Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie*, ThR 28 (1961/62) 306 ss. Podemos mencionar también a H. SCHULT *Vier weitere Mari Briefe «prophetischen» Inhalts*, ZDPV 82 (1966) 228-232. W. L. MORAN *New Evidence from Mari on the History of Prophecy*, Bib 50 (1969) 15-56 y F. ELLERMEIER *Prophetie in Mari und Israel*, 1968.

43 MALAMAT *Prophetic Revelations in New Documents from Mari and the Bible*, 225-226. AND MORAN o.c. 21-24.

44 WESTERMANN *Basic forms of Prophetic Speech*, 127.

45 *Jesaja unter dem Weisen*, ThLZ (1949) 75-80, reeditado en *Gottes Weisheit*, 1965, 18-26. Cfr. también R. J. ANDERSON *Was Isaiah a Scribe?*, JBL 79 (1960) 57-58.

46 *Wisdom in the Old Testament Prophets*, VTS 3 (1960) 192-204.

47 *Amos and Wisdom in Israel's Prophetic Heritage*, 108-115 y *Amos geistige Heimat*, 1964. *Dodekapropheten II*, Amos, 1969, respectivamente.

48 *The Influence of the Wise upon Amos*, ZAW 78 (1967) 42-52.

cuestionada en varios puntos por G WANKE⁴⁹ y H H SCHMID⁵⁰. Recientemente se ha sugerido que la tradición teofánica y la guerra santa están en el tranfondo del profeta Amós⁵¹, confirmando en muchos puntos la fuerte crítica de R SMEND contra quienes consideran a Amós como profeta cúltico⁵². Merece aquí especial mención la importante contribución de von Rad a nuestro conocimiento de la guerra santa, y sobre todo, porque ha insistido notablemente en ver a los profetas como intérpretes de la tradiciones sagradas⁵³, a pesar de la dura crítica de Fohrer⁵⁴.

En resumen, el estudio de los profetas se ha deslizado progresivamente en la dirección de las tradiciones populares que empleaban y, al hacerlo, ha vuelto a alguna de las intuiciones de GUNKEL, para quien la *vox populi* jugaba un papel importante. Un desplazamiento parecido se puede observar en el estudio de la profecía falsa, a la que dirigimos ahora nuestra atención.

B PROFECIA FALSA

No es sorprendente que la comprensión de la profecía falsa dependa en gran manera de la perspectiva con la que se aborde la profecía en general. Así resultan evidentes en la historia de la investigación de la profecía falsa los distintos enfoques con los que se estudia el fenómeno general de la profecía. Si entre todo el material de este siglo relativo a la profecía falsa hubiera que destacar dos corrientes, éstas tendrían que ser la tendencia a negar la existencia de un criterio de distinción entre la profecía verdadera y la falsa, y el esfuerzo por comprender las razones del fenómeno de la profecía falsa, en particular el ingrediente humano de toda profecía.

Al comienzo del siglo XX no había todavía respuesta para una gran cantidad de preguntas sobre la profecía falsa. ¿Es

49 *ôy und hôy* ZAW 78 (1966) 215-218.

50 *Hauptprobleme der neueren Prophetenforschung* 142 s.

51 Cfr. nuestro *Amos and the Theophanic Tradition* ZAW 80 (1968) 203-215.

52 *Das Nein des Amos* EvTh 23 (1963) 404-423.

53 *Teología del Antiguo Testamento II* 1972 y *Der Heilige Krieg im Alten Israel* 1958-3.

54 *Remarks on Modern Interpretation of the Prophets* 314.

suficiente la mera falta de cumplimiento de una palabra profética para identificar al que la dice como profeta falso? ¿El que un profeta sea funcionario cúllico, convierte ya en falso al «profeta de salvación»? En relación con esto, la posesión del Espíritu en contraposición a la Palabra ¿crea una especie de profecía de segunda clase? Un juicio falso sobre la situación histórica y, por lo tanto, pronunciar una palabra equivocada sobre la hora presente ¿convierte en falso al profeta verdadero? En otras palabras, ¿es la profecía falsa un estado permanente y su opuesto también duradero, o puede el profeta verdadero convertirse en falso y éste en verdadero? ¿Es posible determinar quién es profeta falso? Es decir, ¿Se dispone de algún medio –bien sea otro profeta o bien la población– para identificar a los mensajeros falsos, para negar que un profeta haya asistido al consejo divino? ¿Estaba el verdadero profeta seguro de su condición, o se encontraba siempre en la línea de separación entre la certeza y la duda? ¿Cuáles eran los obstáculos con que topaba para realizar fielmente el ministerio profético? ¿Podía un mensaje adecuado convertirse un día en inapropiado, por el cambio de las circunstancias? ¿Tenían los profetas acceso directo a Dios, de modo que la profecía falsa era una actividad que no se basaba en el trato directo con Dios? ¿Se han conservado en la literatura profética los puntos de vista de los falsos profetas? Estos eran los capítulos que trataban los investigadores del siglo XX sobre la profecía falsa y, aunque los problemas no han sido resueltos definitivamente, se ha llegado a alguna solución parcial.

El problema creado por el no cumplimiento de las predicciones ocupó la atención de J. HEMPEL⁵⁵, quien reconoció el carácter contingente de toda profecía y negó que el criterio del cumplimiento fuera válido para distinguir entre la profecía verdadera y la falsa. La tesis fundamental de Hempel era que la profecía que no se materializaba era ocasión de una nueva fe por parte del profeta y de sus oyentes, cosa clarísima para el segundo Isaías. El doble problema del profeta frente al curso de la historia y de una profecía frente a otra constituye la gran crisis que acompañó la caída de Jerusalén y el asesi-

55. *Vom irrenden Glauben*, ZSystTh 7 (1930) 631-660, reeditado en Apo-
1001-171-107

nato de Godolías; una crisis mucho más trágica, pues tanto los profetas de salvación como los de juicio reclaman para sí autorización divina. Los ministerios de Isaías y Jeremías ilustran, según Hempel, este doble problema: el de la confirmación histórica de la predicción y el de la oposición de una creencia contra otra que tiene idéntica certeza de su origen divino. Entiende que el silencio de Isaías tras la guerra siro-efraimita es el resultado del fracaso de su palabra para encontrar cumplimiento en la historia; el conflicto de Jeremías con Ananías, Ajab y Sedecías sería expresión de la dificultad que existe para discernir quién habla de parte del Señor y quién por sí mismo. Afirma que el segundo Isaías se ha interesado especialmente por el no cumplimiento de la profecía, sobre todo porque estaba convencido de que la palabra del Señor no volvería hasta que no cumpliera su objetivo; y esta palabra, al estar dirigida a un pueblo cautivo, era palabra de salvación, de perdón de los pecados, efusión del Espíritu del Señor y liberación bajo Ciro, visto todo en términos escatológicos y con la creación original como modelo. Hempel escribe que al no poder Ciro reconocer al Señor el mérito de la victoria sobre Babilonia, dejó a Isaías en la estacada, con el resultado de que este profeta tuvo que transformar el poema de Ciro en un poema del Siervo, manteniendo en ambos los temas gemelos de la compasión hacia Israel y la inclusión de las naciones en el objeto de la preocupación divina. Con esto, opina Hempel, el mediador de la Alianza reemplaza a Ciro, se mantiene intacta la esperanza, pero es distinta la forma de cumplimiento; llega a interpretar la idea de la resurrección del siervo como indicativa de la disparidad que existe dentro del Antiguo Testamento entre promesa y cumplimiento, resuelta en Jesús de Nazaret.

Lo que Hempel percibió fue la cualidad dinámica de la palabra hablada, una cualidad con la que la comunidad tenía que contar, incluso aunque ésta no se materializara exactamente como estaba previsto. Precisamente esta «vida» de la palabra hablada y la disposición del profeta a adaptar una palabra previa a una situación nueva fue lo que le impulsó a negar que la falta de cumplimiento de una predicción fuera en sí misma prueba de profecía falsa. Pero el primero en debatir el problema de la adaptación cúllica de material oracular tradicional, e incluso todo el capítulo de la profecía falsa y el

culto, fue G. Von RAD⁵⁶. Llegó a sugerir que el Deuteronomio era el producto de los llamados profetas falsos. Una idea central de la argumentación de von Rad era que los profetas falsos pronunciaban mensajes de salvación. Escribe que desde Miqueas a Ezequiel los problemas eran los asuntos sociales, o el culto, o el dogma de la retribución o relación de los extranjeros con el Señor, sino el sencillo tema de la salvación o del juicio⁵⁷. Según esto, el Deuteronomio, que proclama la salvación basándose en un amor de elección del Señor, parece tener en mente la profecía institucional, al predecir una sucesión de profetas que proclamarían los lazos entre Dios e Israel. Von Rad nota que una palabra de salvación es típica del mensaje de Isaías y encuentra sus abogados defensores entre los oponentes de Jeremías o Miqueas. Propone también la tesis de que mientras Jer 28, 9 exige que el mensaje de salvación sea el que hay que legitimar, Dt 18, 20-22 obliga a que se confirme la palabra de juicio, pues se supone que el movimiento profético auténtico es institucional. Dado que la institución cúltica existe para mediar entre Dios y el hombre, la intercesión ha sido esencial en la profecía, incluso en profetas tan «individualistas» como Jeremías. Una prueba de que los oponentes de Jeremías eran oficiales del culto nos la proporciona el interés que ponen en la vuelta de los utensilios sagrados y la promesa de paz *en este lugar*, es decir, en el templo (Jer 14, 13). Von Rad comprende la antigua historia de Nm 11, 24 ss. como deseo de legitimación tanto de los intercesores cúlticos como Mosaicos; pero el hecho de que el espíritu de Moisés se derramara sobre dos hombres fuera de la tienda, indica que también se conoce y es legítima la profecía libre. La inclusión de Nahum en la literatura que se deriva de los llamados falsos profetas no sorprende demasiado, pues su obra presenta muchos parecidos con las profecías de salvación.

Una vez considerados los funcionarios cúlticos como de algún modo conectados vitalmente con el movimiento de profecía falsa, surge la cuestión de la relación entre la posesión del Espíritu y la profecía falsa, pues el éxtasis –así se pensaba– era característica de la profecía cúltica, al menos en

56. *Die falsche Propheten*, ZAW 51 (1933) 109-120.

57. *Ibid.* 112.

sus estadios primitivos. S. MOWINCKEL se pronunció rápidamente sobre esta materia⁵⁸. Sugiere que los profetas reformadores preexílicos usaban conceptos en torno a la Palabra del Señor, y no tanto a la posesión del Espíritu, que había sido central para los primitivos *nebîîm*. Pasando por alto la escena de IRe 22 y algunos pasajes de los libros proféticos posteriores que Mowinckel considera glosas redaccionales, sostiene que Ezequiel era una figura de transición, alguien para quien el Espíritu es medio de inspiración y principio motor que lleva al profeta de un lugar a otro; al mismo tiempo subraya la afinidad del segundo Isaías con los profetas reformadores y la aceptación por parte del tercer Isaías del Espíritu como cualidad profética.

Algunos textos que presentan dificultades a su tesis los interpreta Mowinckel de modo brillante, aunque no convincente: Según él, Os 9, 7 es un puntazo contra los *nebîîm* y no la cita de una crítica contra Oseas; Miq 3, 3-8 sería una censura de quienes se jactan de poseer el Espíritu; Jer 5, 13 un golpe contra quienes no tiene palabra, *nebîîm* que se convertirán en aire (*ruah*); interpreta Is 28, 9-10 no como una mofa popular contra Isaías, sino como caricatura que hace el profeta de los *nebîîm*; de igual manera, en Is 8, 11 y Miq 2, 6 encuentra un vocabulario neumático de bajo tono, y afirma que los reformadores han cambiado la antigua fórmula de los videntes: «El Espíritu vino sobre mí», en «El Señor me mostró, yo vi al Señor, escuchadle, la Palabra del Señor vino sobre mí». Pero Mowinckel reconoce que la palabra de Dios puede no coincidir con la del profeta, que la ha podido recibir de demonios; por eso considera que el contenido moral y religioso de la Palabra es prueba de autenticidad. Hay que notar que Mowinckel comprendió a Ezequiel como un auténtico extático de viejo cuño, pero que participaba en las ideas religiosas y morales de los reformadores; así mismo defendía que los profetas postexílicos habían vuelto a los antiguos *nebîîm* para su inspiración, aunque en su lenguaje usaban fórmulas meramente tradicionales.

La hipótesis de Mowinckel llamó la atención sobre un punto que von Rad había suscitado de pasada, es decir, sobre

58. *The «spirit» and the «Word» in the Pre-Exilic Reforming Prophets.*

la necesidad de considerar seriamente la situación histórica en la que el profeta se encontraba. Bajo este punto de vista, el fracaso de la profecía postexílica se ve como un no querer reconocer el cambio de las circunstancias históricas, de modo que una vuelta a terminología pneumática fracasaría inevitablemente. Fue M. BUBER⁵⁹ quien percibió la importancia del momento histórico para la palabra profética. El escribió que la interpretación correcta de los tiempos históricos era la clave de distinción entre el verdadero y el falso profeta, siendo este último un ilusionista de la política. Buber se asombraba de que un profeta convencido de haber sido llamado antes de su nacimiento a ser profeta de las naciones pudiera, sí, tener una palabra en su confrontación con Ananías, pero no la verdad. Este último, según Buber, parece un papagallos que repita a Isaías, pues lo cita sin discernir que los tiempos han cambiado radicalmente. Pero Ananías merece crédito tanto por creer en el Señor como un Dios de principios, que mantiene sus promesas, como por su sincero patriotismo, cualidad que hasta Jeremías admiraba. El verdadero profeta, propone Buber, es un político realista, alguien que ve toda la situación histórica completa antes de formular su mensaje; por el contrario, afirma que el falso profeta asume promesas condicionales y las convierte en certezas incondicionales para siempre, pues predica sus propios anhelos y vive de sueños como si fueran realidad.

Ahora bien, si una comprensión correcta de la situación histórica es un requisito necesario para la profecía, ¿puede equivocarse un verdadero profeta al evaluar las circunstancias históricas de un momento determinado y seguir siendo fiel a su vocación, o pasaría automáticamente a la categoría de falso profeta? La facilidad con la que la profecía auténtica se convierte en falsa, y viceversa, es el tema de un estudio realizado por K. HARMS⁶⁰ en un libro de algún modo explica-

59. *Falsche Propheten*, Die Wandlung 2 (1946/47) 277-283. T.W. OVERHOLT, *Jeremiah 27-29: The Question of False Prophecy*, JAAR 35 (1967) 241-249, escribe: «El contexto histórico es el que convierte en «falso» un mensaje, que en otras circunstancias sería incensurable» (245). OVERHOLT hace notar que el «pueblo» son quienes necesitan discernir si un profeta es verdadero o falso (241).

60. *Die falschen Propheten: Eine biblische Untersuchung*, 1947.

ble por las circunstancias adversas en las que fue escrito Harms traza la fina frontera entre el verdadero y el falso profeta. El origen de éste último está, dice él, en el consejo divino y reconoce que en este punto están de acuerdo el antiguo y el nuevo Testamento la transición del verdadero al falso profeta la ilustra en Ez 14, 7-11, y trata de explicar el dudoso carácter de Aarón, Gedeón y de las figuras proféticas de Ire 13 Harms opina que Natán está rozando el límite, cuando aconseja a David que construya el templo (2Sam 7, 1 ss), así como Jonás camina en la dirección de la profecía falsa, cuando se escapa del Señor y se enfada por Su compasión de Nínive Considera que basta una caída suficientemente importante para identificar al verdadero profeta con la profecía falsa (Sant 2, 10) y que las asociaciones proféticas son ya un factor que contribuye a dicha caída, pues con la multitud aumenta la posibilidad de un traspás También opina que la profecía de corte ha colaborado con la profecía falsa, puesto que el sincero patriotismo ha caracterizado a este fenómeno (aunque hasta Jeremías haya participado de tales sentimientos) Con todo hay un punto, según Harms, en el que desaparece este fluido límite entre la verdadera y la falsa profecía la oposición entre Yavhismo y Baalismo

Si es difícil mantenerse en la frontera que separa la profecía verdadera de la falsa, y si Dios mismo es en algún sentido responsable de la profecía falsa, ¿hay algún criterio que pueda ser aplicado a cada situación, de modo que la gente u otro profeta puedan determinar quién ha asistido realmente al consejo divino, *cuándo no está El haciendo una prueba mediante palabras falsas?* Esta es la cuestión que suscita G. QUELL⁶¹ Y llega a responderse que únicamente otro profeta puede distinguir al verdadero del falso Según Quell, el hecho de que la profecía trabaje a dos niveles, el humano y el divino (es decir, seres humanos actuando al servicio de Dios), descarta toda prueba de autenticidad, salvo el testimonio interno de un auténtico profeta Consecuentemente, un profeta no puede ser juzgado teológica y jurídicamente, sino sólo pneumáticamente, y nos recuerda que todo yerra en el camino de la verdad Quell admite también grados diversos entre los

61 *Wahre und falsche Propheten Versuch einer Interpretation*, 1952

profetas verdaderos y percibe que el campo de la profecía falsa está más en el pasado remoto que en el presente. Admite el papel divino en la profecía falsa, especialmente en Ire 22, en el segundo Isaías, Job y Amós 3, 16; y por otro lado, las dificultades de funcionamiento de un profeta ya están dibujadas en la confesiones de Jeremías, de modo que el criterio de veracidad de W. STAERK es de imposible aplicación⁶². Quell admite que la misión divina no puede ser probada, sino únicamente percibida por otro profeta. Subraya el parecido con una ordalía en la que Dios al final decide, de modo que quien pretenda dar un criterio para distinguir la profecía verdadera de la falsa tendría antes que hacerse las tres preguntas de Jer 23, 23 ss. Finalmente, Quell considera gran parte de la profecía falsa como una tarea extraña de Dios, un instrumento del plan divino.

Pero si únicamente otro profeta puede discernir quién es mensajero genuino de Dios, ¿cómo puede un profeta acreditar su ministerio ante un público escéptico y de qué modo estará seguro de no ser instrumento de una acción extraña de Dios? Este es el difícil problema que ha reclamado la atención de S. BLANK⁶³, y que ha recaído sobre él como consecuencia del poco interés prestado por los contemporáneos de los profetas a la Palabra de Dios; un destino parecido que el que aguardaba a la mayoría de los estudiantes a rabinos y pastores, a quienes fueron dirigidas originalmente estas conferencias (de la cátedra Goldensen). Para Blank los argumentos dados por los profetas eran una batalla contra sus propias dudas y contra otros oponentes. Afirma que Jeremías usó seis argumentos para intentar asegurar y convencer al pueblo de que Dios le había enviado: 1) el cumplimiento de las predicciones; 2) la simple afirmación; 3) el contraste con la vox

62. *Das Wahrheitskriterion der alttestamentlichen Prophetie*, ZSystTh 5 (1928) 76-101. Según Staerk, el criterio de verdad es el testimonio interno del Espíritu Santo de que no hay mensaje profético de juicio sin su complemento salvífico y viceversa (83). En resumen, la confirmación histórica del mensaje de un profeta legitima la palabra de un hombre de Dios auténtico (87). Afirma que este criterio de verdad ha sido operativo en Is 8, 11 ss. Miq 3, 5 ss. Dt 18, 21 s. Zac 7, 9 s. Hab. 1, 13. Am 7, 12 ss. y Jer 28, 1 ss.; 23, 13-24; 26.

63. *Of a Truth the Lord Hath Sent Me: An Inquiry into the Source of the Prophet's Authority*, 1955.

populi; 4) el pronunciar palabras divinas y no humanas; 5) la evidencia de que sus palabras eran divinas por ser verdaderas; y 6) la conformidad de su mensaje con la naturaleza de Dios. Para Blank, la narración de la vocación era como un diploma para Jeremías, y admite que la simple afirmación de 26, 12-15 no necesita ningún suplemento, pues Jeremías estuvo presente en el consejo privado de Dios (23, 22), participó en sus disposiciones de ánimo (6, 11; 23, 9) y estaba inmerso en la oscuridad. El argumento del cumplimietno era el menos satisfactorio para Jeremías, pues resulta poco confortable que se cumpla una sentencia de condena. Obviamente la voz de Jeremías no coincidía con la de la gente, ya que fue tenido por loco (29, 26) y era motivo de escarnio (15, 15; 17, 15; 20, 7 s.); más aún, sólo un loco podía augurarse desastres, maldiciones y calamidades, o se atrevería a pronunciar un mensaje que concluye en prisión y ostracismo, a no ser que estuviera impulsado por Dios. Blank ve también la Nueva Alianza como consecuencia de la necesidad personal de seguridad, y acepta la aplicación de los argumentos de Jeremías al problema general de la autoridad de la escritura.

La relación del profeta con sus contemporáneos es el tema que estudia E. JACOB⁶⁴, en un intento de explicar por qué algunos profetas auténticos traicionan su vocación. Es decir, intenta investigar con mayor profundidad la transición de la profecía falsa a verdadera, el tema que llamó la atención de K. Harms. Jacob indica cuatro obstáculos en la auténtica profecía: 1) la monarquía, que termina pagando a profetas que promueven intereses del rey; 2) la tradición en términos de institución, mesianismo, nacionalismo; 3) la gente, cuya opinión estaba sostenida por la mayoría de los profetas; y 4) el deseo de éxito, como confirmación del ministerio profético. La importancia de IRe 13 para la comprensión de la profecía falsa la reconoce Jacob, mostrando cómo en todos los mediadores existe un germen de traición a su Señor. La tesis de Jacob de que la profecía verdadera y la falsa no son dos campos separados, sino que la última es la perenne tentación de la primera, se basa en el rechazo de los criterios bíblicos para distinguir la una de la otra. Su deseo de comprender las

64. *Quelques remarques sur les faux prophètes*, ThZ 13 (1957) 479-486.

razones de la profecía falsa es un recordatorio de que incluso para ésta hay diversidad de criterios.

La complejidad del fenómeno de la profecía falsa la subrayó E. OSSWALD⁶⁵. Admitió la necesidad de examinar la literatura profética caso a caso para determinar la distinción entre ambos tipos. Osswald estaba muy influenciado por la tesis de von Rad, intensificada por Buber, de que la interpretación del momento histórico es decisiva, aunque personalmente también creía que los profetas verdaderos anteriores al exilio predicaron casi exclusivamente palabras de juicio. Presta, además, atención a la profecía falsa en cuanto problema extra-yahvista, pero llega a la conclusión de que la lealtad al Señor es la norma absoluta de la enseñanza profética. Somete a un análisis exhaustivo los diferentes criterios usados tradicionalmente para distinguir la profecía verdadera de la falsa, y llega a concluir que ningún criterio es aplicable en toda circunstancia, por lo que resulta imprescindible una adhesión de fe. Osswald escribe: «el profeta verdadero tiene que ser capaz de distinguir, si un momento histórico es hora de ira o de amor de Dios»⁶⁶.

Para considerar cada uno de los incidentes que acompañan a la profecía falsa, es necesario atender a los contextos de los que nacen tales conflictos. Este es el método de H.J. KRAUS en su estudio de la profecía en crisis⁶⁷. El autor analiza atentamente las conclusiones a las que se ha ido llegando en el estudio de los textos que presentan el conflicto entre Jeremías y otros profetas, aplicándolas a las grandes preguntas sobre la profecía verdadera y falsa. Kraus subraya la variedad de medios por los que la Palabra de Dios llega a los profetas (éxtasis, música y danza, glosolalia, sueños, visiones, audiciones), y los diferentes tipos de profetas (grupos estáticos, videntes individuales, profetas cúlticos y de corte). Pero sostiene que el único factor que caracteriza al genuino profeta es la inmediatez con Dios. En IRe 22 queda clara la diferencia que se desprende de este contacto inmediato con el consejo divino: los oponentes de Miqueas de un espíritu

65. *Falsche Prophetie im Alten Testament*, 1962.

66. *Id.*, 22.

67. *Prophetie in der Krisis*, Studien zu Texten aus dem Buch Jeremia, 1964.

enviado por el Señor a sus mensajeros. La revelación auténtica, según Kraus, viene directamente del Señor a Miqueas, mientras que para los 400 la falsedad está mediatizada por el Espíritu. Esto mismo se encuentra en el trasfondo de Nm 12, 6-8: Moisés habló con Dios cara a cara, nítidamente y no con frases oscuras, incluso contemplando la forma de Dios, mientras que los profetas normales se limitan a visiones y sueños. Miq 3, 5 s. es el tercer pasaje a partir del cual intenta Kraus comprender la profecía falsa. Aquí los oponentes de Miqueas están íntimamente motivados por la antigua fe en la elección y las promesas de la alianza. En consecuencia, Kraus concluye que en ninguno de estos casos nos es posible encontrar figuras proféticas a las que se pueda aplicar el insultante título de «falsos profetas»⁶⁸. Con todo, admite la existencia de diferencias reales entre los verdaderos y los falsos profetas, especialmente en el no poder proclamar la culpabilidad del pueblo, en denunciar la iniquidad (Miq 3, 8; Jer 23, 17; Lam 2, 14). Esta imposibilidad, pretende Kraus, identifica al falso profeta.

La atención al contexto bíblico ha suscitado la pregunta de si en la literatura profética se han conservado los puntos de vista de los falsos profetas. A.S. VAN DER WOUDE⁶⁹ ha buscado información adicional, repasando las discusiones que existen en el libro de Miqueas. Se detiene en tres pasajes: 1) 2, 6-11; 2) 4, 9-14; 5, 4-5; 3) 2, 12-13; 3, 1 ss. A partir de estos textos, van der Woude concluye que los falsos profetas estaban imbuidos por el concepto de alianza (tanto la de Sión como la del Sinaí); aplicaban al Señor el título de Rey (*Melek*), es decir, lo veían como al Dios El de Ugarit; y veían la amenaza a Jerusalén como la ocasión de una gran victoria sobre sus enemigos que osaban amenazar al pueblo de la alianza del Señor. Por eso, van der Woude sostiene que la literatura profética ha conservado fielmente oráculos de los falsos profetas, a menudo sin indicar que son cita, de modo que se

68. Id., 112.

69. *Micah in Dispute with the Pseudo-Prophets*, VT 19 (1969) 244-260. También E. HALPERN, *Hosea 2, 1-3, a quotation from the words of False Prophets*, Bet Miqra 11 (1965/66) 159-161 defiende la presencia de los puntos de vista de los falsos profetas en el cánon profético. A menudo se defiende que Nahum y Abdías y, quizás, algunos oráculos contra las naciones de Jeremías, Ezequiel e Isaías, son textos de falsos profetas.

puede aprender mucho sobre los oponentes de los «auténticos» profetas, aplicando esta hipótesis a otros libros proféticos⁷⁰.

Ya que el estudio de los conflictos entre profetas ha sido tan productivo en orden a clarificar la situación en la que surgió la profecía falsa, debemos ahora dar un paso más y asumir la visión de H.W. WOLFF, recientemente defendida por van der Woude, según la cual las citas proféticas son una auténtica mena de información sobre el mensaje profético y su impacto. Más aún, el estudio de este material ofrece datos fundamentales sobre las dificultades que encontraban los profetas, e ilumina el mundo mental de las masas a las que éstos se dirigían. Aquí se descubren de repente las razones de las crisis por las que pasaron los antiguos israelitas en el período del exilio y postexilio: la duda del pueblo sobre la justicia de Dios, problema que exige al profeta una respuesta que va más allá de una promesa grandiosa o una amenaza de juicio para el futuro. Hoy en día esta tarea es la que marca la perspectiva al fenómeno de la profecía falsa, pues hace que se estudie con el trasfondo de la desaparición de la profecía en el antiguo Israel, producida por la crisis de fe que se produjo al negar la justicia de Dios. Esta es la meta del presente estudio: contemplar el fenómeno de la profecía falsa a la luz de la crisis teológica de la religión popular, que condujo al parcial desplazamiento de la profecía por el pensamiento sapiencial y apocalíptico.

70. Este breve resumen no pretende ser exhaustivo. Más bien ha intentado trazar las líneas más importantes de la profecía falsa. Hay que recordar también la Vanderbilt Ph. D. Dissertation de E. TILSON sobre los Profetas falsos en el Antiguo Testamento (1951) y el artículo de A.H. EDELKOORT sobre Profeta y Profeta publicado en OTS 5 (1948) 179-189.

CAPÍTULO II

LA CRISIS DE FE

Van der WOUDE había observado de pasada que, para conocer la profecía falsa, era necesario estudiar las discusiones que se encuentran en la literatura profética preexílica, especialmente las que contienen alguna «cita»⁷¹. Su descripción de la teología de los profetas falsos es curiosamente similar a la de C.F. LABUSCHAGNE, que trabaja sobre la *vox populi* en el Israel del siglo VIII⁷². Yo mismo llegué a la conclusión de que la *vox populi* era crucial para comprender la profecía falsa, y he emprendido este análisis independientemente de Van der Woude y de Labuschagne. Sin embargo, es necesario decir algunas palabras sobre la caracterización que hacen de la religión popular.

Según LABUSCHAGNE, la teología popular se ha opuesto siempre a la profética, pues era una perversión del Yahvismo «como una infección transmitida de célula en célula»⁷³. Indica

71. VAN DER WOUDE, o.c., 246. R. GORDIS, *Quotations in Wisdom Literature*, JQR 30 (1939) 123-147; *Quotations in Oriental Literature*, HUCA 22 (1949) 157-219; y *The Book of God and Man*, 1965, 169-189, encuentra muchas citas en la literatura antigua, aunque hayan desaparecido las equivalencias de las «comillas».

72. *Amos' Conception of God and the Popular Theology of his Time* en *Studies on the Book of Hosea and Amos*, 1964/1965, 122-133. LABUSCHAGNE sigue la misma línea del precedente artículo en su obra *Schriftprophetie en volksideologie*, 1968 (obra no accesible para nosotros, pero cfr. el resumen de A.S. VAN DER WOUDE en ZAW 81 (1969) 136).

73. *Amos' Conception of God and the Popular Theology of his Time* 123.

que la perversión nació a base de permitir tácitamente lo que merecía una oposición; en la siguiente generación casi todos lo habían aceptado; más tarde se hizo religión tradicional, y finalmente, oficial, apoyada y enseñada por sacerdotes y profetas⁷⁴. Subraya al antropocentrismo de la religión popular, es decir, la tendencia a creer que las cualidades destructoras del Señor van a ser usadas únicamente contra los enemigos de Israel, prescindiendo de la conducta del pueblo. Labuschagne escribe: «Atrincherados en el baluarte espiritual de la elección y de la alianza, con un Señor que vigila sobre sus intereses y existencia, el pueblo se sentía seguro; y con un Señor que respaldaba su causa, vivieron placenteramente sin conocer ninguna inquietud»⁷⁵.

En otros lugares Labuschagne ha calificado a esta «para-teología» de etnocéntrica, colectivista a expensas de la responsabilidad individual, y marcada por el convencimiento de que el Señor actuará únicamente en pro de la salvación (excepto sobre sus enemigos, es decir, los no israelitas)⁷⁶. Van der Woude subrayó también esta confianza en las acciones salvíficas de Dios, indicó que los falsos profetas tenían mentalidad de alianza, veían al Señor como Rey en el sentido del Dios El y estaban más comprometidos en *Realpolitik* que en teología⁷⁷. En ninguno de estos autores se descubre el menor interés por indicar algún aspecto positivo de la profecía falsa o de la religión popular.

Pocos pondrían en duda la exactitud fundamental de tal descripción. Sin embargo, es sólo parte de la verdad. Aunque Labuschagne opina que la crisis causada por la caída de Samaría y de Jerusalén contrapuso dos tipos opuestos de profetas (escritores contra populares), hay que hacer notar que el conflicto existía ya desde el comienzo, como resulta evidente al estudiar las citas de la literatura profética. Una vez examinadas las expresiones de la teología popular, resulta imposible tildar de mala fe a la *vox populi*.

74. Id.

75. Id. Contempla el mensaje de Amós como un reto al alivio de Sión, pues el rugido del león no era un sonido reconfortante y en Amós no hay *Pathos*.

76. *Schriftprofetie en volksideologie*.

77. VAN DER WOUDE, o.c., 255-260.

A. VOX POPULI EN EL ANTIGUO ISRAEL

Precindiendo del hecho de que el estudio de las formas literarias es realmente un estudio de la *vox populi*, lo que ahora pretendemos es hacer un examen de las citas que sostienen posiciones distintas a las de los profetas «escritores». Sólo familiarizándonos con la voz del pueblo, podemos comprender la profecía falsa, pues no es nuevo el refrán *vox populi-vox Dei* (palabra del pueblo, Palabra de Dios)⁷⁸.

Con lo que sigue pensamos mostrar que la *vox populi* se caracteriza por: 1) confianza en la fidelidad de Dios; 2) satisfacción con la religión tradicional; 3) oposición a profetas que defienden una opinión distinta; 4) desesperación, cuando no se ve un resquicio de esperanza; 5) dudas sobre la justicia de Dios; y 6) pragmatismo histórico. Primero nos fijaremos en la parte negativa de cada una de estas características, pero al final dejaremos en claro su ambivalencia.

Confianza en la fidelidad de Dios

Mirada bajo un punto de vista, la confianza del pueblo es una expresión de la fe en la benevolencia de Dios, independientemente de las circunstancias históricas; es la misma confianza que Isaías exigió a Acáz (7, 9). Sin embargo, tal confianza puede convertirse en superstición, si se separa del contexto moral y de la situación histórica. El antiguo grito cúlrico «Dios con nosotros» se gritó tanto en los altozanos como en el santuario. Ya en época tan temprana como la de Amós, el pueblo había pervertido la idea teológica de elección, la había convertido de exigencia de responsabilidad en motivo de libertinaje:

«A vosotros sólo os escogí entre todas las tribus de la tierra; por eso, os tomaré cuentas de todos vuestros pecados» (3, 2),

y se habían refugiado en la esperanza de la teofanía del Señor:

⁷⁸ A pesar del recurso al principio de que no hay gobierno equitativo que no resulte del voto popular, la famosa frase de ROUSSEAU está limitada por el hecho de que a menudo la voz del pueblo nace del temor y la desesperación.

«Buscad el bien, no el mal, y viviréis;
y estará realmente con vosotros, *como decís*,
el Señor Dios de los ejércitos» (5, 14).

«Pero morirán a espada todos los pecadores de mi pueblo;
los que dicen: “no llega, no nos alcanza la desgracia”» (9, 10).

Una situación parecida se refleja en los libros de Miqueas y Jeremías. El primero cita la voz de sus contemporáneos y en ella se manifiesta la actitud que mantienen ante el hombre de Dios:

«No sermoneéis —sermonean—, no se sermonea así;

no llegará la afrenta» (Miq 2, 6),

y hacen ostentación de su confianza en la bondad del Señor, a pesar de su conducta inmoral:

«Sus jefes juzgan con soborno, sus sacerdotes predicán a sueldo, sus profetas adivinan por dinero; y encima se apoyan en el Señor diciendo: “¿No está el Señor en medio de nosotros? No nos sucederá nada malo”» (Miq 3, 11).

Jeremías tuvo que enfrentarse con una confianza parecida, llena de arrogancia, por parte de quienes negaban al Señor y decían:

«Renegaron del Señor diciendo: “no es él”, “no nos pasará nada, no veremos espada ni hambre”» (5, 12),

y brindaban la paz a quienes andaban por su mismo camino:

«A los que desprecian la Palabra del Señor les dicen: “tendréis paz”; a los que siguen su corazón obstinado les dicen: “no os pasará nada malo”» (23, 17).

El pueblo acusó de mala fe al profeta por proclamar contra ellos el juicio de Dios:

«Y encima dices: “soy inocente, su ira no me alcanzará”. Pues yo te juzgaré, por haber dicho que no has pecado» (2, 35).

Jeremías se ensañaba con los profetas que decían al pueblo:

«No vereis la espada, no pasaréis hambre, os daré paz duradera en este lugar» (14, 13b),

una palabra que el Señor hará, les hará tragar muy pronto a

ellos y a sus oyentes (14, 15-16). En aquel día se recordarán las jactanciosas palabras:

«Aquí estoy contra ti... Decís: "¿Quién nos meterá miedo, quién penetrará en nuestras moradas?"» (21, 13).

La arrogancia del pueblo se refleja también en los juramentos que se usaban en tiempos de Jeremías. Es, sobre todo, verdad en el popular «¡Vive el Señor, que sacó a los israelitas de Egipto!» (23, 17)⁷⁹. No es extraño, pues, que el pueblo buscara confianza apelando al arca (Jer 3, 16), al templo (Jer 7, 4.10), y a la posesión de la ley (Jer 8, 8): «¿Por qué decís: "somos sabios, tenemos la ley del Señor?" ¡Si la ha falsificado la pluma de los escribas!».

Satisfacción con la religión tradicional

La voz popular muestra también su satisfacción con el *status quo*. La lentitud del pueblo para dar respuesta, su ceguera y su dureza de corazón, en ningún sitio están más claras que en la vocación de Isaías (6, 9-13). Aquí la función (e incluso la meta) del profeta es: «embota el corazón de ese pueblo, endurece su oído, cierra sus ojos; que sus ojos no vean, que sus oídos no oigan, que su corazón no entienda, que no se convierta y sane» (6, 10). Tal ministerio se manifiesta con viveza en el encuentro del profeta con Acaz (7, 1-25). La piadosa respuesta del rey: «No la pido, no quiero tentar al Señor» (7, 10) indica que sus ojos han sido cerrados más efectivamente que los de Sedecías por Nabucodonosor (2Re 25, 7).

Isaías estaba espantado por la corrupción de los líderes de la sociedad, especialmente de los profetas y videntes. Acusa a estos hombres de incapacidad para percibir la verdad espiritual más elemental:

79. Personalmente tratamos la evolución de la fórmula de juramento en la literatura antigua de Israel en «YHWH Šēba'ôt šēmō: A Form-Critical Analysis» ZAW 80 (1969) 170 s., en donde llamamos la atención sobre las costumbres de jurar por dioses paganos (Gen 14, 19), por la vida de Yhaweh (Os 4, 15; Jer 4, 1-2; 5, 1-3), por Yahweh en cuanto Dios de Israel (Jos 9, 18), por Yahweh en cuanto redentor (Jer 16, 14; 2 Sam 4, 9; 15, 21) y por Yahweh como creador (Jer 38, 16. Cfr. 32, 22; Is 54, 9; 65, 16 s.).

«Cualquier visión se os convertirá en texto de un libro sellado: se lo dan a uno que sabe leer, diciéndole: "por favor, lee esto" y él responde: "no puedo, porque está sellado". Y se lo dan a uno que no sabe leer, diciéndole: "por favor, lee esto". Y él responde: "no sé leer"» (29, 11-12).

La insensibilidad del pueblo en tiempos de Isaías alcanza su cumbre en las intrigantes palabras del profeta al, así llamado, buen rey Ezequías y en la consiguiente respuesta (39, 1-8). Haciendo caso omiso de la terrible predicción de que Judá será conquistada, Jerusalén saqueada y enviada al exilio, de que los hijos de Ezequías convertidos en eunucos en el palacio del rey de Babilonia, el rey de Judá da esta increíble respuesta:

«"Es favorable la Palabra del Señor que has pronunciado", porque pensaba: "mientras yo viva habrá paz y seguridad"» (39, 8).

También otros profetas se enfrentaron con el letargo espiritual del pueblo y se opusieron a él con lenguaje fuerte. Miqueas estaba convencido de que si un hombre inventara una mentira, profetizando vino y licor, sería un profeta digno de un pueblo tan insensible a los valores espirituales (2, 11). Parece que Jeremías, especialmente sensible a las opiniones de la muchedumbre, fue el profeta al que más irritó la inmovilidad del pueblo. Le resultaba especialmente fastidiosa la adoración rendida a imágenes de madera y piedra, aunque fuera la religión del rey, de los príncipes, sacerdotes y profetas.

«...dicen a un leño: "eres mi padre"; a una piedra: "me has parido"; me dan la espalda y no la cara, pero en el apuro dicen: "¡Acude a salvarnos!"» (2, 27).

Estos contemporáneos de Jeremías se engañaban pensando que Dios no veía sus acciones. Los pecados del pueblo causaron, así, el sufrimiento de la tierra y de sus moradores (pájaros y animales), pero ellos todavía decían:

«No ve nuestras andanzas» (12, 4).

No es extraño que amenazaran al profeta con la muerte, si seguía profetizando en nombre del Señor (11, 21).

«Oía el cuchicheo de la gente: "Cercos de Pavor" "¡A delatarlo, a delatarlo!". Mis amigos acechaban mi traspié: "A ver si se deja seducir, lo violaremos y nos vengaremos de él"» (20, 10).

Ezequiel, contemporáneo de Jeremías, castigó del mismo modo al pueblo por la adoración idolátrica y su dureza de mente. El primero constituye el objeto de un pasaje notablemente parecido a Jer 12, 4 (Ez 8, 12). Tras haber mirado Ezequiel por el periscopio divino y haber contemplado las prácticas secretas de los jerosolimitanos, está seguro de que sus palabras son:

«El Señor no nos ve, el Señor ha abandonado el país» (8, 12; cfr. 9, 9)

Los contemporáneos del profeta no podían comprender por qué había perdido su valor el proverbio popular: «Los padres han comido los agrazones y los hijos sufren la dentera», y en consecuencia objetaban: «¿Por qué no carga el hijo con la culpa del padre?» (18, 19).

Los libros de Oseas y Sofonías atestiguan la presencia durante su ministerio de una actitud de dejar hacer:

«Israel exclama: "¡El profeta es un necio, un loco el hombre del Espíritu!"» (Os 9, 7 BJ).

Ante esta burla popular, Oseas responde con fuerza:

«Es por la inmensidad de tu culpa, por la grandeza de tu hostilidad» (Os 9, 7 BJ).

Los contemporáneos de Sofonías, por su modo de leer los acontecimientos, estaban convencidos de que «el Señor no actúa ni bien, ni mal» (1, 12c).

Oposición a profetas

La voz del pueblo es también de oposición. Esta actitud de respuesta al profeta y a Dios, que habla en el profeta, es evidente en los libros de Miqueas, Isaías y Jeremías. El profeta Miqueas objeto de la ira del pueblo, por la aparente inactividad de Dios.

«Mi enemiga al verlo se cubrirá de vergüenza, la que me decía: "¿dónde está tu Dios?"» (7, 10).

El sentimiento de oposición alcanza su cénit en los contemporáneos de Isaías, Efraimitas que con arrogante orgullo habían dicho:

«Si han caído los ladrillos, contruiremos con sillares; si han derribado el sicómoro, lo sustituiremos con cedro» (9, 9),

y los habitantes de Judá, que preguntaban:

«¿A quién viene a adoctrinar, a quién viene a enseñar la lección? ¿A recién destetados, a niños apartados del pecho? Cuando dice: "ce con ce, ce con ce, pe con pe, pe con pe, chico aquí, chico allí"» (28, 9-10).

La burla está en forma de balbuceo infantil; Isaías se ha convertido para ellos en un repetidor de jerga de niños, así como de Ezequiel pensaban que hablaba el lenguaje hermoso de los cantos de amor (33, 32; cfr. 20, 49). La conducta de los oyentes de Isaías intenta deliberadamente impedir los planes del Santísimo:

«Dicen a los videntes: "no veáis"; y a los profetas: "no profeticéis sinceramente. Decidnos cosas halagüeñas, profetizad ilusiones. Apartaos del camino, retiraos de la senda, dejad de poneros delante al Santo de Israel"» (30, 10-11).

El profeta de Anatot encontró también este mismo espíritu de desafío, cuando hablaba por el Señor:

«¿Me he vuelto desierto para Israel, o tierra tenebrosa? ¿Por qué dice mi pueblo: "Huímos, ya no volvemos a ti"?» (Jer 2, 31; cfr. 6, 16.17; 22, 21).

Al mensajero del Señor se le ataca también porque la palabra del Señor no logra encontrar un efecto real en las vidas de la gente. Se mofan diciendo:

«¿Dónde queda la palabra del Señor? ¡Que se cumpla!» (17, 15).

Desesperación

Además, la voz del pueblo es desesperada. Jeremías era consciente de este elemento en el corazón del pueblo, al que comparaba con un camello o una burra en celo, que no puede contener su deseo de macho⁸⁰. Así, quienes habían adorado a otros dioses, decían con resignación:

«¡Ni por pienso! Amo a los extranjeros y me iré tras ellos» (2, 25b).

80. K. E. BAILEY y W. L. HOLLADAY, «The "Young Camel" and "Wild Ass" in Jer 2, 23-25», VT 18 (1968) 256-260, han indicado que es el camello macho el que experimenta el celo (y brama); en consecuencia entienden el pasaje con ciertas diferencias, basándose en la estructura poética.

Pero la desesperación no era simplemente el resultado de una propensión a la idolatría. Se debía también al malestar por el incumplimiento de las predicciones proféticas. Lo que el pueblo no podía aceptar era la realidad teológica de que la promesa siempre excedía a su realización, de que el hombre religioso sentía a menudo hambre en la tierra prometida⁸¹. Su grito se elevaba al cielo:

«¿No está el Señor en Sión, no está allí su rey?...
Pasó la cosecha, se acabó el verano, y no hemos
recibido auxilio» (Jer 8, 19-20).

Convencidos de que ellos mismos habían alejado toda posibilidad de perdón y cambio, daban la espalda a Jeremías, que predicaba el arrepentimiento:

«Responden: "No queremos, seguiremos nuestros
planes, cada uno seguirá la maldad de su corazón
obstinado"» (18, 12).

También los contemporáneos de Isaías estaban convencidos de que existía un insalvable abismo entre las promesas de los profetas acerca del favor divino y la situación histórica. Por eso, rechazaban los ofrecimientos de ayuda divina de Isaías, y aceptaban unos medios más esclavizantes para librarse de los peligros humanos.

«Vuestra salvación está en convertiros y en tener
calma; vuestra valentía está en confiar y estar tran-
quilos; pero no quisisteis. Dijisteis: "No, huiremos a
caballo". Está bien, tendréis que huir. "Correremos
al galope"; más correrán los que os persiguen»
(30, 15-16).

Dudas sobre la justicia de Dios

En medio de la desesperación existía un aguijón de duda en los dogmas sagrados, un espíritu inquisitivo cercano a las teodiceas de Gen 18, Ex 32, Job, Habacuc y 2Esdras. (=Nehe-mías). Contemporáneos de Jeremías ponían en duda la tesis

81. F. C. FENSHAM, «Covenant, Promise and Expectation in the Bibel», ThZ 23 (1967) 305-322; C. WESTERMANN, «The Way of Promise through the Old Testament» en *The Old testament and Christian Faith* (ed. por B. W. ANDERSON), 1963, 200-224 y *Essays on Old Testament Hermeneutics*, 1963, passim.

de que el Señor era compasivo, misericordioso y lento a la cólera:

«Ahora mismo me dices: "Tú eres mi padre, mi amigo de juventud", pensando: "no me va a guardar rencor eterno", y seguías obrando maldades, tan tranquila» (3, 4-5a).

Cuando este pueblo está sufriendo el castigo de Dios, su grito de «¡injusto!», llega hasta el cielo (5, 19).

Los contemporáneos de Ezequiel no hacían caso al profeta, convencidos de que sus palabras se referían al lejano futuro:

«Hijo de hombre, ¿qué significa este refrán que decís en la tierra de Israel: "Pasan días y días y no se cumple la visión?"... "Las visiones de éste van para largo; a largo plazo profetiza"» (12, 22-27b).

Estos mismos hombres ponían en duda la justicia de Dios:

«Objetáis: "no es justo el proceder del Señor"» (18, 25),

por más que Ezequiel les acusaba a ellos de injusticia y de poca lógica. La defensa que hicieron los profetas de la justicia de Dios no logró convencer al pueblo, ni siquiera en la época tardía del postexílico Malaquías. La experiencia de Job y el escepticismo de Qohelet resultaron demasiado comunes para poderlos tachar de mala fe, aunque esto es lo que hace Malaquías:

«Con vuestras palabras cansáis al Señor. Objetáis: "¿Por qué lo cansamos?" –Porque decís que el que obra mal agrada al Señor y que El se complace en tales hombres, y que ¿dónde está el Dios justo?» (Mal 2, 17).

El pueblo ha reconocido la falsedad que supone la contaminación de la religión por la magia⁸² y, en realidad, ha avanzado más allá de la percepción espiritual del profeta, pero no supo sacar las conclusiones éticas adecuadas. Sus palabras eran fuertes para Malaquías:

«Vuestros discursos son insolentes contra mí. Objetáis: "¿En qué te ofenden nuestras palabras?"».

82. E. M. GOOD, *Irony in the Old Testament*, 1965, 196-240, estudia con visión penetrante los presupuestos mágicos en la religión.

Porque decís: "no vale la pena servir a Dios, ¿qué sacamos de guardar sus mandamientos y de andar enlutados ante el Señor de los ejércitos? Tenemos que felicitar a los arrogantes: los malvados prosperan, tientan a Dios impunemente"» (Mal 3, 12-15⁸³).

Pragmatismo histórico

Finalmente, la voz del pueblo revela un pragmatismo histórico. Isaías 5, 19 cita la índole de este tipo de respuesta a Dios y a su modo de actuar:

«Que se dé prisa, que apresure su obra, para que la veamos; que se cumpla en seguida el plan del Santo de Israel, para que lo comprobemos».

Sin embargo, el *locus classicus* de tal pragmatismo es Jer 44, 16-19:

«No queremos escuchar esa palabra que nos dices en nombre del Señor, sino que haremos lo que hemos prometido: quemaremos incienso a la reina del cielo y le ofreceremos libaciones; igual que hicimos nosotros y nuestros padres, nuestros reyes y jefes en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén. Entonces nos hartábamos de pan, nos iba bien, y no conocíamos la desgracia. Pero desde que dejamos de quemar incienso a la reina del cielo y de ofrecerle libaciones, carecemos de todo, y morimos a espada y de hambre. Cuando nosotras quemamos incienso y ofrecemos libaciones a la reina del cielo, ¿acaso hacemos tortas con su imagen y le ofrecemos libaciones sin el consentimiento de nuestros maridos?»

Por el contrario, el profeta Ageo usó el argumento pragmático para hacer ver que las dificultades económicas se debían atribuir directamente al pecado (1, 5-11), mostrando

83. Sobre este texto, cfr. E. PFEIFFER, «Die Disputationsworte im Buche Maleachi», EvTh 12 (1959) 546-568.

la debilidad de este argumento desde cualquier perspectiva que se use⁸⁴.

Examinada así la *vox populi* en la literatura profética, puede ser muy ilustrativo prestar atención ahora a sentimientos semejantes, reflejados en el Deuteronomio y en los Salmos. Las citas de expresiones populares en el Deuteronomio son significativamente parecidas a las de los libros proféticos. Dt 1,27 acusa a los Israelitas de murmurar en sus tiendas:

«Porque nos odia nos ha sacado de Egipto el Señor, para entregarnos a los amorreos y destruirnos».

De modo parecido Moisés aparece en 9, 28 como intercesor en favor de Aarón e Israel, tras la construcción del becerro de oro, y razona:

«No sea que digan en la tierra de donde nos sacaste: "¡No pudo el Señor introducirnos en la tierra que les había prometido" o "los sacó por odio, para matarlos en el desierto"».

En 4, 6 se menciona también la respuesta de otros pueblos, pero esta vez como hipotética manifestación de asombro:

«¡Qué pueblo tan sabio y prudente es esa gran nación!»,

puesto que observan los mandatos del Señor. Algo distinta resulta 12, 30, una advertencia para que no digan:

«¿Cómo servían estas naciones a sus dioses? Así también haré yo» (BJ).

84. El presente análisis de la *vox populi* no pretende ser exhaustivo, dado que WOLFF ha tratado ya la cuestión de las citas en la literatura profética. Más bien se intenta seleccionar las respuestas más representativas hechas al ministerio profético e indicar así las amplias posibilidades que se nos ofrecen. Es bastante claro que ha llegado el tiempo de intentar un estudio general de la religión de Israel que se centra en la religión popular más que en la oficialmente aprobada (es decir, la de quienes escribieron y editaron el antiguo testamento). Algo de la riqueza del material se puede intuir en las siguientes expresiones populares no tratadas en el texto: 1) Am 6, 10: «*Chss. Pues no es hora de pronunciar el nombre del Señor*»; 2) Os 10, 3: «*No tenemos rey, no respetamos al Señor; el rey, ¿qué puede hacernos?*»; 3) Jer 2, 6: «*No preguntaron: "¿Dónde está el Señor, el que nos sacó de Egipto..."*»; 4) Is 28, 15: «*Hemos firmado un pacto con la Muerte, una alianza con el Abismo; cuando pase el azote desbordante, no nos alcanzará, porque tenemos la mentira por refugio y el engaño por escondrijo*».

Esta terca actitud se ataca también en 15, 9, en donde, tras reconocer los problemas planteados por el año de remisión, se urge:

«Cuidado, no se te ocurra este pensamiento rastreo: "está cerca el año séptimo, año de remisión", y seas tacaño con tu hermano pobre y no le des nada, porque apelará al Señor contra ti, y resultarás culpable».

En 29, 18 se ataca de nuevo a quien, escuchadas las cláusulas del pacto jurado, se felicita diciendo:

«Tendré paz, aunque siga en mi obstinación».

Finalmente, 31, 17-18 contiene una predicción particularmente mordaz. Un día de desgracia caerá sobre Israel, si dice:

«Es que Dios no está conmigo; por eso me ocurren estas desgracias»,

cuando Dios oculte su rostro a causa de la idolatría.

La *vox populi* en los Salmos tiene dos focos de interés: el cerco de los enemigos que se burlan y la obsesiva duda sobre la justicia de Dios. Se describe a los enemigos como quienes se consideran a sí mismos inamovibles (10, 6), olvidados de Dios, que

«se tapa la cara, nunca se enterará» (10, 11),

y más allá de todo juicio posible (10, 13). Piensan que sus lenguas dominan la situación (12, 4) y se burlan del piadoso, que ha confiado su vida al cuidado del Señor (22, 8). Su burla,

«Ja, ja ¡con nuestros ojos lo hemos visto!... ¡Qué bien! ¡Lo que queríamos!»,

revela su alegría por la desgracia del justo (35, 21.25; 40, 15; 70, 3). Estos malvados esperan impacientes la muerte de sus enemigos (41, 5-8), diciendo:

«Dios lo ha abandonado; perseguidlo, agarradlo, que nadie lo defiende» (7, 11).

Consideran vulnerable al justo por la carencia de profecía (74, 8s) y los enemigos planean tomar posesión de los pastos de Dios (83, 4.12).

Los infieles problematizan también la justicia de Dios, sobre todo por su lejanía. El tonto llega incluso a negar la existencia de Dios (14, 1) y las naciones tienden a dudar de su presencia (115, 2; 42, 3.10). Sin embargo, el fiel se pregunta, si es posible escapar a su presencia, y responde:

«Si digo: "Que al menos la tiniebla me encubra, que la luz se haga noche en torno a mí", ni la tiniebla es oscura para ti, la noche es clara como el día» (139, 11-12).

Consecuentemente piensa que el hombre debe decir:

«El honrado cosecha su fruto, porque hay un Dios que hace justicia en la tierra» (58, 12).

El malvado, que brama por su boca:

«¿Quién nos oye?» (59, 8),

no se deja convencer tan fácilmente de que el Dios altísimo (El Elyon) habita en los cielos, y pregunta:

«¿Es que Dios lo va a saber, se va a enterar el Altísimo?» (73, 11).

Por eso, el malvado, mientras asesina a viudas y emigrantes y degüella a los huérfanos, comenta:

«El Señor no lo ve, el Dios de Jacob no se entera» (94, 7).

Otros ejemplos de la voz del pueblo en los salmos son menos significativos, pero pueden ser citados. En 78, 19-20 se recoge la incredulidad de los israelitas durante su marcha por el desierto:

«¿Podrá Dios ponernos la mesa en el desierto?...
¿Podrá también darnos pan, proveer de carne a su pueblo?»

Sión es el sujeto de los demás textos: el primero alude a un recuento de los nacidos en ella (87, 4.5.7) y el segundo recuerda los sonsonetes de burla de los babilonios

(«Cantadnos un cantar de Sión»)

y de los Edomitas

(«Desnudadla, desnudadla hasta el cimiento» 137, 3.7)

Como hemos visto, la *vox populi* ha sido formulada a partir del conjunto de citas sobre el pensamiento popular que hacen los profetas. Sin embargo, algunas de las citas son obviamente creaciones suyas y reflejan más la capacidad profética de leer el pensamiento, que de escuchar la voz real del pueblo⁸⁵. Esto es muy claro en Is 30, 10s.: el pueblo aparece incitando a los profetas a proclamar ilusiones, lo que equivale realmente a una interpretación de lo que significa la exigencia a los profetas para que hablen de *šalôm* (paz); en

Jer 18, 12 el pueblo confirma la perversidad de sus corazones y en Dt 29, 19 un rebelde reafirma su terquedad⁸⁶. Sin embargo la mayoría de las citas tienen un halo de autenticidad que justifica su aceptación como auténticas respuestas del pueblo a la fe de los profetas. Esto es verdad aún en el caso de que las palabras citadas sean de «profetas de oposición», pues en tal caso la *vox populi* no se diferencia de la de su portavoz favorito (Cfr. Jer 14, 13b Miq 2, 6).

No hay que olvidar el factor positivo de la *vox populi*, ya que cada uno de los seis factores descritos conserva un puesto auténtico de la teología de Israel. La confianza en la fidelidad de Dios, a pesar de que las apariencias indiquen lo contrario, es una de las características más nobles de la fe de Israel, especialmente en el majestuoso himno teofánico de Hab 3 y en la leyenda profética en la que jóvenes hebreos hacen voto de morir por su fe, aunque su Dios, si quisiera, podría salvarlos (Dan 3, 16-18). A menudo era difícil mantener tal fe en la bondad divina; de modo que no hay que desacreditar esa convicción, cuando se basa en la naturaleza compasiva de Dios (Dt) o en la elección de Israel (Is-II). Después de todo, la antigua palabra de consuelo: «no temas, porque estoy contigo», ha tenido que producir de hecho más consternación que alivio, pues la historia de Israel raramente ofrece un testimonio de dicha presencia divina⁸⁷.

De igual manera hay un grano de verdad en la satisfacción del pueblo con el *status quo*, en cuanto que representa una instancia conservadora que reconoce el valor de las antiguas tradiciones mosaicas y exige que se justifique cualquier cambio. La aparente insensibilidad e incapacidad del pueblo para reconocer las más sencillas realidades espirituales es, en parte, fallo de los mismos profetas, que no se ven libres de

86. WOLFF, *Das Zitat im Prophetenspruch*, 66-68, enuncia 3 criterios para determinar la autenticidad de una cita: 1) conformidad con la situación histórica (es decir, el criterio de probabilidad), 2) concordancia con la manera de pensar del personaje citado, y 3) incomprensibilidad (cfr. Is 28, 9-13), WOLFF juzga impensable un auto-juicio como Jer 2, 20 25 e Is 28, 15, y hace notar que a menudo los profetas admiten que los citados pronuncian sus palabras «en sus corazones» (Cfr. Sol 1, 12).

87. H. D. PREUSS *Ich will mit dir sein!*, ZAW 80 (1968) 139-173, estudia esta fórmula de guía divina con la ayuda de la idea nómada de una divinidad que pastorea y protege a su pueblo. Con todo, habría que preguntarse si en este útil ensayo se presta suficiente atención al contexto de «lucha».

«suspiros de envidia»⁸⁸ o de carácter vengativo, ni eran maestros en el arte de la pedagogía o de la comunicación, pues la auto-estima estaba a la orden del día. Tampoco debemos desprestigiar el espíritu de oposición, pues en ocasiones tanto el profeta como quien le envía son culpables de actitudes indignas de ellos (la intercesión de Moisés en favor de Israel y la de Abraham por Sodoma y Gomorra son ejemplos de oposiciones prometeicas que pocos condenarían).

¿Se puede probar que la desesperación jugó un papel positivo en la religión de Israel? Si uno, como creo que debe, rehusa hacer valer el argumento de que la desesperación obligó a Israel a ampliar los horizontes de la gracia de Dios (revelados ahora en la Nueva Alianza), puede alabar la honestidad de quienes desahogan su desesperación y, tal vez, admirarlos por no haber aceptado una palabra de autoridad, que no se certificaba de modo convincente (¡una vida de amor!).

Lo mismo podemos decir de quienes pusieron en duda la justicia de Dios —sobre todo, por motivos históricos— y de quienes se lamentaban porque no se tenía en cuenta su virtud. Este es precisamente el tipo de heroísmo que emana el libro de Job, puesto que el dogma de la retribución individual resultaba positivamente criminal en sus efectos, aunque estuviera fundado en la creencia de que el Creador ha configurado el universo teniendo en cuenta el principio de justicia.

Finalmente hay que notar que el antropocentrismo está lejos de la maldad que le atribuye Labuschagne. Al contrario, la orientación de la literatura sapiencial es básicamente antropocéntrica, como lo ha demostrado Zimmerli⁸⁹, y la mayoría de la literatura profética es en sus cotas más elevadas casi exclusivamente antropocéntrica (Miq 3, 6-8; Am 5, 24s). Incluso el etnocentrismo hay que considerarlo dentro de la misión de Israel a ser bendición de la humanidad y luz de las

88. NORTH, *Angel-Prophet or Satan-Prophet?*, 53, usa esta frase para distinguir las quejas de Jeremías de las suaves discusiones de Malaquías. C. WESTERMANN, *Propheten in Biblisch-Historisches Handwörterbuch* III, 1966, 1511, observa que las discusiones de Malaquías indican una transición de la profecía a la enseñanza, en cuanto que se asume en la palabra profética la oposición al profeta. Según esto, tales discusiones constituyen una auténtica enseñanza, más que una auto-justificación del profeta.

89. *Zur Struktur der alttestamentlichen Weisheit*, ZAW 51 (1933) 177-204 («¿Qué es bueno/provechoso para el hombre?»).

naciones (Gen 12, 1ss, Is 49, 6), y el pensamiento colectivo del antiguo Israel era necesario desde el punto de vista religioso y social. En resumen, mientras Labuschagne y van der Woude han ayudado mucho a clarificar la faceta negativa de la religión popular, hay otra cara que no se debe olvidar y que ilumina maravillosamente el conflicto entre profetas

B EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA DE DIOS

Ya hemos dicho más arriba que la *voz populi* ponía en duda la justicia de Dios, como a menudo se afirma que Job es un ataque a la religión popular, tendremos que hacer algunas precisiones⁹⁰. El dogma de la retribución individual, lejos de ser una invención de la plebe egocéntrica, fue formulado por los líderes religiosos de Israel. Profetas, sacerdotes y sabios contribuyeron a la popularidad del dogma, por lo que es necesario concluir que la doctrina de la retribución individual estaba apoyada por la religión institucional. Las tradiciones proféticas de la alianza y de la «guerra santa», más aún, su premisa fundamental de que Dios controla la historia, conllevan la idea de que la virtud se premia. De igual manera, el trasfondo legal y mágico de la religión sacerdotal pertenece al mundo mental de quienes, al más craso nivel, piensan que la divinidad retribuye a quienes colaboran a su bienestar mediante el sacrificio o la conducta. Y, claro está, la sabiduría en todo el antiguo Oriente Medio presupone que Dios ha creado el universo de modo que éste premie automáticamente a quienes se atienen al principio que da coherencia al mundo (*ma'at*, *ME*, *sedaqa*)⁹¹. En tal comprensión del mundo no entra fácilmente el principio de gracia, y la tensión entre estas dos concepciones de la situación divina es palpable en los tres estratos de la literatura bíblica.

El parentesco entre la religión popular y la de Job se puede ilustrar, analizando las discusiones proféticas que tienen por objeto la justicia de Dios. Ezequiel formula el estado de ánimo del pueblo, al citarles cuando afirman que toda

90 Mas extensamente tratamos el tema en *Popular Questioning of Justice of God in Ancient Israel*. ZAW 82 (1970) 380-395.

91 H. SCHMID *Gerechtigkeit als Weltordnung* 1968.

visión concluye en el vacío, de modo que uno se ve obligado a pensar que los caminos de Dios no son justos (Ez 12, 22; 18, 21). De las seis discusiones analizadas por E. PFEIFFER en Malaquías, dos ponen en duda la justicia divina (2, 17-3, 5; 3, 13-21)⁹². En Is 29, 15s encontramos otra discusión en la que el profeta intenta defender la justicia de Dios, acusando al pueblo de apropiarse las prerrogativas de la divinidad. Para expresar su pensamiento usa Isaías una *fábula de discusión*,⁹³ en la que pone de manifiesto lo absurdo que resulta un cambio de papeles entre el barro y el alfarero.

Miq 2, 6-11 comienza citando la reacción popular ante el profeta, probablemente citando oráculos de corrientes proféticas opuestas (pero claramente es el punto de vista de las masas); continúa defendiendo la justicia de Dios, explicando su paciencia y la culpabilidad de Israel; y concluye caricaturizando el mensaje que el pueblo espera. Otro pasaje, que como más claro resulta es viéndolo a la luz del problema de teodicea, es Is 28, 23-29. En él, tras la llamada de atención a los oyentes, se enumera una serie de técnicas del buen agricultor; serie que se interrumpe con el aviso de que tales técnicas se las enseña Dios al agricultor. A continuación se detallan, mediante declaraciones o preguntas, las actividades del agricultor, que concluyen adecuadamente con una doxología en la que se alaba a Dios por su excelente consejo y su gran sabiduría. También Is 40, 27-31 pertenece a este grupo, pues se descubre la pregunta inicial y la cita («¿Por qué andas hablando... "mi suerte está oculta al Señor, mi Dios ignora mi causa"?»), y al mismo tiempo el himno de alabanza y la promesa de futuras bendiciones. Las razones de la esperanza se fundan en el conocimiento de que el Señor es el creador, inalcanzable para el conocimiento y gratuito en la defensa del débil. En resumen, cuando uno ve la frecuencia con la que se duda de la justicia de Dios y, por otra parte, el apoyo institucional a la creencia en la retribución individual, resulta imposible entender a Job como un ataque a la religión popular.

92. *Die Disputationsworte in Buche Maleachi*.

93. H. GRESSMANN, *Israels Spruchweisheit in Zusammenhang der Weltliteratur*, 1925, 28s., usa este término para describir Is 10, 15, un texto similar. Sin embargo, las diferencias entre estos dos versos y una auténtica fábula son tan enormes, que se debe usar el término con precaución.

Pero el reconocer que Job y la vox populi hablan con la misma voz, no nos debe hacer olvidar el hecho de que la duda en la justicia de Dios es una de las preocupaciones primarias en toda la literatura sapiencial del antiguo Oriente Medio⁹⁴. Se dan tres respuestas básicas al problema de la aparente injusticia de los dioses (1) los seres humanos son malos por naturaleza, de modo que sea cual sea su suerte es menos odiosa de la que merecen, (2) los dioses son injustos, y (3) el conocimiento del hombre es parcial, pues los dioses están ocultos. Las tres respuestas las podemos encontrar en los intentos israelitas de solucionar el problema Gen 18, Ez 32, Hab, Job, Qohelet y 2Esdras (=Neh). En estos se descubre una tendencia creciente a alejar las implicaciones de la tercera respuesta, en concreto con la noción disciplinar del sufrimiento y la resolución final del problema tras la muerte.

¿Qué nos enseña, en resumen, este análisis de la vox populi y del problema de la justicia de Dios? En primer lugar, muestra una ambivalencia de la religión popular. Ya no será posible contemplar la religión del pueblo como únivocamente corrompida, espejo útil en el que contrastar la antigua fe profética. Afirmando este hecho, debemos reexaminar la teología de los «falsos profetas», puesto que su orientación es frecuentemente parecida a la de la religión popular que acabamos de estudiar. Esta segunda revisión de la llamada profecía falsa puede iluminar las razones del conflicto profético, especialmente si aceptamos que las distintas posiciones tienen un cierto grado de verdad.

En segundo lugar, la crisis de fe del antiguo Israel tiene su origen en el talón de Aquiles de la profecía, en la carencia de credenciales para la palabra profética. El profeta era especialmente vulnerable, pues pretendía decir lo que otro le había comunicado, pero cuando desafiantemente se le preguntaba por la fuente de su palabra, únicamente podía afirmar que Dios le había convocado, le había mandado una visión, le había dicho una palabra. Y dada la carencia de todo tipo convincente de acreditación, no nos debe extrañar el descubrir que se contestaba la interpretación profética según la

94 PRITCHARD ANET 405-410 434 440 G. W. LAMBERT *Babylonian Wisdom Literature* 1960, 21-91 139 149 S. N. KRAMER *Man and his God A Sumerian Variation of the Job Motif*, SVT 3 (1960), 170-187.

cual la historia era la palestra en la que Dios actuaba y sobre la que tenía pleno control; especialmente cuando el pensamiento colectivo comenzaba a dar paso a una instancia semi-individualista⁹⁵. Algo tendremos que decir más tarde sobre esto, pero es necesario primero examinar los medios con los que un portavoz profético intentaba acreditar su palabra ante un auditorio hostil. La carencia de cualquier criterio válido para distinguir la profecía verdadera de la falsa está delineada en la leyenda profética (¿Midrash?) de IRe 13, que ahora trataremos.

95. S. B. FROST, *The Death of Josiah: A Conspiracy of Silence*. JBL 87 (1968) 369-382, llama la atención sobre el hecho de que extrañamente el antiguo Testamento no trata el único hecho que contradice la tesis básica de la teología profética (más aún, de la fe de todo el antiguo Testamento, 377), a saber, la muerte de Josías. FROST escribe: «El hecho es que la muerte de Josías parece que fue la roca, relativamente pequeña pero aguda, en la que encalló la idea veterotestamentaria de una historia conducida por Dios» (381).

CAPÍTULO III

LA INCAPACIDAD PROFETICA PARA AFRONTAR EL DESAFIO

A. IRe 13: UNA PERSPECTIVA SOBRE EL CONFLICTO PROFÉTICO

1. Exposición de IRe 13

K. BARTH ha dicho que IRe 13 es «quizás la historia profética más expresiva y ciertamente la más rica y amplia del Antiguo Testamento»⁹⁶. Podemos resumir brevemente la narración como sigue: Jeroboán, tras haber establecido santuarios reales en Betel y Dan y haber convocado una fiesta especial para sacrificar en los altares, subió a Betel para ofrecer incienso; un hombre de Dios de Judá, obediente a la Palabra de Dios, profetizó contra el altar, prediciendo su desecración. El airado rey estiró la mano y ordenó el arresto del profeta, logrando únicamente ser herido de lepra y provocar una señal por parte del hombre de Dios: la ruptura del altar y el anuncio de que las cenizas serán desparramadas. Jeroboán pide la curación, recupera la salud de su mano y muestra su gratitud invitando al hombre de Dios a su casa para que descansa y reciba recompensa. Este rechaza la invitación, porque el Señor le ha prohibido expresamente comer pan y

⁹⁶ *Church Dogmatics* II, 2, 1957, 409; la exégesis de IRe 13 fue reimpresa en BibSt 10 (1955) 12-56.

beber agua en Betel, y le ha indicado, además, que debe volver a Judá por un camino diferente al que ha traído para subir a Betel.

La noticia de lo sucedido y de la profecía pronunciada llegó a oídos de un anciano *nabî*, de Betel. Este profeta ordenó a sus hijos que le aparejaran el burro y, siguiendo al hombre de Dios, lo encontró «bajo la encina». Confirmada la identidad del hombre de Dios, el *nabî* le invitó a comer, pero recibió la misma respuesta que antes recibiera Jeroboán. El *nabî* apeló al hecho de que también él era profeta y a que un ángel le había ordenado llevar al hombre de Dios comida. La mentira era convincente y comenzó el banquete.

De nuevo vino la Palabra de Dios, esta vez al *nabî*, el cual gritó al hombre de Dios que su desobediencia le acarrearía ser enterrado fuera de la sepultura familiar. El condenado prosiguió el camino, sólo para ser despedazado por un león; pero su cadáver no fue devorado y el león se mantuvo a distancia del hombre y del burro. Los caminantes contemplaron esta extraña señal y llevaron la noticia a los habitantes de Betel. Entonces el anciano *nabî* se llegó al lugar, recogió el cadáver del hombre de Dios y volvió a Betel. Sigue el entierro del desobediente, que fue colocado en el panteón familiar del *nabî*; éste, a su vez, pidió a sus hijos ser enterrado junto al hombre de Dios, porque se cumpliría la profecía contra el altar de Betel «y contra todas las casas de los altozanos que hay en las ciudades de Samaría». Pero Jeroboán no cambió.

La interpretación clásica de BARTH

Se ha dicho que la exégesis de esta historia realizada por BARTH es uno de los ejemplos más finos de interpretación bíblica de los últimos 50 años⁹⁷. Según él, esta narración trata como tema de la polaridad que constituyen la elección y el rechazo por parte de Dios, combinando notablemente las tensiones entre nación e individuo. Los contrastes son llamativos: el independiente hombre de Dios *versus* (contra) el

97. M. A. KLOPFENSTEIN, *I Könige 13 en Parresia*, K. BARTH zum achtzigsten Geburtstag, 1966, 639. M. NOTH, *Könige*, 1968, 306 s., llama la atención sobre algunas correcciones necesarias a la interpretación de BARTH.

profeta profesional, la nación de Judá *versus* Israel. La cuestión principal es la posibilidad de convivencia entre Betel y Jerusalén. Barth llama la atención sobre 3 crisis en la narración: (1) una Palabra de Dios contra otra palabra de Dios (11-19), (2) la proclamación de una auténtica palabra de Dios por boca de un mentiroso, en el mensaje de condena (20-26); y (3) el anciano *nabí*, buscando refugio junto a los huesos del hombre muerto. Dos personajes resplandecen de modo especial, el hombre de Dios, tras el que se encuentra el descendiente de David Josías, y el profeta profesional, bajo el padrinazgo del pro-canaanita Jeroboán. El primero proclama que la causa de Dios es irresistible, llevada adelante por un *nabí* profesional, cuando el hombre de Dios resulta infiel. Reconoce, además, la narración que incluso los elegidos, Jerusalén y la monarquía davídica, serán infieles a Dios. La segunda escena dibuja a Samaría como la tentación responsable de la canaanización de Judá y da a entender que el Señor es muy paciente con Israel a pesar de todo, enviándole incluso profetas y permitiendo al culpable profesional marcharse libre, mientras castiga al hombre de Dios por una única transgresión, inducido por factores secundarios. La yuxtaposición de los dos cuadros indica que Judá e Israel no pueden vivir aisladas, sino que deben permanecer en diálogo, hablando el elegido con el rechazado. El epílogo auténtico está en 2Re 23, 15-20: la historia de la destrucción de los santuarios, llevada a cabo por Josías, a la vez que dejaba intactos los huesos del hombre de Dios y del anciano *nabí*, por otra parte, el núcleo y la sustancia de IRe 13 es el mensaje de Is 40, 8: «La palabra de nuestro Dios permanece para siempre»⁹⁸.

A partir de este breve recorrido por el análisis que hace Barth de la narración, se puede ver fácilmente que el juicio que da KLOPFENSTEIN de la misma, aunque algo exagerado, es esencialmente correcto. Con todo, y como bien lo ha visto Klopfenstein, la interpretación de Barth es sólo una indicación en el camino, pues la narración no trata realmente de elección y rechazo. Por consiguiente, aún queda mucho por decir sobre esta narración, y es lo que ahora vamos a intentar.

Clarificaciones posteriores

Normalmente se acepta que la sección comprendida entre 12,32 y 13,34 es una interpolación secundaria, no imputable al deuteronomista, ya que 13,34 va unido a 12,31⁹⁹. El material está claramente dividido en dos secciones: 12,32-13,10 y 13,11-32¹⁰⁰. La historia misma pertenece a la categoría de leyenda profética, si bien la forma, escrita genéricamente sobre un profeta famoso, proviene de la literatura posterior¹⁰¹. Pero existe un núcleo histórico en la narración, aunque la especificación de ese *continuum* esté plagada de dificultades. NOTH supone la existencia de una tradición local en Betel, fechada con posterioridad a la reforma cultural de Josías¹⁰², mientras J. A. MONTGOMERY y H. S. GEHMAN piensan en una leyenda que explica el prematuro final de cierto personaje sagrado¹⁰³.

El hombre de Dios de Judá queda anónimo, pero WELLHAUSEN ve con razón la influencia de Amós en la narración¹⁰⁴. Aunque añadamos después, siguiendo las teorías de recientes investigadores, nuevos nombres a la lista de personajes prototipos de esta historia: Oseas, Elías, Miqueas y Aías (con KLOPFENSTEIN) el parentesco con la historia de Amós es llamativo y exige mayor atención.

Una lista de puntos de contacto debe incluir los siguientes capítulos: 1) ambos son de Judá y, obedientes a la Palabra del Señor, aparecen en Betel para profetizar la destrucción del altar; 2) ambos tienen una discusión con Jeroboán, ya sea personalmente o mediante un sacerdote oficial; 3) en el ministerio de ambos juega un papel el «comer pan»; 4) en ambas

99. O. EISSFELDT, *The Old Testament, an Introduction*, 1965, 290; A. WEISER, *The Old Testament: Its Formation and Development*, 1961, 178 (probables apéndices post-deuteronomícos).

100. M. NOTH, *Könige*, 291. J. GRAY, *I and II Kings*, A. Commentary, 1963, 293, piensa en una distribución 12, 32-13, 6 y 13, 7-32.

101. A. BENTZEN, *Introduction to the Old Testament*, 1959, 237-240, ha descrito muy bien este género.

102. M. NOTH, *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien*, 1957, 79 Nota 3; 81. 97.

103. *The Book of Kings*, 1951, 262.

104. Recientemente O. EISSFELDT ha publicado un artículo (no accesible al autor) acerca de las ideas populares sobre Amós, titulado *Amos und Jonas in volkstümlicher Überlieferung*, en *Barnikol Festeschrift*, 1964, 9-13.

narraciones un león es personaje importante. Otros posibles puntos de contacto son: 1) Jeroboán no puede volver su mano; ¿no podría aludirse a esto en la enigmática expresión: «Yo no lo haré volver» (=“no le perdonaré”) (Am 1, 3.6.9.11.13; 2, 1.4.6); 2) existe duda de que el hombre de Dios y Amós fueran profetas (*nabî*); 3) ¿Era el anciano *nabî* un falso profeta con malévolas intenciones? ¿Era mala la intención de Amasías? (Am 7, 10-17)¹⁰⁵; 4) los cadáveres tirados por el suelo en silencio en el libro de Amós ¿hacen referencia al cadáver abandonado de esta narración? (8, 3).

Pero existen importantes diferencias, que no podemos pasar por alto: 1) Amós no realiza milagros; 2) tampoco se preocupa de altares *impuros*; 3) a Amós se le pide que coma su pan *en Judá* (¿ganar su sueldo o vivir?); 4) a Amós se le opone un sacerdote; 5) Jeroboán está en el trasfondo del libro de Amós.

Pero, a pesar de tales diferencias, es posible que Amós sea el profeta que está en el trasfondo de IRe 13. Si es así, ¿dónde se conservó la historia, en Betel o en Judá? El hecho de que se evite cuidadosamente el título de *nabî* (sin ninguna excepción) para designar al hombre de Dios, y la insistencia en llamar al profeta del Sur «hombre de Dios» y al de Betel *nabî* puede tener sentidos distintos, según provenga del Norte o del Sur. Si la historia proviene de Betel, el término «hombre de Dios» puede ser despreciativo y se referiría a alguien cuya autoridad depende de la posesión del carisma, mientras que *nabî* se referiría a un profeta oficial, y por lo tanto, legítimo. Si, por el contrario, se conservó en Judá, el hecho de que se evite el término *nabî* puede nacer de la sospecha de que los profetas cúlticos no proclaman genuinamente la Palabra del Señor. La historia, tal cual está, presupone una cierta inclinación en favor del hombre de Dios de Judá, seriamente avalada por la adición de la frase: «y le mintió»¹⁰⁶. Sin embargo, es probable que la historia circulara originalmente por Betel y reflejara un punto de vista del Norte.

105. WURTHWEIN, *Amos-Studien*, ha defendido que Amasías estaba en buena disposición respecto a Amós, pero eso no se desprende de la respuesta que le dió.

106. QUELL, *Wahre un falsche Propheten: Versuch einer Interpretation*, 70 nota 2, piensa que Šanda puede tener razón al considerar «y le mintió» como glosa.

Una serie de factores hacen que los especialistas consideren tardía la narración. Entre éstos se mencionan: 1) el anonimato del hombre de Dios y del *nabî*; 2) la mención de un ángel como mediador de revelación (no el «ángel del Señor»); 3) la *intención* didáctica; 4) los restos mágicos; 5) la presencia del hombre sagrado, que incluso muerto hace milagros; 6) la conducta folklórica del león; 7) la mención de Josías por su nombre; 8) la referencia a ciudades de Samaría, imposible antes del 734 a.C.; y 9) la imagen mecánica de la profecía y de su acreditación.

De estos argumentos pocos son concluyentes. El anonimato no prueba una datación posterior; más aún, podría indicar precisamente todo lo contrario. Tampoco es típico de la literatura posterior la intención didáctica, pues ya se empleaba dicho estilo en tiempos de Amós (3, 3-8). Lo mismo podemos decir de los elementos mágicos, dado que el simbolismo profético hunde sus raíces en la magia y las narraciones de Eliseo contienen ya el elemento del hombre sagrado que realiza milagros tras su muerte (cfr. también las narraciones de Balaán). Estas mismas narraciones hablan de osos que castigan a los niños de Betel, porque se burlan (2Re 2, 23-25). Finalmente la comprensión mecánica de la profecía es básica para el Deuteronomio (13). Con todo, todavía nos queda la mención de Josías, que es decisiva y que no elimina el intento de C. F. KEIL de interpretarla como un apelativo («a quien el Señor sostiene»)¹⁰⁷. Quedan, además, la alusión al ángel como mediador de la Palabra de Dios (aunque cfr. IRe 19, 5 y notar que la segunda palabra del Señor al *nabî* sucede sin mediación angélica) y la referencia a las ciudades de Samaría.

Estos factores indican que el recopilador deuteronomístico (o quizás un editor posterior) añadió tras la reforma de Josías una antigua tradición oral sobre un hombre de Dios que se opuso a Jeroboán con profecías sobre la desecración del altar y que rechazó la hospitalidad del rey, al descubrirse casualmente y preservarse conscientemente la tumba a la que hace referencia dicha tradición.

107. C. F. KEIL, *The Book of Kings* (sin fecha), 206 ss.

Se discute cuál es la intención de la historia¹⁰⁸, aunque parece clara la razón de su inclusión en la historia deuteronomística. La narración subraya que un auténtico hombre de Dios avisó ampliamente a Jeroboán, con lo que se agrava su culpabilidad¹⁰⁹. Este punto de vista es más adecuado que la tesis de MONTGOMERY y GEHMAN, según la cual, la historia pretende ofrecer una moraleja sobre el profeta desobediente¹¹⁰, pues el hombre de Dios queda bien tratado, como lo está indicando el deseo del *nabî* de ser enterrado junto a sus huesos.

Algunos puntos de esta historia merecen una atención especial, concretamente el anonimato del profeta, el tema del anciano *nabî*, el papel del león y los cuatro contrastes obvios de la narración. Primero, la antigua tradición sobre la identidad del hombre de Dios. En 2Cr 13, 22 se menciona a un profeta llamado Iddo, y se afirma que los hechos y palabras del profeta Abías se recogen en la historia del profeta Iddo. Josefo (Ant VIII, 9, 1) llama al hombre de Dios Yadón, nombre que pudo haber tomado de 2Cr 13, 22¹¹¹.

Se ha interpretado de diversos modos el motivo de la extraña conducta del anciano *nabî*, según se mantenga o se omita (de acuerdo con Šanda y siguiendo a LXX) la frase (*Kihešlô*): «le mintió» (13,8). Es extraña la ausencia de la conjunción «y» (*waw*), pero se puede explicar por haplografía, de modo que no se puede tomar una decisión definitiva. En consencuencia las opiniones sobre el anciano *nabî* son también favorables o desfavorables. C. F. KEIL capitanea la tesis de que el *nabî* era un profeta honorable al servicio del Señor¹¹². Este mismo punto de vista ha sido expuesto reciente-

108 J LINDBLOM *Prophecy in Ancient Israel*, 63s opina que la historia circuló porque servía de precedente sobre cómo resolver el problema de distinguir una revelación divina auténtica de una falsa, a saber, si la que tú recibes se contradice con la de otro, confía en la tuya. Sin embargo, no es probable que se diera necesariamente tal consejo a la innata arrogancia religiosa del hombre

109 N H SNAITH *I and II Kings*, IB 1954, 120

110 *The Book of Kings*, 261

111 GRAY *I and II Kings*, 295 s. *Ya'adôn*, por metátesis *'idôn*, pero GRAY piensa también que *'iddô* puede ser un sustantivo y no un nombre, pues *'ôded* se refiere a consoladores o profetas en las inscripciones de Zakir de Jamat y de La'ash

112 *The Book of the Kings*, 206-207.

mente por KLOPFENSTEIN, que lleva la tesis hasta el extremo de decir que el culto sincretista de Jeroboán era una forma legítima de culto al Señor¹¹³. Los que contemplan al *nabî* bajo otra perspectiva sospechan en su actuación un motivo siniestro o un deseo de aumentar su propio prestigio. Observan con razón que, si el hombre de Dios rechaza la invitación del rey, estaba poniendo en duda la legitimidad de culto decretada por el rey. Sin embargo, la hipótesis de que el *nabî* y sus hijos eran profetas cúlticos profesionales no nace del texto. Por otra parte, si el *nabî* desea simplemente mejorar su *status*, asociándose al taumatúrgico hombre de Dios, se comprende la mentira y la petición sobre el enterramiento, que sería un intento por corregir un error del hombre de Dios o simplemente un testimonio de la autenticidad del ministerio de este último. No se puede negar la autenticidad de la palabra del *nabî* en base a su referencia a un ángel, pues este motivo está en Ezequiel y Zacarías, por no mencionar el documento elohista. La mediación angélica puede ser un recurso teológico para aliviar la responsabilidad divina de una invitación siniestra, es decir, de dar un mensaje falso¹¹⁴. Finalmente, no lo olvidemos, el carácter de alianza del banquete es esencial en la narración, de modo que la invitación no es tan inocua como puede parecer¹¹⁵.

Uno de los elementos más fascinantes de la narración es el papel del león, que BARTH considera importante a la vista de Gen 49, Am 1, 2 y 3, 8¹¹⁶. Los leones abundaban en los primeros días de Israel y cuando los Asirios despoblaron el país, como puede verse en la enigmática narración de 2Re 17, 25s. Los colonos traídos por Sargón sufrieron una plaga de leones hasta que se les envió un sacerdote que les enseñara el auténtico temor de Dios, pues su situación se había interpretado como castigo de Dios por no observar la ley del dios de la tierra. Pero el pasaje más sugerente es IRe 20, 35-43. En esta narración un profeta profesional pide a un compañero

113. *I Könige*, 13, 658.

114. MONTGOMERY and GEHMAN, *The Book of Kings*, 261, y SNAITH, *I and II Kings*, 122.

115. GRAY, *I and II Kings*, 297, conjetura que la invitación de Jeroboán es a un banquete en el comedor del santuario.

116. *Church Dogmatics*, 397. Pero cfr. las anotaciones de NOTH, *Könige*, 302, precaviendo contra la espiritualización del incidente.

que le pegue, pero éste se niega. Entonces anuncia al desobediente hijo de profeta que un león lo matará en cuanto se ponga en camino, profecía que rápidamente se convierte en realidad. Al momento siguiente el *nabî* logró encontrar un compañero que le pegara y con la cara vendada se encontró con Ajab engañando al rey para que pronunciara su propia sentencia de muerte.

Es conocido el estudio de H. GRESSMANN sobre IRe 13, bajo el epígrafe: «el desobediente hombre de Dios y el animal obediente»¹¹⁷. También es conocida la afirmación de W. VISCHER de que aquí hay «una sombra del león que Amós oye rugir desde Sión»¹¹⁸. KLOPFENSTEIN ha observado correctamente que el león es símbolo del rey y custodia el santuario por ser siervo del rey¹¹⁹. Hace tiempo que se ha notado el uso de esta metáfora aplicada al Señor (Am 1, 2; Jer 25, 30; Joel 4, 16; Os 5, 14; 13, 7 s.)¹²⁰.

Los cuatro contrastes de la narración aparecen con innegable claridad. Vemos oponerse recíprocamente un solitario hombre de Dios con un *nabî* profesional, Judá e Israel, Josías y Jeroboán, Dios y hombre. La ironía de la historia consiste en que cada uno exige su contrapartida; ninguno puede dar la espalda a su oponente. El hombre de Dios debe atestiguar al rechazado, pues sólo yendo al Norte puede con su palabra confirmar y justificar su propia elección. «El verdadero Israel debe dialogar con el falso Israel, precisamente porque no es ajeno a la culpa de este último...»¹²¹. Así también el *nabî* debe

117 *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* II, 1923, 243

118 *Das Christuszeugnis des Alten Testaments* I, 326. Sobre el león en Egipto, cfr Emma BRUNNER TRAUT *Altägyptische Tieresgeschichte und Fabel Gestalt und Strikraft*, Saeculum I (1959) 124-185

119 *I Konige* 13, 663. El papel del león en la ideología Asiria es demasiado conocido como para exigir explicaciones adicionales, excepto para subrayar lo adecuado del lenguaje de Nahum.

120 Sobre las metáforas aplicadas a Yahweh, cfr HEMPEL *Jahwegleichnisse der israelitischen Propheten*, ZAW 42 (1924) 74-104, y sobre la relación entre Dios, el hombre y los animales, cfr Gott, Mensch und Tier im Alten Testament, ZSysTh 9 (1931) 211-249, ambos reimpresos en *Apoxysmata*. No por casualidad se evita en Israel la descripción del Señor como buey, especialmente dado el prominente lugar que ocupa esta imagen en la literatura cananea (pero recuérdese *'abîr ya'gob* que equivale a «Campeón de Jacob» o «buey de Jacob», cfr Gen 49, 24)

121 BARTH *Church Dogmatics*, 404. La culpabilidad de ambos reinos la dibuja Ezequiel con vivacidad, comparando a Jerusalén y Samaría con dos hermanas prostitutas, que compiten en el libertinaje (23, 1-49)

proclamar la Palabra del Señor, cuando el hombre de Dios se muestra infiel, y el pecado y el castigo del último no alteran su misión, su valor, ni su superioridad sobre el profeta de Betel¹²².

2. Observaciones sobre el estudio de la profecía falsa

Dos Palabras que se excluyen y que reclaman origen divino

Con excesiva frecuencia se ha pasado hasta ahora por alto en el estudio de la profecía falsa el estudio de IRe 13, como clave decisiva para comprender el desvío profético. En dicho capítulo el profeta de Betel apela a la profecía exactamente igual que el hombre de Dios de Judá: «Yo también soy un profeta como tú» (v. 18). Este es el problema que centra ahora nuestro estudio: la apelación y/o la convicción por parte de los llamados «profetas falsos» de que están ejerciendo un genuino ministerio profético. El problema de esta apelación o convicción se refleja agudamente en la confrontación del hombre de Dios del Sur y el profeta del Señor del Norte, un incidente en el que ambos reclaman la posesión de la Palabra de Dios, aunque sus palabras se excluyen mutuamente. ¿Es posible que ambos sean profetas al servicio del Señor y que el apelativo de «profeta falso» no tenga sentido en este contexto? Y si esto sucede en IRe 13, ¿puede también ser verdad en parecidas reclamaciones por parte de profetas, cuyos mensajes y conducta difieren de las normales en la profecía del Antiguo Testamento?

El Texto Masorético carece de vocablo para falso profeta

El hecho de que el Texto Masorético no tenga un vocablo para «falso profeta», indica lo inapropiado que resulta el término. Entró en el Antiguo Testamento por medio de LXX, donde se encuentra diez veces alguna forma de *pseudopro-*

122. Id., 397.

*phétes*¹²³. E JACOB ha subrayado la diferencia radical entre la aserción del texto hebreo de que esos profetas hablan mentira o vanidad (*šeger / šaw'*), y la palabra griega citada¹²⁴, pues la afirmación hebrea se refiere al *contenido del mensaje profético*, mientras que el término griego se centra en una *característica del profeta*. Aunque el Texto Masorético no tenga ninguna palabra especial para los falsos profetas, conserva generalmente los títulos de «vidente» (*ro'eh / hozeh*), Siervo de Dios (*'ebed 'elohîm*), hombre de Dios (*'iš 'elohîm*)¹²⁵ para quienes tienen que ser reconocidos como profetas¹²⁶. Por otra parte, a los «falsos profetas» se les denominaba a menudo (o se les relacionaba con) adivinos o mediums, de modo que la ausencia de un término para falsos profetas no signifi-

123 Zac 13, 2 Jer 6, 13, 33, 7 8 11 16, 34, 9, 35, 1, 36, 1 8 (que corresponden en el TM a 26, 7 8 11 16, 27, 9, 28, 1, 29, 1-8) G von RAD *Die falsche Propheten*, 109, ha reconocido el significado de la ausencia en hebreo de un término para el concepto de falso profeta y ha indicado la adicional dificultad que esta ausencia supone para la comprensión del fenómeno.

124 «*Quelques remarques sur les faux prophètes*», 479. Hace ya tiempo que se han reconocido retoques redaccionales en los discursos contra los profetas de Jer 23, 9-40 y Ez 13, 1-23 (S MOWINCKEL *Prophecy and Tradition*, 1946, 50, von RAD *Teología del Antiguo Testamento* II, 64, y LINDBLON *Prophecy in Ancient Israel*, 153, en donde se llega a afirmar que el discurso de Ezequiel es ficticio). Los términos hebreos básicos que encontramos en tales discursos son *šaw'*, *šeger*, *qesem*, *'awen*, *šalôm* y *sôd*. Los dos primeros se refieren al carácter engañoso del mensaje proclamado por tales profetas, que resulta vano, falso y no válido. Los dos siguientes, *qesem* y *'awen*, aluden al carácter adivinatorio y mágico de los mensajes y asemejan al profeta con el sacerdote y el antiguo vidente. Al usar *šalôm* para describir el mensaje profético se identifica al profeta con el culto y con su finalidad de promover el bienestar del pueblo de Dios, negando la presencia del falso profeta en el consejo (*sôd*) del Señor, se le acusa de falta de relación inmediata con Dios, que es prerequisite de toda profecía. Un tratamiento interesante de *šalôm* se puede encontrar en el artículo de von RAD publicado en TWNT II, 402-406. Sobre el Consejo de Yahweh, cfr E C KINGSBURY «*The Prophets and the Council of Yahweh*», JBL 83 (1964) 279-286, y WHEDBEE *Isaiah and Wisdom*, capítulo IV (cfr también la nota 1 de la Introducción).

125 LINDBLON *Prophecy in Ancient Israel*, 61, subraya el hecho de que *'is Yhwh* (hombre del Señor) no aparece nunca. Para el tema del hombre de Dios en el Antiguo Testamento, especialmente de su poder taumatúrgico y su interés por la naturaleza más que por la historia, cfr C WESTERMANN *Proppheten* 1499s.

126 HARMS *Die falsche Propheten. Eine biblische Untersuchung*, 10, y SIEGMAN *The False Prophets of the Old Testament*, 1939, 2. En contra, sin embargo, se encuentran las narraciones de Balaán, que dividen la tradición bíblica respecto a si hay que considerar a este profeta entre los mensajeros de Dios auténticos o falsos.

ca que el concepto no existiera en el antiguo Israel, aunque la mayoría de los textos usen el término de «profeta» para los «falsos profetas». Más bien, lo que significa es que el fenómeno de la «falsa profecía» es bastante más complejo que lo que los LXX nos harían pensar.

Carencia de criterio válido

Ya desde el comienzo hay que decir que este pasaje apun-
tilla todo intento de encontrar un criterio absoluto de diferen-
ciación entre el verdadero y el falso profeta, pues el último
criterio que mencionan los exegetas contemporáneos, a sa-
ber, la intuición carismática de un verdadero profeta¹²⁷, no
funciona en este caso.

Escasa separación entre verdadera y falsa profecía

IRe 13 no sólo sirve de escenario para la presente temáti-
ca por proporcionar un ejemplo de dos palabras contradicto-
rias que reclaman origen divino o presentar un incidente en el
que no se usa ningún vocablo específico para el falso profeta
y en el que no existe un criterio válido para distinguir la
profecía falsa de la verdadera, sino que además dibuja con
términos muy gráficos la escasa separación que existe entre
ambas. En palabra de K. BARTH, el hombre de Dios muestra
«el abismo... sobre cuyo borde camina todo hombre de Dios y
todo auténtico profeta»¹²⁸. Se ve al profeta genuino convir-
tiéndose en falso en el transcurso de su misión, y al «falso
profeta» recibir una verdadera palabra de Dios y arrojarla con
fuerza aplastante sobre el engañado hombre de Dios.

Causalidad divina

Finalmente, IRe 13 cita la causalidad divina como explica-
ción del fenómeno conocido por «profecía falsa». En este

127. QUELL, *Wahre und falsche Propheten: Versuch einer Interpretation*, 206. Sería verdad, si se acepta el criterio adicional defendido por E. OSSWALD, *Falsche Prophetie im Alten Testament*, 22-23, pues el falso profeta en tal caso predica juicio más que salvación.

128. *Church Dogmatics*, 399.

ejemplo el elemento de «prueba» sale al escenario y se acerca a lo demoníaco. Se acerca a lo demoníaco, pero no lo alcanza, pues no podemos olvidar el testimonio veterotestamentario de la benevolencia divina. La narración ilustra la actuación misteriosa del Señor soberano, del creador que moldea la historia de su pueblo con todos los medios de que dispone dentro de la relación de alianza entre el hombre libre y la divinidad que se autolimita.

Con todo, antes de analizar los criterios de distinción entre el verdadero y el falso profetas, puede resultar muy útil preguntarnos qué personaje de esta narración encarna la religión popular tal y como la hemos descrito antes. Es posible que esta pregunta no tenga respuesta, pero puede que unas cuantas observaciones no estén fuera de lugar. El anciano *nabîr* de Betel parece entrar bien dentro de la categoría de profeta falso delineada por van der WOUDE, es decir, alguien cuya preocupación principal sea la *política real*, que subraye el reinado del Señor y que esté convencido de que la religión de la alianza asegura al pueblo la protección divina. Pero incluso estas condiciones son difícilmente deducibles del texto, lo que resulta terriblemente enigmático. Lo que al menos se puede decir, sin temor a equivocarnos, es que el rey siente únicamente desdén por una palabra profética de desgracia, y desprecio hacia quien la pronuncia, hasta que necesita de su intercesión. Por último, si el banquete al que el hombre de Dios es invitado, es realmente cúllico, se puede decir algo sobre la naturaleza de la religión representada por el anciano *nabîr*.

B. CARENCIA DE UN CRITERIO VÁLIDO

Los intentos de establecer un criterio de distinción entre profetas verdaderos y falsos son tan antiguos como los conflictos entre profetas¹²⁹. Aunque numerosos, podemos dividir

129. QUELL, *Wahre und falsche Propheten: Versuch einer Interpretation*, 214s., recuerda a quienes pretenden establecer criterios de distinción entre los verdaderos y falsos profetas que las tres preguntas de Jer 23, 23s. son imperativas. Una orientación para encarar el problema nos la proporciona la observación de Orígenes: «No es que sea profeta quien habla como profeta,

estos criterios en dos categorías: los que se refieren al mensaje y los que se fijan en el hombre¹³⁰.

1. Criterios referidos al mensaje

El énfasis en el mensaje profético asume cuatro formas: 1) el cumplimiento o no de la profecía; 2) la promesa de salvación o de juicio; 3) la forma de revelación (experiencia de éxtasis o no; sueño o visión; espíritu o palabra); y 4) la lealtad inmovible al Señor o la apostasía del Señor a Baal.

Cumplimiento o no cumplimiento

Quizás este criterio del cumplimiento es el más usado en el Antiguo Testamento. El autor del Deuteronomio lo usa como si fuera irrefutable: «Cuando un profeta hable en nombre del Señor y no suceda ni se cumpla su palabra, es algo que no dice el Señor...» (18, 22). Así mismo el historiador deuteronomista ha sometido a este criterio el mensaje de Miqueas, hijo de Yimlá, y el de sus oponentes: «Si vuelves victorioso, el Señor no ha hablado por mi boca» (IRe 22, 28). También el profeta Isaías pide que sus palabras se escriban en un libro, como testimonio para el futuro, es decir, un medio permanente de atestiguar el cumplimiento o no de sus palabras (Is 30, 8). Más fuerte resulta este punto de Ezequiel: «Pero cuando se cumplan, y están para cumplirse, se darán

sino que quien es profeta habla como profeta». Notar también la observación de M. NOTH «*Todo fenómeno histórico debe ser ambiguo, si tiene que formar parte de la historia humana; no resulta fácil distinguir la verdadera profecía de la falsa, aplicando sólo criterios superficiales*» («*History and the Word of God in the Old Testament*», en *The Laws in the Pentateuch and Other Essays*, 1966, 192).

130. SCOTT, *The Relevance of the Prophets*, 93-99, distingue criterios 1) psicológicos, 2) racionales y 3) morales. Bajo el primero incluye la necesidad interior, la claridad y la fuerza de formulación; bajo el segundo, la coherencia con el encargo original y con la voluntad del Señor formulada en antiguos mensajes proféticos; la importancia inmediata se encuentra bajo el tercero. R.E. CLEMENTS, *Prophecy and Covenant*, 1965, 127, escribe que la falsedad de un oráculo profético es detectable por su disconformidad con los sucesos históricos, con la tradición yahwista, o con un oráculo profético genuino.

cuenta de que tenían un profeta en medio de ellos» (33, 33). Lo mismo puede decirse de la clásica frase de Jeremías sobre el tema: «Cuando un profeta predecía prosperidad, sólo al cumplirse su profecía era reconocido como profeta, enviado realmente por el Señor» (28, 9. Cfr. ISam 3, 19 y IRe 8, 56).

Fácilmente se ve la dificultad de usar este criterio, pues sólo es efectivo retrospectivamente. Pero la norma tiene poco valor, si reconocemos: 1) la naturaleza genérica de muchas palabras proféticas; 2) el aspecto condicional de la profecía; 3) el hecho de que este criterio trata únicamente de las escasas palabras proféticas de predicción¹³¹. Más aún, los textos bíblicos no concuerdan sobre la naturaleza de los mensajes a los que se puede aplicar este criterio. Jeremías limita el criterio de cumplimiento únicamente a la evaluación de los profetas de prosperidad (28, 9), mientras que el libro de Deuteronomio lo amplía hasta incluir a las predicciones de desgracia (18, 21-22)¹³².

Los oráculos proféticos son predominantemente genéricos; es decir, hablan en términos vagos de guerra, peste, hambre, peligro del Norte, espada, etc. Además, están sometidos constantemente a un proceso de actualización por el que una palabra dicha para una generación anterior se transforma en mensaje para el presente¹³³. Esto significa que una palabra profética puede tener cualquier número de «cumplimientos», cada uno diferente en varios aspectos del original.

También el elemento condicional de la profecía se opone al uso práctico del criterio de cumplimiento. El profeta Jonás es el ejemplo más instructivo: si aplicamos el criterio a este

131 JACOB *Quelques remarques sur les faux Prophètes*, 479; TILSON *False Prophets in the Old Testament*, 177-181, y OSSWALD *Falsche Prophetie im Alten Testament*, 23-26

132 OSSWALD *Falsche Prophetie im Alten Testament*, 24, tiene razón en este punto

133 N W PORTEUS *Actualization and the Prophetic Criticism of the Cult*, en *Tradition and Situation*, 93-105, y P R ACKROYD *The Vitality of the Word of God in the Old Testament A Contribution to the Study of the Transmission of O T Material* Annual of the Swedish Theological Institute 1 (1962) 7-23. Un ejemplo clásico de reinterpretación de una palabra profética es la promesa de Natán a David en 2 Sam 7. Cfr un modelo de análisis con el método de la historia de la tradición en L ROST *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, 1926, reeditado en *Das Kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, 1965, 119-253.

caso, esa lastimosa figura necesitaría todavía más compasión. ¿Y qué podríamos decir de las profecías no cumplidas de los profetas mayores? ¿Podemos concluir que Isaías o Jeremías eran falsos profetas, porque algunas de sus profecías no se materializaron?¹³⁴. Esto sería rebajarse al nivel del pensamiento popular del antiguo Israel, tal y como aparece en las citas de Isaías, Jeremías y Ezequiel. El primero se dirige a quienes dicen: «que se dé prisa, que apresure su obra para que la veamos; que se cumpla en seguida el plan del Santo de Israel, para que lo comprobemos» (5, 19). Igualmente los oyentes de Jeremías dicen: «¿Dónde queda la palabra del Señor? ¡Que se cumpla!» (17, 15); y Ezequiel, a propósito del mismo tema, cita el proverbio: «Pasan días y días y no se

134. Sobre el incumplimiento de predicciones proféticas, cfr. la bibliografía citada por LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*, 199 nota 149, y por A. KUENEN, *The Prophets and Prophecy in Israel*, 1877 (reimpreso en 1969), 98-275, quien recoge una lista de predicciones proféticas que no llegaron a materializarse en la historia. Algunos de los casos más llamativos de palabras de Isaías y de Jeremías que no se cumplieron son los oráculos de Isaías sobre Sión, las predicciones de que Damasco se convertirá en un montón de ruinas (Is 17, 1 s.), de que Israel y Siria serían saqueados antes de que el niño «Pronto-al-saqueo, Presto-al-botín» supiera decir «papá» o «mamá» (Is 8, 4), de que Judá e Israel se reunificarían (Jer 3, 15 ss.), de que Hofra de Egipto sería entregado en manos de sus enemigos (Jer 44, 30), de que Judá volvería a Palestina después de 70 años (Jer 29, 19). En otros libros proféticos se contienen numerosas predicciones no cumplidas, p. ej. Ez 4, 6; 5, 2.12; 17, 20; 26-28; 29, 8ss. 21; 40-48; Ag 2, 1-9.19-23; Zac 4, 1-14; 6, 9-15, etc. Hay que mencionar también la promesa de Hulda a Josías de que se reuniría con sus padres en paz (2Re 22, 18-20), especialmente por ser ella la única que dictaminó sobre la revelación del libro de la ley descubierto en tiempos de Josías. Pero el caso más llamativo de predicción incumplida es el mismo Isaías segundo; su imponente obra poética está repleta de tales casos (Ciro no rindió culto al Señor; Babilonia no fue destruida; el desierto no floreció como un jardín, etc.). Sobre este asunto ha observado KUHL, *The Prophets of Israel*, 1960, 144, que «si hubiera que medir a Isaías segundo con el patrón de Jeremías, quedaría ciertamente muy bajo a causa de sus muchos anuncios de salvación», si bien Isaías segundo se diferencia de los profetas de salvación, pues no representa «ni chauvinismo, ni sincofancia, sino consuelo y alivio del desesperado, despreciado y de corazón compungido». Dada la abundancia de predicciones proféticas incumplidas, es bastante acertada la observación de E. OSSWALD, «su fe era una fe errante/errónea» (*Falsche Prophetie im Alten Testament*, 26; cfr. también HEMPEL, *Von irrenden Glauben*). A pesar de que no toda la palabra profética se cumplía en la historia, los apocalípticos usaron la profecía anterior como criterio para calcular el curso de la historia sagrada (FOHRER, *Introduction to the Old Testament*, 483).

cumple la visión» (12, 22). ¿No depende la acción de Dios de la respuesta del pueblo?¹³⁵.

Pero la crítica más dura contra el uso del criterio de cumplimiento proviene de su necesidad de limitarse a las escasas palabras proféticas de predicción. Aunque es verdad que los exegetas del Antiguo Testamento han exagerado negando el elemento predictivo de la profecía, tendencia ya corregida hoy día en varios puntos¹³⁶, es un hecho que la predicción en sentido estricto ocupa un lugar de escasa importancia en la profecía antigua. En consecuencia, un criterio válido sobre la profecía auténtica debe ser aplicable a toda la profecía y no únicamente a un elemento secundario.

Promesa de salvación o de juicio

Un segundo criterio es la promesa de salvación o el anuncio de juicio. Ha llegado a ser un tópico que los grandes profetas predijeron desgracia, mientras que los falsos profetas predecían paz al pueblo de Dios. Por ello no es extraño que los autores más recientes hayan resaltado la función cúltica de la profecía, es decir, la promoción del bienestar del estado. La corrección de esta concepción equivocada no tiene que llevarnos a rechazar el criterio de la predicción de bienestar sin considerarlo antes atentamente, aunque un mensaje de salvación se base en las ideas de elección y teocracia.

Jeremías criticó la reconfortante promesa de Ananías a base de la tradición profética: «Los profetas que nos precedieron a ti y a mí, desde tiempo inmemorial, profetizaron guerras, calamidades y epidemias a muchos países y a reinos

135. FOHRER, *Action of God and Decision of Man in the Old Testament in Biblical Essays*, 1966, 31-39; y SCOTT, *The relevance of the Prophets*, 9-12, han estudiado el papel del hombre en determinar si se ha actualizado el juicio o la gracia.

136. H.H. ROWLEY, *The Nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study*, 131; y R. DUNKERLY, *Prophecy and Prediction* Exposit 61 (1949/50) 260-263. Un tema esencial del segundo Isaías es la capacidad divina de prever y predecir sucesos históricos antes de que se realicen. Resulta irónico que las grandiosas predicciones de este autor no se materializaran.

dilatados» (28, 8). El mensaje de los oponentes de Miqueas, hijo de Yimlá, parece que confirma este juicio, pues al contraponerse las palabras de salvación y de juicio, sólo las últimas se ven autenticadas en la historia sucesiva. Otra confirmación de la tesis de que los falsos profetas predicaron paz la podemos encontrar en la diatriba de Ezequiel contra esos profetas embaucadores: «Sí, porque habéis engañado a mi pueblo, anunciando paz cuando no había paz, y mientras ellos construían la tapia, vosotros la ibais enluciendo» (13, 20).

Pero la palabra profética de estos falsos mensajes no era fija, como se desprende de un análisis más detallado de las palabras del Deuteronomio y de Miqueas. No tiene sentido asegurar al pueblo que no debe temer a profetas cuyas palabras no se realizan (Dt 18, 22), a menos que esta profecía fuera de condena. Aún está más claro en Miq 3, 5 b: el profeta acusa a sus oponentes de cambiar su mensaje según la recompensa recibida, pero «declaran una guerra santa a quien no les llena la boca».

Este criterio se complica considerablemente, puesto que las profecías que se han conservado de profetas verdaderos contienen palabras de salvación y de desgracia casi contiguas. Especialmente en Isaías (7, 1 ss.), cuya teología de Sión no se puede atribuir a una mano posterior¹³⁷. Hay que admitir realmente que las promesas del Deuteronomio y la teología de Ananías están en la misma línea que la tradición Isaiana. Con todo, Ananías presenta una diferencia fundamental, pues no liga sus promesas con una exigencia de fe como Isaías, ni al cumplimiento de las exigencias éticas mosáicas como el Deuteronomio¹³⁸.

Por el contrario, los falsos profetas prometen salvación a quienes merecen palabras de juicio: «A quienes desprecian la palabra del Señor les dicen: "tendréis paz"; a los que siguen su corazón obstinado les dicen: "no os pasará nada malo"» (Jer 23, 17). No es extraño, pues, que el pueblo sienta alivio

137. CHILDS, *Isaiah and the Assyrian Crisis*, passim.

138. Sobre la relación entre alianza y ley, cfr. el reciente artículo de W. EICHRODT, *Covenant and Law* Interpr 20 (1966) 302-321; ZIMMERLI, *The Law and the Prophets*, 31-45 (*La ley y los profetas*, 79-94); D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, 1963, y E. GERSTENBERGER, *Covenant and Commandment* JBL 84 (1965) 38-51.

con frases como «El Templo del Señor», «Dios con nosotros, no nos alcanzará ningún mal». Los profetas alientan tal confianza en la ciudad sagrada: «Yo objeté: "¡Ay, Señor mío! Mira que los profetas les dicen: ¡no veréis la espada, no pasaréis hambre, os daré paz duradera en este lugar!"!» (Jer 14, 13). Corolario de todo esto es la predicción de condena que va a caer sobre los enemigos de Israel. ¿Podemos colocar, por esta razón, a Nahum entre los falsos profetas? ¿Qué hacer con los oráculos contra las naciones en Amós, Jeremías, Ezequiel e Isaías?

A pesar de todas estas objeciones contra el criterio de la predicción de desgracias, existen casos en los que se puede emplear con provecho esta norma en la evaluación de la profecía clásica, como convincentemente arguyó E. OSSWALD¹³⁹. Pero hay que usar el criterio con reservas y en ningún caso es aplicable a la profecía postexílica, pues se encuentra en una «hora» diferente del actuar misterioso de Dios con el pueblo de Israel¹⁴⁰.

Formas de revelación

Un tercer criterio que encontramos en el Antiguo Testamento es el modo como se recibe la revelación. Son evidentes tres facetas de este modelo: 1) la presencia o ausencia de éxtasis; 2) la revelación por medio de sueños; 3) el énfasis en la palabra o en el espíritu.

Parece cierto que los auténticos profetas experimentaron un éxtasis de concentración (por contraposición al de absorción), de modo que no se puede negar una conducta extática a la genuina profecía. De hecho, no parece que exista una distinción neta en esta línea entre la profecía verdadera y la falsa. Esto no implica que haya que olvidar la conducta anor-

139. *Falsche Prophetie im Alten Testament*, 18-23.

140. Tienen bastante fuerza las palabras de E. OSSWALD: «El verdadero profeta debe ser capaz de distinguir si una situación histórica se encuentra bajo la ira o bajo el amor de Dios» (*Falsche Prophetie im Alten Testament*, 22). M. BUBER, *Falsche Propheten*, 278-280, ha subrayado con intensidad este cambio de situación histórica (en este caso, entre Isaías y Ananías).

mal de los oponentes de Elías o de los primitivos grupos de profetas, sino que este comportamiento extático, quizás más natural en el culto a Baal, constituyó un estadio primitivo por el que pasó la profecía israelita.

Algo más claro podemos decir de la revelación mediante sueños¹⁴¹. Según Jeremías un profeta que recibe su mensaje a través de sueños es por este mismo hecho un falso profeta. Este punto de vista es muy claro en 23, 25-28: se trata de un ataque casuístico contra quienes gritan el slogan: «¡He tenido un sueño, he tenido un sueño!»; concluye con una exhortación a la que sigue la pregunta: «El profeta que tenga un sueño, que lo cuente; el que tenga mi palabra, que la diga a la letra. ¿Qué hace el grano con la paja?, oráculo del Señor».

Pero no siempre se han visto mal los sueños en el Antiguo Testamento (Gen 28, 10 ss.; Joel 3, 1; 2, 28; Nm 12, 6; ISam 28, 6). De hecho el sueño era una forma importante de revelación en la literatura sapiencial y apocalíptica. Además, en la literatura profética abundan las visiones, por lo que la apelación a la presencia de sueños pierde mucha fuerza, si se acepta el parentesco entre la visión y el sueño¹⁴².

Se ha argumentado también que los verdaderos profetas eran transmisores de la Palabra de Dios, mientras que los falsos subrayaban el Espíritu¹⁴³. Por desgracia, tal distinción

141. W. ZIMMERLI, *Das Wort und die Träume*, Schweizerische Reformations-Monatschrift (1939) 197-203; E.L. EHRLICH, *Der Traum im Alten Testament*, 1953; I. MENDELSON, *Dream*, IDB I, 868 s.; A. CAQUOT, *Les songes et leur interprétation*, 1959; A. RESCH, *Der Traum im Heilsplan Gottes*, 1959; y J.A. SANDFORD, *Dreams, God's Forgotten Language*, 1968.

142. LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*, 125, nota que existe «gran afinidad entre una visión extática y un sueño». Si esto es así las cosas se complican más, pues las visiones son muy importantes en los grandes libros proféticos. De hecho, puede que VON RAD tenga razón al afirmar que las narraciones de vocación, que fundamentalmente son visiones, pretenden justificar el mensaje profético (Teología del Antiguo Testamento, II, 77). LINDBLOM incluso se aventura a afirmar que la preocupación de Jeremías ante una posible comprobación de estar equivocado provoca la visión del almendro (*šaqed*), imagen simbólica de la actitud vigilante (*šoqed*) del Señor para llevar su palabra a cumplimiento (*Prophecy in Ancient Israel*, 139).

143. S. MOWINCKEL, *La connaissance de Dieu chez les Prophètes de l'Antique Testament* RHPR 22 (1942) 80-81, escribe que «en la posesión de la palabra reside la diferencia decisiva entre el verdadero y el falso profeta». MOWINCKEL afirma también que la conciencia de ser llamado es señal distintiva del verdadero profeta (76-77). Sobre el contraste entre «Espíritu» y «Palabra», cfr. su artículo *The «Spirit» and the «Word» in the Pre-Exilic Reforming Prophets*.

entre Espíritu y Palabra sólo se puede mantener violentando el texto en los puntos esenciales (por ejemplo, Miq 3, 8); quizás sea más correcto reconocer aquí intereses geográficos, predominando en Efraín la Palabra de Dios¹⁴⁴.

Lealtad al Señor o a Baal

En cuarto lugar, se ha distinguido entre la profecía verdadera y la falsa sobre la base de una inmovible lealtad al Señor, en oposición a Baal. Este criterio se formula en Dt 13, 1-3; en él se afirma que aunque un profeta realice milagros, si promueve apostasía a otros dioses, no hay que seguirle, pues el Señor sólo intenta probar a Israel. La necesidad de tal criterio se ilustra en Jer 2, 8.26.27; 23, 13; 32, 32-35, donde se afirma que los profetas hablan en nombre de Baal. Evidentemente dicha afirmación no significa que tales profetas pertenezcan al culto de Baal, como los oponentes de Elías en el Monte Carmelo, sino que hablan en nombre de Baal bajo máscara del Señor¹⁴⁵. Si los profetas pertenecieran al culto de Baal sería válido el criterio que estamos estudiando y se descubriría con facilidad la falsedad de los mismos. Con todo, es evidente que este criterio resulta insuficiente en la mayoría de los casos, pues los «falsos profetas» sirven a Baal, creyendo ser fieles al Señor. Es un error de ignorancia; no son capaces de distinguir entre los dioses. Algunos profetas, es cierto, pudieron haber pecado de hipocresía en este punto, pero es imposible determinar la amplitud de tal intención. Finalmente, el problema extrayahvista es sólo una pequeña parte del fenómeno de la profecía falsa, de modo que este criterio de fidelidad al Señor o a Baal no se puede usar en la mayoría de las situaciones, aunque sea generalmente válido en algunos incidentes¹⁴⁶.

144. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* II, 80 nota 10, apoya su idea en Os 9, 7.

145. E. SACHSSE, *Die Propheten des Alten Testament und ihre Gegner*, 1919, 3 ss. 13 ss. Sin embargo, si un profeta promueve la apostasía a Baal, ya no es —por eso mismo— un verdadero profeta.

146. Es clarificador el estudio de la relación de los profetas de Israel con los de otros países, realizado por H.H. WOLFF, *Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie*, 206-231, especialmente 207-213, donde afirma que la forma y la conducta son antiguas, pero el contenido nuevo.

2. Criterios referidos a la persona

En resumen, los criterios relativos al mensaje profético tienen un valor relativo, pues son de aplicación difícil o imposible. Pero ¿qué ocurre con los referidos a la persona? Tienen que ver con la naturaleza institucional de la profecía (al «oficio profético»), la conducta inmoral de los falsos profetas y la convicción de haber sido enviados.

Oficio profético

Primero, el oficio del falso profeta. Se ha dicho que el falso profeta era un oficial profesional del culto, que vive de los réditos de su ministerio. No podemos ya dudar de la existencia de dichos profetas cúlticos, pero no es evidente que sean falsos. Aunque fuera verdad que el profeta carismático aislado fuera más fiel a la Palabra del Señor, no hay razón para negar que profetas cúlticos excepcionales alcanzaron el mismo grado de libertad para declarar la Palabra del Señor.

No se puede apelar ahora a IRe 22, pues la narración deja suficientemente en claro que los profetas del rey actuaban de buena fe, y proclamaban la palabra que el Señor les había encargado. Tampoco es decisiva la respuesta de Amós a Amasías, porque no es de ningún modo cierto que su enfado se debiera a una acusación de predicar por dinero. Además, el hecho de que un profeta, aunque sea tan importante como Amós, rechace el institucionalismo no significa que este criterio sea aplicable a todos los profetas en cualquier período de la historia.

Conducta inmoral

El criterio moral está sancionado por Jesús de Nazaret (Mt 7, 16) y se ha recurrido a él de formas muy diversas. Pero no es original de Jesús; por el contrario, ya Jeremías apelaba a menudo a este criterio para rechazar palabras de sus oponentes, y Miqueas pone en relación esta norma con la profecía institucional (3, 11). Las acusaciones de adulterio y mentira

van juntas en un oráculo de Jeremías (23, 14); Isaías añade la borrachera (28, 7).

Sin embargo, hay ejemplos que tratan de los llamados falsos profetas, en los que no existen huellas de tales actos (los oponentes de Miqueas, hijo de Yimlá; Ananías...). De modo que tampoco este criterio se puede usar en todos los casos. Por otra parte ignora el hecho de que incluso los verdaderos profetas eran a veces culpables de lo que debemos considerar conducta inmoral. El caso más llamativo es el matrimonio de Oseas con una prostituta, un incidente que ha promovido más intentos de explicación por parte de los exegetas que ningún otro en todo el Antiguo Testamento¹⁴⁷. Se han avanzado numerosas hipótesis, pero ninguna es completamente satisfactoria; ahora parece que se tiende a considerar ese matrimonio como acción simbólica, en la que no se refleja casi nada —si algo— de la situación familiar del profeta¹⁴⁸.

La interpretación alegórica queda dañada por la carencia de significado simbólico para el nombre de Gomer y por la presencia de una serie de detalles concretos sobre el destete del segundo hijo y el precio del rescate¹⁴⁹. Sin embargo, el incidente se alegorizó en el capítulo segundo, en el que Gomer representa a Israel y Oseas a Dios. Algunos entienden que la narración se refiere a dos mujeres distintas: en el cap. 3 se trataría de una prostituta vulgar, y se afirmaría la pureza de Gomer entendiendo la «mujer prostituta» (*'ešet zenûnîm*) de 1, 2 como designación religiosa sin connotaciones físicas¹⁵⁰. Quizás la interpretación más seguida sea la de que Gomer era una buena mujer en el matrimonio, hasta que finalmente se comprobó que era infiel a su marido, describiendo entonces

147 Un nuevo estudio de las interpretaciones básicas del matrimonio de Oseas es el de I. H. EYBERS, *The Matrimonial Life of Hosea* en *Studies on the Books of Hosea and Amos*, 1964/65, 11-34 (con extensa bibliografía). Todavía es válido H. H. ROWLEY, *The Marriage of Hosea* BJRL 39 (1956/57) 200-233, reeditado en *Men of God*, 1963, 66-97.

148 VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* II, 180; y J. M. WARD, *Hosea A Theological Commentary*, 1966, 58.

149. Una interpretación del texto como visión, cercana a la interpretación alegórica, participa de la mayoría de los fallos citados y no añade casi nada de positivo. Por eso la defienden pocos.

150. R. H. PFEIFFER, *Introduction of the Old Testament*, 1941, 566-573.

retrospectivamente el encargo divino¹⁵¹. Hay que notar que este punto de vista no preserva el honor de Dios, pues considerándolo éticamente sería más justo por parte de Dios avisar a Oseas qué clase de mujer estaba tomando, en vez de ocultárselo. Otros han visto en Gomer una prostituta cúltica y explican el precio del rescate pagado por ella como una paga de perjuicios ocasionados al santuario en el que ella prestaba sus servicios¹⁵². Sin embargo, el uso de *ʿešet zenûnîm* (mujer de prostitución) en vez de *qedešâ* (prostituta cúltica) hace difícil la aceptación de esta explicación.

La interpretación más natural es ver a Gomer como una prostituta normal y leer todo el episodio como la obediencia del profeta a una orden divina. Este matrimonio se entendía como una acción simbólica que representaba la relación entre Israel y Dios, iniciada como un matrimonio entre Dios Santo y la nación pecadora; al ser El deshonrado por Israel, debe ésta quedar aislada y se le prohíbe la «unión sexual» ya destruida¹⁵³. Esto significa que el mensaje de Oseas no era el resultado de una trágica experiencia familiar; tampoco la analogía del amor permite, a partir de lo que ocurre al hombre, sacar conclusiones sobre la naturaleza de Dios, debilidad fundamental de la teoría que recalca la influencia del matrimonio en el mensaje de Oseas¹⁵⁴.

151. Esta es, en resumen, la conclusión a la que llega I.H. EYBERS en su ensayo *The Matrimonial Life of Hosea*. El uso de *ʿešet zenûnîm*, en vez de *zôn zônâ* («mujer de prostitución», en vez de «prostituta»), significa para algunos *propensión* a malos caminos. Así Gomer era cuando se casó con Oseas una prostituta en potencia.

152. T.H. ROBINSON (y F. HORST), *Die Zwölf Kleinen Propheten*, 1954, 17; VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* II, 180, y otros. La falta de evidencia sobre la prostitución sagrada en Ugarit levanta serias dudas a este respecto, a pesar de su práctica en la religión mesopotámica.

153. J. WELLHAUSEN reconoce con razón que *wēgam ʿanî ʿelayik* hay que completarlo con *loʾ ʾabôʾ* (3, 3: «y yo no me acercaré a tí»); cfr. *Die Kleinen Propheten*, 1963, 105 (reedición del de 1898). El simbolismo profético está bien descrito por FOHRER, *Die symbolischen Handlungen des Propheten*, 1953; y *Die Gattung der Berichte über symbolische Handlungen der Propheten*, ZAW 64 (1952) 101-120 (= *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, 92-112). Cfr. también H.Wh. ROBINSON, *Prophetic Symbolism* en *Old Testament Essays* (ed. por T.H. ROBINSON), 1927, 1-17; y M.P. MATHENEY, Jr. *Interpretation of Hebrew Prophetic Symbolic Act* Enc 29 (1968) 256-263.

154. Estoy fundamentalmente de acuerdo con la conclusión de ROWLEY en *The Marriage of Hosea*, 94-97.

Pero se entienda como se entienda, el hecho es que el matrimonio de Oseas resulta ofensivo a la sensibilidad moral. Ni siquiera quienes interpretan «mujer de prostitución» como designación religiosa pueden prescindir de este punto¹⁵⁵, porque Oseas deja muy claro que el adulterio físico acompañó la apostasía religiosa hacia la religión cananea. El dato sencillo es que Oseas se casó con un prostituta y que Dios se lo ordenó así.

También se puede hacer notar que el profeta Isaías mantuvo relaciones sexuales con la «profetisa» (*hannebíâ*, Is 8, 3), aunque normalmente se piensa que era su mujer. Sin embargo, esta interpretación no la exige el texto de ningún modo, pues es extraño referirse así a su propia mujer. Además, ¿para qué necesitaba el profeta testigos fieles, si simplemente se llegó a su mujer? Si la profetisa no era su mujer, se comprende la necesidad de testigos, pues sería una dramática acción simbólica. También se dice que Isaías anduvo por Judá casi desnudo, comportamiento ofensivo para el israelita del siglo VIII (20, 2).

El profeta Jeremías fue culpable de lo que tenemos que considerar conducta «inmoral», aunque fuera para salvar su vida o como respuesta a una vida de «martirio». En Jer 38, 14-28 se recuerda cómo el rey Sedecías pidió consejo al profeta encarcelado y le insistió en que dijera una mentira, si le preguntaban cuál fue su consejo. Y eso hizo el profeta. Respondió a sus interrogadores como le había ordenado el rey. En las Confesiones, Jeremías se lamenta amargamente de quienes le persiguen; pide su destrucción (17, 18) y que sus hijos sean entregados al hambre y a la espada, sus mujeres queden sin hijos y sus maridos y jóvenes degollados (18, 21).

El engaño aparece, de hecho, en todas partes como un factor de la literatura profética primitiva. Miqueas, hijo de Yimlâ, lo usa tan a menudo que el rey tiene que reprenderle diciendo: «¿Cuántas veces tendré que tomarte juramento de que me dices únicamente la verdad en nombre del Señor?» (IRe 22, 16). Igualmente Eliseo aconseja a Jazael que anuncie a Ben-Adad, rey de Siria, el restablecimiento de su enfermedad, aunque asegura a Jazael que el Señor le ha mostrado

que Ben-Adad va a morir (2Re 8, 7-15). Jazael obedeció al profeta, mató al rey al día siguiente y reinó en su lugar¹⁵⁶. También se cuenta del profeta Eliseo que maldijo a unos niños de Betel, porque estaban riéndose de él, y se narra cómo dos osas mataron rápidamente a 42 de ellos (2Re 2, 23 s.).

Otro ejemplo de profeta «inmoral», al que se acalla de modo expeditivo, lo encontramos en 2Cr 25, 14-16: un profeta es enviado a amenazar a Amasías por echar mano de dioses de otros pueblos, pero calla cuando el rey, aunque le concede la última palabra, le amenaza de muerte.

En este contexto podemos observar que cuando Jeremías acusa a los falsos profetas de plagiar oráculos, pasa por alto el hecho de que su propio mensaje depende de Miqueas, el de Isaías de Amós y el de Ezequiel de Oseas¹⁵⁷. Además, los pasajes comunes de Isaías y Miqueas, y los de Jeremías y Abdías indican que uno los está tomando de otro o ambos de una fuente desconocida¹⁵⁸.

Así pues, aunque tengamos que rechazar el criterio moral, se admite que los «falsos profetas» no logran el alto grado de moralidad de un Amós, Isaías o Ezequiel. La acusación más seria contra estos falsos profetas fue la conspiración de silencio, el no hablar contra lo que estaba mal (Os 4, 5)¹⁵⁹.

Convicción de ser enviados

Otros han señalado como señal de profecía auténtica la convicción por parte del profeta de que el Señor le ha enviado

156. Los profetas que participaron en revoluciones políticas (p. ej., el papel de Eliseo en la conjura de Jehú contra el soberano) deben participar en la responsabilidad del baño de sangre que acompañó al golpe.

157. Para el estudio de la relación entre Isaías y Amós, cfr. R. FEY, *Amos und Jesaja*, 1963. Recientemente se ha puesto en duda la conclusión de FEY por WHEDBEE, *Isaiah and Wisdom*, cap. 3.

158. Comparar Is 2, 24 y Miq 4, 1-4; Ab 1-9 y Jer 49, 7-22; Joel 4, 16; Jer 25, 30; Am 1, 2; Miq 1, 10-15 e Is 10, 27 b-32; Miq 2, 1-3 e Is 5, 8-10.

159. D.E. STEVENSON, *The False Prophet*, 1965, 43, usa la frase feliz «el golpe letal del silencio» para descubrir a los falsos profetas de hoy en los púlpitos. También KRAUS, *Prophetie in der Krisis*, 1964, 113-115, subraya la incapacidad de los falsos profetas para denunciar la culpabilidad de Israel.

(Am 7, 10 ss.; Miq 3, 8)¹⁶⁰. Este recurso, sin embargo, no ha carecido de oposición (Jer 23, 21-32; 43, 2-3), y los oponentes de los grandes profetas se sintieron llamados a su tarea (Jer 28, 2), pero también en este punto encontraron rechazo (Jer 28, 15). En realidad la convicción de haber sido llamado cae fuera del ámbito de la investigación histórica, de modo que la insuficiencia de este criterio es manifiesta. Nadie puede decir si un profeta ha estado presente en el consejo de Dios, aunque Jeremías pensara saberlo (23, 18.21-22).

3. El criterio cronológico

En resumen, ni los criterios referidos al mensaje, ni los referidos a la persona sirven para distinguir satisfactoriamente entre la profecía verdadera y la falsa. Pero existe otro criterio que merece discusión, pues ha sido aplicado a los profetas en el judaísmo (y en el Islam, donde Mahoma es el último profeta). Este modelo es cronológico. Tiene su origen en la limitación de la inspiración al tiempo que va de Moisés a Esdras. En pocas palabras, a todo profeta que no pertenece a este período se le considera automáticamente falso¹⁶¹. Sin embargo, se vislumbra una edad escatológica en la que recomenzaría la verdadera profecía (Joel 3, 1 s.; I Mac 14, 41). Pero este criterio no resuelve el problema de la profecía falsa en el Antiguo Testamento.

Así pues, ¿qué podemos decir de los criterios que hemos discutido? Todos son insuficientes como medios para iluminar la profecía falsa, pues ésta no es un fenómeno unificado. En consecuencia, hay que buscar la solución caso a caso y ningún criterio o conjunto de criterios vale para todos los

160 S.H. BLANK, *Of a Truth the Lord Hath Sent Me: An Inquiry into the Source of the Prophet's Authority* CLEMENTS, *Prophecy and Covenant*, 38, admite que la mayoría de los profetas dieron comienzo a su actividad tras una llamada especial, y distingue a Amós de los otros mensajeros por la intensidad de su convicción de enviado, pero tal decisión es un juicio de valor, sin que exista modo de valorar la intensidad de la convicción de ningún profeta.

161 Esta no es la única opinión del judaísmo, como se ve en la comunidad de Qumran y en los escritos de Josefo. Cfr W. FOERSTER, *From the Exile to Christ*, 1964, 4-5, y más abajo el excursus A sobre la falsa profecía en tiempos del Nuevo Testamento.

casos¹⁶². ¿Significa esto que hay que abandonar el intento de distinguir la profecía verdadera de la falsa en el antiguo Israel? en efecto, a esto se ve uno forzado, como ha probado G. QUELL¹⁶³. Pero aún se puede ir más lejos de lo que Quell quiso ir; No se puede ni siquiera apelar a que un profeta es capaz de distinguir en todos los casos entre el verdadero y el falso profeta¹⁶⁴.

162. E. OSSWALD, *Falsche Prophetie im Alten Testament*, 29.

163. *Whare und falsche Propheten: Versuch einer Interpretation*.

164. Contra QUELL, id. 206, y Jacob, *Quelques remarques sur le faux prophètes*, 486. Con todo, Quell también admite que Jeremías en un principio no sabía si él era auténtico portavoz de Dios y Ananías falso (46).

CAPÍTULO IV

LA PROFECIA FALSA ES INEVITABLE

A. EL PASO DE LA PROFECÍA VERDADERA A LA FALSA: CULPABILIDAD HUMANA

Ya que ningún criterio sirve por sí sólo para distinguir al profeta verdadero del falso, es inevitable un cierto grado de fluidez entre los dos. K. HARMS es quien más claramente ha percibido este hecho y proporciona la plataforma desde la que K. Barth enfoca IRe 13. Constituye, además, una asunción implícita de otros pasajes bíblicos, pues los profetas de Israel reconocen la responsabilidad humana en conductas inapropiadas de un mensajero del Señor.

1. El testimonio bíblico

Leyenda profética

La Leyenda profética de IRe 13 es de importancia capital en este tema. En ella, el hombre de Dios de Judá descrito ciertamente como verdadero profeta, resulta falso (infiel) a su misión y tiene que escuchar el juicio del Señor contra él de labios de alguien que es «falso profeta», pero que al menos en este momento se ha transformado en genuino portavoz del Señor. La transformación en cada uno de ellos sobrepasa su conocimiento o voluntad, pues el hombre de Dios desobede-

ce por ignorancia, por una especie de ingenuidad o fe simple en que otros son dignos de confianza en la profesión profética; y el anciano profeta de Betel pronuncia una palabra de condena sin haberla buscado o deseado y, aparentemente, deseando que suceda al revés.

La narración de Balaán habla también de un profeta que intenta pronunciar una maldición contra Israel, pero que topa en el camino con la representación angélica del Señor, y, como consecuencia, tiene únicamente palabras de salvación para el pueblo de Dios. El mensaje favorable se pronuncia a pesar de la amenaza del rey, cuando le pidió que maldijera a Israel, y sin tener en cuenta la recompensa prometida, si dice las palabras correctas. La respuesta de Balaán a Balac se remonta a alturas elevadas: «Yo tengo que decir lo que el Señor pone en mi boca» (Nm 23, 12); un sentimiento muy parecido al de Miqueas en su respuesta al mensajero que intenta influenciar su mensaje (IRe 22, 14). Y dadas las palabras de Balaán en este texto, es difícil comprender la tradición que más tarde acompaña a este profeta, que es comúnmente negativa, excepto Miq 6, 5. En Dt 23, 5-6 y en 2Pe 2, 15 se acusa a Balaán de pretender lucrarse ruinmente, pasando por alto que rehusó alterar su mensaje para recibir pingües recompensas. También se dice que Balaán es infame, porque propició el culto a Baal (Nm 25, 1-3; 31, 16; Apoc 2, 14); por eso, se afirma, los israelitas lo mataron por haber desviado a Israel, hasta el punto de que una plaga irrumpiera contra el pueblo (Jos 13, 22; Nm 31, 8.16). Prescindiendo de dar una explicación a esta actitud hostil contra Balaán, que debe basarse en una asociación de este profeta con una apostasía en Fegor, el hecho es que de él se afirma que salió con un mensaje en la cabeza y pronunció otro distinto, después de encontrarse con un ángel amenazador¹⁶⁵.

Hay también otra leyenda profética que pertenece a este tema: la historia de Elías en el Monte Carmelo y sus consecuencias (IRe 18-19). El intrépido defensor del Yahvismo sigue fiel a su Dios, a pesar de pendencias casi insuperables, para escapar finalmente como un cobarde al conocer las intenciones de Jezabel. La historia no duda en dibujar a Elías

165. O. EISSFELDT, *The Old Testament, an Introduction*, 189 nota 6, ofrece una amplia bibliografía sobre las narraciones de Balaán.

como un héroe vencido en días aciagos, alguien que se malgasta en autocompasión y de quien puede prescindir el Único a quien en tiempos difíciles ha defendido con tanto coraje. Aunque puede estar fuera de lugar considerar a Elías en este episodio como falso profeta, la verdad es que su conducta se encuentra en la línea de infidelidad a Dios y se verá sometido a la corrección divina¹⁶⁶. Este es el sentido de la majestuosa teofanía, en la que el «suave murmullo» llega al profeta tras la elaborada fanfarria del huracán, el terremoto y el fuego¹⁶⁷, transmitiendo a Elías la promesa de que el celo del defensor del Señor no ha sido en vano, sino que será recompensado con la supervivencia de 7.000 israelitas que no doblarán la rodilla ante Baal, ni besarán la imagen de Dios; pero al mismo tiempo, le ordena que unja a un *sucesor*.

Novela profética

En la novela profética se ilustra mejor esta transformación en el interior de un profeta. Jonás es un profeta verdadero a quien se le encomienda un mensaje para los habitantes de Nínive, pero que rehusa proclamarlo, porque desea verlos en la ruina sin previo aviso. Este profeta, a quien Dios ha hablado directamente, se convierte en un fugado y se comporta con menos compasión humana que los marineros en cuyo barco viaja. Pero Dios castiga a su profeta, haciéndole doblar sumisamente la rodilla. Este profeta rebelde, todavía escocido por el castigo del Dios que le confirió el encargo, emprende finalmente su primera misión, predicando la palabra del juicio de

166 Este punto, con amplia bibliografía, lo trata H.H. ROWLEY, *Elijah on Mount Carmel* BJRL 43 (1960/61) 190-219, reimpreso en *Men of God*, 37-65. Otros dos estudios merecen recordarse, el de G. FOHRER, *Elia*, 1965, y el de J.J. STAMM, *Elia am Horeb* en *Studia Biblica et Semitica* (Hom a Th C Vriezen), 1966, 327-334.

167 J. JEREMIAS, *Theophanie*, 1965, 110-112, reconoce que es extraña la nota de IRe 19, e incluso su tono polémico. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* II, 36-37, argumenta contra quienes intentan descubrir una polémica en este texto, pero su posición no es plenamente satisfactoria. J.K. KUNTZ, *The Self-Revelation of God*, 1967, 147-154, admite un contraste entre la teofanía de Moisés (Ex 33, 12-23) y la osadía profética descrita aquí, así como la auto-revelación divina al sumiso Elías. Para KUNTZ la palabra es un ataque a la excesiva confianza cúltica.

modo casi brutal («¡Dentro de 40 días, Nínive será arrasada!» 3, 4). Aunque falta todo el elemento condicional en esta profecía, los hombres y *animales* se arrepienten, con la esperanza de que Dios tendrá compasión de ellos. Cuando su esperanza se cumple, el profeta del Señor se entristece y se queja de la naturaleza compasiva del Señor, que le desacredita ante ese pueblo. La historia concluye con un ejemplo del suave trato del Señor con los profetas equivocados y enfadados¹⁶⁸.

Oráculos proféticos

En un conocido pasaje de las Confesiones de Jeremías se recoge la posible transformación de la profecía verdadera en falsa (15, 19). El Señor, tras ser acusado por el profeta de seducirle, avisa a Jeremías: «Si vuelves te haré volver a mi servicio; si apartas el metal de la escoria, serás mi boca. Que ellos vuelvan a ti, no tú a ellos». En este aviso está implícita la posibilidad de que Jeremías pueda pronunciar palabras distintas de las que el Señor le ha dicho¹⁶⁹. Dicho de otro modo, su status como profeta depende de su obediencia a la palabra divina. El que uno haya sido profeta del Señor no le garantiza la continuidad de ese servicio de portavoz, de la misma manera que la elección tampoco significaba que Israel no pudiera ser rechazado y pisoteado por los hombres (Cfr. Amós 3, 2; Is 5, 1 ss.).

En resumen, la fluidez entre la profecía verdadera y la falsa es un factor con el que hay que contar en las antiguas leyendas proféticas de Balaán, Elías y el hombre de Dios de Judá, en la novela profética y en los oráculos proféticos posteriores. Si es posible que un verdadero profeta se convierta en falso y que uno falso pronuncie oráculos auténticos, tiene que existir

168. Entre los recientes estudios debemos mencionar tres aquí: E. BICKERMAN, *Les deux erreurs du Prophète Jonas* RHPR 45 (1965) 232-264; P.L. TRIBLE, *Studies in the Book of Jonah* (tesis doctoral no publicada) Columbia, 1964; y H.W. WOLFF, *Studien zum Jonabuch*, 1965.

169. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* II, 252, observa correctamente cómo en este pasaje se refleja que Jeremías había faltado a su vocación.

alguna razón básica para este cambio, algunas tentaciones especialmente familiares a los profetas.

2. Razones para la transformación

Deseos de éxito

Más abajo probaremos que el impacto global del testimonio profético era mínimo. El problema aparece inmediatamente con sólo tomar en consideración el criterio del cumplimiento como prueba de autenticidad de un portavoz del Señor. Desde esta perspectiva el *deseo de éxito* no es la simple actitud egoísta de quien desea ver su mensaje confirmado por la historia, sino más bien, una auténtica expresión de esperanza en que la palabra de Dios es digna de confianza¹⁷⁰. Si la verdad o falsedad de la propia vocación depende del cumplimiento o no de sus propias predicciones, el éxito se convierte en sello de aprobación divina y no meramente en una casualidad. Así que este deseo de éxito debe haber impulsado a muchos profetas a pronunciar mensajes que contribuyeran a su triunfo ante las masas. Tal deseo se convierte en coletilla para Ezequiel: «Y así sabrán que había un profeta en medio de ellos». El deseo de éxito vuelve a ser uno de los temas de la enigmática historia de Jonás, aún cuando sea un motivo secundario en comparación con el ataque contra el nacionalismo riguroso de las reformas de Esdras y Nehemías. Este exclusivismo, quizás necesario para la supervivencia del judaísmo en el período persa y siguientes, proporciona el contexto en el que el profeta tiene que luchar contra oposiciones casi insuperables, al anunciar un mensaje universal o una palabra de juicio contra Judá. No es, por lo tanto, extraño que el ataque a la posición representada por Esdras y Nehemías sea indirecto, es decir, por medio de la novela (Jonás y Rut). Eran pocos los profetas capaces de distinguir entre el patrio-

170. JACOB, *Quelques remarques sur les faux prophètes* 484-486, llama la atención sobre 4 obstáculos de la auténtica profecía: 1) la monarquía; 2) la tradición; 3) la multitud; y 4) el deseo de éxito. Para el lector avisado será clara la aportación del mencionado trabajo en el presente apartado.

tismo y la voluntad divina, pues la teología de elección contribuía desmesuradamente a la convicción de que únicamente los judíos eran los elegidos de Dios¹⁷¹.

La tarea de un profeta era difícil y el aparente fracaso que suponía la suerte de la mayoría de los profetas la hacía cada vez más insoportable. Jeremías fue capaz de encontrar cierto descanso dando voz a sus angustias internas, pero a otros pudo resultar menos gravoso el fuego en sus huesos que la alternativa de hablar en nombre de un Dios que parecía indigno de sus servicios. Pero ni aun Jeremías, aunque reconociera que el oficio profético implica «martirio»¹⁷², nunca trascendió su situación hasta el punto de atribuir a sus sufrimientos valor redentor. En consecuencia, en los oráculos de Jeremías la lamentación se convierte en el sentimiento dominante, y en las Confesiones «no hay nada en otra dirección, ni ocasión por ejemplo de agradecer al Señor una intuición salvadora o un mínimo éxito. ¡Qué lejos estamos de la desbordante alabanza de Miqueas!»¹⁷³.

171 Demasiado fácilmente se olvidó la comprensión del elegido respecto al resto de la humanidad como se refleja en Gen 12, 1-3 y en Is 49, 6, especialmente cuando las naciones oprimieron a los elegidos del Señor. Un intenso nacionalismo fue el resultado natural, y el diálogo al interno de la comunidad postexílica es muy ilustrativo. Estas diferencias de opinión se reflejan no sólo en obras como Esdras y Nehemías o Ester, por una parte, y Rut y Jonás por otra, sino también en las glosas que se añadieron a los textos proféticos. Dado que el problema central con el que se enfrentaba el pueblo de Dios era su propia comprensión respecto a los no elegidos por el Señor, tanto en la incorporación de conceptos y formas literarias no yahvistas en su fe, como en su comportamiento religioso y social, sería muy útil estudiar la literatura veterotestamentaria bajo el punto de vista de la tensión entre nacionalismo y universalismo.

172. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* II, 259

173 Id., 254. El estudio que VON RAD hace de las Confesiones es particularmente agudo (cfr. *Die Konfessionen Jeremias* EvTh (1936) 265-276). La opinión de H. KREMENS, *Leidensgemeinschaft mit Gott im Alten Testament* EvTh 13 (1953) 122-140, de que el citado documento de Baruc es una *vía dolorosa*, la rechaza FOHRER, quien prefiere ver cómo se trata de mostrar el cumplimiento histórico de oráculos proféticos (*Introduction to the Old Testament*, 399). J. BRIGHT, *The Prophetic Reimminiscence: Its Place and Function in the Book of Jeremiah* en *Biblical Essays*, 1966, 27 ss. piensa que pasajes como 1, 4-19, 13, 1-11; 18, 1-12, 19, 1-13, 24, 16, 1-18, 27, 32, 6 ab-15 17-25, 35, a los que denomina A¹, se deben a conflictos con profetas, por lo que realmente constituyen un documento para establecer la validez del ministerio y la palabra de Jeremías (29).

El profeta que descubrió en el martirio del profeta una intención divina fue el segundo Isaías, al subrayar la naturaleza redentora de los sufrimientos del Siervo del Señor. No se hace el elogio del Siervo, sino que «se destaca el carácter miserable y despreciable» de su vida¹⁷⁴. La ruptura entre la persona y el oficio del profeta, que comenzó con Jeremías y suscitó tan acuciantes problemas, ha sido aquí reparada y se ha conservado la identidad entre el hombre y la misión. El sufrimiento se entiende ahora como un medio de Dios para salvar a los Gentiles. De modo que el deseo de éxito puede verse satisfecho en un aparente fracaso, pues se afirma que «por los trabajos de su alma verá la luz, el justo se saciará de su conocimiento» (Is 53, 11a), muchos serán justificados en él.

El rey

Otro obstáculo para el fiel cumplimiento de la misión profética lo constituye el rey, especialmente en Israel, aunque también a menudo en Judá¹⁷⁵. Los intereses reales se oponen frecuentemente a los divinos, y se espera que todo culto instituido por el rey promueva los intereses de su fundador. Es el tema de la discusión entre Amós y Amasías en Betel (Am 7, 10-17). El doble mensaje de Amós de que Jeroboán morirá e Israel irá al destierro sonó a oídos del sacerdote como una conspiración e inmediatamente informó al rey. La reacción de Jeroboán fue la de expulsar a Amós de su reino, una decisión que Amasías transmitió con varios insultos, en primer lugar por el término «vidente» (*hozeh*), en vez de «profeta» (*nabî*), y además por la acusación implícita de profesionalismo. Amós reacciona con fuerza contra ambos y responde que él no es *nabî*¹⁷⁶, sino que fue llamado por el Señor

175. A.S. HERBERT, *Worship in Ancient Israel*, 1959, 41, escribe que la función profética consistía en fortalecer al rey, pero que las frecuentes consultas reales obligaron al profeta a recurrir a estímulos artificiales, dando como resultado la profecía falsa.

176. H.N. RICHARDSON, *A Critical Note on Amos 7, 14* JBL 85 (1966) 89, entiende la respuesta a partir del uso enfático del *lu/la* en Ugarítico. CLEMENTS, *Prophecy and Covenant*, 37 nota 1, aporta una bibliografía de los temas más

cuando estaba guardando ganado y cultivando higueras y recibió la misión de «profetizar a su pueblo Israel». El sacerdote avisa a Amós que huya a Judá para salvar su vida, pero que no profetice nunca más en Betel, porque es el *santuario real* y el *templo nacional* (Am 7, 13). Difícilmente es correcta la tesis de WUERTHWEIN de que Amasías tenía buenas intenciones¹⁷⁷, dada la reacción hostil de Amós, que anuncia al sacerdote una palabra de destrucción total: su mujer será deshonrada por los invasores, sus hijos morirán a espada, su tierra repartida a cordel entre los conquistadores, perderá su libertad y oficio, pues será desterrado y morirá en tierra pagana¹⁷⁸. El principal presupuesto del rey y del sacerdote es que el santuario real existe con la única función de promover el bienestar del estado y la ira real amenaza a quien se opone a tal finalidad.

Una visión parecida refleja la historia de Miqueas, hijo de Yimlá (IRe 22)¹⁷⁹, en la que la función profética de apoyar al rey en sus empresas militares ocupa la primera fila. Los profetas empleados en el santuario de Betel se consideran posesión real, y el profeta que mina la moral del pueblo está sujeto a la acción del rey. En las narraciones del ciclo de Eliseo es donde más claro aparece el papel de apoyo de la profecía: el profeta es como un soldado del Señor e incluso se alude a él en la frase: «Padre mío, carro y auriga de Israel» (2Re 2, 12)¹⁸⁰.

debatidos en esta controversia. En esa lista habría que añadir H. SCHMID, *Nicht Prophet bin ich, noch bin ich Prophetensihn: Zur Erklärung von Amos 7, 14a* Jud 23 (1967) 68-75.

177. *Amos-Studien*, 19-24.

178. El deseo por concluir sus días en el territorio familiar, es decir, en el país nativo, aparece con fuerza en *La historia de Sinuhe*, ANET 18-22, así como en el incidente recordado en 2Sam 19, 31-40, cuando el anciano Barzilai declina la invitación de David para vivir en Jerusalén, y pide permiso para permanecer en su propia ciudad hasta su muerte.

179. Más abajo se discutirá con mayor profundidad.

180. Según VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* II, 46. El episodio recordado en 2Re 13, 14-19 describe así a Eliseo, y el rey Jonás en persona utiliza tal expresión con motivo de una enfermedad del profeta. Los profetas del rey, como Eliseo en esta ocasión, aparecen como apoyo de la política real, aunque como Eliseo también se encuentran en la avanzadilla de las críticas a la conducta del rey. Esto es verdad especialmente con Natán y Gad que ayudaban a David al tiempo que lo reprendían, pues al lograr que reconociera su desatino estos profetas hicieron posible la continuidad de la dinastía. Otro

Dada esta actitud de la profecía, favorable a los reyes de Israel, la hostilidad de Oseas respecto a la monarquía asume nuevas dimensiones. Las narraciones del ciclo de Elías eran un reciente recordatorio de que los deseos del rey diferían de los del mensajero del Señor, y de que los profetas estaban en peligro mientras durara tal situación. No es extraño que se pensara que las dificultades de Israel comenzaron en Gilgal (Os 9, 15), pues tanto el recuerdo de la persecución de Ajab a los profetas, como la actual barahunda en el palacio real eran causa suficiente para dudar de la participación divina en el establecimiento de la monarquía¹⁸¹.

En Judá las tradiciones de David y Sión eran factores de complicación y en la literatura profética del Sur, especialmente en el mensaje de Isaías, se nota una curiosa ambivalencia. Pero también aquí se puede descubrir una creciente desilusión respecto a los gobernantes davídicos en la más clara escatología real, en la que todos y cada uno de los oráculos añoran el período de caudillaje durante la federación tribal o esperan la llegada de una figura idealizada que llega casi a ser la de un *David redivivus*¹⁸².

Particularmente ilustrativo en este contexto resulta el ministerio de Jeremías, que funciona tanto de antagonista como de protagonista respecto a los gobernantes de su tiempo. Su animosidad contra Joaquín era especialmente marcada, y el sentimiento mutuo (Jer 22, 13-19; 36); por otra parte, el débil e indeciso Sedecías parece que tuvo alta estima de Jeremías, aunque se mostró incapaz de actuar según el consejo que el profeta le daba (38, 14-28). Ezequiel, contemporáneo de Jeremías, manifestaba también una cierta perplejidad para aceptar la monarquía como encargo divino, y así se trasluce

modo de ayuda a la monarquía era el constituir y mantener la moral del ejército; esta función aparece muy clara dentro del contexto de la guerra santa en el Deuteronomio, pero también se encuentra en la literatura de Qumran (en donde los sacerdotes asumen la tarea de construir la moral).

181. Las dos tradiciones en Samuel sobre el origen de la monarquía, una positiva y una negativa, indican que la duda acerca del papel del Señor en el establecimiento de la monarquía hunde sus raíces en época primitiva. GOTTWALD, *All the Kingdom of the Earth*, 119-146, ha estudiado el trasfondo histórico de Oseas.

182. HARRELSON, *Non royal Motifs in the Royal Eschatology in Israel's Prophetic Heritage*, 147-165.

en su preferencia por el término «jefe» (*nagîd*) sobre «rey» (*melek*).

Pero la situación no es tan sencilla; la monarquía es un requisito previo para la profecía, y el movimiento profético cayó en descrédito poco después del colapso de la monarquía, si exceptuamos al segundo Isaías. Todo esto indica que la monarquía representaba un serio obstáculo para la profecía, pero a la vez impulsaba al testimonio profético en todo su esplendor. Es obvio que no podemos entender en estos términos a la era salomónica, aparentemente desprovista de profecía; posiblemente porque se creía que Salomón tenía acceso directo a Dios, pues se le veía como un sabio al que Dios revelaba su voluntad en sueños, y porque no se provocara ninguna crisis desde fuera de Israel¹⁸³. Esto significa, seguramente, que la profecía del siglo X aún no se había democratizado o no había recibido su empuje social fundamental, típico de las grandes figuras del siglo VIII. Si esto es así, la era de paz e «ilustración» no produjo portavoces proféticos, cuya función específica en ese tiempo era la de asistencia en las crisis militares.

Teología popular

Una tercera explicación de la transformación de la profecía verdadera en falsa es la *teología popular* de los fieles a los que eran enviados los profetas. Esta religión de Israel (descrita más arriba como caracterizada por su confianza en la fidelidad de Dios, la satisfacción con el statu quo, oposición, desesperación, duda de la justicia de Dios y pragmatismo histórico) ejerció en los profetas una influencia positiva y negativa. Positiva, en cuanto que ellos participaron también en esa lucha interna causada por la diferencia entre promesa y cumplimiento real, sintieron la misma confianza en que la maldad debería ser castigada si Dios es justo, reconocieron con clari-

183. C. WESTERMAN, *Propheten*, 1500 ss. percibe correctamente el significado de la monarquía para una comprensión adecuada de la profecía israelita. R.B.Y. SCOTT, *Solomon at the Beginnings of Wisdom in Israel* en *Wisdom in Israel and the Ancient Near East*, 262-279, cuestiona el papel de Salomón en la sabiduría.

dad que las exigencias de la fe estaban frecuentemente en contradicción con el curso de la historia del Oriente Medio y pusieron en duda los caminos de Dios con quejas amargas. Negativa, también, pues al aceptar conceptos populares para facilitar la comunicación y al argumentar *ad hominem*, algunos fueron seducidos por la religión de las masas y se sometieron de hecho más a ella que a la Palabra de Dios¹⁸⁴.

La religión popular era sincretista, al haber incorporado elementos del baalismo, del yahvismo y de creencias asiro-babilónicas¹⁸⁵. La influencia del culto cananeo es perceptible en el sistema sacrificial, en las fiestas, la prostitución sagrada, los *asherim* y *querubim*; su impacto teológico es evidente en la noción de creación (El Elyon), la importancia de la naturaleza y la fertilidad, la tolerancia producida por un monoteísmo todavía incipiente, la metáfora del Señor cabalgando sobre las nubes, y la idea de los «ejércitos celestes» (*seba'ôt šemayîm*)¹⁸⁶. La influencia asiro-babilónica proviene de la relación de vasallaje, especialmente durante los reinados de Manasés y Acáz. El culto a toda clase de reptiles y bestias, junto con la adoración de Tammuz y del sol las describe con fuertes tonos Ezequiel (8, 15-18). En realidad dicha idolatría no es tan nueva, pues el becerro de oro se empleó en el culto yahvista desde tiempos primitivos (por eso lo eligió Jeroboán, porque representaba un deseo de repristinar a David)¹⁸⁷, como lo fue la serpiente de bronce que Ezequías quitó del templo durante su reforma yahvista¹⁸⁸. Como desde los primeros tiempos

184. Ya había elementos mágicos en los círculos sacerdotales y proféticos, de modo que el paso subsiguiente hacia una teología popular fue pequeño.

185. Quizás sea más correcto seguir a Y. KAUFMANN, *The Religion of Israel*, 138-147, cuando defiende que la religión de Israel no es auténticamente sincretista, pues los otros dioses no eran considerados como iguales al Señor.

186. N.C. HABEL, *Yahweh versus Baal*, 1964; A.S. KAPELRUD, *The Ras Shamra Discoveries and the Old Testament*, 1965; R. JACOB, *Ras Shamra-Ugarit et l'Ancient Testament*, 1960; G. ÖSTBORN, *Yahweh and Baal*, 1956; J. GRAY, *The Legacy of Canaan*, 1965; S. SEGERT, *Survival of Canaanite Elements in Israelite Religion* en *Studi sull' Oriente e la Bibbia* (Hom. a P. Giovanni RINALDI), 1967, 155-161; W. HARRELSON, *Prophecy and Syncretism*, AndNQ 4 (1964) 6-19; y W. AHLSTROM, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*, 1963.

187. HARRELSON, *Calif. Golden IDB* I, 489. Cfr. también M. ABERBACH y L. SMOLAR, *Aaron, Jeroboam, and the Golden Calves* JBL 86 (1967) 129-140, en donde subraya la similitud tan llamativa entre Aarón y Jeroboán.

188. Un estudio reciente sobre la serpiente de bronce en K.R. JOINES, *The Bronze Serpent in the Israelite Cult* JBL 87 (1968) 245-256. Defiende que la

habían practicado esta clase de culto, los israelitas que huyeron a Egipto sucumbieron con toda naturalidad a la tentación de dedicar sus vidas a la reina del cielo, especialmente porque era un culto provechoso. Su ardor en besar calvas y el celo por realizar ritos cúlticos causaron profunda impresión en los profetas, y el cautiverio en Egipto no iba a introducir nada especial bajo este aspecto (cfr. Os 13, 2).

En la mayoría de estos campos el abismo entre la profecía y el pueblo era casi insalvable, y constituía una nueva barrera a la comunicación. Pero también la religión popular tenía puntos de contacto con la profecía auténtica, especialmente en las tradiciones de la guerra santa y el consiguiente nacionalismo. La memoria viva de los éxitos iniciales de la época de la conquista, y el recuerdo siempre presente de la grandeza de la era davídica marcaron indeleblemente la fe israelita y proporcionaron la convicción de que el Señor estaría con su pueblo para darle la victoria sobre sus enemigos. El aviso: «no temas», junto a la promesa: «porque yo estaré contigo»¹⁸⁹, aparece en contextos muy diversos tanto por naturaleza como por época, y en este hecho se testimonia la pervivencia de la convicción de que la suerte del Señor estaba de alguna manera ligada a la de Israel. Y aunque los grandes profetas fueron capaces de prescindir de tal asociación, encontraron, sin embargo, muy difícil que pudiera concluir la especial relación entre Israel y su Dios.

Poder de la tradición

Otra razón para la transformación de la profecía verdadera en falsa era el *poder de la tradición*. La influencia del pasado asumía formas diversas, cada una con una situación vital (*Sitz im Leben*) distinta. Las formas básicas de la tradición eran las teologías referentes a David, Sinaí, Exodo, paso por el desierto y conquista, Sión, patriarcas y el habitáculo divino

serpiente de bronce tiene su origen en Mesopotamia y Canaán, que simboliza el poder fecundante del Señor y que no guarda relación con la serpiente de Moisés, excepto en la tradición popular.

189. K.W. NEUBAUER, «Erwägungen zu Amos 5,4-15» ZAW 78 (1966) 297-302; y H.D. PREUSS, «... ich will mit dir sein!».

(arca y templo), el conjunto de las cuales completan el concepto de pueblo elegido¹⁹⁰. Cada uno de estos complejos de tradición colaboraron de alguna manera con el yahvismo, pero al mismo tiempo constituían un peligro omnipresente: el de permitir al pueblo creer que esta relación especial con Dios no dependía de la respuesta de Israel al designio global de Dios, a saber, la bendición de todos los pueblos de la tierra. Incluso algunos profetas tendían a pensar que, como el Dios que había hecho las promesas contenidas en las tradiciones de elección era fiel, las cumpliría a pesar de la conducta rebelde de Israel. En esta línea se aducían razones de amor incondicional, especialmente bajo el símbolo del matrimonio, o se referían a la *hesed* del Señor¹⁹¹, a la reputación del Dios de Israel entre los pueblos y al resto, un tizón sacado de entre las brasas.

En este contexto, y sólo en él, hay que entender el conflicto entre Jeremías y Ananías, puesto que éste último era un fiel celador de las antiguas tradiciones sobre Jerusalén, tan preciosas para Isaías (Jer 28). Ananías pronuncia ante los sacerdotes y el pueblo un oráculo *para Jeremías*, declarando la intención de Dios de romper el yugo del rey de Babilonia y de hacer volver a Jerusalén los utensilios del templo (robados por Nabucodonosor) y a los exiliados. La respuesta de Jeremías es: «Amén, así lo haga el Señor»; sin embargo, los profetas que nos precedieron desde tiempo inmemorial «profetizaron guerras, calamidades y epidemias a muchos países y a reinos dilatados» (v. 8), mientras que el profeta que predica prosperidad será reconocido como tal sólo al cumplirse su profecía. La reacción de Ananías fue la de romper el yugo que por orden del Señor llevaba Jeremías, y declarar que el poder de Nabucodonosor sobre otros pueblos se rompería antes de dos años. A este mensaje Jeremías no tiene respuesta y se va; sin embargo, más tarde, el Señor le da una respuesta para Ananías: «Tú has roto el yugo de madera, yo lo sustituiré con un yugo de hierro» (v. 13), pues a Nabucodonosor le ha sido dada la soberanía sobre todos los pueblos y bestias salvajes; en cuanto a tí, Dios te echará de la superficie de la tierra,

190. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento II*, ha estudiado con profundidad las transformaciones que han sufrido las tradiciones.

191. N. GLUECK, *Hesed in the Bible*, 1967, publicado en Alemania en 1927.

porque induces a este pueblo a una falsa confianza. La historia termina con la noticia de la muerte de Ananías en ese mismo año.

QUELL tiene razón al avisar que la exégesis bíblica tiene el peligro de un juicio demasiado negativo respecto de Ananías y demasiado positivo para Jeremías¹⁹², puesto que la narración no deja lugar a dudas de que Ananías proclamó su mensaje, convencido de que Dios era la fuente de su inspiración. Además usa la fórmula oracular profética y el *perfecto profético* (28, 2.11), y está tan seguro de que su predicción es verdadera que se atreve a ponerle un límite de tiempo (dos años como máximo, frente a tres generaciones sugeridas por Jeremías)¹⁹³. La ausencia de «a mí» en la fórmula oracular no afecta en modo alguno la exigencia de autenticidad, y no hay absolutamente ninguna base para afirmar que Ananías era un profeta insincero y mentiroso, o que perteneciera a los profetas inmorales, condenados por Jeremías en otros lugares¹⁹⁴. Por el contrario, KRAUS tiene razón al afirmar que «en Ananías nos encontramos con un exponente profético de una teología de salvación de Israel, fundada en la elección y en la alianza»¹⁹⁵.

La primera respuesta de Jeremías a la profecía de Ananías revela que también él se ha alimentado en la fe de la elección y que mantiene unos deseos humanos para Israel, a pesar de un oficio profético que le ha exigido la sublimación de tales sentimientos. W. RUDOLPH ofrece un comentario clásico a este punto: «En él alienta el mismo patriotismo, el mismo amor a su pueblo esclavizado; ¡qué más quisiera él, sino que se cumpliera la promesa salvífica!»¹⁹⁶. Al mismo tiempo, Rudolph reconoce que la vocación ha enseñado a Jeremías a trascender tales deseos humanos¹⁹⁷. El criterio que invoca Jeremías, de que antiguos profetas han predicado juicio, no se puede usar como norma de crítica literaria, pues resulta problemático e incluso media verdad¹⁹⁸. Ni siquiera su propio

192. *Wahre und falsche Propheten: Versuch einer Interpretation*, 60 s.

193. W. RUDOLPH, *Jeremia*, 1958, 163.

194. Id. y subrayado por KRAUS, *Prophetie in der Krisis*, 90 s.

195. *Prophetie in der Krisis*, 91.

196. *Jeremia*, 164.

197. Id.

198. Id., 165 y KRAUS, *Prophetie in der Krisis*, 95.

mensaje cabe en un lecho tan angosto; de hecho, la mayoría de los profetas de condena prevenían un tiempo de salvación tras la ejecución del juicio. Más aún, QUELL tiene razón en que en este caso Jeremías no sabe si es un auténtico portavoz del Señor o no, y, por lo tanto, se retira sin responder de momento¹⁹⁹.

La narración deja en claro que en esta situación concreta estaba fuera de sitio un mensaje basado en la fe en la elección. Este es el sentido de la tardía palabra que recibe Jeremías, tras haber sido humillado ante las masas («el profeta ante el pueblo es como un manso cordero llevado al matadero (Jer 11, 19)»²⁰⁰. Jeremías anuncia ahora que Ananías no será enviado nunca jamás, excepto a su tumba. Esta vez no hay contrarréplica. Jeremías ha dicho la última palabra²⁰¹. La oportunidad de una palabra profética ha sido subrayada por BUBER: «lo importante no es si se profetiza salvación o desastre, sino si la profecía, sea cual fuere, está de acuerdo con la exigencia divina contenida en una situación histórica concreta. En tiempos de falsa seguridad, viene bien una palabra de desastre que remueva y agite, un dedo tendido que señale la catástrofe histórica que se avecina, una mano que golpee los corazones endurecidos; mientras que en tiempos de gran adversidad, pasados los cuales es posible que ocurra una liberación de vez en cuando, en tiempos de penitencia y arrepentimiento es apropiada una palabra de salvación que fortalezca y aúne»²⁰².

199 *Wahre und falsche Prophetie*: Versuch einer Interpretation, 45. Cfr también RUDOLPH *Jeremia*, 165 y KRAUS *Prophetie in der Krisis*, 95. La indecisión profética aparece también en la primera respuesta de Natán, cuando David le anuncia su intención de construir el templo, mientras que a la noche recibe una palabra de Dios bien distinta (2Sam 7).

200 KRAUS *Prophetie in der Krisis*, 98.

201. Id. 103. Si la acción de Jeremías al ponerse el yugo en los hombros ha sido «una espina para los profetas» (RUDOLPH *Jeremia*, 163), su palabra a Ananías tuvo que ser una espada en el corazón.

202 *The Prophetie Faith*, 1949, 178. Se ha prestado muy poca atención a los diferentes auditorios de la palabra profética. Así lo reconoce VON RAD (*Teología del Antiguo Testamento* II, 214) al explicar ciertas formulaciones del mensaje de Isaías sobre el Ungido del Señor. Pudiera ser que muchas de las contradicciones de un libro profético fueran mensajes dirigidos a diferentes círculos: juicio para la multitud pecadora, promesas para los pocos fieles. La idea de BUBER de que un cambio en las circunstancias históricas exige un mensaje distinto se ve muy claramente al comparar la apocalíptica con la profecía.

Aparición del individualismo

Una quinta razón para la transformación de la profecía verdadera en falsa es la *aparición del individualismo* durante el siglo VI en proporciones nuevas y sin precedentes. A pesar de que el individuo siempre ha sido importante en Israel, especialmente en materias legales y en la devoción privada, el concepto de *solidaridad grupal* en el que las familias, clanes y naciones preservaban su integridad, empezó a abrirse camino una vez que el proceso de urbanización llegó a ser un factor en Israel. La rotura de la solidaridad tribal creó el contexto en el que los profetas reformistas del siglo VIII proclamaban sus amenazas; la disminución de vínculos nacionales, causada por la política de los ejércitos conquistadores Asirio y Babilónicos, constituían el andamiaje de la lucha que Jeremías y Ezequiel tuvieron que mantener con la desesperación del pueblo castigado, que interpretaba su situación fatalísticamente con el proverbio: «nuestros padres comieron agraces y los hijos sufren la dentera» (Cfr. Lam 5, 7). Este crecimiento del individualismo es, además, un buen testimonio del creciente impacto del pensamiento sapiencial en Israel, ya que para la sabiduría (*hokmâ*) es básico el análisis de la experiencia individual. Otro aspecto de este énfasis en lo individual era la preocupación por defender la bondad de Dios, a pesar de las numerosas excepciones a este dogma. Mientras se podía apelar a la familia o al clan, el sufrimiento individual de un individuo no constituía un problema real, pues los méritos particulares de uno podían recaer en la generación siguiente. Sin embargo, una vez que se había olvidado esta solidaridad con los representantes pasados y futuros de una familia, el simple ejemplo de un inocente sufriendo ponía en cuestión el poder y la bondad de Dios²⁰³. Sólo este hecho es ya explicación suficiente para las frecuentes afirmaciones de la bondad de Dios²⁰⁴, las doxologías de

203. Lo sorprendente es que no se pusiera en duda más a menudo el poder del Señor, pues la historia de Israel ofrece ciertamente una amplia gama de posibilidades a este pensamiento. Sin embargo, el tema del castigo al pecado resultaba una explicación convincente de cualquier catástrofe.

204. VON RAD, "Righteousness" and "Life" in the Cultic Language of the Psalms en *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 243-266 (original en el *Hom. a Bertholet*, 1950, 418-437), y S. B. FROST, *Asseveration by Thanksgiving* VT 8 (1958) 380-390.

juicio que encontraron su camino en la literatura profética y sálmica.

Hay aspectos en los que gran parte de la llamada profecía falsa constituía un intento de justificación de los caminos de Dios respecto al hombre. Para quien cree en la justicia de Dios, una palabra de juicio sobre todo Israel significa que el justo va a ser castigado con el pecador. Por consiguiente, puede suceder que muchos de los llamados «profetas falsos» pronunciaran sus mensajes como producto de un genuino deseo de ver a Dios premiando la verdad, y convencidos de que así sería. Si se acepta la existencia de un pequeño grupo de fieles creyentes, incluso en medio de las peores generaciones, es fácil comprender que algunos profetas hayan predicado la salvación, pues la piedad del auténtico pueblo de Dios no puede ser en vano. Además, es probable que muchos de los oráculos de bienestar (*šalôm*) estuvieran dirigidos a este pequeño cónclave de fieles y obedientes hijos de Dios, y que sólo posteriormente fueran considerados oráculos genéricos para todo Israel. La emotiva narración etiológica de la destrucción de Sodoma y Gomorra (Gen 18), tiene como tema central la convicción de que el Señor actúa con justicia aun cuando destruye ciudades. La narración de la intercesión de Abraham en favor de esas ciudades da la impresión de que no había ni diez justos que habitaban en ellas, y que quienes se podían considerar tales (Lot y sus hijos) se salvaron. El resto de la narración deja bastante claro con qué amplitud estaba el Señor dispuesto a valorar la justicia de los habitantes de la ciudad, pues dos de los tres que se salvaron actuaron de modo bastante vergonzoso (aunque necesario en esas circunstancias) para tener hijos. En la historia sobre la intercesión de Moisés en favor del pueblo rebelde, se afirma también la justicia de Dios, sobre todo en su deseo de ser excluido del libro celestial; eso que la ira de Dios casi ensombrece aquí su justicia (Ex 32). Almas valientes defendieron la justicia de Dios frente a una abrumadora evidencia de lo contrario; algunos pueden haberse equivocado, proclamando la salvación con demasiada frecuencia, pero sin su testimonio la fe de Israel quedaría terriblemente empobrecida.

Esta preocupación por lo individual, como se evidencia en las mencionadas narraciones, tuvo un efecto profundo en los ministerios proféticos de quienes tenían el encargo de un

mensaje para el pueblo derrotado, tanto en Judá como en Babilonia. Jeremías es una prueba de este proceso: en sus oráculos desaparece casi por completo la distinción entre la Palabra de Dios y la palabra profética²⁰⁵. También a Ezequiel le importa cada individuo, lo que le convierte en una especie de pastor de almas atribuladas²⁰⁶, en alguien que tiene la responsabilidad de llamar la atención a los impíos, para que la sangre de ellos no recaiga sobre él. Esta perspectiva individualista fomentó la tendencia a dividir la sociedad en dos grupos: los justos (*saddîqîm*) y los pecadores (*reša'îm*). Esta división en blanco y negro, típica de los salmos y proverbios, aparece también en la escatología profética posterior, especialmente en Am 9, 10: aquí el juicio alcanza sólo a los pecadores, mientras que en mensaje original incluía a todos. A causa de la seriedad con la que se tomaban los derechos de los individuos en la época final de la monarquía, el «yo» profético se usaba mucho más y era mucho más intensa su relación con el «tú»; por eso, la lamentación es un género importante en la respuesta profética²⁰⁷. Del mismo modo que los profetas dirigían sus acusaciones contra Dios, el pueblo elevaba una queja constante contra ellos. En este punto ha observado VON RAD «el resultado directo de este proceso de individualización de la profecía fue el aumento de los enfrentamientos con quienes veían la misma situación con ojos diferentes, a quienes nosotros llamamos "falsos profetas"»²⁰⁸. Podemos añadir que tal conflicto era inevitable, pues el oficio profético invadía más y más las vidas personales de los llamados por el Señor; Jeremías pudo describir su experiencia como un ser llevado paso a paso por Dios «hacia la terrible noche del abandono de Dios»²⁰⁹.

Si tomamos, pues, en serio estos obstáculos de la verdadera profecía, no debe sorprendernos que muchos profetas

205. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* II, 241; cfr. también O. KAISER, *Wort des Propheten und Wort Gottes in Tradition und Situation*, 75-92, donde se afirma que la palabra de Dios nace del diálogo entre la tradición y la situación presente. Cfr. WOLFF, *Das Zitat im Prophetenspruch*, passim.

206. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* II, 290-91.

207. Id. 330

208. Id

209. Id. 344. Este sentimiento tiene un eco frecuente en los Salmos.

verdaderos resultasen falsos a su vocación; pero también puede ocurrir lo contrario, que el profeta falso resulte fiel a la intención del Señor. Este es el mensaje irrefutable de IRe 13, en donde el profeta profesional recibe involuntariamente la Palabra del Señor. Lo mismo se puede decir de los oponentes de Miqueas, hijo de Yimlá, y de Ananías; todos ellos son fieles a su comprensión de la voluntad de Dios, incluso son profetas verdaderos pronunciando un mensaje falso. No hay que olvidar las palabras de QUELL: «¿Quién es capaz de afirmar que la profecía falsa con toda su capacidad de error, no puede ser un instrumento en manos de Dios?»²¹⁰. Si en la opinión de Isaías y de Habacuc, Dios puede usar los crueles ejércitos de Asiria, famosos por su política de terror calculado (cfr. Nahum), para castigar a las díscolas Israel y Judá, de igual manera puede emplear portavoces contra la voluntad de estos e incluso usar a sus criaturas más reprobables, para hacer que se cumplan sus planes²¹¹.

En este contexto no debemos dejar sin examinar cuál fue la respuesta de Dios, según la Biblia, a los profetas que dejaron de vivir su vocación o que encontraron sus exigencias demasiado duras. Los ejemplos más pertinentes serían los de Elías y Jonás. En ambos casos el Señor muestra una notable paciencia. Bajo este punto de vista, dichas narraciones están más cerca del libro de Job²¹² —en el que Dios acepta dudas que rondan la blasfemia y aprueba al acusador frente a los representantes rígidamente ortodoxos de la religión popular—, que del Deuteronomio (13, 5) o Ezequiel (14, 10), que castigan al ofensor con la muerte. Todavía debemos mencionar otro ejemplo profético: la experiencia de Jeremías, cuando descubre que la Palabra de Dios que pretendía retener se le convierte en fuego irresistible en su interior; se le avisa que

210. *Wahre und falsche Propheten: Versuch einer Interpretation* 194.

211. El autor de Nehemías reconoce el problema creado por tal modo de pensar y lucha con la afirmación de que un castigo nuevo va a descargarse sobre un mal agente del Señor (cfr. Isaías a propósito de Asiria). La capacidad de Dios de crear algo nuevo de la «nada» alimenta la imaginación en esta línea, pues si el caos puede ser transformado en la escena del drama humano-divino (Gen 1, 1-2, 4), de igual modo quienes se oponen a Dios pueden ser empleados en la fragua para separar la mena de la ganga.

212. No podemos pasar por alto la función de la teofanía divina como resolución del problema de Job. Aquí encontramos un majestuoso reproche al antropocentrismo, una clara señal del misterio de Dios.

las cosas no le resultarán más sencillas en adelante y que, si quiere continuar siendo portavoz del Señor, necesitará todavía mayor decisión y coraje.

Si la conducta y la palabra del hombre colaboran finalmente en el designio divino, hubiera sido esa su intención o no, debemos reconocer por fuerza que el problema de la profecía falsa trasciende la situación humana; más aún, que la soberanía divina puede proporcionar una explicación a la existencia de personas que con idéntica convicción de haber sido enviados por el Señor, tienen mensajes contradictorios. Esto significa que hay que tomar en serio la parte oscura de Dios, la «demoníaca»²¹³, pues la fuente última de la profecía falsa es Dios mismo.

B. LA PROFECÍA FALSA COMO MEDIO DE DIOS PARA PROBAR A ISRAEL: RESPONSABILIDAD DIVINA

1. Lo «demoníaco» en el Señor²¹⁴

El factor humano es sólo la mitad de la explicación de la profecía falsa, pues sea cual fuere el papel jugado por el hombre al comunicar un mensaje que no tiene un origen extrínseco al portavoz, o al interpretarlo de modo distinto, siempre está empujado por la responsabilidad divina en este fenómeno. La creencia de que todo, bueno o malo²¹⁵, proviene de Dios, proporciona el aspecto racional a este punto de vista y exige considerar el elemento demoníaco.

Desde siempre se ha reconocido que en el Señor existe algo de insondable o siniestro²¹⁶; en cada encuentro está presente un elemento imprevisible. Esta parte oscura del Se-

213. La *parte oscura* de Dios ha sido descrita con profundidad por C. G. JUNG, *Answer to Job*, 1954; y por P. VOLZ, *Das Dämonische in Jahwe*, 1924.

214. A falta de mejor palabra usamos aquí el adjetivo *demoníaco*, prescindiendo de las comillas. El contexto, sin embargo, evidenciará que dicho término se refiere a un aspecto de la acción salvífica de Dios.

215. Is 45, 6 s. Dt 32, 39.

216. H. RINGGREN, *Israelite Religion*, 1966, 73. Incluso la revelación del nombre de Dios está envuelta en el misterio (*'ehyeh 'asjer 'ehyeh*, Ex 3, 14), pues Dios rehusa ser esclavo del hombre. En ningún sitio aparece esto más claro que en el libro de Job. La idea de lo sagrado ofrece la base para este misterio; cfr. R. OTTO, *The idea of the Holy*, 1958, passim, que llama la atención sobre el *mysterium tremendum et fascinans*.

ñor es observable en numerosas incidencias del Antiguo Testamento, cada una de las cuales muestra una faceta diversa de lo demoníaco. R. S. KLUGER puede tener parte de razón al afirmar que «en el Antiguo Testamento Dios, mediante su parte oscura, trabaja sobre el hombre como “el poder que siempre quiere lo malo y siempre crea lo bueno”»²¹⁷; al menos el testimonio bíblico coincidirá en que los elementos demoníacos están bajo control y se usan con fines redentores. W. EICHRODT observa que «la soberana libertad de Dios para castigar el pecado con el pecado y entregarlo así al juicio, es cosa muy distinta de las prácticas inmorales de los dioses de Babilonia y Grecia, que hacían falsas revelaciones a los hombres para engañarlos y, así, llevarlos a la ruina»²¹⁸; así establece el correctivo necesario a la tesis de Kluger, aunque Eichrodt tiene que admitir que las narraciones de Miqueas, hijo de Yimlá, Saúl, David y Moisés(IRe 22, 19-23; 16, 14; 19, 9-10; 2Sam 24, 1-17; Ex 4, 24) y otros pasajes similares ponen al Señor en estrecha relación con los dioses paganos. Para el escritor bíblico el hombre era como barro en mano del alfarero y está muy clara la doble naturaleza del artesano en Is 45, 7 («Yo soy... artífice de la luz, creador de las tinieblas, autor de la paz, creador de la desgracia; Yo, el Señor, hago todo esto»), en Dt 32, 39 («Pero ahora mirad: yo soy yo, y no hay otro fuera de mí; yo doy la muerte y la vida, yo desgarró y curo, y no hay quien cure de mi mano») y en ISam 2, 6 («El Señor da la muerte y la vida, hunde en el abismo y levanta»).

La parte siniestra del Señor aparece en la narración de la caída del hombre (Gen 3): como la serpiente ha sido creada por Dios, el Creador resulta en cierto modo responsable de la tentación y de convertir el veredicto «era muy bueno» en burla ramplona. Las narraciones de Jacob nos relatan también el ataque demoníaco que sufrió cuando huía (Gen 32, 24-30), aunque el incidente ha sido transformado para que sirva como experiencia de conversión de grandísima importancia²¹⁹. También en las narraciones sobre Moisés hay una

217. *Satan in the Old Testament*, 1967, 113.

218. *Teología del Antiguo Testamento II*, 1975, 423 nota 68.

219 Un interesante estudio en esta línea en W. HARRELSON, *Interpreting the Old Testament*, 1964, 63.

historia de cómo el Señor le atacó en una posada y de cómo salvó la vida gracias a la rapidez mental de su mujer Séfora, que circuncidó a su hijo y le tocó al Señor en el lugar apropiado (Ex 4, 24-26)²²⁰. También se dice que una conducta demoníaca asistió a Moisés en su confrontación con el Faraón, o al menos endureció el corazón del gobernante para realzar el elemento maravilloso del Exodo (9, 12; 10, 1). También en Dt 2, 30 se encuentra este motivo: el Señor ha endurecido el corazón de Sijón, rey de Jesbón, para que caiga en manos israelitas; o en Jos 11, 20, donde se afirma la operatividad de este principio en todos los habitantes de Canaán: el Señor endurece sus corazones y los lleva a luchar contra los poderosos israelitas.

Literatura histórica

También los reyes de Israel estuvieron sujetos a la acción demoníaca del Señor. En Jue 9, 23 se dice que envió un mal espíritu (=enfado) entre Abimelek y los habitantes de Siquem; ISam 16, 14 y 19, 9-10 hablan de la acción del Señor destruyendo al primer rey israelita por haber rehusado obedecer a Samuel y realizado ritos sacerdotales. Pero, quizás, el incidente más notable en este aspecto sea el de 2Sam 24, 1-17, que las Crónicas transforman radicalmente al introducir la figura de Satán: el Señor incita a David a hacer un censo y luego se enfada cuando el rey obedece y le envía al profeta Gad, para que le anuncie la intención del Señor de castigar a Israel y le anuncie la posibilidad de elegir entre tres años de hambre, tres meses de huida ante el enemigo o tres días de peste. La dureza de este pasaje queda algo mitigada, cuando se cuenta que el Señor se arrepintió del castigo y detuvo su mano antes de que fuera destruida Jerusalén. También en IRe 12, 15 Dios impulsa a Roboán a que rechace las exigencias del pueblo y provoque así la ruptura del reino.

220. H. KOSMALA, «The 'Bloody Husband'» VT 12(1962)14-28 es muy útil para el estudio de este pasaje complicado y proporciona una buena bibliografía. Más reciente es P. MIDDLEKOOP, «The Significance of the Story of the Bloody Husband, Ex 4, 24-26» SEAJTh 8(1967)34-38.

Literatura profética

El factor demoníaco no sólo aparece en la literatura histórica; se encuentra también en la profética y sapiencial. En Am 3, 6b se pregunta: «¿Sucedé una desgracia en la ciudad que no la mande el Señor?». Pertenece a una serie de preguntas, en las que se espera un rotundo «no» como respuesta²²¹. Todavía resulta más llamativa la afirmación de Is 29, 10: «El Señor derrama sobre vosotros un soplo de letargo que tapaná vuestros ojos (=los profetas) y cubrirá vuestras cabezas (=los videntes)», o la queja de Is 63, 17: «Señor, ¿Por qué nos extravías lejos de tus caminos y endureces nuestro corazón para que no te respete? El mismo profeta Jeremías se siente víctima del engaño del Señor (15, 18b: «Te me has vuelto arroyo engañoso de agua inconstante», y 20, 7: «me sedujiste, Señor, y me dejé seducir²²²; me forzaste, me violaste. Yo era el hazmerreir todo el día, todos se burlaban de mí»). Sin embargo, los pasos cruciales de la literatura profética son Am 4, 6-12; Is 6, 9-13; Ez 14, 1-11; 20, 25 s., que discutiremos más abajo.

Literatura sapiencial

Un presupuesto básico de la literatura sapiencial es la libertad de Dios para actuar, sin tener en cuenta la conducta del hombre, subrayando la diferencia entre las intenciones del hombre y los hechos reales de Dios²²³. También está presente el elemento demoníaco, y de modo especial, en el prólogo del libro de Job: el acusador es un oficial del Señor y logra

221. Se ha insistido recientemente en el uso que hace Amós de la pregunta retórica como prueba de la influencia sapiencial, aunque los argumentos están muy lejos de ser convincentes. Cfr. nuestro artículo *The Influence of the Wise upon Amos* ZAW 79 (1967) 46 s:

222. Así se traduce también HESCHEL, *The Prophets*, 113

223. Amen-em-opet 19, 16 dice *Una cosa son las palabras que los hombres dicen, y otra lo que el dios hace* (ANET 423) que se puede comparar con Prov 19, 21; 20, 24; 21, 30 ss. Este tema lo ha tratado K. SETHE, *Der Mensch denkt, Gott lenkt, bei den alten Agyptern*; Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1925, 141 ss.; y G. GESE, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, 1858, 29-50.

manipular lo suficiente a Dios para convertir la suerte de Job en realmente miserable. Ni la sabiduría humana está exenta de lo demoníaco, como se ve claramente en la historia que narra cómo el Señor hizo vano el consejo de Ajitófel (2Sam 17, 14)²²⁴. No hay que extrañarse de que Qohelet haya perdido toda su fe en el sentido de la vida, pues para él resulta claro que ni Dios ni la naturaleza sonríen al hombre, que no sale mejor parado que los animales. Qohelet sabe que la experiencia de Job sólo se puede explicar como un capricho divino²²⁵, como la diversión de un Dios que usa al hombre como conejo de indias y que no presta oídos a los gritos del pisoteado –por lo menos, hasta que no llega su buen tiempo– (Job 6, 4; 24, 1-12). Por otra parte, la certeza de la muerte es un constante recuerdo del cruel trato que la naturaleza reserva al hombre; así que con razón niega Qohelet todo sentido a la vida. La vehemencia de su grito: «Vanidad de vanidades, todo vanidad», dice Qohelet, nace del hecho de que la única fuente auténtica de sentido, Dios, le ha fallado²²⁶. En verdad, el reconocimiento de lo demoníaco en el Señor ha llevado a rechazar la bondad de Dios, se ha convertido en un deseo de evitar la atención de Dios.

2. Exégesis de pasajes bíblicos

Amós 4, 6-12

Se ha reconocido en Am 4,6-12 el reverso de la recitación cúlrica de la *historia de salvación*²²⁷; aquí se sostiene que la

224 H CAZELLES, *Les débuts de la Sagesse en Israël en Les Sagesses du Proche-Orient ancien*, 1963, 34-36, ha descubierto aquí una sorprendente actitud negativa del ant. testamento respecto a la sabiduría

225 Este hecho lo ha subrayado C G JUNG *Answer to Job*. La misteriosa libertad del incompresible (Job 28) se comprende como respuesta de Dios a las acusaciones de Job de tratamiento injusto por ostentación de poder, sólo una posterior reflexión por parte de Dios, bajo el influjo seductor de Sofía, le impulsa a manifestar al hombre la otra parte de su Ser. La dificultad está en la declaración divina de compasión, en la respuesta a Job. La parte oscura de Dios está también presente en la oración de Jesús al Padre pidiendo que no le conduzca a la tentación y en la teología que refleja el Apocalipsis de Juan. Jung se ha separado un buen trecho de Job e incluso de Qohelet en esta comprensión de Dios.

226 La base teológica de Qohelet ha sido subrayada por H GESE *Die Krisis der Weisheit bei Kohelet* en *Les Sagesses du Proche-Orient ancien*, 139-151, y por R GORDIS *Kohelet-The Man and His World*, 1968 (original de 1951).

227 A WEISER *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*, 1949, 154, von RAD, *Teología del Antiguo Testamento II*, 225, y R SMEND *Das Nein des Amos*, 412.

naturaleza misma está bajo el control del Señor y se usa como medio efectivo de disciplina, más aún, de castigo. El pasaje es una unidad sostenida por el refrán: «no os convertisteis a mí», y por la secuencia del pensamiento. De hecho, es posible que 4, 4-5 pertenezca a la misma unidad, como indica SELLIN²²⁸, con lo que el pasaje comenzaría y concluiría con una referencia a los santuarios idolátricos de Betel y Gilgal. El refrán, que recuerda a Is 9, 13; Jer 15, 19; Os 7, 10; Is 5, 25; 9, 12.17.21; 10, 4, indica que los profetas han podido componer oráculos a base de series de estrofas, no estructurando sus mensajes según procedimientos rituales, como en Am 1, 6-2, 8, aunque no se puede desacartar la mano del redactor²²⁹. Se mencionan siete castigos: hambre²³⁰, sequía, tizón y neguilla, langosta²³¹, peste²³², catástrofe (guerra) y terremoto, en orden más bien dramático que cronológico²³³. Se hace referencia a sucesos pasados y se elabora el lenguaje para recalcar incidentes repetidos. Hay un deje de ironía tanto en la fraseología («eso es lo que os gusta» y «*proclamad* dones voluntarios, *publicadlos*»), como en volver del revés el contenido de las salvaciones (*sidqôt*) de Dios que se suelen recitar.

Alguien ha dicho que la clave del pasaje es 4, 12c («prepárate a encararte con tu Dios»): invitación hecha a Israel para que se prepare a renovar una alianza similar a la original entre el Señor e Israel de Ex 19²³⁴. Sin embargo, parece más proba-

228. *Das Zwölfprophetenbuch übersetzt und erklärt*, I, 1922, 221. Afirma que ha desaparecido la conclusión original del texto, al tiempo que la actual doxología ha ocupado su lugar.

229. J. P. HYATT, *Amos en el Peake's Commentary on the Bible*, 1962, 621.

230. En contraste con el hambre de Am 8, 11-14, que es horrorosa desde el punto de vista teológico.

231. Como se sabe, el profeta Joel desarrolla este tema en proporciones escatológicas. Bibliografía en FOHRER, *Introduction to the Old Testament*, 425 s.

232. Dado el sentido que se suele aplicar en ugarítico a la raíz *d r k t*, dan ganas de traducir este texto «*Os envió una peste como la autoridad/gobernante de Egipto*». Este es el caso ciertamente en 8,14, que hay que traducir *Por la vida del señor de Berseba*, como lo hace Jacob, Ras Shamra-Ugarit et L'An cien Testament, 65 s. Sobre esta raíz cfr. M. DAHOOD, *Ugaritic d r k t and Biblical d e r e k* ThSt 15 (1954) 626-631.

233. SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch übersetzt und erklärt*, 220-221

234. W. BRUEGGEMANN, *Amos 4, 4-13 and Israel's Covenant Worship* VT 15 (1965) 1-15.

ble la tesis que interpreta este pasaje como perteneciente al lenguaje de la guerra santa, e implica una teofanía de juicio: en ella se avisaría a Israel que se prepare a la manifestación del Juez castigador, cuya paciencia se ha agotado²³⁵. Así es comprensible la carencia de un castigo específico, quedando en una amenaza anónima, intencionalmente vaga, como era costumbre en los juramentos²³⁶. Por consiguiente, la doxología de juicio añadida a esta unidad reconoce la justicia de Dios, a pesar del castigo que ha caído sobre los exiliados, y alaba al Señor de los ejércitos por sus cualidades creadoras, redentoras y judiciales. No le falta razón a A. WEISER, cuando escribe: «La confrontación con el Dios de las catástrofes es radicalmente distinta. Dios ahora se alza como enemigo de su pueblo, que camina sin preocuparse de El»²³⁷.

Sólo este pasaje constituye ya un aviso suficiente contra el énfasis unilateral en la historia como decorado de las acciones de Dios. La afirmación de que lo específico de la fe Yahvista es la creencia de que Dios actúa en la historia más que en la naturaleza, no debe hacernos olvidar que la naturaleza se encuentra también bajo la soberanía del Señor. Más aún, cada día se va viendo con mayor claridad que también de los demás dioses del Medio Oriente se creía que eran moderadores de la historia (cfr. la inscripción de Mesa), por lo que no hay que insistir en la especificidad de este punto. El acento excesivo en la historia como marco de la acción divina, por mucho valor apologético que tenga, ignora, sin embargo, el testimonio básico de un amplio sector del Antiguo Testamento, es decir, de la literatura sapiencial, que se mueve dentro de las líneas de la fe en la creación²³⁸.

235. Cfr. nuestra obra *Amos and the Theophanic Tradition* 204.208.

236. R. S. CRIPPS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos*, 1905, 103.

237. *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*, 156

238. G. FOHRER, *Prophetie und Geschichte* en *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, 265-293, especialmente 270 (publicado originalmente en ThLZ 89 (1964) 481-500); B. ALBREKTSON, *History and the Gods*, 1967; y W. ZIMMERLI, *Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie* en *Les Sagessees du Proche-Orient ancien*, 121-137. El interesante artículo de Albrektson merece una palabra especial, pues hace un completo análisis de la literatura del cercano Oriente antiguo y muestra que la idea de un Dios que actúa y controla la historia no diferencia a Israel de sus vecinos, sino que lo relaciona con ellos.

1 Re 22, 1-40

En ningún sitio se expresa tan inequívocamente la responsabilidad divina de la profecía falsa, como en la historia de Miqueas, hijo de Yimlá. Deseoso de recuperar Ramot-Galaad de manos sirias, Ajab llama a su vasallo Josafat, pero accede a consultar a los profetas sobre la Palabra del Señor antes de embarcarse en la tarea, costumbre normal en el Medio Oriente (cfr. Zamir de Jamat). El mensaje de estos profetas, unos 400, es positivo: «Vete, el Señor la entrega al rey» (v. 6). No satisfecho Josafat con tal unanimidad, pregunta si no hay otro profeta al que se pueda consultar, y se le responde que Miqueas, hijo de Yimlá, un hombre al que sus «malos» mensajes para Ajab han terminado por enemistarlo con el rey. Con todo, se llama a Miqueas y mientras el rey se sienta con sus mejores ropas en la puerta de Samaría, los profetas están profetizando; uno de ellos con unos cuernos de hierro en la mano afirma que con ellos los israelitas destruirán a los sirios (Cfr. Dt 33, 17). Amonestado por el mensajero que ha ido a buscarle para que hable bien al rey, y tras responder que él sólo puede decir lo que Dios le comunique, Miqueas se encara con Ajab y le aconseja subir y vencer. El rey reconoce la ironía de sus palabras («¿Cuántas veces tendré que tomarte juramento de que me dices únicamente la verdad en nombre del Señor?» v. 16); entonces se le comunica la auténtica palabra de Dios: Miqueas ha visto a Israel desparramado por los montes, como ovejas sin pastor. La respuesta de Ajab a Josafat es del tono de «Ya te lo decía yo», y Miqueas continúa describiendo la visión: el Señor, sentado en su trono con el ejército celeste, pregunta quién engañará a Ajab para destruirlo y un espíritu se ofrece a convertirse en espíritu de mentira en la boca de *todos los profetas del rey*. Dentro de este drama entre Miqueas y el rey tiene lugar otro: la confrontación entre Sedecías y Miqueas. Este que antes tocaba el cuerno, da una bofetada a Miqueas al tiempo que le pregunta por dónde se le ha escapado el espíritu para hablarle a Miqueas; como respuesta recibe unas terribles palabras. A continuación Ajab ordena el arresto y encarcelamiento de Miqueas y que se tase el alimento en una ración de pan y agua, hasta que vuelva el rey en paz. Miqueas no puede por menos de replicar: si el rey vuelve en paz, Dios no ha hablado por su

boca. Pero la suerte de Ajab ya está echada y por mucho que intente disfrazarse en la batalla para conducir el ángel de la muerte a Josafat, una flecha perdida fue guiada por el Señor a un lugar desguarnecido de la cota de malla de Ajab. Así murió el rey.

Es imposible exagerar el valor de esta historia: además de importancia en la clarificación de la profecía falsa, esta narración revela una tendencia muy antigua al monoteísmo (el Señor mi rey, rodeado por los ejércitos del cielo), señala la perspectiva estrictamente monoteísta del primitivo yahvismo, y atribuye a la profecía un origen sobrenatural²³⁹. Pero al reconocer que el Señor es responsable del engaño, pone el fenómeno de la profecía falsa bajo nueva luz. No hay duda de que esta historia dibuja a los «falsos profetas» como hombres que transmiten su mensaje de buena fe, y a Dios como fuente de la mentira, aunque mediada por un espíritu.

Esta historia es bastante clara, pero exige algún comentario en ciertos puntos. La integridad de su protagonista nos avisa contra una distinción demasiado rápida entre la profecía clásica y la pre-clásica, pues Miqueas se acerca a las alturas de Amós e Isaías. También es llamativo el parentesco entre su visión y la de la vocación de Isaías²⁴⁰. Además, la narración indica que esa conducta valiente de Miqueas era normal en él, habiendo marcado indeleblemente la memoria de Ajab («pero yo le aborrezco, porque no me profetiza venturas, sino desgracias» y «¿cuántas veces he de tomarte juramento...?»). También indica que los reyes de Judá y de Israel veían a la profecía desde puntos de vista diferentes: para Ajab la función del profeta era servir los objetivos del estado, de modo que los 400 pueden ser llamados «sus profetas» (v. 22), mientras que Josafat piensa que el profeta es alguien cuya tarea consiste en comunicar la Palabra de Dios²⁴¹. La ironía está en que los agentes del estado han sido convertidos en instrumentos de Dios, sin saberlo ni quererlo. Se ha realizado todo

239. S. SZIKSZAI, *Micaiah*, IDB II, 372.

240. H. WILDBERGER, *Jesaja*, 1968, 235.

241. J. GRAY, *I and II Kings*, 399. El mensajero ha aceptado la perspectiva de su maestro e intenta convencer a Miqueas para que esté de acuerdo con la multitud, de modo que la moral del ejército sea invencible. PEDERSEN, *Israël I-II*, 143 piensa que la intención del mensajero es la de influir de tal modo en el profeta que realmente le haga ver victoria.

esto por medio de un espíritu, que en esencia es el espíritu de profecía, a menos que H. RINGGREN tenga razón al afirmar que tras esta historia se esconde la noción de demonio o mal espíritu (*harûah*)²⁴². Finalmente nos podemos preguntar por qué Ajab no llama a Elías, que actuaba en ese tiempo, y contra el que se enfrentan en una historia muy parecida 450 oponentes en el monte Carmelo. Quizás la respuesta está en algún lugar entre la tesis de que Elías se llamaba realmente Miqueas, y eligió el nombre de «el Señor es mi Dios» para simbolizar su choque total con un culto baalizado²⁴³ o la que sostiene que Elías no fue llamado por su fama todavía peor que la de Miqueas, de que debilitaría la moral del pueblo²⁴⁴. Este puede ser un misterio tan insoluble como el de la consulta de Josías a la profetisa Julda acerca de la autenticidad de la voz de Dios en el libro de la ley recién descubierto, elección tanto más problemática, por lo que significa de olvido de Jeremías²⁴⁵.

Isaías 6, 9-12

La vocación de Isaías merece una mención en este contexto, pues formula la misión del profeta en términos de embotar el corazón del pueblo, endurecer el oído y cegar sus ojos, no sea que vean, oigan, comprendan y se conviertan y sanen (cfr. 63, 17). Con razón pone objeciones Isaías a esta clase de función, preguntando: «¿Hasta cuándo, Señor?», y se le responde que tiene que profetizar así «hasta que queden las ciudades sin habitantes, las casas sin vecinos y los campos deshabitados» (6, 9-11).

La incapacidad del israelita para distinguir entre causa y efecto suaviza de algún modo la dureza de semejante encargo

242. *Israelite Religion*, 94

243. GRAY, *I and II Kings*, 400. R. HALEVI, *Micaiah ben Imlah, the Ideal Prophet* (en hebreo moderno) Bet Mikra' 12 (1966/67) 102-106, relaciona este relato con la narración de Balaán y con Ire 13 como ejemplos del tipo ideal de profeta para el Deuteronomista (Dt 18, 15-22).

244. GRAY, *I and II Kings*, 400.

245. A menos que tengan razón quienes colocan el comienzo del ministerio de Jeremías considerablemente más tarde que la reforma. Sobre esta opinión cfr. J. P. HYATT, *The Beginning of Jeremiah's Ministry* ZAW 78 (1966) 204-214; y C. F. WHITLEY, *Carchemish and Jeremiah* ZAW 80 (1968) 38-49.

para el crítico moderno, pero queda el hecho de que Isaías se siente impulsado a describir su vocación con estos términos y sin pedir perdón. Tras esta descripción se esconde el conocimiento de que la claridad y la insistencia de la Palabra de Dios hace crecer la infidelidad y la rebelión, como el ruido constante embota la sensibilidad²⁴⁶. Pero VON RAD ha visto con razón que esta idea de embotar el corazón es más que una ley general de sicología religiosa²⁴⁷. Tampoco le parece correcta la interpretación de este concepto como una dificultad intelectual (F. HESSE), y entiende la ceguera de Israel como «un modo particular de actuar histórico del Señor con Israel» que indica el comienzo, no el final, de su obra²⁴⁸. El profeta ve que la total destrucción del pueblo de Dios no significará el final del Señor, y no se engaña sobre el resultado de su actividad²⁴⁹.

Ezequiel 14, 1-11

Ez 14, 1-11 puntualiza que la profecía falsa no tiene su origen únicamente en el engaño propio y en la influencia de clientes idólatras, sino que también se debe a la misma voluntad divina²⁵⁰. Consta de dos secciones: la primera (vv. 1-5) es la respuesta divina a la consulta sobre su voluntad, que los ancianos que han comprometido su fe hacen por medio del profeta. Estos hombres son aparentemente adoradores del Señor; si no, no se habrían molestado en conocer su voluntad. Pero también son devotos de los dioses de Babilonia, pues están persuadidos de que el Señor ha mostrado su carencia de poder y no tienen razones para servirlo exclusivamente²⁵¹. Esta lealtad parcial no la puede tolerar el Celoso y anuncia

246. R. B. Y. SCOTT, *Isaiah* en IB V, 212.

247. *Teología del Antiguo Testamento* II, 193.

248. Id. 196

249. K. MARTI, *Das Buch Jesaja*, 1900, 67. Para todo el pasaje cfr. J. ALONSO DÍAZ, *La ceguera del pueblo en Is 6, 9-10 en relación con la acción de Dios* EstEcl 34 (1960) 733-739.

250. G. A. COOKE, *The Book of Ezequiel*, 1936, 151. F. HESSE, *Das Vertockungsproblem im Alten Testament*, 1955, 70, considera este pasaje como una excepción en Ezequiel, pero no parece probable.

251. G. FOHRER, *Ezechiel*, 1955, 76.

que El responderá directamente a esos idólatras, sin hacerlo a través del profeta (así el Targum). La segunda sección (vv. 6-11) es como un midrash de la primera, y está caracterizada por un estilo prolijo. Comienza invitando al idólatra para que se convierta al Señor y repite la amenaza de que el Señor en persona responderá a todo idólatra que consulte a través del profeta la Palabra del Señor. Pero tiene una nota adicional: Dios lo extirpará de su pueblo y hará de él un escarmiento proverbial. Sigue la amenaza divina, habitual en Ezequiel: así «sabréis que yo soy el Señor» (v. 8). La conclusión es un juicio contra el profeta y contra el que consulta; se afirma que si un profeta pronuncia un oráculo y se deja seducir, el Señor lo ha seducido y lo extirpará de en medio de Israel.

W. ZIMMERLI ha intentado explicar este pasaje como una radicalización profética de la ley sagrada²⁵². La parte de verdad de su pretensión es la fuerte relación lingüística con el código de Santidad («cualquier israelita», «enfrentarse con» y «extirparlo de mi pueblo», «escarmiento ejemplar» Lev 17, 3.8.10.15)²⁵³. Este mismo autor subraya el carácter parcial del conocimiento en Ez 14, 1-11, tendiendo a verlo dentro del contexto más amplio del plan redentor de Dios para con Israel. Así escribe que «Dios mata para salvar» y observa que «la sección 14, 1-11 muestra a los hombres una verdad a medias; han experimentado el juicio»²⁵⁴. ZIMMERLI piensa en Miq 6, 6-8 como el correctivo más necesario para la conducta de estos idólatras²⁵⁵.

Prescindiendo de si seguimos a Zimmerli en su explicación de Ez 14, 1-11 o si negamos que el profeta haya radicalizado la ley sagrada (FOHRER), queda el hecho de que Ezequiel presenta al Señor seduciendo a sus profetas y exterminándolos por hablar con integridad. Igualmente llamativa es la queja del profeta en 20, 25 s., porque el Señor ha dado a Israel «preceptos no buenos» y «mandamientos que no les darán vida» y «los ha contaminado con ofrendas que hacían, inmo-

252. *Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel* ZAW 66 (1954) 1-26 (reimpreso en *Gottes Offenbarung*, Gesammelte Aufsätze 148-177).

253. FOHRER, *Ezechiel* 76. Es igualmente convincente la comprensión de la frase *yissà 'awôn* como término legal (*Gottes Offenbarung*, Gesammelte Aufsätze, 158-161).

254. ZIMMERLI, *Ezechiel*, 1965, 313.

255. Id.

lando a sus primogénitos», para horrorizarlos y convencerlos de que Yahveh es el Señor. Este pasaje tan llamativo, único en el Antiguo Testamento, que pone en cuestión el carácter sagrado de la ley, representa el mismo modo de pensar que 14, 1-11, al que G. A. COOKE califica de heroico por la disposición del hombre a ser condenado por la gloria de Dios²⁵⁶, pero que más exactamente puede ser calificado de media verdad y, por lo tanto, peligroso. Por fortuna, en el Antiguo Testamento se habla de Dios normalmente en términos más nobles.

Puesto que Ez 14, 12-23 puede pertenecer a esta unidad y ciertamente recuerda a Am 4, 6-12, puede ser útil examinar este pasaje. En él se afirma que cuando Dios destruye al país pecador con sus cuatro calamidades (hambre, fieras salvajes, espada y peste), aunque estuvieran presentes personajes tan clásicos con Noé, Daniel y Job «salvarían ellos sólo la vida por su justicia»²⁵⁷. Sin embargo, hay que observar que, si hubiera algún superviviente, hijos e hijas que lograran evadirse, servirían de consuelo, testimoniando con su presencia y conducta que el castigo de Dios al pueblo no era inmotivado. Vistas en este amplio contexto, las fuertes palabras de 14, 9-10 pierden algo de su mordiente.

3. Observaciones teológicas

Tres observaciones interesantes hay que hacer sobre la importancia teológica de dicha mentalidad. *En primer lugar* es necesario comprender el énfasis que se pone en lo demoníaco en el Señor como el precio que Israel debe pagar por haber rechazado el dualismo²⁵⁸. Mientras caracterizó a los israelitas una orientación monística, al Señor se atribuía el honor o la

256. *The Book of Ezekiel*, 219 (cfr. Am 5, 25 y Jer 2, 2 s. en donde se habla del sacrificio como institución humana).

257. S. SPIEGEL, *Noah, Daniel and Job* en Ginsberg Jubilee Volume I, 1954, 205-255. La relación del Daniel de este texto con el héroe de la literatura ugarítica no es cierta, pero la identidad de los dos es posible. Una buena descripción del Señor en el papel de vengador, cfr. Is 63, 1-6 (compararla con la descripción de Anat en ANET 136) y A. S. KAPLRUD, *The Violent Goddess*, 1969, 19.

258. VON RAD, *Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses* EvTh 24 (1864) 57-73.

deshonra de todo lo que sucediera. Así no es sorprendente leer que el Señor sea responsable de la profecía falsa. Pero el pensamiento esencialmente monístico tiene también sus puntos fuertes, especialmente al poner los cimientos del mono-teísmo y hacer superfluos a los demonios²⁵⁹. Este último factor no carece de valor y merece una atención especial. Hay que notar que ya desde los primeros estadios de la religión de Israel el Señor no tiene consorte (sólo después, en Elefantina) y siempre está rodeado de ejércitos celestiales, siempre anónimos, exigidos por su status real²⁶⁰. Así mismo, el número de demonios es extraordinariamente pequeño en el Antiguo Testamento (*Še'irîm*, Lilit, *Šedîm*, Azazel)²⁶¹. Además, el rechazo de un dualismo físico hizo posible una apertura al orden creado y previno los peligros de un excesivo respeto al sexo o de un culto idolátrico del mismo²⁶², por lo que en el Antiguo Testamento no existe la menor referencia a prostitutas proféticas en el culto (en contraste con las profetisas de Ištar en Arbela).

En segundo lugar lo demoníaco en el Señor tiene que ser subsumido en el cocepto más amplio de la divina providencia: en esencia, la seducción es únicamente un medio de conducir a Israel al arrepentimiento o al juicio, cuyo objetivo es la salvación. Tras esta noción está la comprensión de Dios como padre que castiga a sus hijos porque les ama, como un alfarero que destruye las vasijas que se estropean y reemprende la tarea de hacerlas nuevas y más perfectas, como un herrero que purga el mineral bruto de toda impureza, un marido engañado que aleja al amante de toda preocupación por ella y por la alianza previamente concertada.

Finalmente hay que comprender lo demoníaco como un medio de Dios para probar a Israel. Este punto de vista se defiende en Dt. 13, 1-5. Se afirma que si un profeta da una señal que resulta verdadera, pero urge al pueblo a seguir

259. RINGGREN, *Israelite Religion*, 103.

260. Cfr. nuestro artículo *Yhwh Š'ba'ôṭ Šemô: A Form-Critical Analysis*; en él se discute el tema y se encuentra bibliografía pertinente.

261. RINGGREN, *Israelite Religion*, 103; y T. H. GASTER, *Demon, Demonology* IDB I, 817-124.

262. Esta actitud respecto a la sexualidad humana ha hecho posible la inclusión del Cantar de los cantares en el canon hebreo, para enriquecimiento del judaísmo y del cristianismo.

dioses extranjeros, no hay que hacerle caso, «porque se trata de una prueba del Señor, vuestro Dios, para ver si amáis al Señor, vuestro Dios, con todo el corazón y con toda el alma» (v. 3). A pesar de atribuir al Señor la prueba, el infortunado profeta tiene que ser ejecutado, para extirpar la maldad de en medio de ellos, un veredicto que no casa bien con la idea de que el Señor está sólo probando a Israel. No es, pues, extraño que a Habacuc le parezca necesario anunciar que la visión que espera no fallará (2, 3a). Este profeta sabe demasiado bien que puede engañar. Así como Dios prueba a su pueblo, de igual manera el profeta funciona como un probador o ensayador (Jer 6, 27), cuya finalidad es crear un pueblo que responda bien a la palabra divina. Y aunque se pueden poner grandes objeciones a la idea de un Dios que somete a sus criaturas a pruebas para determinar la constancia de su fidelidad, por lo menos los hombres más duramente probados del Antiguo Testamento, Abraham y Job, salen de la experiencia con una visión más profunda de la naturaleza de Dios. Pero el hombre histórico, en oposición al imaginado, ha podido encontrar la prueba demasiado dura y, en la debilidad de la carne, haberse vuelto contra todo lo que previamente había defendido. Por eso, puede no estar fuera de lugar la observación de que el amor genuino no exige reciprocidad; y un correctivo necesario al duro concepto de prueba divina es el reconocimiento en Jeremías de que la transformación del corazón de piedra sucederá independientemente de la respuesta del hombre (31, 31-34)²⁶³.

Estas observaciones pueden ser colocadas en el amplio espectro del magistral trabajo realizado por F. HESSE sobre el problema de la dureza del corazón en el Antiguo Testamento, y que resumió en seis puntos: 1) este tema llama la atención sobre la libertad soberana de Dios, que actúa como quiere, sin estar sometido a exigencias humanas; 2) pero esta actuación «demoníaca» es excepcional, pues el Señor se ha manifestado a Israel como «Yo, el Señor, tu Dios» (*ʾanokî yhw̄h ʾeloheka*, Ex 20, 2); 3) ésta promesa fundamental confiere un carácter

263. FOHRER, *Action of God and Decision of Man in the Old Testament in Biblical Essays*, 1966, 31-39, observa que el Antiguo Testamento es una historia de decisiones, no de salvación (Acción de Dios –Decisión del hombre– Acción de Dios).

especial a la dureza de corazón, transformando la historia de Israel en «historia de salvación» y la de otros pueblos en su contrario, contempla la ira de Dios como correlación negativa de la promesa e interpreta la rebelión contra la ley y el culto desde esta perspectiva; 4) la amenaza de ira no niega la promesa, pues la rebelión total hace posible un juicio final y la salvación para un resto, de modo que se puede exhortar a que la vida concuerde con las exigencias de la ley o, en caso contrario, el infiel será condenado; 5) la historia de salvación llegará a su meta y no habrá más rebeliones, pues los malos y los enemigos del Señor habrán sido destruidos y, si la promesa abarca toda la realidad, no habrá más amenazas al no poder ya el hombre pecar (*non posse peccare*); 6) un dogma racional de retribución es, por consiguiente, erróneo y el hombre deberá reconocer el misterio de Dios y puede responder al unísono con el segundo Isaías: «Es verdad: Tú eres un Dios escondido, el Dios de Israel, el Salvador»²⁶⁴.

Tomando en cuenta estas consideraciones, la tesis de G. QUELL de que «lo demoníaco ocupa el lugar de la verdad y el demonio es Dios mismo»²⁶⁵ es sólo verdad, si se reconoce al mismo tiempo la igualmente inexplicable gracia providencial del creador del cielo y tierra, que crea un pueblo en el que puede manifestarse su bendición, transformando la humanidad mediante la profecía verdadera y falsa²⁶⁶.

264. HESSE, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament*, 96-98 (cita Is 45,15).

265. *Wahre und falsche propheten: Versuch einer Interpretation*, 100.

266. Cfr. los sensatos comentarios de T. C. VRIEZEN, *An Outline of Old Testament Theology*, 1960, 152 s. VRIEZEN coincide con O. PROCKSCH al afirmar que no es realmente demoníaco, pues lo demoníaco tiene siempre una connotación de infra-personal, mientras que Dios es persona. LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*, 315, está fundamentalmente de acuerdo; escribe que «el Señor siempre conserva, incluso en la mente de los profetas, un elemento de poder natural, de lo «demoníaco»; pero el elemento esencial de su naturaleza es su cualidad personal.

CAPÍTULO V

ISRAEL BUSCA SOLUCIÓN

A. LOS PROFETAS, RESPETADOS Y SILENCIADOS

El instinto de una conducta autónoma, sin hacer caso de buenos consejos, movió a Goethe a poner en boca de Nereus las siguientes palabras: «¡Qué! ¿Consejo? ¿Cuándo lo apreciaron los hombres? Palabras sabias en oídos embotados es ciencia muerta. El Acto puede castigarlas cuanto quiera; el pueblo seguirá tan independiente como siempre»²⁶⁷. El movimiento profético en el antiguo Israel tuvo una respuesta parecida; su literatura está llena de datos que indican el fracaso casi completo de los mensajes proféticos por echar raíces en las mentes y conducta de sus oyentes.

La historia de la profecía en el antiguo Israel comienza y concluye a bajo nivel. Las narraciones más primitivas de actividad profética reflejan una conducta estática, un arrebató a la vez auto-provocado y contagioso y muestran un grupo profesional que pronuncian oráculos de bienestar al rey²⁶⁸. La tensión entre esta imagen de la profecía primitiva y la de la literatura posterior ha sido reconocida por R. RENDTORFF, que imagina a los profetas como defensores de las antiguas tradiciones «anfictiónicas»²⁶⁹. Rendtorff percibe la importan-

267. FAUST (The Meridian Library, 1950) 119.

268. B. D. NAPIER, *Prophets in Perspective*, 1962/63, 21-24.

269. *Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel* ZThK 59 (1962) 145-167.

cia de las fuerzas de oposición dentro del movimiento profético²⁷⁰ y subraya la pretensión de los profetas posteriores de pertenecer a una corriente tradicional antigua, diferente de la representada por Samuel, Elías, Gad, Natán y Ajías. Esta reminiscencia histórica es clara en Jer 28, 8, donde se habla de profetas anteriores que han profetizado guerras, hambre y peste contra muchas ciudades y reinos dilatados; Dt 18, 15 ss ve a los profetas como sucesores de Moisés en; Os 6, 4 s; 9, 7-9; 12, 14, se describe a los profetas como asesinos del pueblo con sus palabras, por lo que se les observa con atención y se les considera locos; aquí se dice también que un profeta (Moisés) sacó a Israel de Egipto.

En las narraciones primitivas hay profetas excepcionales, es cierto, pero sigue siendo válida la afirmación de que la profecía preclásica se halla a bajo nivel. Los profetas primitivos fuera de serie, Elías y Miqueas, indican que el profeta preclásico no era necesariamente un hombre de poca percepción religiosa y, si la represión de Natán a David no es pura ficción y el episodio de Eliseo con el sirio Naamán tiene algo de histórico, resultan más numerosos los representantes de una actividad profética elevada, aunque el ministerio total de estos dos hombres está en tono menor²⁷¹.

La profecía postexílica merece un juicio parecido y sus representantes son epígonos de los grandes profetas clásicos²⁷². Aunque es verdad que uno de los últimos profetas,

270 Id.152, 156 RENDTORFF escribe que la diferencia entre Miqueas, hijo de Yimlá, y sus oponentes los profetas de la corte, no consiste en ser formas distintas de profecías, pues ambas hunden sus raíces en la «anfictionía»

271 No es muy recomendable la figura de Natán en la última escena, cuando junto con Betsabé se aprovecha de la vejez de David para planear el modo como Salomón sucederá al hijo de Jesé. Si de Vaux (*Jerusalem and the Prophets*, 1965, 6) está en lo cierto al opinar que Natán representa una línea conservadora que pretende preservar las tradiciones religiosas de la Liga tribal, la elección de Salomón fue especialmente equivocada. G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento* II, 47-49, reconoce la importancia de la figura de Eliseo en la narración sobre Naamán el sirio.

272 E. HAMMERSHAIMB *Some Aspects of Old Testament Prophecy from Isaiah to Malachi*, 1966, 91-112, estudia este cambio en la profecía tras el exilio, afirma que la desaparición de una sociedad libre, con culpa y castigo colectivos, condujo al nacimiento de preocupaciones legales utilitarias, centradas en el individuo, más aún que el cambio estructural de la sociedad anuló los requisitos previos de la profecía clásica. HAMMERSHAIMB considera a Zacarías un débil eco de profetas anteriores (107 s) y a Malaquías un conjunto de

como Zacarías, pudo urgir a sus contemporáneos: «Juzgad según derecho, que cada uno trate a su hermano con piedad y compasión, no oprimáis a viudas, huérfanos, emigrantes y necesitados, que nadie machine maldades contra su prójimo», sin embargo el interés de este profeta por el templo y la religión institucional lo distingue de sus predecesores y lo asemeja más a su compañero Ageo y al desconocido autor de Malaquías, quienes muestran un interés semejante, el primero por hacer las decisiones puras o impuras y por eliminar la sequía mediante la restauración del templo, y el último por ofrecer animales sin tacha en el sacrificio y por el pago completo de los diezmos al Señor.

No se podría hablar de bajo comienzo de la profecía si ésta comenzara con Moisés, como lo hacen Deuteronomio y quizás Números. Dt 18, 15.18 promete que el Señor suscitará un profeta como Moisés en Israel, que será escuchado porque el Señor pondrá palabras en su boca y la ira divina pedirá cuentas a quienes ignoren su mensaje. El texto de Nm 12, 6-8 contrapone a «mi siervo Moisés» con «un profeta», recalcando la relación directa entre el Señor y Moisés, que permite una conversión cara a cara, con palabras sencillas y sin enigmas, y en mutua contemplación. Pero esta manera de ver a Moisés, aunque reforzada en la literatura profética posterior (Os 12, 13) no hace justicia a su papel de legislador y juez y amplía un poco demasiado el concepto de profecía²⁷³. Lo mismo se puede decir de Samuel, que claramente está descrito como profeta, pero cuya contribución a la sociedad israelita fue sacerdotal y judicial o, más correctamente, la de un antiguo vidente en sentido estricto²⁷⁴.

pálidas reminiscencias de antiguas profecías de juicio (109). En este punto, está bien hecha la observación de HAMMERSHAIMB de que la diferencia entre Jeremías y Ezequiel en punto al individualismo no hay que verla como cronológica (111 s.).

273. J. MUILENBURG, *The «Office» of the Prophet in Ancient Israel*, 74-97, ha tratado las implicaciones de Dt 18, 15 ss. Ha llegado a la conclusión de que en las antiguas tradiciones Moisés era considerado mediador de la alianza y profeta. Von RAD, *Moses*, 1960, y M. BUBER, *Moses*, 1958, dan una imagen de Moisés ligeramente distinta.

274. Sin embargo, es innegable que en la descripción de la vocación y de la actividad de Samuel se encuentran elementos proféticos, como ha defendido M. NEWMAN, *The Prophetic Call of Samuel in Israel's Prophetic Heritage*, 86-97; y W. F. ALBRIGHT, *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Move-*

El bajo nivel al que ha caído la profecía es patente en Zac 13, 2-6; también se puede deducir de la casi completa desaparición de la misma en tiempos de los Macabeos, mientras se esperaba que el futuro iba a restaurarla en su antiguo esplendor. De Zacarías podemos concluir que la profecía ha llegado a ser tan desagradable para la sociedad, que ya no se le atribuye un puesto en la economía de salvación; incluso se afirma que el profeta debe ser matado por sus padres y se avergonzará de sus visiones y tratará de ocultar su identidad, rehusando ponerse el vestido típico de profeta o explicando que sus cicatrices, probable secuela de la profecía estática, son el resultado de una reyerta.

Mirando la respuesta de los Israelitas a los profetas, resulta comprensible esta caída de la profecía a su estado original. En ningún momento lograron éxito los profetas, salvo en la ficción (Jonás) o en cuestiones de culto (Ageo y Zacarías). La historia de la profecía es de amarga frustración. Oseas resume brevemente el impacto profético en la sociedad: «El profeta es un loco, el hombre inspirado desvaría, por tu gran culpa, por tu gran subversión» (9, 7c.d). La posibilidades de que aquí esté Oseas citando a sus oponentes amplía el abismo entre el profeta y el pueblo. Del mismo modo, Isaías piensa en su misión como la de hacer al pueblo incapaz de ver y oír la llamada divina al arrepentimiento, no sea que se conviertan y se salven (6, 9-10). La clásica incapacidad semítica de distinguir entre causa y efecto, puede explicar el lenguaje, pero el caso es que el profeta, ya sea por su vocación o al final de su ministerio, concibe su misión profética como un fracaso miserable. La misma frustración caracteriza el ministerio de Je-

ment, 1961. Este último ha intentado, sin éxito, resolver las aparentes contradicciones que se encuentran en la descripción de Samuel, en base a un fragmento de Qumran que en 1Sam 1,22 lee: *Llegará a ser un nazir para siempre*, con la ayuda de los tratados de sifrá en donde *Nagid* significa el jefe de una federación o el comandante militar, y presuponiendo que las tradiciones contenidas en los libros de Samuel pertenecen a períodos distintos de la vida de Samuel. Consecuentemente Albright defiende que Samuel era al mismo tiempo un laico efraimita y un levita; un juez de todo Israel y un adivino poco conocido, según tiempos y lugares; el vencedor de los Filisteos, aunque sólo parcialmente; y promonárquico (en el sentido de un *nagid*) y antimonárquico cuando se estableció la monarquía en Israel. Se considera el poema de Dt 32 como un monumento literario de los tiempos de Samuel, el primer gran reformador religioso después de Moisés.

remías, a quien le vemos afirmar que sus 23 años de ministerio han sido en vano (25, 3-7). Una respuesta parecida dió Ezequiel: describe las ganas del pueblo por escuchar su mensaje, más aún, la disposición a venir a escuchar de su boca la Palabra del Señor, pero lamenta que su religión sea meramente de boquilla (33, 30-33). El profeta se ha convertido para ellos en un buen entretenimiento, «como uno que canta cantos de amor con voz admirable y toca bien un instrumento; ellos oyen lo que dice, pero no quieren hacerlo». Estas breves afirmaciones sobre la respuesta popular a los mensajes proféticos se confirman plenamente en la literatura profética e histórica.

Historia de martirio

Desde el comienzo de la nación israelita hasta el final, la historia de la profecía es una historia de martirio²⁷⁵. La antigua narración de Balaán, el vidente extranjero, muestra el poder del Señor sobre todo lo mágico, y habla del profeta en términos favorables; sin embargo, la tradición cuenta su posterior martirio (Nm 31, 8). La persecución estaba al orden del día durante el ministerio de Elías, que se vió obligado a huir para salvar la vida amenazada por la mujer de Ajab. Se cuenta cómo el celo de esta reina por predicar su religión nativa, la adoración de Melqart de Tiro, condujo a una persecución en gran escala de los profetas del Señor, un centenar de los cuales fueron escondidos y alimentados por el mayordomo Obdías, hasta que Elías pudo afrontar el peligro del baalismo creciente. Pero hasta este temerario profeta, que según la tradición no temió enfrentarse a 400 profetas de Baal, huyó al desierto cuando supo que Jezabel buscaba su muerte. Malos tratos y posible martirio fue también la paga que recibió el valiente Miqueas; en alguna ocasión el profeta fue golpeado en la mejilla por otro profeta, Sedecías; fue encarcelado y sometido a dieta de pan y agua hasta que Ajab volviera en

275. LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*, 203, observa con razón que *la historia de los profetas de Israel es una historia de martirio, sobresaliendo el caso de Jeremías*.

paz, cosa que nunca sucedió –el Señor dirigió una flecha perdida contra el desobediente rey– (IRe 22).

Amasías, sacerdote de Betel, dijo al profeta Amós que debía escapar a Judá y comer allí su pan (continuar viviendo allí, o ganarse su pan como profeta), porque el santuario real no podía consentir semejantes palabras de desgracia (Am 7, 10-17). Como en el caso de Miqueas, no se nos cuenta la suerte del profeta, porque la literatura profética no estaba interesada en biografías. Con todo, tenemos alguna mención de profetas que murieron por su mensaje. Jeremías salvó la vida tras su famoso «sermón del templo», porque se recordó un precedente de palabras tan calamitosas en tiempos de Miqueas; sin embargo, el texto tal y como hoy está, recuerda también un precedente de la muerte de un profeta tras haber anunciado un mensaje parecido: se trata del incidente de un profeta llamado Urías, que huyó a Egipto y al que Joaquín logró la extradición y la muerte (Jer 26, 20-23)²⁷⁶. Otro texto de Jeremías narra cómo dos profetas en Babilonia, Ajab y Sedecías, cuyos mensajes eran de salvación, fueron quemados por el rey de Babilonia (19, 21-23), aunque en parte justificaba la ejecución por su conducta inmoral. Finalmente, 2Cr 24, 20-22 conserva una tradición sobre un profeta llamado Azarías, hijo de Sacerdote Yehoyadá, que por acusar al pueblo de abandonar al Señor, se encontró con una conspiración y lapidación en el atrio del templo (cfr. también la oración de Elías en IRe 19, 14, con la mención de profetas muertos a espada).

Ezequiel andaba entre un pueblo, cuyas palabras le hacían imaginar que habitaba entre espinas o se sentaba sobre alacranes (2, 6). Pero el auténtico mártir de entre los profetas fue Jeremías; sus amargas confesiones expresan su dolor. Este profeta fue considerado como Quisling, traidor a su pueblo, y fue objeto de atentado mortal por parte de sus familiares. Arrestado por deserción durante el asedio de la ciudad, Jeremías fue encarcelado, golpeado, metido en un pozo, encerrado en el cepo y finalmente obligado a acompañar a

276. Esta perícopa parece una glosa posterior y quizás debiera no ser muy tenida en cuenta. De hecho Jeremías se salvó por el apoyo del poderoso Ajicán, hijo de Safán (26, 24), teniendo poca importancia un posible precedente histórico.

Egipto a los asesinos insurrectos. Al peso de esta persecución habría que añadir, además, la convicción de Jeremías de haber sido seducido por el Señor, que se había convertido en arroyo engañoso, y la carga del celibato forzoso. No es extraño que los poemas del Siervo, del segundo Isaías, se compusieran con la intención de reflejar el ministerio de Jeremías. Estos poemas contienen el ápice del sufrimiento profético y, aunque modelados quizás sobre la vida de Jeremías, describen la suerte del autor de los tres primeros poemas. Este infortunado profeta fue también conducido a la muerte como un cordero inocente y sufrió en silencio (no como Jeremías) la cruel aniquilación y la muerte.

Esta serie de martirios²⁷⁷ es un dato, aunque muchos profetas anónimos hayan gozado del favor popular por un ministerio y un mensaje sin objeciones. Resulta más impresionante, si consideramos que el antiguo Israel respetaba al profeta como personaje santo y le temía por su contacto inmediato con la divinidad. Este respeto sagrado está ciertamente presente en las primitivas narraciones proféticas, pero también está en el transfondo de historias posteriores, como las de Ananías, Pasjur, (Jer 28, 17; 20, 1-6), Amasías (Am 7, 10-17) y Pelatías (Ez 11, 13). Este duro trato a los profetas obliga a abrir la cuestión del llamado «poder de la palabra» hablada en la sicología semítica, subrayado una y otra vez por J. PEDERSEN. Es claro que este concepto no inmunizaba al portavoz del peligro personal; sin embargo, la posibilidad de neutralizar una maldición puede explicar la inclinación a perseguir a un hombre de Dios.

En vista de esta historia de persecución, habrá que preguntarse si el impacto de la profecía en la sociedad de Israel no fue mínimo. Sobre este punto ha escrito Y. KAUFMANN: «Existen abundantes testimonios del poco influjo que los pro-

277. Cfr. C. C. TORREY, *The Lives of the Prophets*, 1946, y O. H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, 1967, quien piensa que la tradición de Neh 9, 26 trata de un juicio teológico más que de un juicio histórico.

278. *Israel* 1-IV, 1926 (1940). D. J. MC CARTHY, *Creation Motifs in Ancient Hebrew Poetry* CBQ 29 (1967) 393-406, es consciente de la dificultad de distinguir en qué momento los elementos míticos pierden su realismo y se convierten en meras metáforas. Por ejemplo, es difícil decidir hasta qué punto Is 55, 6-11 es una metáfora.

fetas ejercieron en su tiempo; sólo posteriormente resultó su obra un factor decisivo en la vida nacional»²⁷⁹. R. GORDIS, plenamente de acuerdo, escribió: «Burlados y vilipendiados en su vida, los profetas logran ahora (en los días de Qohelet) autoridad; estaban más vivos siglos después de su muerte que en su propio tiempo»²⁸⁰. Se ha observado que el ministerio de Jeremías estaba tocado por la no realización de su profecía sobre el enemigo del Norte, lo que parecía probar ya desde el comienzo de su ministerio que Jeremías era un falso profeta, por lo que cuanto más insistía en la inminencia de la catástrofe, más se reía el pueblo de él²⁸¹.

El relativamente menor impacto conseguido por los profetas sobre sus oyentes inmediatos se puede documentar página a página en la literatura profética atribuida a Amós, Oseas, Miqueas, Isaías, Jeremías, Ezequiel y Zacarías. Es instructivo echar una mirada al primer profeta clásico bajo este punto de vista. Se afirma que el pueblo consiguió que los nazireos incumplieran su voto de no beber vino y que mandó a los profetas abstenerse de practicar su vocación (Am 2, 12). Sin hacer el menor caso del mensaje de juicio que predicaba Amós, el pueblo estaba convencido de que el Señor estaba en medio de ellos para librarlos de todo mal (5, 14; 9, 10) y anticipaban ávidamente el Día del Señor (5, 18-20, un día de guerra o festival cúltico)²⁸², pues su celo religioso estaba más allá de todo reproche.

El descubrimiento de Oseas de que el profeta era un loco ocurrió a pesar del interés religioso de sus contemporáneos, que mostraban amor a besar calvas de oro en los santuarios reales, ofrecían cantidad de sacrificios (13, 2; 8, 13) y transgredían la ley para gritar al Señor «Te conocemos, Dios de Israel» (8, 1s)²⁸³. La comprensión que tenía Oseas del papel

279. *The Religion of Israel*, 1960, 157 s.

280. *Kohelet, the Man and His World*, 1968, 23 s. (original en 1951).

281. S. FROST, *Patriarchs and Prophets*, 1963, 170.

282. G. von RAD, *The Origin of the Concept of the Day of Jahweh* JSS 4 (1959) 97-108; F. C. FENSHAM, *A Possible Origin of the Concept of Day of the Lord* en *Biblical Essays*, 1966, 90-97; y M. WEISS, *The Origin of the «Day of the Lord» Reconsidered* HUCA 37 (1966) 29-60.

283. G. von RAD, «Wissen um Gott» bei Hosea als Urform von Theologie EvTh 12 (1952/53) 533-554 (reimpreso en *Gesammelte Studien zum Alten Testament*); J. L. MCKENZIE, *Knowledge of God in Hosea* JBL 74 (1955) 22-27; y E. BAUMANN, «Wissen um Gott» bei Hosea als Urform der Theologie? EvTh 15 (1955) 416-425.

judicial de la profecía implica, sin embargo, que su palabra ha hecho estragos (6, 5). Miqueas, el joven contemporáneo de Oseas, se enfrentó con un auditorio hostil, que exigía al profeta abstenerse de predicar juicio, porque «no nos alcanzará la afrenta» (2, 6). El es quien nos informa de una palabra profética que dependía de la recompensa ofrecida (3, 5) y quien castiga a sacerdotes y profetas por sacar provecho, mientras se apoyan en el Señor y descansan en su presencia y protección (3, 9-11).

El profeta Isaías veía su ministerio como un fracaso. Además del importante pasaje ya mencionado (6, 9-10), hay otros más en los que se menciona este punto. El incidente narrado en los capítulos 7 y 8, sobre la así llamada guerra Siro-Efraimita, es clásico. Se burlan de la exigencia profética de fe y se ignora el consejo de Isaías; tanto que algunos estudiosos se inclinan a colocar aquí un largo período de silencio de Isaías, tras su fracaso. Con mordaz sarcasmo las burlas del pueblo se vuelven contra ellos mismos en 28, 7-13: quienes se burlan de la jerga infantil del profeta, se van a ver forzados a escuchar el extraño guirigay de un ejército conquistador. Con arrogancia, como soldados enfrentándose con resignación a la batalla final (22, 13), este pueblo afirma que sus acciones no pueden estar determinadas por el Señor (5, 15; 9, 9s). Por ello, piden a los videntes y profetas sus propias ilusiones y no la palabra divina (30, 9-11). No es, pues, extraño que Isaías no tenga éxito con Ezequías durante la rebelión de los Filisteos y la invasión de Senaquerib, a pesar de la leyenda profética en sentido contrario²⁸⁴.

284. B. S. CHILDS, *Isaiah and the Assyrian Crisis*, 1967, ha realizado un análisis crítico-formal de los oráculos proféticos relacionados con el acuciante problema del papel jugado por Isaías en la crisis producida por la invasión de Senaquerib, y ha rechazado el optimismo de J. BRIGHT, *A History of Israel*, 1959, 169-271, 282-287, y el escepticismo de S. H. BLANK, *Prophetic Faith in Isaiah*, 1958. Es muy conocida la hipótesis de BRIGHT sobre los reales acontecimientos históricos y no necesita mucho comentario. Piensa que hubo dos campañas de Senaquerib contra Judá, la primera en el 701 constituyó una gran derrota para Judá, y la segunda en el 688, que fue la ocasión para un desastre del ejército asirio; ambos incidentes se unifican en la narración profética (cfr. un punto de vista parecido en H. B. MacLEAN, *Hezekiah*, IDB II, 600). Es más probable, sin embargo, la posición de M. NOTH que defiende una única campaña en el 701 (*Historia de Israel*, Garriga, 1966, 248-250; cfr. A. L. OPPENHEIM, *Sennacherib* IDB IV. 270-272, que indica cómo una rebelión general suele acompañar a tales pestes, y no hubo ninguna). Es muy complicada la

Ya hemos mencionado el inútil esfuerzo de Jeremías. De acuerdo con su afirmación de ministerio malgastado, el profeta se autodefine como el «hazmerreir de todos» (20, 7). No cambiaron las cosas durante el reinado de Sedecías, menos hostil que Joaquín, pues aunque el rey a veces pedía consejo a Jeremías, la presión de los oficiales, a la que el rey cedía, anulaba el consejo del profeta (38, 14 ss.). Igualmente, durante el llamado período idílico, durante el gobierno de Godolías²⁸⁵, hay poco cambio, puesto que se hace caso omiso del consejo que dió a quienes asesinaron al gobernador (42, 1 ss.). Idéntica con la situación de Ezequiel: su fracaso se refleja en el estribillo: «Pero cuando se cumplan, y están para cumplirse, se darán cuenta de que tenían un profeta en medio de ellos» (33, 33), reminiscencia del que Isaías «Y yo con mis hijos, los que me dió el Señor, seremos signos y presagios para Israel (de parte del Señor de los ejércitos, que habita en el Monte Sión)» (8, 18).

El profeta Zacarías subraya el fracaso de los «antiguos profetas» que pedían a Israel la conversión de sus malas acciones y se encontraban con una respuesta negativa; se pregunta si los profetas viven para siempre (1, 4 s). En otro lugar se refiere al primitivo período de prosperidad, cuando el mensaje de los profetas cuestionaba la necesidad del culto y exigía en cambio moralidad; en esta ocasión, sin embargo,

cuestión sobre el mensaje de Isaías durante esta crisis, pero la ha estudiado bien von RAD, (*Teología del Antiguo Testamento II*, 188-200). La importancia de las tradiciones de Sión, de amenaza y de próxima salvación, en el mensaje de Isaías, junto con la narración de 2Sam 24, proporcionan una explicación para la tradición de la inviolabilidad de Sión; el puesto que ocupa la «fe» en los oráculos auténticos de Isaías los diferencia del material legendario de los cps. 36-39. La observación de von RAD de que ninguno de los grandes oráculos isaianos sobre Sión se realizó y su intento de comprender Is 22, 4 como amargo reproche del profeta al pueblo (no al Señor, a pesar de obstinar corazones!) por no tener fe en el momento esperado por Isaías durante toda su vida, están especialmente logrados (209s.). El significado de la fe en Isaías ha sido reconocido con toda claridad por G. FOHRER, *Introduction to the Old Testament*, 373 nota 35, que escribe: «No se encuentra en Isaías ninguna promesa incondicional de salvación (BLANK, VRIEZEN, WHITLEY); tal promesa puede originarse únicamente a partir de las frases optimistas añadidas en el libro posteriormente». Esto constituye un correctivo necesario al énfasis de von RAD en el aspecto positivo de las palabras de Isaías sobre Sión, prescindiendo de la respuesta humana.

285. J. SKINNER, *Prophecy and Religion*, 1922, 272-284.

«no hicieron caso, me dieron la espalda rebelándose, se taparon los oídos para no oír. Empedernidos, no escucharon la ley ni las palabras que el Señor de los ejércitos inspiraba a los antiguos profetas» (7, 7-12).

La visión ideal del Cronista

La situación es llamativamente distinta en las Crónicas, donde a menudo se afirma que los profetas tuvieron éxito en su discusión con los reyes. El «slogan» del cronista en la materia lo podemos encontrar en 2Cr 20, 20: se dice que los reverenciados levitas fueron al desierto de Tecoa y allí se detuvo Josafat y dijo: «Judíos y habitantes de Jerusalén, escuchadme; confiad en el Señor, vuestro Dios, y subsistiréis; confiad en sus profetas y venceréis». Tres ejemplos ilustran la convicción de este autor. En 2Cr 12, 5-8 el profeta Semayas pronuncia una palabra de destrucción contra Roboán, pero la cambia cuando los príncipes y el rey se humillan y entonan una breve doxología del juicio²⁸⁶. Sin embargo, el autor juzga

286. Este término ha sido útil a F. HORST, *Die Doxologien im Amosbuch* ZAW 48 (1929) 45-54 (reimpreso en *Gottes Recht*, 1961), para comprender las doxologías de Amós. Para HORST las doxologías eran un himno con dos estrofas, con idéntica frase conclusiva para cada una (*Yahveh es su nombre y convoca las aguas del mar y las derrama sobre la tierra*), y defendió que su *Sitz im Leben* era la ley sacra, cuando el acusado confiesa su culpa y alaba al juez que castiga. Prescindiendo de paralelos en la historia de las religiones, HORST llama la atención a Jos 7, 19 (Acán es amonestado para confesar su culpa y alabar al Señor), Job 4-5 (5, 8 se refiere a un juicio, mientras 5, 9-16 es un himno doxológico), Jer 13, 15 s.; ISam 6, 5; Sal 118, 17-21 y ICr 30, 8 (LXX). Se afirma que la confesión del pecado se pone en relación con doxologías en Amós 4, 6-11 y 9, 1-4, siendo la última más bien la descripción del castigo. Tanto von RAD (*Teología del Antiguo Testamento* I, 438-439) como R. KNIERIM (*The Vocation of Isaiah* VT 18 (1968) 56) aceptan el concepto y añaden otros pasajes que hay que contemplar en esta perspectiva (IRe 8,33 Esd 10, 7 ss. Dan 3, 31-34 Neh 9 Esd 6 Dan 9 Is 12, 1 s., Según von RAD, y Sal 16, 56-60; 29, 1-9; 89, 7-15; 118, 17-21; ISam 6, 5 Jer 13, 15 s. Mlq 1, 1 Is 6, 3, según KNIERIM). Nosotros hemos intentado mostrar que la doxología de juicio y la recitación profética del castigo penitencial, típico de los antiguos días de penitencia, se convirtieron en la comunidad exílica y postexílica en confesiones himnicas que concluían con la frase *Su nombre es Señor de los ejércitos* (Jer 10, 12-16; 31, 35; 51, 15-19 Is 51, 15) y finalmente en oraciones culticas confesionales (Dan 9 Neh 9 Esd 9 Jer 32). Cfr. nuestro trabajo *Yhwh Seba'ot Šmō: A Form-Critical Analysis* ZAW 81 (1969) 156-175. En este contexto hay que mencionar el extraño énfasis puesto en

necesario puntualizar que el arrepentimiento no anula completamente la amenaza de invasión; Sisac saquea el país. Su indicación de que el arrepentimiento hace la devastación menos completa y que «hubo cierto bienestar en Judá» (12, 12), muestra qué forzada era realmente su interpretación del incidente. También en 2Cr 15, 1-9 se narra el éxito de una llamada de un profeta por nombre Azarías, hijo de Oded, y la consiguiente supresión ordenada por Asá de todos los abominables ídolos del país de Judá y Benjamín, la restauración del altar del Señor que estaba ante el vestíbulo y el compromiso contraído por el pueblo de matar a todo el que no sirva al Dios de Israel. Pero a continuación se admite que las cosas no siempre fueron tan favorables para los profetas: Asá se irritó contra el vidente Jananí y lo metió en la cárcel (16, 7-10). En 2Cr 28, 8-15 un profeta llamado Oded se enfrenta al ejército que ha tomado cautivos y llevado a Samaría un respetable grupo de parientes. Oded amonesta a los vencedores que ya han pecado suficientemente, sin tener que añadir a la lista la esclavización de los pueblos de Jerusalén y Judá. Una serie de jefes ayudan en este caso al profeta; visten, alimentan, ungen a los cautivos y los llevan a Jericó. Sin embargo, el cronista es consciente de que a menudo el testimonio profético se ve frustrado y, como ejemplo, cuenta la provocativa historia de un profeta desconocido que denuncia a Amasías por adorar al Dios de los Edomitas. El rey no quiere escucharle y avisa al profeta que el silencio le salvará la vida: «¿Quién te ha hecho consejero del Rey?»²⁸⁷ Calla de una vez, si no quieres que te maten» (2Cr 25, 14-16).

Oraciones culturales

El estudio del impacto profético en la sociedad de Israel no estaría completo sin una mirada al papel que desempeñó

un teofanía de juicio, junto con la frecuente presencia de *bara'*. Finalmente hay que añadir 2Cr 12, 6 a la lista de pasajes citados en esta discusión sobre la doxología de juicio.

287. P. A. H. de BOER, *The Counsellor in Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, 1960, 42-71; y McKANE, *Prophets and Wise Men*, 1965. El suicidio de Ajitófel indica lo serio que era el oficio de aconsejar al rey (2Sam 17, 23).

la profecía, según las recientes oraciones cultuales, especialmente Dan 9, Esd 9 y Neh 9. Estas plegarias manifiestan una similitud de lenguaje y contenido realmente llamativa; contemplan la profecía desde idéntico ángulo. En cada uno de los casos se trata de exaltar al Señor, justo y misericordioso, y de confesar el pecado de desobediencia y la falta de atención a los mandamientos proclamados por los profetas.

La oración de Dan 9 confiesa: «No hicimos caso a tus siervos los profetas, que hablaban en tu nombre a tus siervos nuestros reyes, a nuestros príncipes, padres y terratenientes» (9, 6); y admite no haber seguido las leyes de Dios «que nos daba por sus siervos los profetas» (9, 10). Por consiguiente, reconoce que al Señor conviene la gracia y el perdón, y al pecador Israel la confusión, según los términos de la maldición y el juramento escrito en la ley de Moisés, que el Señor ha confirmado enviando una gran calamidad (cfr. Jer 32, 24).

Esdras 9 confiesa también que Israel se ha rebelado contra los siervos de Dios, los profetas, aunque identifica los mandamientos divinos que transmitieron con las objeciones a matrimonios con extranjeros, ofensa que se repite en los días de Esdras. En esta oración queda un eco de la teología profética, particularmente de la noción de resto que dejó el Señor, ante quien nadie puede presentarse a causa de la culpa.

Sin embargo, Neh 9 es mucho más importante; con fuertes rasgos se menciona el trato reservado a los profetas. En esta oración hay una larga narración de la *Historia de salvación*, junto con el reconocimiento de que el pueblo de Dios se ha rebelado contra su bondad y ha matado a los profetas que les invitaban a volverse al Señor; por este pecado Israel ha sido entregado en manos de sus enemigos, pero ha sido liberado después de pedir a gritos la asistencia del Señor. Durante muchos años, se dice, Dios tuvo paciencia con su pueblo rebelde, avisándoles mediante su espíritu por medio de los profetas «pero no prestaron atención» (9, 30). El exilio, por tanto, era de esperar; pero con todo, Dios dejó un resto. La opresión ha sobrevenido a reyes, príncipes, sacerdotes, *profetas*, padres y a todo el pueblo, pero la culpa, se dice, recaía sobre reyes, príncipes, sacerdotes y antepasados. Es llamativa la ausencia de los profetas en la lista de culpables (en contraste con Lam 4, 13), especialmente si recordamos los numerosos ataques a los profetas en Jeremías y Ezequiel.

La plegaria concluye con la observación de que el Señor ha castigado a los culpables con la esclavitud, una especie de grito implícito de liberación.

En resumen, las oraciones cultuales, permeadas como están de estilo y teología deuteronomica, ven a los profetas como transmisores y proclamadores de las leyes de Dios e interpretan la respuesta de Israel como rebelión constante e incluso asesinato. El lector encuentra de nuevo el fracaso de la profecía y se confirma en el argumento fundamental expuesto más arriba.

Von RAD ha llamado la atención sobre un factor que obliga, sin embargo, a reconocer que en ocasiones las palabras proféticas echaron raíces. Se trata de la presencia en los libros de las Crónicas de sermones levíticos en los que se vuelve a citar la palabra profética de días pasados y se le da una nueva aplicación (cfr. 2Cr 20, 20 e Is 7, 9)²⁸⁸. O. PLOEGER ha comprendido correctamente el papel de guardián desempeñado por la profecía, según el cronista; la cumbre era lograr la comunidad basada en la ley mosaica y, una vez alcanzada, no había lugar para la profecía²⁸⁹. Las Crónicas, además, se oponen a la teología profética que espera el cumplimiento de las promesas del Señor, puesto que para este autor la teocracia ideal es ya una realidad actual²⁹⁰. Otros dos factores confirman que el testimonio profético no resultó totalmente infructuoso; la existencia de un canon de literatura profética y la existencia de mantenedores de tradiciones proféticas, fueran discípulos o hijos o lo que fueran. La presencia de quienes conservan tradiciones de oráculos proféticos hasta su cumplimiento o hasta que vuelvan a tener relevancia otra vez, y la veneración final de algunos bloques selectos de tradición sólo pueden significar que el testimonio profético encontró suelo fértil, aunque únicamente fuera en un resto de fieles israelitas que fueron capaces de ver la mano de Dios en el destierro de Babilonia como confirmación del mensaje de algunos profetas, en concreto de quienes proclamaron oráculos de juicio.

288. *The Levitical Sermon in I and II Chronicles en The Problem of the Hexateuch and other Essays*, 274 (original en el Hom. a O. PROCKSH, 1934).

289. *Teocracy and Eschatology*, 1968, 42.

290. W. RUDOLPH, *Chronikbücher*, 1955, XXIII.

La presencia de lenguaje deuteronomico en los libros proféticos, especialmente en Amós y Jeremías²⁹¹, ofrece la posibilidad de una influencia profética en el Deuteronomio y en los responsables de su promulgación. A pesar de que comúnmente se admite que la ética social que impregna ese libro debe su origen a círculos proféticos²⁹², recientemente alguien ha defendido un trasfondo sapiencial por el interés humanitario²⁹³. Dado el puesto relevante de la preocupación por el pobre, la viuda y los huérfanos en la literatura sapiencial de Egipto y Mesopotamia, es imposible aceptar el argumento de HAMMERSHAIMB, de acuerdo con el cual la profecía israelita tiene origen cananeo, porque comparte con los textos ugaríticos un interés por el bienestar de las viudas, huérfanos y pobres²⁹⁴. En una palabra, esta preocupación la tenían tanto los profetas como los sabios.

La influencia profética sobre el Deuteronomio la podemos considerar desusual, como reconoce von RAD. Si no se comparte su tesis de que el Deuteronomio es el producto de los llamados «profetas falsos», hay que admitir, al menos, que la actitud ante la conducta profética es en el Deuteronomio más bien extraña. Es evidente en varios puntos; el libro insiste en el criterio de cumplimiento para aplicarlo al oráculo de condena, mientras que Jeremías lo aplica al mensaje de salvación; también en el tratamiento tan duro que espera al profeta que yerra o apostata (13, 1 ss; 18, 19-22). Por otra parte, el conocido pasaje de Dt 18,15s implica que no ha habido ningún profeta como Moisés hasta el tiempo de la composición del Deuteronomio, a no ser que se defienda una lectura del texto hebreo en el sentido de que el Señor suscitaría de cuando en cuando profetas como Moisés²⁹⁵. Finalmente cabe

291. W. H. SCHMIDT, *Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches* ZAW 77 (1965) 168-192; y J. P. HYATT, *The Deuteronomic Edition of Jeremiah*, Vanderbilt Studies in the Humanities 1 (1951) 71-95 y la mayoría de los comentarios a Jeremías (RUFOLPH, WEISER... ligeramente diferentes).

292. FOHRER, *Introduction to the Old Testament*, 174.

293. M. WEINFELD, *The Origin of Humanism in Deuteronomy y Deuteronomy-The Present State of Inquiry* JBL 80 (1961) 241-247 y 86 (1967) 249-262.

294. *Some Aspects of Old Testament Prophecy from Isaiah to Malachi*, 71-75. Cfr. mejor F. C. FENSHAM *Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature* JNES 21 (1962) 129-139.

295. MUILENBURG, *The «Office» of the Prophet in ancient Israel* 88, prefiere esta interpretación.

preguntarse si el tono legal, la centralización del culto y la tendencia a una «religión del libro» no hacen dudosa toda hipótesis de influencia profética.

En una palabra, el impacto de la profecía en la sociedad israelita fue insignificante, especialmente si se lo compara con la posterior veneración del profeta y con la esperanza de una era escatológica, cuando «el profeta» anunciaría al Señor que viene. Esta tesis de un fracaso de la profecía no se ve casi afectada por la presencia de pequeños círculos que conservaban tradiciones proféticas y las iban aplicando a las nuevas situaciones, ni se evita elevando la profecía a lo «inalcanzable y siempre futuro», nota característica del judaísmo postexílico. Hay que buscar una explicación de semejante fracaso, y la responsabilidad recaerá o sobre el profeta o sobre el auditorio.

Razones del fracaso

Más arriba hemos indicado que la debilidad esencial de la profecía consistía en su falta de medios para acreditar un mensaje que pretende ser divino. Los mismos profetas eran conscientes de su vulnerabilidad en este punto y buscaban medios para defenderse de la acusación de mensajeros falsos. La mera apelación a ser portavoces de Dios, implícita en la fórmula de mensajero (*koh 'amar Yhwh*) o en la fórmula oracular (*ne'um Yhwh*), pronto fue vista como soporte insuficiente para una masa en duda. Por consiguiente, se utilizaban otros medios para convencer al pueblo; por ejemplo, audiciones o visiones, referencias al cumplimiento o al carácter del mensaje, así como también a la conducta del portavoz de una palabra contraria, el argumento de tradición, signos externos. La argumentación va ocupando un lugar cada vez más importante en el mensaje profético, especialmente en Jeremías y Ezequiel, y se convierte en pedagogía en el libro de Malaquías. Hay que admitir que el tono de muchas de estas auto-justificaciones militan contra la comunicación de la palabra; aquí es donde se alcanza la máxima diferencia entre las discusiones proféticas y las controversias en textos sapienciales, siendo

estas últimas recurso didáctico²⁹⁶. De los oráculos de Ezequiel uno saca la impresión de que hasta Dios estaba preocupado por la ausencia de credenciales para su palabra, así que escuchamos hasta cansarnos el estribillo: «así conoceréis que yo soy el Señor». El contexto de dicha frase indica que tal conocimiento será el resultado de una *acción espectacular* por parte de Dios, poniendo así de relieve la dificultad con la que un profeta tropezaba, al no poder depender de una experiencia ambigua para convencer a su auditorio.

En ningún sitio es tan visible esta falta de confirmación como en la interpretación profética de la historia. Más aún, la opinión de FROST de que el peso que la religión profética pone sobre la historia era mayor que el que ésta podía soportar, explica satisfactoriamente el retorno a la mitología que supone la apocalíptica²⁹⁷. Difícilmente se equivoca cuando presenta los problemas básicos suscitados por la interpretación profética de la historia como desacuerdo entre profetas con puntos de vista diferentes sobre la situación histórica, prolongación de la opresión del pueblo de Dios y un «marco histórico» excesivamente amplio²⁹⁸. Por otra parte, las com-

296 Estas controversias constan generalmente de una introducción mitológica, a la que sigue el debate entre dos y la resolución que se encuentra en un juicio divino. Las discusiones proféticas tienen muy poco en común con estas obras literarias, pues ni se da el comienzo mitológico, personificación de la naturaleza o de animales, ni una escena de juicio divino. Por el contrario, las discusiones proféticas se dan entre personas reales y reflejan una situación de auténtico conflicto. Además, las disputas sapienciales pretenden discutir el relativo valor de cosas, animales o profesiones, mientras que el interés profético es teológico, más aún, un tema de vida o muerte. Por ello el tono de la discusión sapiencial es desenfadado, mientras que una nota sombría se cierne sobre las disputas proféticas. El género sapiencial lo usan peritos o escribas que poseen inicialmente un acuerdo común básico, mientras que los oponentes en las discusiones proféticas están situados en polos extremos, por lo que se genera un cierto grado de acaloramiento en la discusión, que milita en contra del éxito del profeta —a menos que quizás utilice el género con la única finalidad de defender su ministerio más que para persuadir al oponente— Cfr especialmente LAMBERT *Babylonian Wisdom Literature*, 151-211, y E. I. GORDON *A New Look at the Wisdom of Summa and Akkad* BiOr 17 (1960) 144-147.

297 S. B. FROST *Apocalyptic and History* en *The Bible in Modern Scholarship*, 98-113.

298 Id. 112 (*Podemos concluir que, lejos de ser los primeros filósofos de la historia, los apocalípticos son de hecho una escuela de escritores bíblicos que han reconocido que el peso arrojado sobre la historia por la religión hebrea era mayor que el que ella podía soportar*). Más tarde haremos notar una situación parecida en la teología bíblica corriente, en la que el peso sobre la historia ha sido otra vez demasiado fuerte.

posiciones litúrgicas desparramadas entre los oráculos proféticos²⁹⁹ y entre los salmos, y constituídas por «visiones retrospectivas de la historia en tono negativo», indican que la recitación de la historia salvífica ha tenido su contrapartida en la historia retributiva, aunque algo de la odiosidad de estos textos se diluya al considerar el castigo como disciplinar.

El segundo punto de FROST, prolongada opresión del pueblo de Dios, es otro modo de tocar el problema de la justicia divina, un tema que ha sido central en nuestro análisis precedente. Al confrontarse con la aparente injusticia de Dios, Israel responde de cuatro maneras: 1) Confiesa la presencia salvífica de Dios ante cualquier circunstancia; 2) se consuela con la promesa profética de una inmediata acción de Dios; 3) alaba la grandeza de la creación y confiesa que es preceptivo el silencio de la creatura³⁰⁰, o 4) lanza un grito escéptico de desesperación (Qohelet). Notemos que estas respuestas están tomadas de la literatura apocalíptica y sapiencial (y de los salmos); volveremos sobre este punto.

Otra explicación del fracaso de la profecía puede encontrarse en la naturaleza de la comunidad religiosa tras el retorno del exilio babilónico. En la sociedad teocrática no hay necesidad ni espacio para el oficio profético, pues se cree que la voluntad de Dios es ya operante en la realidad. Este papel de guardián atribuido a la profecía explica bastante bien las narraciones proféticas de las Crónicas (e incidentalmente la carencia de profecía en la era salomónica), ofrece alguna de las razones para la veneración de profetas *antiguos*.

Así como la nueva situación religiosa afectó negativamente al curso de la profecía, lo mismo ocurrió con la transformación sociológica del período exílico y postexílico. Ya hemos comentado la influencia negativa del naciente individualismo; baste ahora con decir que el resultado fue la identificación del profeta y su oficio, de modo que un ataque a uno era un choque con el otro. Hay que mencionar de nuevo el fuerte espíritu nacionalista, característico del judaísmo postexílico

299. Hemos examinado dos de estos textos litúrgicos en *A Liturgy of Wastes Opportunity* (Am 4, 6-12 Is 9, 7-10, 4; 5, 25-29) Sem 1 (1970) 27-37.

300. W. EICHRODT, *Vorsehungsglaube und Theodizee im Alten Testament* en Homenaje a O. PROCKSCH, 1934, 64-70.

que marcó a la profecía, como refleja el tono irónico de la leyenda de Jonás³⁰¹. Finalmente, para no olvidarlo, el hecho de que la profecía y monarquía fueran términos casi correlativos —un factor al que se alude con poquísima frecuencia— indica que no hay que ignorar los factores sociológicos como confirmadores de la desaparición de la profecía clásica.

Resumiendo, factores diversos condujeron al fracaso de la profecía, ilustrados gráficamente en Zac 13, 2-6. La ironía de este texto está en que la razón para la erradicación de la voz profética hace eco de la conocida respuesta de Amós a Amasías (*lo' nabî' 'anokî, yo no soy profeta*); y en el proceso mismo de cancelar la profecía como medio válido actual de expresión religiosa, el autor manifiesta invariablemente su reconocimiento de la profecía. De este modo que el hecho curioso de que los profetas fueran a la vez respetados y silenciados se nos presenta aquí y en la literatura posterior (oraciones culturales, Crónicas).

B. LA SABIDURÍA Y LA APOCALÍPTICA LLENAN EL VACÍO

Hemos advertido más arriba que las respuestas al problema de la injusticia divina provienen de la literatura apocalíptica y sapiencial. Toda vez que la profecía se mostró incapaz de soportar el peso de la historia, de hacerse válida a sí misma en el presente e impotente para confrontarse con el problema del mal, salvo de modo apodíctico, aparece un vacío en el alma israelita. Ni la apocalíptica, ni la sabiduría sufrieron esta debilidad y ambas se apresuraron a llenar el espacio.

El peso de la historia lo evita la apocalíptica retornando a la mitología y colocándose a la expectativa. Poniendo el acento en el mundo transcendental con su acompañamiento de seres intermedios angélicos, evita la atención a los reinos de este mundo, que son todos bestias, menos uno (el asomoneo). Al mismo tiempo, el tono escatológico del mensaje evita el

301. M. BURROWS, *The Literary Category of the Book of Jonah in Translating and Understanding the Old Testament* (Hom. a H. G. MAY), 1970, 80-107, prefiere contemplar el libro como una sátira.

embarazo de la historia *durante un período al menos*³⁰². Prescindiendo de la circunstancias históricas se podía argumentar que Dios *estaba preparándose a actuar*, algo incuestionable y mucho más realístico que el dogma profético de que Dios gobierna la historia para la consecución de su fin. El progresivo deterioro de la sociedad, que se muestra en la prosperidad del mal y en la pobreza del justo, confirmaba la tesis apocalíptica de la retirada divina de la arena de la historia, un tema no del todo ajeno a la profecía³⁰³.

La apocalíptica afirmaba la autoridad de un modo extraño, por medio de seudónimo. Mediante este artificio literario la apocalíptica fue capaz de hacer progresar nuevas concepciones religiosas con la autoridad de antiguos nombres (Enoc, Adam, Elías, Moisés, Daniel, etc.) contra lo que nadie aventuraría nada. Incluso la trascendencia de Dios contribuyó a la autoridad de la apocalíptica, pues la mediación angélica asumió un lugar de importancia primordial. Consiguientemente el sueño, tan debatido en círculos proféticos durante el siglo sexto, se convirtió en el principal vehículo de revelación para la apocalíptica.

La apocalíptica no rehuyó el problema del mal; la creencia en poderes demoníacos operantes en el presente, así como la innata tendencia al pecado ofrecían una explicación adecuada al sufrimiento humano, especialmente cuando se les unía a la convicción de que las adversidades eran castigos y las situaciones duras una purificación del carácter de cada uno. Fue especialmente afortunada la habilidad apocalíptica en trasla-

302. Hay un sentido en el que la apocalíptica, sin embargo, es víctima de apelación a la fuerza de la actividad divina, pues a pesar de esfuerzos valerosos por parte de los fieles contra los enemigos de Dios, no se materializa la esperada asistencia de lo alto. Esto conduce finalmente a la desaparición de la apocalíptica, a pesar de resurgimientos ocasionales cuando el curso de la historia resulta especialmente opresivo.

303. Cfr. Am 8, 11-14; 7, 8; 8, 1 s. Os 5, 6; 9, 12 Miq 3, 7 Is 45, 15 (*Es verdad: Tu eres un Dios escondido, el Dios de Israel, el Salvador*). A. HESCHEL, *Man Is Not Alone*, 1951, 153 subraya el hecho de que en la mentalidad profética Dios no está escondido, sino *escondiéndose*. K. MISKOTTE, *When the Gods are Silent*, 1967, reconoce el poder de este concepto tanto en la teología bíblica como en la contemporánea, incluso cuando, centrados en el silencio de *dioses paganos*, se permite la irrupción del *Nombre* sobre nosotros, como ocurrió con Abraham, Moisés, David e innumerables personajes anónimos (115).

dar la recompensa al otro mundo, pues significaba que el dolor del inocente no era argumento decisivo contra la justicia de Dios, en cuanto a la muerte no es la última palabra. Descubrimos aquí la preservación del mensaje de los llamados profetas falsos, a saber la paz (*Šalôm*), si bien la medida temporal se ha alargado drásticamente. Mediante la promesa de que los planes de Dios van a dar su fruto, a pesar de experiencias que parecen negar la bondad de Dios, la apocalíptica continuaba la línea de la profecía. Más aún, hasta el profeta de juicio pudo intuir la salvación tras la condena, de modo que entre la apocalíptica y la profecía no existe un abismo insalvable³⁰⁴.

El movimiento sapiencial era también lo suficientemente flexible como para afrontar los problemas no resueltos por la profecía. La historia no es amenaza real, pues su propio interés y sus exigencias, mientras sean históricas³⁰⁵, no suponen para la historia nada que no pueda ser comprobado. Más aún, la incorporación de la historia sagrada (y de las tradiciones legales) no tiene lugar hasta el siglo II con el Sirácide y la Sabiduría de Salomón³⁰⁶; el dominio de la sabiduría se mantenía más bien en los fenómenos del universo, en la creación misma³⁰⁷. En estas obras recientes hasta la historia sagrada se refiere a sucesos pasados, de modo que la historia nunca produce desconcierto al sabio.

En los círculos sapienciales tampoco tenían problema de autoridad, a pesar de que el sabio hablaba de la naturaleza humana y divina con la autoridad de testimonios del pasado. La autoridad del sabio era la del Creador mismo, dada la recurrencia de los conceptos gemelos de *temor* y *voluntad* de Dios. Además, únicamente la sabiduría podía invitar al pueblo a venir a ella, sólo ella podía dar un mensaje de sí misma; el profeta y el sacerdote sólo pueden indicar al hombre más allá

304. P. von der OSTEN-SACKEN, *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit*, 1969.

305. H. H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, 1966, 4 ss y a menudo.

306. J. FICHTNER, *Zum Problem Glaube und Geschichte in der israelitisch-jüdischen Weisheitsliteratur* ThLZ 76 (1951) 145-150 (*Gottes Weisheit*, 1965, 9-17).

307. W. ZIMMERLI, *Ort und Greze der Weisheit im Rahmen alttestamentlicher Theologie* en *Les Sagesses du Proche-Orient ancien*, 121-137.

de sí mismos. Los argumentos de la literatura sapiencial llamaban la atención sobre el carácter de autoridad del sabio, cuya función era instruir al rey y al súbdito. Finalmente, la fórmula «escucha, hijo mío, el consejo de tu padre» implica la autoridad del padre. Esta autoridad, sin embargo, no se muestra con todo su peso, pues en la sabiduría hay espacio para yuxtaponer afirmaciones contradictorias³⁰⁸.

Nunca se podrá acusar a la sabiduría de arrinconar el problema del mal, pues su dogma de retribución individual intensifica el problema del dolor del inocente. Por lo tanto, no nos debe sorprender el descubrir entre sus filas a quienes alienten el escepticismo de las masas, pensadores profundos que experimentan los abismos de la realidad (Job y Qohelet). La maravilla es la coexistencia de visiones tan opuestas para solucionar el problema del mal: el escape «místico» a la presencia de Dios en Job y el suave escepticismo de Qohelet. Hay que notar que Job no está exento de influjo profético³⁰⁹, tanto estilístico como teológico, por lo que no se puede negar la continuidad entre Job y la profecía, al menos en la resolución del problema del sufrimiento humano. Por otra parte, su carácter experiencial más que apodíctico ofrece a la sabiduría un punto de contacto con el pueblo, algo que raramente se encuentra en la profecía.

Para concluir, los conflictos entre profetas degradaron de tal manera el movimiento profético que su testimonio se debilitó y la teología profética resultó demasiado pesada para salvar tal debilidad. No es extraño que los profetas fueran respetados y silenciados. Pero no se apagó del todo la voz de la profecía; sus puntos importantes penetraron en la apocalíptica y en la sabiduría. En ambas existe la voluntad de afrontar

308. La postura de ZIMMERLI defendiendo que el consejo sapiencial carecía de autoridad (*Zur Struktur der alttestamentlichen Weisheit*, especialmente 181-189, 194-203) ha encontrado recientemente oposición desde distintos ángulos. Cfr. B. GEMSER, *The Spritual Structure of Biblical Aphoristic Wisdom* Homiletica en Biblica 21 (1962) 3-10 (*Adhuc loquitur*, 1968, 138-149); P. A. H. de BOER, *The Counsellor*, 56.65.71; U. SKLADNY, *Die ältesten Struchsammungen in Israel*, 1962, 89 ss.; W. MCKANE, *Prophets and Wise Men*, 48 y passim; *Proverbs*, 1970, 59.75-78.119-121-155; K. BAUER-KAYATZ, *Einführung in die alttestamentliche Weisheit*, 1969, 33 s. 40 s. 58 ss., especialmente 95.

309. N. H. SNAITH, *The Book of Job*, 1968, 33.

el problema de la injusticia divina y en ninguna de ellas se da una apelación a la historia que la experiencia pudiera mostrar pronto falsa. El hecho de que la sabiduría y la apocalíptica afrontan los problemas más importantes con que se encontró la profecía, y que continuaron muchos temas proféticos confirma otra vez nuestra sospecha de que muy a menudo hemos dividido a la sociedad israelita en compartimentos estancos. La separación del profeta, el sacerdote y el sabio en categorías netas, hasta el punto de creerse que la influencia de uno sobre otro probaba «que eran colegas oficiales o condiscípulos» más que su participación común en los males de la sociedad, no puede mantenerse por más tiempo.

CONCLUSION

Nuestro estudio del conflicto profético y su efecto sobre la religión israelita ha llegado a la conclusión de que la tensión dentro de los círculos proféticos proviene de la naturaleza misma de la profecía; se debe a su doble tarea de recibir la palabra de Dios en la experiencia del misterio divino y de presentar esta palabra al hombre en cualquier circunstancia y con fuerza de persuasión. G. FOHRER ha percibido con claridad este hecho: «Finalmente sabemos ahora cómo nace la profecía falsa. O no existe en realidad ninguna experiencia misteriosa, de modo que todo lo dicho queda en el aire, o la experiencia misteriosa ha sido mal comprendida, mal expuesta o mal trabajada racionalmente por el profeta»³¹⁰.

Pero también nos hemos visto obligados a concluir que la tensión profética no se puede explicar únicamente a partir de categorías antropológicas, pues la posibilidad de un conflicto en la profecía bíblica aumentaba con la creencia de que el Señor podía usar de los hombres en contra de su voluntad o conocimiento para cumplir sus designios, más aún, a veces enviaba visiones engañosas para llevar a cumplimiento sus planes sobre Israel. En esencia, por lo tanto, la limitación humana y la soberanía divina colaboraban para crear el conflicto.

310. *Die Propheten des Alten Testaments im Blickfeld neuer Forschung en Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965)*, 1967, 9 s. (original en *Das Wort im evangelischen Religionsunterricht*, 1954/55, 15-24).

Puesto que estos factores conducían a los profetas a una lucha de vida o muerte, era necesario que se equiparan para la batalla. La tragedia de su existencia era la incapacidad de poseer medios adecuados de auto-confirmación, que dieran peso a su palabra, prescindiendo de todo medio de acreditación. Ni uno de los numerosos criterios propuestos con este fin funcionaron en el momento dado (cfr. IRe 13) ni para el profeta ni para sus oyentes, cuando ambos necesitaban saber si una palabra tenía más peso que la autoridad de su portavoz. El resultado fue una polarización creciente de un profeta contra otro y del pueblo contra el profeta, seguida de una apelación y contra-apelación, afirmación propia y tormenta interna.

Este debate interno se alimentaba con la naturaleza del mensaje profético, que contribuía a la tensión por su diversidad y porque sus exigencias históricas no se confirmaban en la experiencia diaria. Lamentablemente para el movimiento mismo, la profecía no poseía la flexibilidad necesaria para afrontar sus propias contradicciones, la disparidad entre teología y experiencia. Por consiguiente, el público veía los fallos de la profecía y se volvía a otra parte buscando dirección espiritual, en concreto a la apocalíptica y a la sabiduría, pues ambas afrontaban el problema del mal y estaban menos esclavizadas a presupuestos fijos. Pero esto no constituía un rechazo total de la profecía; se había logrado hacer impacto en un pequeño grupo de seguidores, responsables de la preservación de la literatura profética, y entre quienes existía la anticipación de un posterior retorno de la profecía; y se pudo mantener en la sabiduría y en la apocalíptica ciertos acentos de la teología profética.

Resulta algo irónico que la teología bíblica actual se encuentra de alguna manera en situación semejante a la de la profecía antigua, al haber depositado sobre la historia un peso demasiado grande de soportar. La corriente moderna de buscar una solución al excesivo énfasis en «las grandes acciones de Dios en la historia»³¹¹ por parte de una teología de la esperanza o en la literatura sapiencial, de la que se piensa que

311. Estudiado recientemente por B. CHILDS, *Biblical Theology in Crisis*, 1970.

es más compatible con una sociedad humanística³¹², indica que la naturaleza humana cambia poco aún en milenios³¹³; éste era precisamente el enfoque que construyó el antiguo Israel, cuando el proceso histórico ponía en duda el control de Dios sobre la historia.

312. Es doblemente irónico el hecho de que los estudios más recientes sobre la literatura sapiencial se opongan al punto de vista tradicional sobre el carácter no autoritario de la sabiduría. Cfr. el Excursus B para un análisis de esta nueva corriente.

313. Quizás este hecho sea un bien positivo. Nuestro análisis de la *falsa profecía* exige que cada uno de nosotros busquemos la mentira en nuestra propia vida, pues *incluso el más sabio y el más profundo de nosotros no posee más que un rayo de verdad, atesorada junto a muchas nociones falsas, varios prejuicios y varias mentiras claras* (S. FROST, *Patriarchs and Prophets*, 211), y una vez que encuentra cosmos y caos en sí mismo *se enfrenta con una permanente amenaza de caos, pero es idénticamente permanente la posibilidad de encuentro con el Dios creador que vence al caos; de aquí nace la posibilidad de vencer al dragón e inaugurar la paz* (V. MAAG, *The Antichrist as a symbol of Evil en Evil* (ed. por el Jung Institute Curatorium), 1967, 80).

EXCURSUS A:

Falsa profecía en el período del Nuevo Testamento

Según K. HARMS, el fenómeno de la profecía falsa confiere una cierta unidad a la Biblia, al ser común a ambos Testamentos³¹⁴. Algo de esto podía suponerse, pues la literatura cristiana es también producto de seres humanos, limitados por su visión del mundo, sus compromisos éticos, localización geográfica y capacidad mental.

En algunos círculos se creía que el Espíritu Santo había cesado de inspirar a los hombres en tiempos de Esdras, lo que equivale al fin de la profecía. B. Sotah 48b afirma que después de Ageo, Zacarías y Malaquías el Espíritu Santo había dejado de estar activo en Israel; por su parte, B. Ber. 34b dice que «tras la destrucción del templo la profecía fue arrebatada a los profetas y entregada a los sabios». Este último punto se encuentra también en B. Bath. 12a y en J. Ber. 3b, 26; en ambos se dice que el espíritu profético ha pasado a los escribas. Josefo, con tono ligeramente distinto, escribe que los tres carismas del antiguo Israel (profecía, monarquía y sacerdocio) reposan ahora sobre los Asmoneos, bajo Juan Hircano³¹⁵. Hace tiempo que se ha hecho notar el aspecto

314. *Die falsche Propheten: Eine biblische Untersuchung*, 56.

315. *Antigüedades judías*, XIII, 10, 7. Para profundizar en este tema cfr. PLÖGER, *Theocracy and Eschatology*, 23 s. 42; FOERSTER, *From the Exile to Christ*, 4-5 y *Der heilige Geist im sog. Spätjudentum* en *De Spiritu Sancto*, 1964, 40 ss.; E. FASCHER, *Prophètes*, 1927, 161-164; y O. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, 1959, 13-50, especialmente 14-23.

polémico de esta hipótesis de la retirada del Espíritu Santo, pues es un modo de refutar la pretensión cristiana de inspiración en Jesús y en sus discípulos.

Muchos críticos modernos piensan que la desaparición de la profecía, comprensible en Zac 13, 2-6, queda escondida de la IMac 4, 45 s; 9, 27y 14, 41. El primer texto habla de la restauración del santuario destruido en tiempos de Judas, y de la decisión de destruir el altar de los holocaustos y colocar las piedras en lugar adecuado «hasta que venga un profeta y resuelva el caso». El segundo, 9, 27, se refiere a un tiempo de gran desolación «como no se había conocido desde que cesaron los profetas». IMac 14, 41 afirma que el pueblo eligió a Simón como «su caudillo y sumo sacerdote vitalicio, hasta que surgiera un profeta fidedigno...» (Cfr. Sal 74, 9 y la plegaria de Azarías, 15).

Basándose en estos textos, se suele llegar a la conclusión de que la profecía ha desaparecido, pero es un punto de vista difícil de sostener. Es más correcto afirmar que en ciertos círculos la profecía había quedado relegada al pasado, mientras que en otros el testimonio profético se mantenía vivo (p.ej. en Qumran³¹⁶ y en las personas de Juan el Bautista, Jesús de Nazaret, numerosos personajes que se proclamaban Mesías y en el movimiento cristiano). Se puede observar que para todos estaban claras las cualidades proféticas de los discípulos de Juan y de Jesús, y que la literatura cristiana primitiva admite la existencia de profecía tanto en el judaísmo, como en su vástago, el cristianismo (Hch 13, 4-12; 11, 28; 21, 10-14; ICor 12, 10; 13,2.9-10, etc) Sin embargo, debemos notar que un profeta cristiano se parecía más a un

316. En donde el conflicto entre el *Maestro de Justicia* y el *Profeta de falsedad* centra fuerza el tema de la profecía falsa. Se puede notar que los Hodayot evidencian la convicción de que la inspiración profética es una realidad viva para el/los autor/es. El manual de Disciplina contempla a la comunidad como profética en principio, y espera un profeta escatológico (8, 1 ss; 9, 10 s.), al tiempo que los falsos profetas constituyen un problema especial para Qumran (El rollo de Damasco, 8, 1 s.; Hodayot 4, 9 s.; 2, 31; 4, 16.20). Se ha llegado incluso a afirmar que los llamados escritos del Mar Muerto fueron reunidos como escritos de profetas falsos y escondidos por orden del Rabino Simeón ben Gamaliel I (p.ej., M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls*, 1955, 75).

maestro o a un predicador, cuya tarea consistía en edificar la congregación³¹⁷.

Existe, sin embargo, la sospecha de que la anticipación de la venida de un profeta final en el *ésjaton* convierte de algún modo en inefectiva cualquier voz profética del presente. Esta espera de un profeta escatológico, ya presente en Mal 4, 5 s., adquiere muchas formas diversas o, más bien, está conectada con personajes proféticos distintos: De este modo el profeta final podrá ser Moisés, Elías, Enoc, Jeremías o un ángel³¹⁸.

La profecía en el Nuevo Testamento resulta también inefectiva por la presencia de falsos profetas y por la incapacidad de las gentes para distinguir el verdadero del falso. Existen datos de una preocupación creciente por el fenómeno de la profecía falsa; la polémica es excepcionalmente dura, quizás debido al alto grado de veneración de la profecía auténtica, y ciertamente por una tendencia a comprender la fe intelectualmente. En Mateo se puede ver con facilidad hasta qué punto se apreciaba la profecía, no sólo en la conocida fórmula de cumplimiento (1, 22; 2, 5.15.17.23; 3, 3; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 24, 15; 26,59; 27, 9.35), sino en otros detalles secundarios (23, 29 s. 34.36; 22, 40; 21, 26; 16, 14; 13, 17; 11, 9.13; 15, 12.17; 7, 12). Esta veneración por la profecía se conserva casi idéntica en Lucas y se prolonga hasta la Apocalipsis, en el que se honra a los profetas como mártires de Cristo (16, 6; 11, 3-13). Pero lo «herejía gnóstica» dentro de la Iglesia primitiva, especialmente por su acento en la ortodoxia más que en la ortopraxis, desembocó en duros ataques contra quienes quisieran pervertir la fe de los cristianos, e introdujo un elemento de hostilidad, que no estaba presente en Jeremías.

La profecía falsa es un tema de muchos textos del Nuevo Testamento y de la literatura extra-canónica. En Mt 7, 15s se

317 Cfr R BOWLIN, *The Christian Prophets in the New Testament*, tesis inédita de la Vanderbilt University, 1958, H. A. GUY, *New Testament Prophecy*, 1947, y la bibliografía citada en J. MANEK *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*, 1512.

318 Cfr los interesantes estudios de P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, 1966 (original de 1934), 193-203, O. CULLMANN, *The Christologie of the New Testament*, 14-23; y J. GIBLET *Prophétisme et attente d'un Messie prophète dans l'ancien Judaïsme en L'Attente du Messie* (Hom. a Coppens) 1954, 85-130. Hay que añadir que los samaritanos esperaban una figura escatológica, *ta'eb*, claramente un Moisés redivivus

avisa a los discípulos de Jesús que tengan cuidado con los falsos profetas que se presentan disfrazados de corderos, pero por dentro son lobos rapaces; Mt 24, 24 anuncia la aparición de falsos profetas y Mesías falsos que pretenderán extraviar a los elegidos. Igualmente 2Pe 2, 1 habla de falsos profetas entre el pueblo, como falsos maestros andan por ahí negando al Maestro. En 1Tes 5, 3 se escucha un eco de las amenazas veterotestamentarias: pone en guardia contra quienes predicán seguridad (cfr. *Salôm*), mientras que les va a caer encima de improviso el exterminio. IJn 4, 1 avisa que han surgido muchos falsos profetas, e invita a los cristianos a discernir espíritus; Apoc 16, 13 cuenta que de la boca del falso profeta han salido espíritus, y 19, 20 describe la captura de este enemigo que efectuaba señales para extraviar a los que llevaban la marca de la fiera. Pero quizás la historia más interesante sea de la Hch 13, 4-12, en la que Saulo, Bernabé y Juan Marcos encuentran a un falso profeta judío en Pafos. Este hombre, Bar Jesús, compañero del procónsul Sergio Pablo, intenta disuadir de la fe al oficial romano, con lo que se gana la hostilidad de *Pablo*, que le llama *Elymas*, «secuaz del diablo», «enemigo de todo lo bueno, plagado de trampas y fraude», y le castiga con ceguera temporal.

La Didajé contiene un pasaje fascinante sobre los falsos profetas (11, 3-12). E. J. GOODSPEED lo traduce así³¹⁹: «Acerca de los apóstoles y profetas seguid esta ley del Evangelio: Da la bienvenida a todo apóstol que se acerque a ti, como se la darías al Señor. Pero no debe quedarse más de un día y, si fuera necesario, también el siguiente. Pero si se queda tres días, es un falso profeta. Y cuando un apóstol se despide, que no lleve nada excepto pan hasta que encuentre el próximo alojamiento. Si pide dinero, es un falso profeta. No pruebes o examines a un profeta que habla por el espíritu. Todo pecado será perdonado, pero ese pecado no se perdona. No todo el que habla por el espíritu es profeta, sino sólo si tienen los caminos del Señor. De modo que por su conducta se conoce al verdadero y al falso profeta. Ningún profeta que ordene un banquete bajo influencia del espíritu debe tomar parte en él; si participa, es un falso profeta. Todo profeta que enseña la verdad, pero no practica lo que enseña, es un falso profeta. Tú no juzges a ningún profeta, probado y verdadero,

que realiza algo como símbolo terreno de la Iglesia, pero no enseña a otros a hacer lo que él hace; Dios le juzgará; también los antiguos profetas obraron así. Pero no debes escuchar a quien dice en el espíritu «dame dinero» o cosas así; pero si te pide que des a otros que están en necesidad, que nadie lo juzgue».

Los criterios de este texto para distinguir la profecía verdadera y la falsa están relacionados con el provecho propio y la conducta, ambos fácilmente aplicables. Pero, por desgracia, la solución no es tan sencilla como la de una visita de tres días, pedir dinero o alimento por influjo del espíritu o no poder vivir en la verdad (¿qué versión de ella?).

En otros textos cristianos primitivos aparece el problema de la profecía falsa, aunque no tan extensamente como en la Didajé. El Pastor Hermas, Mand 11, 1-14, niega el espíritu al falso profeta, le acusa de hablar conforme a los deseos de quienes le consultan y afirma que su vacío se manifestará en medio de los Santos. A los falsos profetas se ataca en las cartas de Ignacio (Ef 7, 9, 16; Fil 2, 3; Smyr 4, 7) y en los escritos de Orígenes (Contra Celsio 7, 9-11), Eusebio (Hist. Ecles. 3, 26) y Luciano (de morte Peregrini 11, 16)³²⁰.

La literatura pseudo-clementina muestra un acercamiento más ingenuo al problema de la distinción entre el verdadero y el falso profeta. Según los *Kerygmata Petrou*: «Toda la historia transcurre por parejas (*suzugai*): El primer miembro, el de la izquierda, representa la profecía falsa; el segundo, el de la derecha, representa la profecía auténtica»³²¹. La polémica contra los discípulos de Juan Bautista ha consistido en denigrar la prioridad cronológica: el mero hecho de que Juan precedió temporalmente a Jesús, el otro miembro de la pareja, basta para calificarlo de falso, junto a Eva (única excepción), Ismael, Esaú y Aarón.

En resumen, el período neotestamentario atestigua la continuación de la lucha por determinar al genuino portavoz de Dios, testifica una creciente hostilidad contra los falsos profetas y revela un enfoque simplista para establecer criterios de distinción entre el verdadero y el falso profeta.

320. BOWLIN, *The Christian Prophets in the New Testament*, 241-289.

321. CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, 41.

EXCURSUS B:

«Consejo» ('esah) y «Palabra» (oabar): El problema Autoridad/Certeza en la literatura profética y Sapiencial.

La crisis que ha conmovido los fundamentos mismos de la Teología bíblica ha sido propiciada en parte por la imposibilidad de dar algo más que una ojeada superficial a la literatura sapiencial; ha creado una atmósfera que hace inevitable una mayor atención a la sabiduría. Por supuesto, otros factores han colaborado a orientar la mirada de los exegetas en esa dirección, en particular el descubrimiento y traducción de numerosas colecciones y «onomástica» de Mesopotamia y Egipto, así como textos teológicos de carácter escéptico, paralelos a otros de la literatura sapiencial del Antiguo Testamento. Pero mucho más decisiva que la crisis de la teología bíblica o la excitación producida por los nuevos descubrimientos ha sido la gradual erosión de la autoridad del escrito sagrado, especialmente la pretensión profética de hablar en nombre del Señor. Tenemos una disposición de ánimo que no nos permite aceptar ya la pretensión profética «Esto dice el Señor», más que como una intuición humana que descansa en categorías de revelación. Para una generación para la que el mundo trascendente se ha volatilizado del mundo en que, por usar el resumen de la historia humana de Anatole France, nacemos, sufrimos y morimos, la altanera presunción del «Esto dice el Señor» dice mucho menos que el aviso del sabio «Escucha, hijo mío, el consejo de tu padre». La máxima ironía

de nuestro sino consiste en que al mismo tiempo que se comienza a mostrar que la autoridad profética ha sido mínima, que nos resulta imposible separar la palabra divina de la humana³²², el supuesto carácter secular y no autoritario de la sabiduría retrocede rápidamente bajo ataques de todos los ángulos. En tan caótica situación ha llegado el tiempo de echar una ojeada al problema autoridad/certeza en la literatura profética y sapiencial.

Nadie lo ha afirmado tan tajantemente como W. ZIMMERLI en 1933³²³, en su artículo sobre la estructura de la sabiduría veterotestamentaria. Establece la diferencia entre sabiduría y profecía con una claridad y rotundidad notables: la sabiduría es antropológica, la profecía teológica. Dicho con otras palabras, la sabiduría no es revelacional. Zimmerli estudia en su obra fundamental la estructura ideológica interna de la sabiduría, el deseo de descubrir cómo vivir una vida venturosa. Afirma que la cuestión definitiva de la sabiduría es antropológica: «¿Qué es bueno/provechoso *para el hombre?*» Para Zimmerli la suprema aspiración del hombre, vista con los ojos de Dios, es cómo evitar una muerte prematura; para ayudar a otros en esta lucha por prolongar y asegurar la vida dichosa, la sabiduría *instruye, amonesta, formula pensamientos* basados en las experiencias y razonamientos del sabio. Según Zimmerli, la comparación desempeña un puesto especial en la pedagogía del sabio, pues al hombre hay que mostrarle lo que es mejor para él. Sin embargo, el consejo del sabio es discutible y *no tiene más autoridad que la de quien lo pronuncia*. Por eso, la respuesta al consejo (*'esah*) es inteligencia y no obediencia (como es el caso en la palabra (*dabar*) o el mandamiento (*miswah*)). Zimmerli escribe que el sabio pudo haber dicho: «Teme a Dios, *porque es tu Creador*, porque eres su creatura y así lo ha ordenado». En compensación el sabio promete salud, alimento abundante y caminos sin obstáculos. Para el sabio, por consiguiente, el centro lo ocupan las posibilidades del hombre, no sus obligaciones³²⁴.

322. O. KAISER, *Wort des Propheten und Wort Gottes in Tradition und Situation*, 75-92. Para el estudio de la crisis que sufre la teología bíblica cfr. CHILDS, *Biblical Theology in Crisis*.

323. *Zur Struktur der alttestamentlichen Weisheit*, 177-204.

324. Id. especialmente 181-189. 194-203 (*No se puede hablar de mandamiento sapiencial en sentido estricto. La advertencia sapiencial carece de*

En un artículo posterior³²⁵ sobre «El puesto y los límites de la sabiduría en el marco de la teología del Antiguo Testamento», presentado en el Coloquio de Estrasburgo los días 17-19 de Mayo de 1962, ZIMMERLI vuelve sobre el carácter no autoritario de la sabiduría, aunque moderando ligeramente sus conclusiones: «Ciertamente, no podemos decir que el consejo carece de autoridad. Tiene la autoridad de la evidencia. Pero es bien distinta a la autoridad del Señor que ordena»³²⁶. Los motivos que acompañan a las amonestaciones se aducen como testimonio de la diferencia radical que existe entre el mandamiento del legislador y el consejo del sabio. El consejo permite un margen de libertad y decisión propia, y el consejero (*yo'és*) es alguien que intenta convencer con la fuerza de sus argumentos y la evidencia de su consejo.

Si bien Zimmerli es quien con mayor fuerza expone esta comprensión de la estructura de la sabiduría como antropológica, no revelatoria, no autoritaria, de ningún modo es opinión exclusiva suya. De hecho, fue la clave fundamental que permitió a J. FICHTNER interpretar a Isaías como un sabio convertido en profeta³²⁷. Para Fichtner la diferencia fundamental entre sabiduría y profecía estriba en «la clase de autoridad con la que pretenden hablar». La existencia de conceptos como ley (*torah*), mandamiento (*miswah*) y palabra (*dabar*) en la sabiduría no constituye ninguna objeción a esta postura, según Fichtner, pues «se puede probar con absoluta certeza que *términos* como los mencionados, nunca se usan en sentido legal (ley, mandamientos) en el libro de los Proverbios, sino siempre con un significado que está en el contexto de la sabiduría (dirección, consejo)»³²⁸.

carácter autoritario, su Legitimidad no se logra mediante una apelación a un tipo de autoridad, 187).

325. Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie, 121-137.

326. Id. 153. ZIMMERLI, sin embargo, admite que en el contexto de las escuelas de escribas la sabiduría es autoritaria y que la sabiduría personificada de Prov 1-8 habla con autoridad (Zur Struktur..., 182). Pero afirma que la autoridad es personal, mientras que la sabiduría apela a la experiencia personal (Id. 187).

327. *Jesaja unter den Weisen* ThLZ 74 (1949) 75-80 (reeditado en *Gottes Weisheit*, 1965, 18-26). Un estudio reciente de la relación de Isaías con la tradición de los escribas en W. WHEDBEE, *Isaiah and Wisdom*, 1968.

328. FICHTNER, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung*, 1933, 83.

Todavía en 1961 R B Y SCOTT pudo escribir «Es claro que el sacerdote y el profeta hablaban con autoridad divina. No es tan cierto que se pueda decir lo mismo del «consejo» del sabio o del anciano»³²⁹. Con todo, Scott admite que puede verse una relación entre Dios y el sabio en la idea de la Sabiduría como un don del Señor³³⁰. C RYLAARSDAM investigó antes esta noción, cuando se preguntaba cómo se pueden hacer coincidir conocimientos conseguidos racionalmente con otros logrados en la revelación³³¹. Rylaarsdam llega a conclusiones que minimizarían las diferencias entre profecía y sabiduría, sin embargo, niega que la primitiva sabiduría (Ben Sira y Sabiduría de Salomón) reserve un espacio a la gracia³³².

La distinción entre sabiduría anterior y posterior es fundamental en la interpretación de VON RAD³³³, que parte de la opinión prevalente en su tiempo de que la sabiduría primitiva carecía de preocupación teológica. Von Rad rechaza la opinión de que la sabiduría es estrictamente antropológica, pero sostiene la tesis de Zimmerli sobre el carácter no autoritario de la misma. Para von Rad las experiencias sapienciales están siempre abiertas a una posible corrección, nunca llegan a conclusiones³³⁴. Cita con aprobación la frase de Zimmerli: «Tal consejo no exige obediencia, pero requiere comprobación, apela al juicio del oyente, pretende ser comprendido y facilitar las decisiones»³³⁵. Von Rad observa que, sin embargo, existe un cambio en Prov 1-9 la sabiduría teológica (en oposición a la *experiential*) habla con suprema autoridad, «tiene algo de impaciente ultimátum (1, 20, 8, 35)»³³⁶. En relación con su intento de probar que la apocalíptica es un producto de la sabiduría, opinión recientemente rebatida por P von der

329 *Priesthood, Prophecy and the Knowledge of God* JBL 80 (1961) 3

330 Id 11. Cfr también P van IMSCHOOT *Sagesse et esprit dans L'Ancien Testament* RB 47 (1938) 28 s.

331 *Revelation in Jewish Wisdom Literature* 1946. H. SCHMID *Wesen und Geschichte der Weisheit* 199 s. nota 286 percibe una comunidad de ideas a las que se llega por los radicalmente distintos caminos del profeta y el sabio.

332 RYLAARSDAM o.c. passim.

333 *Teología del Antiguo Testamento* I 508-548.

334 Id 513-514.

335 Id, 526.

336 Id, 537.

Osten-Sacken³³⁷, von Rad observa que la sabiduría desea ampliar el peso de sus comprensiones con un modo de hablar profético. Con Zimmerli, von Rad se maravilla de que los sabios retiren su argumento más serio para legitimar sus citas (*Historia de Salvación*) en favor de otro menos obvio, la creación³³⁸.

Pero no todos compartían la opinión de Zimmerli sobre el carácter no autoritario de la sabiduría. J. PEDERSEN tuvo ocasión y de nuevo subrayó la autoridad del «consejero» (*yo'es*), al que comprendía como algo «más que una propuesta, algo que debe ser discutido»³³⁹. El consejo y la acción hay que considerarlos idénticos y hasta el profeta Isaías osaba poner al consejo humano e incluso al divino en paralelismo sinonímico con las obras (Is 5, 19; 29, 15). Pedersen llegó a hablar de un consejo *profético*, inspirado por Dios, como si no existieran diferencias fundamentales entre el profeta y el sabio, al menos en la línea de la autoridad³⁴⁰. H. GESE, igualmente, insistió en que tanto el profeta como el sabio proclamaban una palabra, sujetos a la suprema decisión de Dios³⁴¹. Admitiendo que en Egipto *Ma'at* era la norma (no la meta) de la sabiduría, Gese subraya la naturaleza no venturosa y utilitaria de la sabiduría israelita, cuyo único rasgo distintivo es la convicción de que Dios, como *Señor soberano* determina el «juicio» (*mišpat*) y garantiza la justicia (*sedaqah*).

La estructura que soportaba la postura de Zimmerli sobre la carencia de autoridad de la sabiduría comenzó a ceder bajo el continuo ataque de B. GEMSER³⁴². Hasta el título del artículo estaba bajo el influjo de Zimmerli: «La estructura espiritual de la sabiduría aforística bíblica». Gemser somete la razón y 's (aconsejar, etc.) y sus derivados a un exhaustivo análisis, y

337. *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit*, 1969.

338. *Teología del Antiguo Testamento* I, 544-546. Habría que preguntarse si la imitación de las estructuras oraculares proféticas aumentarían el peso de la palabra del sabio. Tal conclusión no es evidente.

339. *Israel* I-II, 1926, 128.

340. Id. y III-IV, 1940, 120 s. Sobre esto cfr. Sabiduría de Salomón 7, 27 («...en cada generación ella —la sabiduría— penetra en almas santas y los hace amigos de Dios y profetas...»); Sir 44, 3 s.; Neh 2,1; siendo todos estos textos posteriores a la identificación de ley y sabiduría.

341. *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, 1958, especialmente 45-50.

342. *The Spiritual Structure of Biblical Aphoristic Wisdom*, 3-10.

concluye que el «consejo» (*'esah*) tiene a veces un elemento fuerte de autoridad (2Sam 16, 23; Nm 24, 14; Is 44, 24 etc.) y que en Jer 18, 8 y en Ez 7, 26 casi no existe diferencia entre torah, palabra y consejo³⁴³. Gemser apelaba al papel fundamental desempeñado por la «justicia» (*sedaqah*) en una ordenación del mundo impersonal, pero no autoritaria (Gese), y en el orden oculto del que el lenguaje mismo da testimonio (Jolles, von Rad). Estos factores, escribe, nos ayudan a responder la cuestión: «¿De dónde proviene la autoridad de la sabiduría?». Pero si las palabras del sacerdote, del profeta y del sabio están dotadas de igual autoridad, ¿qué distingue la ley, la palabra y el consejo? Gemser aprueba la distinción de Rylaarsdam, según la cual la *perspectiva profética es vertical*, la sapiencial horizontal; por lo tanto, la diferencia es cuestión de perspectiva, no de cantidad de autoridad. Gemser añade el golpe de gracia: se pregunta por qué aparecen motivaciones en la Torah, en la palabra y en el consejo, y concluye que son meros artificios pedagógicos, un método que desemboca finalmente en Qohelet. «El temor del Señor es el comienzo de la Sabiduría»; ésta es para Gemser la clave de la sabiduría de Israel³⁴⁴.

El ataque frontal de Gemser contra Zimmerli recibió inesperadas ayudas de varias partes; la primera el mismo año, de U. SKLADNY³⁴⁵. El estudio que dicho autor realizó sobre la más antigua colección de Proverbios de Israel le llevó a rechazar la afirmación de Zimmerli de que la sabiduría no era autoritaria. Apelando a la observación de H. Brunner de que en Egipto «todos los sabios hacen descansar sus exigencias sobre la autoridad»³⁴⁶, Skladny defiende que la autoridad del Señor sostiene la del sabio; esto se confirma en el énfasis que se pone en las obligaciones del hombre y en un orden del mundo que exige al hombre someterse a él, si desea sobrevivir³⁴⁷. Como la «fe en el orden puesto por Dios no es sólo un adorno, sino el fundamento sobre el que descansa la

343. Id. 144 s. P. A. H. de BOER, *The Counsellor*, 42-71, logra la misma conclusión sobre la autoridad del consejo (especialmente 56. 65. 71).

344. GEMSER, o. c., 146-149.

345. *Die ältesten Spruchsammlungen in Israel*, 1962.

346. H. BRUNNER, *Die Weisheitsliteratur*, HO I 2, 95.

347. SKLADNY, o. c. 89 s.

acción del sabio»³⁴⁸, Skladny argumenta que el utilitarismo atribuido a la sabiduría es un malentendido, pues lo que se pretende es hacer concordar la conducta del hombre con el orden divino y, por lo tanto, descubrir y obedecer la voluntad de Dios³⁴⁹. Concluye diciendo: «La sumisión incondicional a la absoluta autoridad del Señor es el único fundamento de la Sabiduría y al mismo tiempo de la justicia (y esta actitud de abandono es más bien ética que pragmática)»³⁵⁰. Por lo tanto, Skladny subraya la cercanía entre sabiduría y profecía que ya Rylaarsdam y Gemser habían señalado³⁵¹.

W. McKANE investigó en 1965 casi exhaustivamente este problema de la relación entre profeta y sabio³⁵². Su conclusión es que existe una constante tensión entre ambos, pues los sabios no se permitieron el lujo de suposiciones religiosas y éticas, ya que lo que pretendían era aconsejar al rey en temas de gobierno³⁵³. McKane rechaza la tesis de que el «consejo» (*'esah*) carecía de autoridad, especialmente tal y como fue formulada por von Rad (consejo sobre temas cotidianos, cuya falta de autoridad es comparable a la de un juez sobre el jurado)³⁵⁴. Más cerca de la verdad, según McKane, está la observación de Noth de que despreciar el «consejo» (*'esah*) del sabio es exponerse al juicio de Dios³⁵⁵. La prueba del consejo, afirma, consiste en el grado de éxito que logra cuando se pone en práctica³⁵⁶. McKane somete así a la sabiduría al mismo criterio expuesto en el Deuteronomio para la palabra profética. Se entiende la controversia de Jer 8,

348. E. WURTHWEIN, *Die Weisheit Ägyptens und das Alte Testament*, 1959, 7.

349. SKLADNY, o.c. 91.

350. Id.

351. Id. 92 («El Señor es también para la antigua sabiduría la única fuente absoluta de autoridad, el Creador y Señor del mundo y del hombre (cfr. especialmente la colección B), con lo que la Sabiduría se acerca al mundo imaginativo profético»).

352. *Prphets and Wise Men*.

353. Id. 48 y passim.

354. Id.

355. NOTH, *Die Bewährung von Salomos "Göttlicher Weisheit"* SVT 3 (1960) 236 ss. Según NOTH, se ha pensado que la palabra de Salomón era mayor que un oráculo (232), con lo que la pretensión de que Salomón fuera el autor de la literatura sapiencial es en esencia una búsqueda de autoridad adicional. La narración sobre Ajitófel en 2Sam 16, 23 es muy importante para la opinión de MCKANE sobre la autoridad del consejo.

356. MCKANE, o.c. 56-67.

8 s. como un auténtico cambio en la función del sabio; McKane ve a éste como un apologista de la ley, siendo el nuevo elemento la aceptación por parte del sabio de la adecuación entre torah y ley³⁵⁷.

La última palabra de McKane, un comentario masivo a Proverbios³⁵⁸, sigue acentuando la naturaleza autoritaria de la sabiduría antigua, especialmente en Egipto. Observa que la mano de la autoridad pesa, pero no mata, siendo necesaria la sabiduría para aplicar los consejos de sabio³⁵⁹. El carácter autoritario de las colecciones de proverbios crece, afirma McKane, por el lenguaje y el estilo, en particular por el uso de imperativos y frases condicionales que definen las circunstancias en las que se aplican los imperativos, así como en los motivos que recomiendan los imperativos y demuestran su racionalidad, y en las frases consecutivas que muestran el efecto de los imperativos. McKane descubre en la literatura sapiencial egipcia un creciente énfasis en la autoridad; los consejos de los sabios reflejan un mayor influjo del elemento «mandato» que del de «argumento»³⁶⁰.

Recientemente C. BAUER-KAYATZ³⁶¹ ha probado una penetrante influencia egipcia sobre la sabiduría israelita, especialmente en Prov. 8. Observa que la función del temor del Señor y la voluntad de Dios muestra claramente que la instrucción sapiencial no pretendía ser considerada como un consejo no obligatorio, sino como una forma preñada de la autoridad de la voluntad del Señor³⁶². Bauer-Kayatz pretende, además, que la base experiencial de la sabiduría está dotada de máxima autoridad, pues el orden descubierto resale a Dios, comunica su voluntad y comparte su autoridad³⁶³. Este volumen de conocimientos es el resultado de muchas generaciones y no se puede adquirir sin sumisión a los antepasados, a los padres, maestros y sabios y, finalmente, a Dios³⁶⁴. Bauer-

357. Id. 106

358. *Proverbs*, 1970.

359. Id. 59.

360. Id. 75-78. 119-121. 155.

361. *Einführung in die alttestamentliche Weisheit*, 1969.

362. Id. 33.

363. Id. 34.

364. Id. 40 s.

Kayatz recalca que Prov.1, 20-33; 3, 13-20; 8, son una reflexión teológica, egipcia por su orientación, en la que la Sabiduría habla como un medio de revelación, legitima su exigencia en la pre-existencia (presencia junto a Dios antes de la creación) y avisa que la vida y la muerte están en juego, resultando el camino de la sabiduría otra opción de obediencia a la ley. La autora concluye así: «La finalidad de toda esta reflexión teológica sapiencial es, en el fondo, la de legitimar las exigencias y promesas de la sabiduría; coloca al hombre en situación de decidir sobre su mandamiento de salvación»³⁶⁵.

Este breve repaso al progreso de la investigación en el campo de la literatura sapiencial muestra que la huida a la Sabiduría como más gustosa al paladar del hombre contemporáneo, puede ser tan inútil como el intento de Jonás por rehuir al Inevitable³⁶⁶. Si la sabiduría difiere poco de la profecía en cuanto a autoridad, quizás debamos echar una segunda ojeada al tipo de autoridad de los «portavoces de Dios» proféticos.

Parece claro que la profecía en sus primeras manifestaciones conocidas por el hombre poseía menos autoridad que la adivinación, dominio del sabio; al menos, si es correcta la interpretación de W. MORAN de las alusiones en los documentos de Mari a realizar un *omen* para comprobar si el sueño había sido visto³⁶⁷. La palabra profética se somete a veces al juicio de un arúspice, dejando a éste la última palabra.

La profecía bíblica parece ser diferente por el carácter apodíctico de su lenguaje. Pero una mirada más atenta a las respuestas que daban a los profetas quienes eran los receptores de las «autoritativas» palabras muestra qué desprovisto de autoridad estaba el mensajero profético, prescindiendo de la pretensión de su origen divino. Hemos visto que el profeta,

365. Id. 58 ss., especialmente 95. Sobre la fórmula «antes de...» como legitimación de autoridad, cfr. GRAPOW, *Die Welt der Schöpfung* ZÄS 67 (1931).

366. Un intento, legitimado a su modo, para comprender la actual importancia de la Sabiduría en el currículum teológico en W. BRUEGGEMANN, *Happenings in Scripture Study and the Mood of Theological Education* Events Eight (Eden Theological Seminary Bulletin) 1968 (sin paginación).

367. *New Evidence from Mari on the History of Prophecy* Bib 50 (1969) 21-24, especialmente 24 nota 2.

sin excepción, era mofado y vilipendiado, que su palabra no encontraba acogida más que en unos pocos «discípulos» que la conservaban hasta que el curso de la historia justificaba el mensaje de juicio. Cuando los profetas se preguntaban por el éxito, la conclusión era siempre la misma: amargo fracaso (así Isaías, Jeremías, Ezequiel y también Amós).

El mismo resultado presagia la frecuencia con la que aparecen discusiones en la literatura profética. El carácter y el tono de tales discusiones prueban que el profeta estaba involucrado en una lucha de autojustificación, dado que su pretensión de estar hablando en nombre de la divinidad no carecía de oposición. Esto es verdad aún en los casos en los que la palabra del profeta era favorable, pues es precisamente en las grandiosas promesas del segundo Isaías en donde dominan las controversias, jugando un papel no inferior a ningún otro género, excepto al de himnos con autoafirmación de la divinidad. La existencia de discusiones en los mensajes de bienestar y de condena revela que los profetas eran conscientes de que su mensaje no poseía automáticamente autoridad, sino que necesitaban la legitimación de argumentos convincentes. Es posible, además, que las narraciones de vocación pretendieran certificar la palabra pronunciada, aunque su valor está seriamente limitado por el carácter subjetivo de cada visión.

El mensaje profético es en gran manera experiencial e intuitivo. Nadie negará la importancia de la personalidad del profeta para expresar la palabra poética en un lenguaje que logre comunicar con su auditorio. Aunque se acepte creer que la fuente última de la enigmática revelación oral es la divinidad, habrá que admitir que tal palabra extática y enigmática debe hacerse parte del profeta, en cuanto que él se refleja en ella y la interpreta a quienes poseen una menor percepción espiritual³⁶⁸.

Hay textos proféticos en los que se muestra claramente que no siempre existe certeza, que no siempre es posible afirmar si una palabra provenía de Dios o del subconsciente. Basta referirse a la experiencia de Jeremías con su primo Hanamel (32, 6-8), cuando la aparición de éste tras un sueño convenció al profeta de que la visión había sido enviada por

368. Cfr. específicamente KAISER, o.c. 83 ss.

Dios, o a su disputa con Ananías, cuando Jeremías no sabía cuál era la palabra de Dios. Igualmente en IRe 13, el profeta verdadero no está seguro, por lo que no había modo de discernir quién decía la verdad. De hecho, nuestro estudio sobre la profecía «falsa» ha revelado que no existe un criterio válido de distinción entre el profeta verdadero y el falso, por lo que todo profeta ha tenido que luchar tanto con sus dudas internas como con quienes veían las cosas de otro modo.

En la opinión normal sobre la autoridad de la profecía no cabe bien, si se mira atentamente, la afirmación de que la sabiduría es laica. No se puede mantener esta teoría. El trabajo de H. SCHIMID, titulado «Justicia como orden del mundo»³⁶⁹, pone suficientemente en claro que el punto de arranque de la sabiduría es religioso, que su visión del mundo es afín a la de la profecía y a la del historiador deuteronomístico. La sabiduría podía legitimar todas sus exigencias en el Dios creador del mundo, porque era necesario obedecer a las «leyes» que descubrían los sabios. Este tesoro de conocimientos estaba, además, en manos de los representantes de la tradición, cada uno de los cuales compartía un poco de la autoridad de Dios. El escalafón de autoridad incluía al rey, especialmente a Salomón, personaje particularmente investido con el don de la sabiduría, los ancianos, los consejeros y los padres, «Padre» y «Madre», que son términos técnicos en el vocabulario sapiencial. Quienes llaman la atención sobre el especial requerimiento del sabio en términos de filiación, hacen notar a menudo que en el antiguo Israel la autoridad del padre no se discutía. En sus manos estaba el poder sobre la vida y el físico de los hijos; por lo tanto, el uso de «hijo mío» no se puede considerar como mero recurso literario o pedagógico. Al contrario, transmitía algo de la autoridad del maestro³⁷⁰.

El mismo sentido de autoridad que se esconde tras las enseñanzas sapienciales se incluye en los conceptos de vo-

369. *Gerechtigkeit als Weltordnung*, 1968.

370. Si los estudiosos que entienden *masa* como palabra de «gobierno»/«poder» tienen razón, incluso este término técnico aludiría a la autoridad del sabio. Cfr. BAUER-KAYATZ, o.c. 41; MCKANE, *Proverbs*, 22-33, rechaza este sentido y defiende «modelo, ejemplo, paradigma».

luntad de Dios y temor de Dios, característicos de los Proverbios (y, al menos, de la redacción final de Qohelet). El sabio estaba convencido de que el designio de Dios se ha manifestado en la creación y que la obligación del hombre era descubrir su voluntad, sometiéndose a la disciplina de la sabiduría. El éxito de esta tarea sólo podía asegurarse, si uno era consciente de la libertad de Dios, es decir, si poseía el temor de Dios. Tras esta concepción está la noción de la incomprensibilidad de Dios, el misterio tras el que se oculta el Creador.

La hipóstasis de la Sabiduría en Prov 8 (y el uso del modo profético de hablar en Prov 2) prescindiendo del prototipo erótico, funciona siempre como autoafirmación de Dios. La sabiduría puede invitar a los hombres a su banquete, pero el contexto deja en claro que rechazar su invitación es llamar a la muerte. El eco de la autoridad se escucha en cada sílaba que pronuncia la señora Sabiduría, pues ella no es un caminante ordinario y su alimento es mejor que el pan y el agua. La suprema autoridad de la sabiduría se expresa de un modo distinto en Isaías: el Señor es un Consejero, aunque se aplica irónicamente. Pero sea el medium la señora Sabiduría o el Consejero, siempre se piensa que el mensaje viene de Dios mismo y lleva, por consiguiente, la autoridad del Soberano del Universo.

El carácter autoritario de las exigencias sapienciales es también evidente por los motivos, con los que intenta persuadir. Es cuestión de vida o muerte, por lo que sencillamente no se pueden olvidar sus palabras. Este hecho es tanto más decisivo, si se notan los presupuestos individualistas de la Sabiduría. Como se podía recibir poco consuelo de la unidad corporativa, la Sabiduría exigía que cada hombre determinara su suerte, aunque admitiendo al final que hasta los planes mejor trazados estaban sujetos a modificaciones por parte de Dios. Así como el individualismo de la Sabiduría impedía alcanzar consuelo en totalidad, así su universalismo eliminaba a la historia de salvación como contenido de sus motivaciones. No hay que minimizar el papel de la fe en la creación a este respecto, pues se fundamenta en presuposiciones básicas sobre la naturaleza del universo y de la meta de la Sabiduría. En resumen, Dios da a conocer su voluntad en la creación y por medio de instituciones especiales en cada período, por

el consejo del sabio y la palabra del profeta; ninguno de ellos goza de más autoridad que el otro.

¿Qué se puede, por tanto, decir de la tendencia actual en los estudios bíblicos a encontrar un punto de contacto entre el hombre moderno y la Sabiduría, como la esperanza de futuro? Quizás una mirada a la historia de la Sabiduría nos ayudará a responder. En ella se descubre una inclinación hacia el dogma que desemboca en el escepticismo de Qohelet. Así como en la profecía, las exigencias que se ponían en nombre de la divinidad no nacían de la experiencia histórica y condujeron al choque entre verdaderos y falsos profetas que destruyó el movimiento, así en la sabiduría las frases autoritarias de una de sus ramas produjo una crisis de confianza que desmembró el movimiento en dos direcciones, la escéptica y la dogmática. Es una ironía que Job, el gran reto a todo dogma, presupone que Dios es justo y que la Sabiduría consiste en un abandono a la revelación. Extraña poco que Ben Sira y la Sabiduría de Salomón tengan pocas dificultades para incorporar la historia sagrada y la Torah en la tradición sapiencial, pues el consejo tenía desde el principio carácter autoritario. En resumen, no existe diferencia fundamental entre el «Esto dice el Señor» y «Escucha, hijo mío, el consejo de tu padre»³⁷¹.

371 Cuando se leyó este trabajo sobre *ʿesā* y *dabar* el 23 de Octubre de 1970 en un symposium sobre «Literatura Sapiencial» en una asamblea de la Academia Americana de Religión, conjuntamente con la Sociedad de Literatura Bíblica (SBL) y la Sociedad para el Estudio Científico de la Religión (SSSR), R. MURPHY insistió en que el pueblo que escuchaba al profeta y al sabio era consciente de la diferencia de autoridad que presuponían los oradores. La crítica de MURPHY llama la atención sobre la necesidad de distinguir entre la autoridad con la que el profeta o el sabio piensan que poseen al hablar, y la autoridad que el auditorio está dispuesto a conceder al que habla. Sólo cuando las dos son distintas nace el conflicto.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

I. Obras sobre la profecía falsa

- BACHT, H.: «Wahres und falsches Prophetentum» Bib 32 (1951) 237-262.
- BLANK, S. H.: Of a Truth the Lord Hath Sent Me: An Inquiry into the Source of the Prophet's Authority, 1955.
- BUBER, M.: «Falsche Propheten» Die Wandlung 2 (1946/47) 277-283.
- DAVIDSON, M.: «The False Prophets» Exp 2 (1958) 1-17.
- EDELKOORT, A. H.: «Prophet and Prophet» OTS 5 (1948) 179-189.
- HALPERN, E.: «Hosea 2, 1-3: A Quotation from the Words of False Prophets» Bet Miqra' 11 (1965/66) 159-161 (hebreo moderno).
- HARMS, KI.: Die falschen Propheten: Eine biblische Untersuchung 1947.
- HEMPEL, J.: «Von irrenden Glauben» ZSystTh 7 (1930) 631-660.
- JACOB, E.: «Quelques remarques sur les faux prophètes» ThZ 13 (1957) 479-486.
- KRAUS, H. J.: Prophetie in der Krisis. Studien zu den Texten aus dem Buch Jeremia, 1964.
- MATTHES, J. C.: «The False Prophets of Israel» ModR (1884) 417-445
- MOWINCKEL, S.: «The "Spirit" and the "Word" in the Pre-Exilic Reforming Prophets» JBL 53 (1934) 199-227.
- OSSWALD, E.: Falsche Prophetie im Alten Testament, 1962.

- OSSWALD, E.: «Irreder Glaube in den Weissagungen der alttestamentlichen Propheten» WZJena (1963) 65 ss.
- OVERHOLT, T. W.: «Jeremiah 27-29: The Question of False Prophecy» JAAR 35 (1967) 241-249.
- QUELL, G.: Wahre und falsche Propheten: Versuch einer Interpretation, 1952.
- RENDTORFF, R.: «Der wahre und der falsche Prophet im Deuteronomium» TWNT (ed. por Rudolph Kittel) VI (1959) 807 s.
- RENNER, J. T. E.: «False and True Prophecy» RefThR 25 (1966) 95-104.
- SIEGMAN, E. F.: The False Prophets of the Old Testament, 1939.
- STAERK, W.: «Das Wahrheitskriterion der alttestamentlichen Prophetie» ZSystTh 6 (1928) 76-101.
- STEVENSON, D. E.: The False Prophet, 1965.
- TILSON, E.: False Prophets in the Old Testament (tesis inédita) Vanderbilt University, 1951.
- VON RAD, G.: «Los falsos profetas» en Estudios sobre Antiguo Testamento (Salamanca, 1976) 445-459.
- WOLFF, H. W.: «Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie» EvTh 15 (1955) 116-168.
- WOLFF, H. W.: «Das Zitat im Prophetenspruch» BEvTh 4 (1937).

II. Obras generales sobre la profecía

- ANDERSON B. W.-HARRELSON, W. (eds): *Israel's Prophetic Heritage*, Homenaje a James Muilenburg, 1962.
- ALBRIGHT, W. F.: *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement*, 1961.
- BALLA, E.: *Die Botschaft der Propheten*, 1958.
- BARTH, K.: *Exegesse von I Könige 13*, 1955. (=Dogmática II, 2)
- BAUMGARTNER, W.: «Die Auffassungen des 19. Jahrhunderts vom israelitischen Prophetismus», Archiv für Kulturgeschichte 15 (1922) 21-35 (reeditado en *Zum Alten Testament und seiner Umwelt*), 1959, 27-41.
- BEGRICH, J.: *Studien zu Deuterocesaja*, 1963.
- BUBER, M.: *The Prophetic Faith*, 1949.
- CHILDS, B.: *Isaiah and the Assyrian Crisis*, 1967.

- CLEMENTS, R. E.: *The Conscience of the Nation*, 1967.
Prophecy and Covenant, 1965.
- CRENSHAW, J. L.: «Amos and the Theophanic Tradition», ZAW 80 (1968) 203-215.
 «The Influence of the Wise upon Amos» ZAW 79 (1967) 42-52.
 «A Liturgy of Wasted Opportunity: Am 4, 6-12 Is 9, 7-10, 4; 5, 25-29», Sem 1 (1970) 27-37.
 «Method on Determining Wisdom Influence upon "historical" Literature» JBL 88 (1969) 129-142.
- CRENSHAW, J. L.: «Popular Questioning of the Justice of God in Ancient Israel», ZAW 82 (1970) 380-395.
 «Yhwh S^eba'ô't S^emô: A Form-Critical Analysis», ZAW 81 (1969) 156-175.
- DE VAUX, R.: *Jerusalem and the Prophets*, 1965.
- DUHM, B.: *Israels Propheten*, 1922².
- EISSFELDT, O.: «The Prophetic Literature» en *The Old Testament and Modern Study*, (ed. H. H. Rowley), 1961, 115-161. (Original de 1951).
- ELLIGER, K.: *Kleine Schriften zum Alten Testament*, 1966.
- FICHTNER, J.: Propheten II B. Seit Amos, RGG V (1961) 619-627.
- FOHRER, G. (con K. Galling): Ezechiel, 1955.
- FOHRER, G.: «Die Propheten des Alten Testaments im Blickfeld neuer Forschung», *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, 1967, 1-17.
 «Remarks on Modern Interpretation of the Prophets», JBL 80 (1961) 309-319.
 «Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie», ThR 28 (1961/62) 1-75. 235-297. 301-374.
- FROST, S.: *Patriarchs and Prophets*, 1963.
- GOTTWALD, N. K.: *All the Kingdoms of the Earth*, 1964.
- GRAY, J.: *I-II Kings*, 1963.
- GUNNEWEG, A. H. J.: *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Propheten forschung*, 1959.
- HAMMERSHAIMB, E.: *Some Aspects of Old Testament Prophecy from Isaiah to Malachi*, 1966.
- HENTSCHEKE, R.: *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*, 1957.

- HERMANN, S.: *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, 1965.
- HESCHEL, A.: *The Prophets*, 1962.
- HESSE, F.: *Das Verstockungsproblem im Alten Testament*, 1955.
- HILLERS, D. R.: *Treaty-Curses and the old Testament Prophets*, 1964.
- HORST, F.: *Gottes Recht*, 1961.
- HYATT, J. P.: *Prophetic Religion*, 1947.
- The Prophetic Criticism of Israelite Worship*, 1963.
- JACOB, E.: «Le prophétisme israélite d'après les recherches récents» RHPR 32 (1952) 59-69.
- KAUFMANN, Y.: *The Religion of Israel*, 1960.
- KLOPFENSTEIN, M. A.: «I Könige 13» en *Parrësia* (Hom. a K. Barth), 1966, 639-672.
- KUHL, C.: «*The Prophets of Israel*», 1960.
- LINDBLOM, J.: *Prophecy in Ancient Israel*, 1962.
- LODS, A.: *The Prophets and the Rise of Judaism*, 1937.
- McKANE, W.: *Prophets and Wise Men*, 1965.
- MOWINCKEL, S.: *Prophecy and Tradition*, 1946.
- MUILENBURG, J.: «The "Office" of the Prophet in Ancient Israel» en *The Bible in Modern Scholarship* (ed. por J. P. Hyatt), 1965, 74-97.
- NAPIER, B. D.: *Prophets in Perspective*, 1962/63.
- NIELSEN, E.: *Oral Tradition*, 1954.
- NOTH, M.: *Könige*, 1967 ss.
- The Laws in the Pentateuch and Other Essays*, 1966.
- ORTEOUS, N. W.: *Living in Mystery*, 1967.
- RENDTORFF, R.: «Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel» ZThK 59 (1962) 145-167.
- Men of the Old Testament*, 1968.
- «Tradition und Prophetie», ThVia 8 (1962) 216-226.
- RENDTORFF, R.- KAOCH, K. (eds.): *Studien zur Theologie der alt-testamentlichen Überlieferungen* (Hom. a von Rad), 1961.
- RINGGREN, H.: *Israelite Religion*, 1966.
- ROBINSON, T. H.: *Prophecy and Prophets in Ancient Israel*, 1923.
- ROWLEY, H. H.: *From Moses to Qumran*, 1963.
- Men of God*, 1963.
- «The Nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study», HThR 38 (1945) 1-38.

- ROWLEY, H. H.: *The Servant of the Lord*, 1952.
(ed.): *Studies in Old Testament Prophecy* (Hom. a Th. Robinson), 1957.
- RUDOLPH, W.: *Jeremia*, 1958.
- SACHSSE, E.: «Die Propheten des Alten Testament und ihre Gegner», *Zeit- und Streitfragen des Glaubens der Weltanschauung und Bibelforschung*, 1919.
- SCHARBERT, J.: «Das Entstehen der prophetischen Bücher» en *Bibel und zeitgemässer Glaube*, (ed. K. Schubert), 1965, 193-237.
: *Die Propheten Israels bis 700 v. Chr.*, 1965.
- SCOTT, R. B. Y.: *The Relevance of the Prophets*, 1953 (1968²).
- VAWTER, B.: *The Conscience of Israel*, 1961.
- VON RAD, G.: *The Message of the Prophets*, 1968.
Teología del Antiguo Testamento I/II, 1972 (orig. 1957/60).
The Problem of the Hexateuch and Other Essays, 1966.
- VRIEZEN, T. C.: *The Religion of Ancient Israel*, 1967.
- WESTERMANN, C.: *Basic Forms of Prophetic Speech*, 1967.
Forschung am Alten Testament, 1964.
«Propheten», *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*, (ed. B. Reicke-L. Rost), III, 1966, 1496-1512.
- WHITLEY, C. F.: *The Prophetic Achievement*, 1963.
- WILDBERGER, H.: *Jesaja*, 1965 ss.
- WOLFF, H. W.: *Gesamelte Studien zum Alten Testament*, 1964.
- WÜRTHWEIN, E.-KAISER, O. (eds.): *Tradition und Situation, Studien zur alttestamentlichen Prophetie* (Hom. a A. Weiser), 1963.
- ZIMMERLI, W.: *Ezechiel*, 1962 ss.
Gottes Offenbarung, *Gesammelte Aufsätze*, 1963.
La ley y los profetas (Salamanca, 1980). (Orig. 1963).

INDICE

Introducción	16
Cap. 1.º El drama abierto de la investigación	21
A. Profecía en general	21
El hombre	23
El mensaje	28
B. Profecía falsa	31
Cap. 2.º La Crisis de Fe	44
A. Vox populi en el Antiguo Israel	45
Confianza en la fidelidad de Dios	45
Satisfacción con la religión tradicional	47
Oposición a profetas	49
Desesperación	50
<i>Dudas sobre la justicia de Dios</i>	51
Pragmatismo histórico	53
B. El problema de la justicia de Dios	59
Cap. 3.º La incapacidad profética para afrontar el desafío	64
A. IRe 13: una perspectiva sobre el conflicto profético	64
1. Exposición de IRe 13	64
La interpretación clásica de Barth	64
Clarificaciones posteriores	66
2. Observaciones sobre el estudio de la profecía falsa	72

Dos palabras que se excluyen y que reclaman origen divino	72
El Texto Masorético carece de vocablo para falso profeta	72
Carencia de criterio válido	74
Escasa separación entre verdadera y falsa profecía	74
Causalidad divina	74
B. Carencia de un criterio válido	75
1. Criterios referidos al mensaje	76
Cumplimiento o no cumplimiento	76
Promesa de salvación o amenaza de juicio	79
Formas de revelación	81
Lealtad al Señor o a Baal	83
2. Criterios referidos a la persona	84
Oficio profético	84
Conducta inmoral	84
<i>Convicción de ser enviados</i>	88
3. El criterio cronológico	89
Cap. 4.º La profecía falsa es inevitable	91
A. El paso de la profecía verdadera a la falsa: Culpabilidad humana	91
1. El testimonio bíblico	91
Leyenda profética	91
Novela profética	93
Oráculos proféticos	94
2. Razones para la transformación	95
Deseos de éxito	95
El rey	97
Teología popular	100
Poder de la tradición	102
Aparición del individualismo	106
B. La profecía falsa como medio de Dios para probar a Israel: Responsabilidad divina	110
1. Lo «demoníaco» en el Señor	110
Literatura histórica	112
Literatura profética	113
Literatura sapiencial	113
2. Exégesis de pasajes bíblicos	114
Amós 4,6-12	114

I Reyes 22,1-40	117
Isaías 6,9-12	119
Ezequiel 14,1-11	120
3. Observaciones teológicas	122
Cap. 5.º Israel busca solución	127
A. Los profetas, respetados y silenciados	127
Historia de martirio	131
La visión ideal del cronista	137
Oraciones cultuales	138
Razones del fracaso	142
B. La Sabiduría y la Apocalíptica llenan el vacío	145
Conclusión	151
Excursus A: La profecía falsa en tiempos del Nuevo Testamento	155
Excursus B: 'Consejo' (<i>'esah</i>) y 'Palabra' (<i>dabar</i>): El problema Autoridad/Certeza en la literatura profética y Sapiencial	161
Bibliografía selecta	175
I. Obras sobre la profecía falsa	175
II. Obras generales sobre la profecía	176