

[129]

UNA INVITACIÓN A LA CONVERSIÓN:
LA DENUNCIA DE LOS PECADOS DEL PUEBLO
EN EL ANTIGUO TESTAMENTO¹

J. Loza Vera O.P

Introducción

Los evangelios nos presentan la crítica, a veces velada pero otras muy explícita, que Jesús de Nazaret hace de las autoridades religiosas del Judaísmo de la época; la condena y la desaprobación, sobre todo de los escribas y de los fariseos, es un tema frecuente de los evangelios.

No podemos comparar sin más la época formativa del Antiguo Testamento, incluyendo las etapas anteriores a que se refieren los libros, con el momento ulterior en que Jesús realiza su misión o en que los evangelistas exponen por escrito lo que él "hizo y enseñó" (cf. Act 1,1), pero un juicio crítico del pueblo de Dios no es una novedad absoluta: los profetas y otros escritores sagrados ya habían hecho algo similar en épocas anteriores. Los libros del Antiguo Testamento están llenos de los oráculos condenatorios de los profetas o de los juicios de los escritores sagrados valorando negativamente el pasado del pueblo, sea en razón de hechos particulares o como juicio global de la conducta, de la manera de vivir del pueblo de Dios. Los profetas y los escritores sagrados afirman una y otra vez que el pueblo de Dios ha sido infiel a Dios en el pasado o lo sigue siendo en el

¹ Trabajo presentado inicialmente ante los colegas de la Pontificia Comisión Bíblica en la sesión de 1998 (20-24 de abril), pero parcialmente revisado para su publicación, en parte tomando en cuenta algunas observaciones de los colegas de la PCB. El título es nuevo. Esperamos que ofrezca alguna pista de lectura para los lectores del Antiguo Testamento.

[130]

presente. La conducta del pueblo no se ajusta a las exigencias de Dios; lo que vive o se vivió en el pasado, no corresponde a lo que Dios esperaba de él. Esta tradición, inaugurada por Amós, fue continuada luego por otros profetas.

Los profetas y escritores de la Biblia censuraron acciones o comportamientos particulares de individuos, de grupos o de todo el pueblo, juzgando inadecuada su manera de vivir. Pero a veces van más lejos y hacen un juicio de valor de carácter general. La conducta de los destinatarios del mensaje (se exprese este oralmente, como en el caso de los profetas, o mediante una obra, cuando diferentes escritores expresan por escrito sus puntos de vista) llega a considerarse totalmente inadecuada por implicar la no-aceptación de las exigencias de Dios.

Unos y otros legaron a la posteridad sus valoraciones mediante los libros del Antiguo Testamento.

En razón de esas faltas, los profetas y otros escritores sagrados expresan de parte de Dios el rechazo total del pueblo que él había querido hacer suyo. A la valoración negativa se añade con frecuencia la amenaza, incluso con castigos que significan poco menos que la destrucción total. El castigo podrá anunciarse como algo que ocurrirá muy pronto o dejarse para un futuro indeterminado. Pero el hecho fundamental apenas cambia: Dios juzga que el pueblo no ha sabido corresponder a lo que él ha hecho en su favor o no ha querido plegarse a las exigencias de su voluntad, al camino de vida que él le había señalada. Los textos podrán dejar la puerta abierta a una restauración más allá de la catástrofe, pero señalarlo en cada caso no es lo que directamente tratamos de exponer en las páginas que siguen.

¿Cuáles serían los parámetros o criterios de esa valoración teológica? Aunque no se exprese claramente, el punto de partida es la situación de alianza, el enunciado de una relación estable entre Yahvé y el pueblo, sellada por una בְּרִית (*bryt*). Esta בְּרִית -Alianza- es un don gratuito, Dios toma la iniciativa y a él corresponde señalar las exigencias a las que el pueblo debe someterse. Sin embargo, decir que el pueblo sólo tiene que aceptar la בְּרִית y poner en práctica los "mandamientos" de Yahvé sería simplificar un cuadro complejo. Lo que en forma directa se supone, si no se expresa directamente, es que Dios se ha hecho presente en la vida del pueblo y le ha dado a conocer sus exigencias. Incluso puede haber una expresión que supone una relación muy distinta que la de un pacto bilateral. Tal sucede cuando Isaías expresa la relación

[131]

mutua por la analogía entre un padre y sus hijos (cf. Is 1,4; 30,1),² pero ella no es exclusiva.³

La presencia divina se detalla a través de intervenciones en acontecimientos precisos o mediante la palabra. Dios actúa en la historia de su pueblo: sus intervenciones han sido decisivas en todo momento, especialmente en la liberación de la esclavitud de Egipto y en el don de la tierra prometida. Dios habla: sus promesas son el fundamento de la esperanza de vida que anima al pueblo; en los momentos críticos, la palabra infunde confianza afirmando que Yahvé está por intervenir, explicando el sentido de su intervención y suscitando a los hombres que han de jugar un papel decisivo en la propia historia; la palabra es también la exigencia de un comportamiento adecuado, sea para indicar en forma permanente cuál ha de ser la conducta que el pueblo debiera seguir o para señalar lo que se impone aquí y ahora. En este caso es raro que se haga referencia directa o precisa a la *ley*, a lo que Dios habría dado a conocer previamente como expresión de su voluntad.

Para reducirnos a un enunciado general, se puede hacer una constatación sencilla: entre los profetas del s. VIII a. C. (Amós, Oseas, Isaías y Miqueas), Oseas es el único que habla expresamente de la ruptura de una alianza por los pecados del pueblo y del rechazo que Israel ha opuesto a la ley de Yahvé. Aquí no ofrecemos los datos; se aducirán cuando hablemos de este profeta.

Sí, la denuncia de las faltas tiene el presupuesto de una relación estable entre Yahvé y el pueblo, relación que para éste significa la exigencia de sumisión a la voluntad de Yahvé. Pero no siempre se expresa como una relación concebida y formulada en términos de las coordenadas precisas de una בְּרִית bilateral. Por ello más vale no hablar de "alianza" cuando los textos no hablan expresamente de ella o no ofrecen indicios positivos de que se valora la conducta del pueblo en función de sus coordenadas.

Los profetas no son el único gran conjunto del Antiguo Testamento en que se expresan la condena y el rechazo del pueblo en el Antiguo Testamento. Si los oráculos de los profetas tienen especial relieve, no están aislados. Basta

² Debo al colega F. Gonçalves el haberme hecho notar este dato.

³ Recordemos que en Os 11,14 incluso se desarrolla más ampliamente la imagen de Yahvé como padre y de Israel ("Efraim") como hijo, por sólo añadir este ejemplo. El hecho es especialmente de notar porque Oseas sí habla expresamente de ruptura de la alianza.

conocer un poco los Salmos para que nos vengan a la mente las valoraciones negativas en aquellos (78, 95 y 106 en particular) que hacen una "relectura" del pasado, que son una meditación sobre algunos hechos, como los de la época del desierto, en que se manifestó la infidelidad del pueblo. Por eso, hablar sólo de los oráculos proféticos, aunque a su lectura dedicamos la mayor parte del presente trabajo, ofrecería una imagen parcial.

Ante la imposibilidad de referirnos ahora a todos los textos del Antiguo Testamento, he optado por presentar en forma sumaria los juicios de valor sobre el pasado en los relatos del Pentateuco y de otros libros narrativos. Tres conjuntos, estudiados en la primera parte, merecen especial atención:

- los textos del Pentateuco sobre la marcha por el desierto;
- el libro de los jueces sobre la época premonárquica;
- los libros de los Reyes sobre la época de los reinos de Israel y Judá.

La segunda parte, la más amplia, se consagra, a un estudio más sistemático de los oráculos de los profetas. Se hubiera podido añadir una tercera parte para recoger también los textos de los Salmos y otras relecturas tardías, pero he renunciado a ella para que la exposición no resultara demasiado larga.

Casi todos los textos plantean numerosos problemas críticos. Pero no era posible abordarlos en una exposición de conjunto como la presente. En la bibliografía he señalado unas cuantas obras básicas, que puedan ayudar a un estudio más pormenorizado de los textos.

1. Un juicio teológico del pasado:

Los pecados del pueblo de Dios en obras narrativas

Una visión negativa de la situación de la humanidad frente a Dios es más general que la denuncia específica de los pecados de pueblos particulares, sobre todo del pueblo de Dios. Basta leer los relatos de la prehistoria bíblica (Gn 1-11) para ver cómo los autores sagrados presentan a la humanidad frente a Dios. Frente al Dios que crea el mundo y cuanto lo puebla (cf. Gn 1,3s) y que forma al hombre y a la mujer "a su imagen, como su semejanza"

(Gn 1, 26-27; cf 5, 1; 9, 6),⁴ tenemos en Gn 2,4-3,24 el relato de la primera desobediencia: Dios, al poner al hombre en el jardín le había impuesto una prohibición (2, 16s). Pero el hombre y la mujer ceden a la tentación, consistente en querer "ser como dioses, concedores del bien y del mal", sin duda por poder determinar por sí mismos lo que es bueno y lo que es malo, según lo expresa la serpiente (Gn 3, 5). Y esta primera desobediencia es el inicio de una cadena desastrosa: nuestra humanidad pecadora es aquella en la que el hermano asesina al hermano (Gn 4, 1-16), en que el pecado llega a ser tal (cf Gn 6, 5 y 10, 12) que Dios "se arrepiente" de haber creado al hombre (v. 6) y decide su exterminio (v. 7 y 13) aunque la destrucción no será total, pues Noé era justo y había hallado gracia a sus ojos (v. 8-9); será el nuevo comienzo de la humanidad que, no obstante, seguirá multiplicando el pecado sobre la tierra, como lo muestra el relato de la torre de Babel: los constructores de la torre pretendían nada menos que elevarse por sí mismos hasta el cielo, hasta donde debía llegar dicha torre (Gn 11,4).

Los que se consideran descendientes de Abraham, Isaac y Jacob no son la excepción de la regla. Resulta especialmente significativa a este propósito la forma en que presenta actualmente las cosas la perícopa del Sinaí en Ex 19, 24-34. Israel acaba de beneficiarse de la maravillosa intervención de Dios que lo ha liberado de Egipto (cf Ex 1,1-15.21, brevemente sintetizado en Ex 19, 4 y 20, 1). El Sinaí es el momento que señala la vocación extraordinaria a la que Dios invita a quienes ha salvado de Egipto: será el pueblo particular de Yahvé, el "reino de sacerdotes" y la "nación santa" (Ex 19, 5-6); recibe el don de la "alianza", entra en relación estable con su Dios (Ex 24,3-8). Pero la alianza requiere escuchar la voz de su Salvador y practicar los mandamientos que él le señala (cf Ex 19,5). En el pasaje sobre la conclusión de la alianza, ya citado (Ex 24, 3-8), se afirma en forma directa que el pueblo debe someterse a la práctica de lo que Dios le señala mediante las "palabras" que Moisés había recibido en el monte;⁵ él cumple con la misión de transmitir las al pueblo, luego de escribirlas (Ex 24, 3-4), por lo que se podrá hablar de un "libro de

⁴ Sobre el sentido del pasaje (y el del Sal 8), cf J. LOZA VERA, "La dignidad y responsabilidad del hombre: perspectivas del Antiguo Testamento", en *Esperanza del hombre y revelación bíblica* (XIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra; 14-16 de abril de 1993) Pamplona, 1996, 45-66, sobre todo 46-60.

⁵ Ex 24,3 habla también de los "decretos", pero no se vuelven a mencionar en el pasaje. Por ello se suele considerar esta expresión como una adición al relato primitivo. Pero esa adición tiene su importancia en el contexto actual: da también al llamado Código de la alianza (Ex 20,22-23,19) el carácter de "documento de alianza" y forma parte de aquello a cuyo cumplimiento se compromete el pueblo.

la alianza" (v 7). El pueblo expresa su sumisión cuando por primera vez escucha tales "palabras" (v 3; cf. 19,8) y en el momento decisivo de la conclusión de la alianza (v 7). Es el "momento decisivo" porque la sumisión expresada por el pueblo es seguida por el rito y por la declaración expresa de Moisés: Dios concluye una alianza con ellos exactamente a tenor de "estas palabras", es decir del decálogo (Ex 20,2-17), pues de esa manera se presenta este texto fundamental en la introducción de 20,1.⁶

Pero la disponibilidad del pueblo en aceptar las exigencias de Yahvé fue sólo de palabra. Es lo que pone de relieve el relato del "becerro de oro" (Ex 32). La narración es compleja desde el punto de vista literario, sobre todo porque se desentrañan en diferentes líneas las consecuencias que la idolatría trae consigo. Pero lo que importa aquí es subrayar que los israelitas en el Sinaí, al actuar como lo hicieron, lejos de mantener su adhesión exclusiva a Yahvé ("No tendrás frente a mí dioses extraños"; Ex 20,3) y de evitar toda imagen, que sería al fin de cuentas la de un ídolo (cf. Ex 20,4-6), rompieron la alianza con Yahvé. El enojo de Moisés, que rompe las tablas de piedra al pie del monte (Ex 32,19), tablas cuyo carácter único se ha ponderado previamente (vv. 15-16), traduce la realidad profunda: lo que el pueblo ha hecho es desentenderse de la alianza con Yahvé. En palabras de un salmo, los israelitas "cambiaron su Gloria por la imagen de un buey que come hierba" (Sal 106,20). O, como lo expresa Yahvé, "bien pronto se han apartado del camino que yo les había prescrito" (Ex 32,8). Es comprensible que hubiera un castigo inmediato, fuera por mano de los levitas (vv. 25-29) o mediante el "agua de maldición" (v. 20),⁷ aunque también se anuncia para un futuro indeterminado y hasta se afirma que Dios perdona la transgresión (v 14) ante la intercesión de Moisés (v 10-13).

⁶ Para los problemas en torno al decálogo y la conclusión de la alianza se puede ver lo dicho en "Origen y significación del decálogo", en *Anámnesis*, VII/14, 1997, 5-36, que sintetiza la monografía más detallada (*Las Palabras de Yahvé* [México 1989]).

⁷ Si en alguna parte constata el relato actual el resultado de esa "agua de maldición" sería en el v 35. La expresión "agua de maldición" es utilizada normalmente por los especialistas en relación con el relato de Nm 5,11-31, aunque ese texto sacerdotal se refiere a otro caso, el de la esposa de la que el marido sospecha que es infiel.

[135]

Pero no todo queda allí. Según Ex 34 Moisés recibe la orden de labrar unas nuevas tablas de piedra y de subir con ellas al monte (vv 1-4). Llegado el momento, Yahvé le encomienda que escriba en ellas las "palabras", sin duda la parte de legislación de ese capítulo, porque a tenor de ellas concluye alianza con él y con los israelitas (cf. vv. 27-28). Parece ser un relato paralelo sobre el origen de las tablas: habrá bastado añadir "como las primeras" en los vv. 1 y 4, así como la frase "que estaban en las primeras que rompiste" (v 1) para hacer de una tradición paralela en que Moisés escribe las tablas el reemplazo de las que, según la tradición de Ex 32, terminaban hechas añicos al pie del monte. Lo cierto es que la perícopa del Sinaí, o la parte que consideramos (Ex 19-24 y 32-34), no termina con la ruptura de la alianza por el "becerro de oro"; en razón de la disposición misma de los textos se puede considerar el cap. 34 como relato de renovación de la alianza, aunque no se presenten las cosas exactamente en tales términos.

a) Las murmuraciones y rebeldías de la época del desierto

La desobediencia del Sinaí no es la única. Los relatos sobre la marcha de los israelitas por el desierto hablan repetidamente de las infidelidades del pueblo.

Los 40 años de permanencia en el desierto son para el pueblo un tiempo de vida precaria. En el desierto la vida humana es difícil: hay que andar de acá para allá viviendo en tiendas de campaña, y falta o es muy escaso lo necesario para la subsistencia. Falta, primeramente, el agua para beber, por lo que Moisés, por orden de Yahvé, a veces tendrá que sanear unas aguas que son amargas (episodio de Mará en Ex 15,22) y a veces hará que el agua brote de la roca (episodio de Masá-Meribá en Ex 17,1-7; Nm 20,1-13: en el segundo pasaje Moisés manifiesta la duda, por lo que Dios lo condena a no entrar en la tierra prometida). Falta también de qué alimentarse, no digamos para un grupo numeroso como el que supuestamente habría salido de Egipto con Moisés (cf. Ex 12,37), sino hasta para uno de proporciones mucho más modestas. No es de extrañar la constatación general: "No hay nada" (Nm 11,6) como tampoco el recuerdo de la carne y del pescado, o del pan y de las cebollas de Egipto: "¡Ojalá hubiéramos muerto a manos de Yahvé en la tierra de Egipto cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne, cuando

[136]

comíamos pan hasta hartarnos!" (Ex 16,3) "¿Quién nos dará carne para comer? ¡Cómo nos acordamos del pescado que comíamos de balde en Egipto, y de los pepinos, melones, puerros, cebollas y ajos!" (Nm 11,4-5).

Que la necesidad y la situación de vida precaria provocaran el descontento y el desánimo, incluso que se pasara a la queja, a la rebeldía y hasta a la falta de confianza en Moisés y en el mismo Yahvé es un hecho que puede parecerse natural. La época del desierto es el tiempo de las "murmuraciones", de las "querellas" y hasta de las "rebeldías" de Israel en bastantes pasajes narrativos de Éxodo y Números. Es, como lo expresa Moisés, lo que pone de manifiesto la petición urgente de que les dé agua pan beber (Ex 17,1): "¿Por qué se querellan conmigo? ¿Por qué tientan a Yahvé?" (v 2).

No es la primera y la última vez que tal cosa ocurre; las quejas de los israelitas aparecen a cada paso en los relatos. Llegan a su apogeo cuando regresan los doce delegados que habían ido a explorar el país de Canaán. El informe de la mayoría, más allá de los datos precisos sobre los habitantes o las ciudades fortificadas, a pesar de calificar al país como "una tierra que mana leche y miel" (Nm 13,27-29), no parece nada halagüeño: los enviados pueden decir que el pueblo que habita el país "es más fuerte que nosotros" (v. 31); hasta afirman que lo habitan gigantes (v 33) y que es, en una palabra, "un país que devora a sus propios habitantes" (v. 32).

La reacción que sigue a tal reporte es de franca rebeldía contra Moisés (Nm 14,1-4), a pesar de las palabras de Josué y Caleb (vv. 7-9). Moisés tiene que interceder largamente por el pueblo ante Yahvé (vv. 10-19; comparar con Ex 32,10-14). Dios le responde que perdona la rebeldía y la falta de fe; los culpables no perecerán de inmediato, pero pronuncia la sentencia: "Ninguno de los que han visto mi gloria y las señales que he realizado en Egipto y en el desierto, que me han puesto a prueba ya diez veces y no han escuchado mi voz, verá la tierra que prometí con juramento a sus padres" (Nm 14,22-23; ver también vv. 27-35). Para que la muerte de todos los que salieron de Egipto, de 20 años para arriba (v 29), pueda ocurrir como en forma natural, tendrán que andar errantes por el desierto durante 40 años (vv. 33-34). ¿Por qué 40 años? Porque en el Antiguo Testamento es el tiempo de una generación. Así la actuación de cada uno de los "jueces" en el libro homónimo da por resultado que "el país quedó en paz 40 años" (Jueces 3,11; 5,31; 8,28; etc.), es decir, durante una generación, mientras vivió el juez en turno.

[137]

El relato de Nm 13-14 es, como otros del Pentateuco, complejo desde el punto de vista literario. No es una narración homogénea que se pudiera atribuir a un solo autor, pero nos hemos referido a ella tal como se presenta actualmente por simplificar las cosas y porque eso bastaba para el propósito de mostrar cómo los años de la errancia por el desierto en las tradiciones del Éxodo y de Números (no son muy diferentes a este respecto los textos del Deuteronomio cuando valoran el comportamiento de Israel durante los años que preceden al momento en que se está por entrar en la tierra prometida) son un tiempo en que la infidelidad de Israel es patente.

Esa manera de ver los comienzos del pueblo es muy distinta de la que nos presentan dos profetas, Oseas y Jeremías. Para Oseas, según la lógica de la imagen del matrimonio que desarrolla el capítulo 2, el tiempo del desierto es como el tiempo del primer amor; la conversión anunciada del pueblo, necesaria porque está siendo infiel a la alianza con su Dios, será obra de Yahvé, quien expone su iniciativa en estos términos: "Por eso yo voy a seducirla; la llevaré al desierto y hablaré a su corazón... y ella me responderá como en los días de su juventud, como el día en que subía del país de Egipto" (vv. 16-17). En otras palabras, si el resultado de la intervención de Yahvé, aunque sea más allá del castigo, ha de ser una nueva fidelidad, no se encuentra mejor término de comparación que el tiempo de la primera fidelidad y del primer amor, el de la época del desierto. Muy semejante es la perspectiva de Jeremías, cuyo lenguaje se debe comprender a partir de la misma comparación de base: "De ti recuerdo tu cariño juvenil, el amor de tu noviazgo, aquel seguirme tú por el desierto, por la tierra no sembrada" (2,2).

A causa de la infidelidad de Israel, en los relatos de Éxodo y Números se insiste en que Yahvé es el Dios que castiga a su pueblo. Dios declara a Moisés la gravedad del pecado y hasta el rechazo: "...tu pueblo, el que sacaste de Egipto, ha pecado. Bien pronto se han apartado del camino que yo les había prescrito" (Ex 32,7-8; ver también Dt 9,12-13; Nm 14,11). Podrá también decir que "es un pueblo de dura cerviz" (Ex 32,9; Dt 9,6.13; etc.). Yahvé pasa a la amenaza de destrucción (cf Ex 32,10; Nm 14,12; etc.). Por diferentes pecados los castigos se suceden unos a otros y afectan a los individuos o al pueblo en general. Castigo personal es el de Miriam en Nm 12, aunque uno se pregunta por qué sólo ella es castigada con la lepra, si las quejas y murmuraciones por los privilegios de Moisés provenían de ella y de Aarón. Del mismo género es el castigo de Coré, Datán y Abirón (Nm 16),

que incitan a la rebelión contra Moisés, o contra Moisés y Aarón; y hasta logran reunir un grupo de 250 adeptos (v. 2); su castigo será que ellos y sus seguidores, con sus familias y posesiones, sean tragados vivos por la tierra (vv. 33-34), aunque el v. 35 habla también de un fuego que los consumió. Algo similar ocurre con Moisés y Aarón: no podrán entrar en la tierra prometida en castigo por su falta de fe (Nm 20,12).

Otras veces, Dios interviene para castigar colectivamente al pueblo. Aunque las "murmuraciones" y "rebeldías" empezaron desde la salida de Egipto (Ex 14,5-14; 16; 17,1-7), sólo los relatos de Números hablan de castigos específicos por parte de Dios, si dejamos de lado el caso del maná agusanado (Ex 16,20) en el caso de quienes, pasándose de listos, quisieron, contra lo que se les había ordenado, guardarlo para el día siguiente. Antes de Números, pero con características similares, tenemos en los relatos del Sinaí la gran infidelidad de la fabricación del becerro de oro (Ex 32), pero no insistimos en ella por haberla presentado antes.

El castigo decisivo, por no hablar de otros en el libro de los Números, será el mencionado en el capítulo 14 (sobre todo los vv. 20-38): todo el pueblo tendrá que andar errante por el desierto durante 40 años. Ninguno de los rebeldes de 20 años para arriba podrá entrar a la tierra prometida. Lo que sucede después que Yahvé anuncia tal castigo, la derrota de los israelitas ante Jormá (vv. 39-43), pone de manifiesto un hecho importante: no es por los propios medios -el de la guerra o cualquier otro- como se logra el cumplimiento de las promesas divinas; sólo Dios puede realizar en favor de los hombres lo que él ha prometido.

A los datos anteriores debemos agregar la sombría perspectiva para el futuro que presentan las listas de bendiciones y maldiciones en Lv 26 (vv. 14-43) y Dt 28 (vv. 15-68). Ambos textos son tardíos; en la serie de faltas podemos leer entre líneas un juicio, hecho en torno al exilio babilónico y a consecuencia de él, sobre varios siglos de historia pasada; los castigos son, al menos en parte, una descripción de las conquistas asirias y babilónicas y de las penalidades que traen consigo para el pueblo: derrotas, exilio, etc. El recuento de ambos textos prepara los juicios de valor de jueces y de 1-2 Reyes: los juicios teológicos de estos libros están relacionados con Dt 28, texto del que parece depender Lv 26.

[139]

b) El juicio teológico sobre las sucesivas generaciones de la época de los jueces

El libro de los jueces forma parte, como 1-2 Reyes, de la llamada "Historia deuteronomista". Después de una mirada retrospectiva (1,1-36), un segundo prólogo describe sintéticamente lo que habría sido la manera de vivir de los israelitas desde la muerte de Josué hasta los comienzos de la monarquía (2,11-3,16). Según ese pasaje varias veces se habría repetido un ciclo prácticamente idéntico: a la muerte de Josué, o de cada uno de los jueces "los hijos de Israel hicieron lo que desagradaba a Yahvé" (2,11). Ese juicio de valor genérico se precisa mediante datos concretos, sobre todo en relación con la idolatría (vv. 12-14a.17). Caer constantemente en ella sería como el salario del "pecado original" de la "conquista": haber dejado subsistir a las naciones extranjeras que poblaban Canaán; en castigo viene la condena de parte de Yahvé: tampoco él arrojará de delante de ellos a tales naciones para que sean sus opresoras (2,2-4). Por eso el castigo consistió en permitir que los israelitas fueran vencidos por los pueblos de alrededor (vv. 14-15). Sólo en el estado de opresión subsecuente se acordaban de Yahvé; él les suscitaba entonces un juez, un "salvador", que los libraba de la mano de sus enemigos. Pero la "paz" lograda y la fidelidad ulterior del pueblo apenas duraba mientras vivía el juez en turno (v. 18): a su muerte el ciclo volvía a repetirse.

Los datos de este ciclo se repiten una y otra vez, formando el encuadre de los relatos, sea que se enuncie muy brevemente lo que hace un juez, como Otniel (3,7-11), en cuyo caso tenemos apenas un pretexto para la repetición sumaria del esquema, o que se relate en forma más amplia la liberación efectuada por el juez en turno (cf. 3,12; 4,1-2 + 5,31b; 6,6,1-2a; 8,33-35; 10,6-8; 13,1). Notemos que los datos sobre el pecado y el castigo introducen y terminan, aunque no siempre, los relatos sobre los "jueces salvadores", no los de aquellos hombres de quien se dice simplemente que "juzgaron" a Israel por un tiempo determinado (cf. 10,13; 12,7-15), aunque la "Historia deuteronomista" hace de unos y otros una lista seguida.

b) El juicio teológico sobre los reyes de Israel y de Judá y sobre el pueblo en general

[140]

Siguiendo el hilo de la "Historia deuteronomista", encontramos a continuación los "pecados" de Saúl (cf 1 Sam 15), David (cf. 2 Sam 11-12, 24) y Salomón (1 Re 11, 1-13). Los de los dos primeros son de carácter más personal, aunque alguno tenga consecuencias para todo el pueblo, como cuando Yahvé ofrece a David escoger uno de tres castigos por el crimen de haber hecho el censo del pueblo (1 Sam 24,10-17). En el caso de Salomón (1 Re 11,1-13) parece que volvemos al libro de los Jueces por lo que a las valoraciones se refieren ("hizo el mal a los ojos de Yahvé", "se fue tras de Astarté"). Aunque se diga precisamente de él y no del pueblo en su totalidad, los pecados personales se consideran como la causa inmediata de la división del reino (vv 11-13). Así comienza la cadena de juicios de valor, casi todos negativos, de los reyes de la dinastía davídica de Jerusalén y de los reyes de Israel.

1. Para los reyes de Judá la comparación con David, como el modelo acabado de sus descendientes porque habría sido enteramente fiel a Yahvé, comparación que se hace en el caso de Salomón (1 Re 11,4), se repetirá en algunos casos (cf. 1 Re 15,3; 2 Re 14,3). Pero no es lo que más se subraya; usualmente, además de unos datos iniciales (edad al comenzar a reinar, duración de su reinado, etc.), tenemos un juicio de valor bastante matizado. En el caso de Roboam podemos tener la impresión de que la infidelidad es más cosa del pueblo: "Judá hizo el mal a los ojos de Yahvé" (1 Re 14,22), "se construyeron altos y cipos en toda colina elevada y bajo todo árbol frondoso" (1 Re 14,23), etc. Pero tampoco él mismo se libra, pues a su hijo se le acusa de haber seguido en todo los pecados de su padre (1 Re 15,2).

La gran mayoría de los reyes de Judá habría sido infiel. La acusación más frecuente contra los reyes de Judá consiste en haber dejado subsistir, si no en propiciar, los "lugares altos". Tal acusación se hace incluso a los que habrían sido rectos en su conducta personal (cf. 1 Re 15,14; 22,43s; 2 Re 12,2s; 14,3s). Se puede pensar que esta acusación está tomando para una época anterior un criterio de juicio que sólo la reforma de Josías pudo aplicar, pues depende de la unificación del culto en el templo de Jerusalén. Si Dt 12 la exige, la legislación anterior (cf. Ex 20,23-26) era distinta.

A algunos reyes se les acusa, además, de haber andado por el camino de la casa de Israel (2 Re 8,18 y 27). Las cosas llegan al colmo con el impío Manasés (2 Re 21,2-9): en su época y por su instigación, se introduce una

[141]

Asherá en el templo de Jerusalén (v 7). Si añadimos la aparición del culto al "ejército de los cielos" (v 3b), no es difícil comprender por qué se le considera como causa determinante de la ruina final de Judá (2 Re 21,10-18). Del juicio negativo se salvan parcialmente Asá, Josafat, Joás o Amasías. Pero sólo en el caso de Ezequías (2 Re 18,3) y de Josías (2 Re 22,2), la valoración resulta enteramente positiva.

Para el segundo es comprensible que se vean así las cosas, pues su reforma, inspirada en el hallazgo del "libro de la ley" (en el Deuteronomio) se narra ampliamente (2 Re 22,3-23.27). Los deuteronomistas atribuyen a Ezequías una reforma similar (2 Re 18,4).

2. La evaluación de los reyes de Israel sigue un camino distinto. El "pecado original" del reino del norte es la "reforma" religiosa de Jeroboam, el haber establecido los santuarios de Betel y Dan como rivales de Jerusalén y en haber fabricado los "becerros de oro" venerados en uno y otro (1 Re 12, 26-33). Su cuenta personal no se cierra con ese relato; un poco más adelante se lo acusa de haber concedido el sacerdocio a todo el que lo deseaba, aunque fuera del común del pueblo (1 Re 12,33).

Esa primera medida establece el criterio conforme al cual van a ser juzgados los reyes de Israel, pues la acusación constante es que habrían propiciado el "pecado de Jeroboam" (1 Re 13,34...). De algunos reyes se afirma más expresamente que siguieron el camino, por supuesto malvado, del propio padre. Lo cierto es que ninguno de los reyes de Israel se salva de una severa crítica (cf. 1 Re 15,26.34;16,13.19.25-26.30; 22,52-53; 2 Re 3,2-3; 13,2.11; 14,24; 15,9.18.24.28; 17,2); sólo de Joram se dirá que no fue tan malo (2 Re 3,2-3) y se atribuye a Jehú el "exterminar a Baal de Israel" (2 Re 10,28) aunque también incurriera en el "pecado de Jeroboam" (v 29). Pero el "malvado" por antonomasia en Israel, como Manasés en Judá, es Ajab: "hizo el mal más que cuantos fueron antes que él" (1 Re 16,30; cf. vv. 31-34). Así, si el juicio de conjunto respecto a Judá es muy negativo (cf 2 Re 17,19-23), con mayor razón lo será en el caso de Israel, como se declara especialmente en la síntesis valorativa que sigue a la desaparición del reino (2 Re 17,7-18).

En una palabra, la visión retrospectiva que hace Israel de su pasado tiene un sentido muy definido: hasta el exilio babilónico, salvo en contados momentos y por breve tiempo, el pueblo fue infiel a su Dios; a partir del momento en que se establece la monarquía, los reyes de Judá en su mayoría

[142]

y la casi totalidad de los de Israel fueron personalmente infieles y favorecieron con sus medidas religiosas la idolatría del pueblo.

II. Los oráculos de los profetas

A. ¿Cómo leer los oráculos condenatorios de los profetas?

Que empecemos por esta pregunta inicial tiene su importancia: si los dichos condenatorios del pueblo de Dios son tan abundantes en los profetas, no se pueden tratar individualmente y con cierto detalle o discutiendo a cada paso los problemas que plantea cada texto particular. Teóricamente los problemas que habría que tratar, si dejamos de lado los textuales, se pueden reducir a un doble capítulo:

a) El origen de los oráculos

Afirmar que existe un problema relativo al origen de los oráculos de los profetas es la evidencia misma para la exégesis crítica moderna: no podemos afirmar en todos los casos que los oráculos que se recogen bajo el nombre de un determinado profeta en el libro que lleva su nombre remontan a él; la afirmación del carácter genuino de la atribución de un oráculo a un profeta no se ha de entender de manera unívoca o siempre igual. No es que sólo importe lo que se puede atribuir, de modo seguro o probable, a un profeta conocido, al que da su nombre al libro; al contrario, todos los oráculos tienen su importancia. Pero sí es cierto que muchas veces se podrá pensar con buenas razones que determinados oráculos expresan los puntos de vista de generaciones posteriores, muy específicamente las de profetas anónimos o las de los redactores de los libros, no los de un profeta determinado en su momento histórico. Esta doble afirmación es una manera de aludir a un doble género de problemas:

1. Inicialmente es necesario plantear la problemática de los oráculos en términos de saber qué es genuino y se puede atribuir a un profeta

determinado. Ese planteamiento por sí mismo da a entender que no siempre podemos encontrar entre los oráculos atribuidos a un profeta algunos (la proporción será una variable) que fueron añadidos con posterioridad. Tales oráculos serían obra de profetas anónimos, normalmente posteriores a quien da su nombre al libro. Un caso como el de Isaías, en que globalmente se consideran la segunda y tercera parte del libro (cap. 40-66) como muy posteriores al profeta del s. VIII a. C. y en que, además, una parte muy significativa de los oráculos de los cap. 1-35 (por no hablar del apéndice narrativo de 36-39) tampoco sería de Isaías, nos dispensa de ir más lejos y de fundamentar la afirmación de principio.

Para la distinción entre los oráculos genuinos y los añadidos no podemos tener una seguridad absoluta; diferentes especialistas juzgarán de modo diverso el caso de algunos oráculos. Pero en principio sería importante llegar a tal distinción. Y no se trata sólo de un problema teórico. Si es importante esclarecer lo que se dice por la situación en que se dice, si el contexto vital o *Sitz im Leben* es como una luz que permite comprender los oráculos en función del contexto de origen, en principio será importante saber si un oráculo puede ser atribuido a Isaías o surge después, por ejemplo en el contexto del exilio babilónico. El sentido y la función de cada oráculo se percibirán mejor en función del propio contexto, no de otro cualquiera.

2. Otro aspecto del problema es el que se refiere a la *historia de la transmisión y de la redacción*. Salvo hacia el final de la historia del profetismo, en que puede surgir una profecía escrita, generalmente de signo apocalíptico, los profetas son los hombres de la palabra dirigida en forma oral e inmediata a unos oyentes determinados; sus oráculos forman parte de una predicación. Pero la palabra inicialmente predicada sigue un camino de transmisión que, al menos al principio, se realiza en forma oral aunque ese momento inicial haya durado hasta varias generaciones. Poco a poco se pasa a la fijación por escrito. Ahora bien, si no es el propio profeta quien, generalmente hablando, fija sus oráculos por escrito, es posible que ciertos cambios de formulación (sin contar con el fenómeno de la posible adición de oráculos) ocurrieran en esa etapa de transmisión oral.

Pero hay una primera fijación escrita, como generalmente se guardan los oráculos por sí mismos y sin indicación del contexto de origen, se dará

[144]

como necesariamente el fenómeno de una nueva dimensión de sentido. Ello es un resultado normal de la adición de oráculos a oráculos: no es lo mismo un oráculo aislado y pronunciado en función de circunstancias precisas en la vida del pueblo, que formando parte de un conjunto más amplio.

El problema es todavía más complejo: la primera fijación escrita es sólo el comienzo de un proceso que puede haber durado siglos y que no termina hasta que el conjunto del libro de un profeta alcanza la forma definitiva en que nos ha sido legado. Que en este proceso pudiera ocurrir el fenómeno de las "relecturas" que actualizan el oráculo en función de nuevas situaciones es cosa que sucedió con frecuencia. De hecho, actualmente se subraya, sin duda con razón, que el proceso de un acrecentamiento redaccional de los oráculos de los profetas es un fenómeno más considerable de lo que se solía afirmar.

En una palabra, la transmisión, primero oral y luego escrita, de los oráculos de los profetas es un proceso complejo. Pudo haber cambios durante la transmisión oral de los oráculos; los oráculos proféticos, además, estuvieron sometidos a un proceso de fijación escrita que, hasta el momento en que queda concluido el libro, incluye (sin tomar en cuenta la adición de nuevos oráculos) las "relecturas" en función de nuevas circunstancias. Si la complejidad de la problemática tenía que ser señalada, en la exposición que sigue apenas podremos tomar en cuenta el proceso de la transmisión oral y escrita, aunque, en cuanto es factible, hemos partido de una cierta idea de base sobre los "oráculos genuinos" de cada profeta.

b) ¿Los géneros literarios de los oráculos, criterio de lectura y presentación?

Inicialmente pensé que el género literario podría permitirme elaborar un esquema para la agrupación de la enorme cantidad de textos de los libros proféticos de que debemos ocuparnos. Pero he debido rendirme ante la evidencia: no siempre era posible resolver el problema de la distribución de todos los oráculos por géneros literarios para usar luego esa distribución como principio ordenador de mi exposición. Tal imposibilidad deriva de dos hechos concomitantes:

1. Quienes han estudiado los géneros literarios proféticos no se ponen

[145]

de acuerdo sobre el número y características de los que habría que considerar como fundamentales.⁸ Se puede considerar como fundamental la exposición de C. Westermann. Pero el autor prácticamente rechaza toda división que vaya más allá de la distinción fundamental entre el "anuncio de juicio a un individuo" y el "anuncio de juicio a Israel",⁹ aunque considera los oráculos en *hôy* - 'ôy ("Ay") como una variante¹⁰ y afirma la existencia de "géneros prestados", es decir, tomados de otros ámbitos de la vida del antiguo Israel, por ejemplo la disputa (*Streitgespräch* o *Disputationswort*).¹¹

Basta comparar sus puntos de vista con los de algunas *Introducciones al AT* para percibir un doble hecho:

1°: no hay acuerdo con Westermann en la medida en que, fuera de los anuncios de salvación, se habla de otros géneros no considerados por él;

2°: pero tampoco se puede hablar de acuerdo entre ellos por lo que se refiere a los géneros principales y al nombre con que habría que designarlos. A título de ejemplos se pueden mencionar las exposiciones de G. Fohrer,¹² O. Kaiser¹³ y W. H. Schmidt.¹⁴ Además, habría que preguntarse dónde quedaría,

⁸ Mi exposición en *Los Profetas de la antigua alianza*, I, México, 1996, 184-192, refleja esa situación: después de exponer el anuncio de juicio a Israel según Westermann, debí recurrir a otros datos para los que se tomaron en cuenta los puntos de vista de G. Fohrer y J. Harvey.

⁹ C. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede* (Beiträge zur evangelischen Theologie 31), (Munich 1960/1971), sobre todo 92ss.

¹⁰ WESTERMANN, *Grundformen*, 136-142.

¹¹ WESTERMANN, *Grundformen*, 143-148.

¹² *Einleitung in das Alte Testament* (104 de la iniciada por E. Sellin), (Heidelberg 1965) 384-388: *Drohwort* sería el género fundamental (con tres variantes: inmotivado, motivado, combinación con *Scheltwort*, por lo demás se puede hacer una división según los destinatarios: individuos, Israel, las naciones), pero hay que añadir el *Scheltwort* (es lo que Westermann consideraba como oráculos en *hôy*), *Mahnwort* y *Warnung*; cfr. J. LOZA, *Los Profetas*, 185-187.

¹³ *Einleitung in das Alte Testament*, (Gütersloh 1985), 301-305: si no se toman en cuenta los géneros derivados o los anuncios de salvación, tres serían los géneros fundamentales: *Drohwort*, *Scheltwort* y *Mahnwort*.

¹⁴ *Einführung in das Alte Testament*, (Berlin-Nueva York 1995) (hay traducción castellana de una edición anterior) 189-193: parecen ser fundamentales *Droh-*, *Gerichtswort* (pero el segundo nombre se reserva para los textos que reflejan un disputa legal, p. 191) y *Strafankündigung*, pero se mencionan luego como entidades con características propias *Weherufe* (o *Weheworten*), *Geschichtsrückblick* en cuanto fundamentación de la culpa, *Disputationswort*, *Mahnwort*.

[146]

por señalar sólo este ejemplo, la "requisitoria profética".¹⁵

2. Tratar de reunir la gran cantidad de oráculos sobre la base de una determinada clasificación por géneros literarios me hubiera ocupado demasiado tiempo. Con ello declaro las limitaciones de mi exposición, aunque espero que ella podrá servir al lector en orden a la mejor comprensión de la denuncia profética de los pecados del pueblo.

c) Modo de proceder

De no tomar como criterio de organización los géneros literarios, ¿cómo proceder? Queda el recurso de tratar de leer los oráculos por sí mismos. En cada caso será necesario considerar si las referencias al pecado de Israel son explícitas o implícitas. Cuando un texto pone de relieve el anuncio del castigo, habrá que ver en qué medida se presenta una denuncia del pecado, sea genérica o específica, que justifique tal anuncio. La presentación que haremos, resultado de una lectura atenta de los textos (al menos así lo espero), tiene que ser sintética.

B. Los profetas del s. VIII a. C.

a) Amós

Amós, campesino de Teqoa, al sur de Belén, predica en el reino de Israel durante el reinado de Jeroboam II (cf. 1,1; 7,10-14). Es sentir común

¹⁵ Cf J. HARVEY, "Le rib-pattern, requisitoire prophétique sur la rupture d'alliance", *Bib* 43, 1962, 172-196; *Le plaidoyer prophétique après la rupture de l'alliance*, Brujas-París- Montreal, 1967; cfr. J. LOZA, *Los profetas* 187-191.

[147]

Que su predicación habría ocurrido hacia la mitad del largo reinado de Jeroboam, pero el dato en apariencia más preciso, que sitúa su intervención, o el inicio de ella, "dos años antes del terremoto" (1,1), no nos permite precisar mejor las cosas.

Los oráculos de Amós se transmitieron en Judá, hasta llegar a formar parte del libro de los "doce profetas" (menores). Es comprensible que el punto de vista de quienes transmitieron y recopilaron sus oráculos se exprese en el libro actual. Un punto de vista judeano posterior al profeta se expresa en términos de restauración davídico-mesiánica (9,11-15) al final del libro, tal vez también en la limitación del castigo (9,8-10). Las "doxologías", los fragmentos himnicos insertados después de los anuncios más terribles (4,13; 5,8-9; 9,5-6; cf. 8,8), parecen formar parte de una relectura posterior a Amós, aunque se discute en qué momento se situaría esa confesión de la justicia de Dios que ha castigado el pecado de su pueblo.¹⁶ Se debe descartar, por último, la acusación totalmente genérica¹⁷ contra Judá en la serie de oráculos contra las naciones (2,4-5) y, posiblemente, 1,2.

1. Si, además de lo anterior, dejamos de lado los oráculos contra las naciones, aunque no 2,6-16, casi se puede afirmar que el libro de Amós es monotemático: esencialmente se ocupa de denunciar el pecado de Israel y de anunciarle el castigo que su comportamiento merece. Una primera visualización de su mensaje como en dos etapas un tanto distintas podría hacerse en función de las visiones (7,1-9; 8,1-3; 9,1-4). Si cada una de ellas implica un castigo formidable para el pueblo, en las dos primeras (7,1-6) el profeta intercede ("¿cómo va a resistir Jacob que es tan pequeño?") y obtiene de Yahvé la respuesta de que no castigará: "no será así" (7,3 y 6). A estas dos visiones parecerían corresponder las denuncias, sobre todo en los capítulos iniciales, que no anuncian de suyo el castigo con la destrucción total o pueden entenderse como una llamada a la conversión. Pero no todo queda allí. Cuando las tres

¹⁶ J. LOZA, *Los profetas*, 228-232, y los comentarios, sobre todo H.-W WOLFF, *Amos*, 254-256.

¹⁷ La acusación de no haber obedecido la ley de Yahvé y extraviarse a causa de la idolatría, aunque sigue el cauce formal del "dicho numérico", no se hace en razón de faltas de lesa humanidad, como en los otros casos.

[148]

últimas visiones (7,7-9; 8,1-3; 9,14) el profeta ya no intercede; implicarían, por tanto, que el desastre anunciado (la destrucción y la muerte) sería una decisión divina irreversible.

En otras palabras, el profeta habría iniciado su predicación denunciando el pecado y su denuncia era una invitación a la conversión. Hay pasajes que hablan de un castigo que no sería tan radical; el cambio de conducta quizá lograra cambiar la suerte de Israel (por ejemplo 5,14-15). Otros textos, que son una invitación al juicio y a la justicia, como 5,24, dejarían entrever que el cambio podría aún dar resultados positivos. Pero la conversión no llega a producirse; por eso la amenaza de destrucción prácticamente total sería la respuesta de Yahvé a la impenitencia del pueblo. Soy el primero en reconocer que es difícil considerar como única explicación posible que las dos perspectivas sólo se podrían comprender como dos etapas temporales sucesivas.

2. La denuncia de Amós tiene un marcado carácter social.¹⁸ Signo de ello es el gran oráculo de 2,6-16. Se puede dividir en tres secciones netamente distintas. En la primera (vv. 6-8), a diferencia de los otros de la serie de oráculos contra las naciones, las expectativas del enunciado del "dicho numérico" ("por tres crímenes... y por cuatro..." se cumplen efectivamente, pero cada crimen es objeto de una doble formulación según las leyes del paralelismo sinonímico (sintético en el tercer caso):

- vender al justo por dinero, al pobre por un par de sandalias (6b)
- pisar contra el polvo la cabeza de los débiles y torcer el camino de los humildes (7a)
- acudir padre e hijo a la misma moza para profanar el nombre de Yahvé (7b)

¹⁸ Cf. principalmente J.-L. VESCO, "Amos de Teqoa, défenseur de l'homme". *RB* 87, 1980, 481-513; J. LOZA, "Raíces de la 'Opción preferencial por los pobres' en el Antiguo Testamento" (I, único publicado), en *Libro Anual* (ISEE), 8, 1977-78, 79-99 (88-97 sobre Amós); J. L. SICRE, *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, (Madrid 1985) 87-168.

[149]

- acostarse sobre ropas empeñadas y beber en los santuarios el vino de las multas (v 8).

¿Quiénes son los acusados? El inicio del oráculo es totalmente general: "por tres crímenes de Israel"; apenas si se precisan las cosas más adelante con el "¿No es así, hijos de Israel?" (v. 11b). No obstante, si la denuncia se hace principalmente a causa de opresión de los débiles, pudiéramos concluir que tales crímenes son obra de los poderosos.

La opresión no es la única mancha en el cuadro, pues -así se expresa la sección intermedia (vv. 9-12)- se añade la ingratitud frente a Yahvé, el no reconocimiento de lo que él hizo en el pasado en favor de Israel. La breve mirada retrospectiva enuncia, y en ese orden, el don del país, el éxodo de Egipto y el envío de profetas y nazireos; de éstos afirma que se les ha querido apartar de su camino (v 12). No es sólo una generalización a partir de la experiencia personal (cf. 7,10-14). La sección final (vv. 13-16) es el anuncio de un castigo. No es muy explícito; no obstante, el dato fundamental es perfectamente claro: es obra de Yahvé; es él quien interviene para castigar al pueblo que quiso hacer suyo (v. 13). No hay la misma claridad en lo que al modo se refiere, aunque se afirma que no habrá posibilidad de escapar a tal castigo.

3. No siendo posible detallar uno a uno los oráculos de Amós como lo hemos hecho para 2,6-16, procedo ahora a una agrupación de lo más importante:¹⁹

- opresión social e injusticia: 3,9-10 (Samaría, pero puede ser el enunciado de la capital por el país, *pars pro toto*); 4,1 (damas que habitan la montaña de Samaría; lenguaje directo y hasta insultante: "vacas de Basán"); 5,7 y 10- 13; 8,5-6;

- lujo desmedido: 3,15 ("casa de Jacob", v. 13); 4,1, al final; 6,4-6 (los que se sienten seguros en la montaña de Sión²⁰ y viven confiados en la montaña de Samaria, v. 1); 6,8 ("Jacob");

¹⁹ Si los datos se yuxtaponen, después de la falta específica se enumeran los oráculos; los responsables de la falta, cuando se han precisado, se ponen entre paréntesis.

²⁰ Esta primera mención pudiera formar parte de las relecturas judeanas.

[150]

- soberbia: 6,8;
- ingratitud por los beneficios pasados: 3,1, explícitamente por el éxodo (comparar con 2, 10);
- no hacer caso de varios "avisos" de Yahvé, es decir de sus intervenciones con resultado funesto ocurridas en el pasado, que debían haber sido una invitación a la conversión pero que no condujeron a Israel a la conversión esperada (el estribillo "y no habéis vuelto a mí" se repite 5 veces): 4,6-11;
- no buscar a Yahvé: 5,4-6 ("casa de Israel").²¹

4. Los textos de Amós sobre el *culto* merecen ser señalados aparte. Las expresiones del profeta plantean más de un problema. Pudieran sintetizarse mediante una pregunta: ¿rechaza Amós los actos exteriores del culto o la impugnación es sólo relativa y está motivada o por el formalismo de una religión que no compromete a nada o por la contaminación idólatrica de los varios santuarios? La respuesta no es sencilla. Algunos pasajes, como el relativo a los altares de Betel (3,14), no explicitan el motivo de la "visita" punitiva de Yahvé, aunque es concomitante a la del pueblo a causa de sus rebeldías. La razón pudiera ser la forma característica del culto de Betel, como veremos en relación con Oseas. En el caso de 4,4-5 y 5,5-6 la expresión puede ser paradójica: no es el hecho mismo de peregrinar a los santuarios lo que constituye el pecado de rebeldía, sino el formalismo o el carácter idólatrico del culto de los santuarios mencionados.

En 5,21-23 parece haber un rechazo más explícito de los actos exteriores de culto, pero el contexto permite decir²² que no es una cuestión de principio: sólo tienen valor ante Yahvé los actos de culto que comprometen a vivir practicando la justicia y el derecho. Pero eso no es todo; si se apela a una época en que Israel no practicaba aún el culto sacrificial (v. 25) es para relativizarlo, si no para eliminarlo. El v 26 es la acusación más explícita de idolatría de todo el libro. En el fondo el vicio radical del culto está en que Israel no busca a Yahvé con toda sinceridad (5,4); lo que el pueblo llama tal,

²¹ O la búsqueda manifestada, el ir a los santuarios, no es lo que Yahvé esperaba.

²² Son las exigencias planteadas como alternativa en v. 24 lo que nos permite hacer esa suposición.

[151]

el ir en peregrinación a los santuarios, sólo es una manera de darse buena conciencia para no tener que aceptar las exigencias que Yahvé plantea a su pueblo: cambiar de vida, vivir la propia vida según las exigencias morales de justicia y rectitud que él señala.

5. El anuncio de un castigo terrible a causa de las faltas enumeradas, tal vez como manera de subrayar su gravedad en anuncios de castigo no directamente motivados, tiene gran importancia en Amós. Puede expresarse de varias maneras:

- "visita" punitiva (3,2.14 ...);
- destrucción por parte de invasores (3,11; 5,13; 6,8-10.14), en cuyo caso se puede insistir en la crueldad del guerrero que tortura (4,2-3); con la destrucción guerrera se pueden relacionar el que queden sólo unos cuantos sobrevivientes (3,11-12) o la deportación (5,27);
- destrucción por el fuego (5,6; 6,7);
- sugerido de manera bastante vaga (4,12; 5,1-3.16-17).

Aunque las faltas más características, como la opresión y la injusticia, parecen ser especialmente obra de los poderosos, Amós denuncia una situación general de pecado: el pueblo no quiere buscar sinceramente a Yahvé. Por ello el profeta anuncia el rechazo radical de Israel: porque no ha habido conversión, ni en el pasado ni ante la predicación explícita de Amós, llega el momento en que ya no es tiempo de escuchar la Palabra de Dios para vivir de ella (8,11-12). Dios intervendrá para castigar; su "día" (5,18-20) será terrible y sólo podrán escapar unos cuantos (6,10; 9,8-10). La "elección" no es un cheque en blanco (9,7); es una exigencia de vida (3,2...), cosa que no se ha querido comprender.

b) Oseas

El profeta Oseas probablemente procede del reino de Israel; predica allí a partir los últimos años del reinado de Jeroboam II, por lo que acompaña la azarosa existencia del reino durante buena parte de las tres últimas décadas (hacia 750-721 a. C.). Su predicación es más variada que la de Amós. Los oráculos del profeta se transmitieron en Judá; parte de las adiciones y ampliaciones se explican en función de ese medio de transmisión (1,7; 2,1-3?,

3,4-5 o sólo v 5; 4,15a; 12,1b), aunque Judá no está ausente del horizonte de su predicación.

1. En el libro de Oseas, independientemente de saber cuál es su estructura a partir 4,1, los cap. 1-3 forman una gran unidad temática. Pero el problema de la sección es complejo. Si se reconoce que las vivencias del profeta (cap. 1 y 3) son la base del desarrollo en 2,4s, es más difícil hacerse una clara idea de la "historia personal" y eso condiciona parcialmente la lectura del cap. 2.

¿Cuál es el problema de los cap. 1 y 3? 1,2-9 es un relato biográfico mientras 3,1-4 (5) es autobiográfico. ¿Se refieren a la misma mujer o se trata de acontecimientos diversos? Parece mejor suponer que se trata de acontecimientos sucesivos de la vida del profeta en relación con su esposa, a pesar que el cap. 1 la conoce por su nombre de Gomer (v. 3) y el profeta habría recibido la orden de casarse con una mujer dada a la prostitución y de procrear hijos de prostitución (v. 2), mientras que en 3,1 se trata de adquirir a una mujer dada al adulterio y de procrear hijos adulterinos. En el supuesto de que se trate siempre de Gomer, los calificativos que recibe dependen de las implicaciones que tiene la vida matrimonial del profeta para el mensaje que debe transmitir. Oseas se casa porque ama; tiene hijos de Gomer; los nombres simbólicos de los hijos no son los nombres reales: forman parte del mensaje que el profeta debe transmitir. Andando el tiempo Gomer es infiel a Oseas, aunque esa etapa intermedia falta en los datos de los cap. 1 y 3. Lo que pasa es que el episodio biográfico de la infidelidad de Gomer se reemplaza mediante 2,4s (la infidelidad de Israel frente a Yahvé). Como el profeta, Yahvé es el marido burlado que oscila entre el castigo y el perdón de la adúltera porque la sigue amando.²³

La infidelidad de Gomer resulta providencial para Oseas porque le permite ver y decir cómo andan las relaciones entre Yahvé y su pueblo. El problema de fondo es la idolatría; Oseas inaugura la tradición que habla, a

²³ J. LOZA, *Raíces de la Opción*, 244-254.

propósito de ella, casi indistintamente de "adulterio" y de "prostitución". El oráculo, o la serie de ellos, en 2,4-25²⁴ comienza por una "declaración de divorcio" (v 4). El llegar a tal extremo es consecuencia del comportamiento de la esposa, que se ha buscado "amantes" quebrantando la fidelidad al legítimo esposo. Abundan los datos que señalan una forma específica de idolatría. Ni siquiera tenemos que leer entre líneas, pues se menciona expresamente a Baal (v. 10) o a los Baales (vv. 15 y 19); el v. 18 (cf. 9) da a entender que se ha confundido a Yahvé con (un) Baal. La esposa (Israel) al irse tras esos "amantes" claramente busca en ellos la fecundidad, los bienes de la tierra (vv. 7 y 10). No reconoce que todo ello es don de Yahvé (v 11; cf. 23-25). Lo cierto es que la idolatría ha sido olvidarse de Yahvé (2,15); la gravedad de ese pecado es tal que implica la ruptura de la alianza (cf. 1,9).

Si la relación mutua ha sido rota, ¿es o no una definitiva ruptura? La pregunta se debe plantear porque los datos del capítulo señalan en diferentes direcciones. Si hay declaración de divorcio (2,4), si ha pasado el tiempo de la compasión para los hijos (v 6; comparar con 1,6) o para la misma esposa: "nadie la libraré de mi mano" (v 12), ¿es posible hablar de restauración? Pero ver sólo la tensión entre la amenaza de castigo y el anuncio de la restauración no es toda la verdad. Es perfectamente posible considerar ambas cosas como realidades temporales sucesivas, no como la solución última; sólo si ambas fueran la solución última se podrían considerar como mutuamente exclusivas. Ahora bien, el profeta no cierra totalmente la puerta a la vuelta de la esposa; hasta le atribuye intenciones en ese sentido: "voy a volver a mi primer marido..." (v. 9). Por ello parece preferible considerar que, en la predicación de Oseas, el castigo de Israel es la medida inmediata, a la que Dios está dispuesto a recurrir en razón de la gravedad de las faltas del pueblo. Pero el castigo, por terrible que sea, no es la última palabra de Yahvé y podrá haber, más allá del castigo, una restauración. Será como una vuelta al tiempo de los comienzos, al tiempo del primer amor, relacionado con la salida de Egipto (vv 16-17; cf. Jr 2,2), presentación muy distinta del tiempo de la marcha por el desierto a la que encontramos en el Pentateuco. La restauración será ante todo el resultado de la compasión de Yahvé. Las componentes esenciales de la aceptación de Yahvé en la propia vida serán como el regalo de Yahvé-esposo al pueblo-

²⁴ Pero se puede plantear el problema de saber si todo y en qué medida remonta a Oseas.

[154]

esposa (vv. 20-21). La restauración es incluso como una vuelta al paraíso (v. 20; cf. Is 11,6-8); por supuesto que entonces se manifestará la compasión y se volverá a la situación de alianza (v. 25; cf. 1-3).

2. No se pueden visualizar fácilmente los cap. 4-14 de Oseas mediante un esquema, pero es claro que hacia el final del libro varios oráculos añaden a la denuncia de los pecados del momento una visión del pasado. Se diría que las infidelidades del presente son la continuación de las del pasado. Tal sucede cuando se habla del antepasado Jacob (12,3-9) o de hechos más precisos, entre ellos la idolatría de Baal Peor (9,10-14), el crimen de Guibeá (9,7-9) o la desobediencia de Saúl en Guilgal (9,15-17).

a) El causante de los pecados que denuncia el profeta es las más de las veces "Efraím", pero puede ser "Israel", los "hijos de Israel" e incluso "Jacob". Que esos nombres han de entenderse colectivamente es evidente en todos los casos. Sólo por excepción se mencionan como causantes específicos algunas clases sociales, como los sacerdotes, los poderosos y el rey (5,1; cf. 4,4-11). En varios de los oráculos los pecados de "Judá", del reino hermano del sur, se denuncian junto con los de Israel (cf. 6,11; 8,14; 10,11), pero llega a darse el caso de una denuncia específica, como, por ejemplo, cuando el profeta acusa a los príncipes de Judá de desplazar los linderos (5, 10).

b) Los pecados que Oseas denuncia revisten una gran variedad. Aunque la idolatría es probablemente el más importante, como telón de fondo tenemos la no aceptación de la voluntad de Dios:

- La actitud exigida por Yahvé puede resumirse en los regalos hechos a la esposa (2,21s); el profeta la formula claramente (por ejemplo en 10,12) y la supone a cada paso. Pero lo que el pueblo parece estar dispuesto a asumir es siempre mucho menos. 5,15-6,6 (comp. con 8,2-3) es aquí un ejemplo que se impone: frente a la decisión de Yahvé de abandonarlo a su suerte (5,15), el pueblo parece decidido a volver a Yahvé (6,1-3), pero Yahvé se encarga de hacer saber que lo que exige va más allá de la peregrinación a los santuarios y de los actos de culto (6,4-6). De hecho han rechazado la alianza de Yahvé (cf. 6,7-11) y sus exigencias (4,1-3).

6,7-11 es un pasaje importante, pero difícil. Si la idea de la transgresión (עבר) de una ברית, que sería precisamente la que establece una relación estable

entre el pueblo y Yahvé, es clara, no sucede lo mismo con el בְּרִית que la precede. Se suele proponer cambiar²⁵ el ב en בַּ , pero aún así quedaría por saber si בְּרִית es nombre geográfico, lo que nos llevaría a suponer una ruptura específica de la alianza,²⁶ o personal (¿será la falta de Adán, el primer hombre?). Lo primero parece mejor debido al בְּרִית que sigue. La acusación de haber quebrantado la alianza no es única (cf. 8,1), por lo que podemos concluir que para Oseas y hacia mediados del s. VIII a. C. ya era un dato de tradición que existía una alianza de Yahvé con Israel. Otros pasajes implican el compromiso estable de observar las exigencias de la voluntad de Yahvé. La expresión puede ser muy general (8,12), pero en 4,1-3 tenemos una acusación detallada: no existen las actitudes fundamentales exigidas por Yahvé (v. 1) y se han transgredido los mandamientos específicos (v. 2). Que por su misma formulación se trate de un resumen de los preceptos del decálogo es cosa que tratamos de mostrar en otro lugar.²⁷

-La acusación de idolatría es la más frecuente; muchos pasajes precisan la imagen de 2,4s. Podrá ser dirigida a los sacerdotes de los santuarios (4,7); de hecho los santuarios locales, sobre todo el de Betel (cf. 10,5-6.15), tienen mucho que ver con la situación generalizada (4,15-19), por lo que suena la invitación a no acudir a tales santuarios (4,15). La idolatría no es algo específico del presente: el crimen de Baal Peor es como el "pecado original" (9,10-14); no es exageración decir que se han apegado a sus ídolos (4,17). El profeta podrá expresar la idolatría en términos de "prostitución" y de "adulterio", términos que llegan a repetirse a la saciedad, como en 4,12-14 (cf. 4,10-11a; 6,10; 9,1 ...), o emplear un lenguaje directo: los ídolos que Israel venera no son más que un palo o madero (4,12), hechura de las manos del hombre (4, 4.6;13,1). Son un volverse a los que no son nada (7,16 LXX).

La idolatría de Israel está muy relacionada con los cultos cananeos de la fecundidad: Canaán vició radicalmente a Israel (13,6) e Israel se hizo culpable

²⁵ H.W WOLFF, *Dodekaproheton 1*, 135.

²⁶ H.W WOLFF, *Dodekaproheton 1*, 154-155, que supone que en Adam, relacionado con el paso del Jordán (Jos 3,16), habría habido una desobediencia especialmente grave, tal vez porque el crimen de Baal Peor estaba relacionado con el paso del Jordán.

²⁷ J. LOZA, *Las Palabras de Yahvé. Estudio del decálogo*, (México 1989) 291 y 298-303.

[156]

con Baal (13,1). Tal se desprende del lugar que tienen montes, colinas y árboles (4,13 a) o del papel de la prostitución sagrada (4,13b-14).²⁸ Todavía se puede precisar más. Si una expresión como "han cambiado su Gloria por la Ignominia" (4,7) puede entenderse de varias maneras, otros pasajes permiten precisar que la acusación se hace en función del "becerro", עגל, de Betel.²⁹ En 8,4-7 la acusación genérica de hacerse ídolos de plata y oro (4b) se precisa mediante la mención del "becerro de Samaría" (5a). Que pudiera haber tales imágenes en la misma capital es posible, pero "Samaría", como capital, puede ser mencionada en función del reino. De hecho, tal forma de idolatría parece estar especialmente relacionada con Betel (10,5-6;³⁰ 13,2b), lo que se explica en función de la "reforma" de Jeroboam I (cf. 1 Re 12,26-33).³¹

- Otros pecados:³²

- * orgullo de Judá e Israel o sólo del segundo (5,5; 7,10);
- * ingratitud frente a Yahvé y ausencia de reconocimiento de sus beneficios (7,13.15; 11,14);
- * guerra fratricida de Israel y Judá (5,8-12: en el contexto de la "guerra sirio-efraimita);
- * crearse reyes sin contar con Yahvé (7,3);
- * alianzas con poderes extranjeros, principalmente con Asiria (5,13-14; 7,8-12; 8,8-10; 10,12: Efraim, y Judá en el primer pasaje, aunque podemos pensar que los causantes son principalmente reyes y dirigentes); desobediencia de los reyes comparable a la de Guibeá (9,15-17) y que repite el pecado de Saúl (1S 13,7-14; 15,12-13);
- * confianza puesta en los propios recursos guerreros (10,13b);

²⁸ Aquí el profeta puede estar hablando de dos planos diferentes de realidad; de hecho la acusación de adulterio se encuentra en algún otro caso (7,4-7).

²⁹ El término de suyo se aplica a un toro joven, pero "becerro" es la traducción tradicional. Cf. Ex 32; 1R 12,26-33.

³⁰ La expresión es de notar: "Por el becerro de Betel tiemblan los habitantes de Samaría" (v 5).

³¹ Con la situación de idolatría se podría relacionar la crítica de los actos de culto, que Yahvé dice rechazar. Ver sobre todo 8,11-13.

³² Simple lista que no pretende ser exhaustiva, pero un sólo pasaje puede mencionar varias faltas; se especifican los causantes si no se trata del conjunto del pueblo del reino de Israel.

[157]

- * injusticia (12,8: balanzas tramposas) y, por consiguiente, lujo de los poderosos (8,14: Israel y Judá);
- * corrupción moral (9,9; 10,9, con alusión a Jue 19,11s);
- * en una palabra, incurabilidad (7,1-2) y apego a la propia infidelidad (5,7; 11,7); si no hay la decisión positiva de desobedecer a Yahvé,³³ al menos se puede constatar que "sus culpas les impiden volver a Yahvé" (5,4).

c) Si tan grave es el pecado de su pueblo, se comprende que Yahvé haga saber a cada paso que va a intervenir para castigarlo. Ya en el cap. 2 hay expresiones que han de entenderse en ese sentido: la esposa perseguirá a sus amantes sin encontrarlos (9); Yahvé retirará sus bienes (trigo y vino, etc.), reducirá a erial campos y viñas y hará cesar el regocijo (11-14), por no hablar de su "visita" (15). En los cap. 4-14, si no se indica en cada caso que Yahvé es quien produce todos los males anunciados (ver 4,3-10), tal es normalmente el caso. Como en 2,15, varios pasajes anuncian una "visita" suya; puede quedar como enunciado general (4,9; 9,7.9; 10,10) o precisarse a continuación. La intervención de Yahvé puede ser descrita mediante una imagen, como la del león y del leopardo, de la osa y la leona, que destrozan y devoran (13,7-8). Donde se precisan las cosas, el castigo se expresa principalmente mediante dos imágenes complementarias:

- Una conquista guerrera: en 8,13 asistimos a la transición de la imagen del águila que se abate sobre su presa a lo sugerido por ella, el enemigo que persigue y destroza (cf. 10,14-15; 11,5-6). Si el agente son unos enemigos y el modo del castigo es una conquista con sus azares, varias veces se afirma que vendrá a través de los asirios (8,10; 9,3). A veces se habla de una vuelta a Egipto (8,13b; 9,6), pero puede ser una manera de aludir a la opresión allí sufrida, pues nunca se afirma expresamente que Egipto vaya a ser el conquistador. A veces Egipto y Asiria se mencionan en un mismo pasaje (9,3; 11,5) pero se subraya el hecho de tener que ir al destierro en ambas direcciones, aunque incluso se puede afirmar de modo general el ser dispersados entre las naciones (9,17). Los azares de la guerra incluyen el tener que sacar los propios hijos para llevarlos ante el verdugo (9,12-13) o el sufrir la violencia desmedida del conquistador (14,1).

- Afecta a todo aquello que se necesita para vivir (5,7; 8,7; 9,2). El

³³ En este sentido se pueden entender acusaciones como la de 7,13.

[158]

suelo cultivado se transformará en zarzas y espinos (9,6; 10,8). Si el pueblo ha buscado el modo de asegurar la fecundidad, una de las consecuencias, más que las de quedar sin hijos, será el no tenerlos (9,14-16).³⁴

Yahvé llega a afirmar que ya pasó el tiempo de la compasión (5,14; 9,15). Pero también dice que su amor es más fuerte que los pecados del pueblo, que no se dejará vencer por ellos y no dará libre curso a su cólera (11,8-9). Con semejante afirmación se comprende, por si lo expresado en el cap. 2 no fuera suficiente, que quede, al menos para el futuro, una puerta abierta a la conversión del pueblo y a su restauración por parte de Yahvé (14,2-9)

c) Isaías

Isaías, muy probablemente originario de Jerusalén, predica en Judá, esencialmente en Jerusalén, desde “el año de la muerte del rey Ozías” (6,1) hasta el momento del asedio de Jerusalén por Senaquerib en 701. Es por tanto una predicación que se extiende a lo largo de cerca de cuatro décadas, aunque se concentre en momentos particularmente importantes para la vida de Judá. El reino de Israel, mientras subsiste, no es totalmente ajeno a la predicación del profeta. La predicación de Isaías inicialmente se ocupa sobre todo del problema social; luego sigue los grandes acontecimientos de Judá: la “guerra siro-efraimita” y los problemas que surgen a raíz de las conquistas asirias.

Que el libro de Isaías sea complejo es hecho conocido. Más allá de cuanto se debe considerar globalmente como posterior al profeta del s. VIII a.C., sobre todo los relatos de los cap. 36-39, las secciones de tipo apocalíptico (24-27 y 33-35) y buena parte de los oráculos contra las naciones en 13-23, por supuesto además del Déutero y Trito-Isaías (40-66), dos problemas mayores que se plantean son:

1º: el de la extensión del elemento redaccional, debido al proceso de transmisión actualizada de los oráculos del profeta, por lo que hay “relecturas” que se hacen en función de circunstancias posteriores;

³⁴ Estas dos imágenes no agotan la realidad. Prueba de ello es la imagen de Israel como parturienta a la que asaltan los dolores del parto (13,13).

2º: el de saber en qué medida los oráculos de restauración, sobre todo los que concluyen las colecciones particulares de oráculos, se pueden atribuir a Isaías o son posteriores a él.

Parece bastante evidente que ha habido un proceso mediante el cual los oráculos de Isaías fueran leídos en función de nuevas circunstancias y que ese proceso se ha extendido por bastante tiempo: ha sido objeto de importantes monografías³⁵ y los comentarios recientes³⁶ suelen darle bastante relieve. En buena medida los anuncios de salvación, incluidos los famosos oráculos mesiánicos de 9,1-6 y 11,1-9, pueden ser considerados posteriores al profeta Isaías. G. Fohrer, por citar un ejemplo, amén de señalar que la primera parte del libro de Isaías (1-39) sería una colección de colecciones particulares de oráculos, afirma que la casi totalidad de los oráculos de salvación que concluyen las colecciones particulares serían posteriores a Isaías.³⁷

1. Varios oráculos del cap. 1 ponderan la gravedad del pecado. El libro de Isaías se inicia (1,2-3) con una especie de declaración de principio: Dios se queja de encontrar sólo ingratitud a pesar de lo que ha hecho por su pueblo. Muy similar es el mensaje de la famosa "canción de la viña" (5,1-7): si el "viñador" ha hecho todo por su viña (vv.1b-2), es normal que espere de ella el fruto correspondiente. La querrela de Yahvé se debe precisamente al hecho de que la viña no ha dado el fruto esperado (vv. 3-4); en vez de justicia y lealtad, su pueblo-viña sólo produce iniquidad (v. 7). En 1,4-9 se insiste en el tema. El pueblo es descrito como "gente pecadora, pueblo marcado por la culpa, semilla de malvados e hijos de perdición"; su pecado consiste en dar la espalda a su Dios (v. 4); en no hacer ningún caso de las llamadas de atención que él le ha hecho mediante castigos repetidos (vv. 5-9). También ponderan la enormidad de las faltas calificativas como los de "regidores de Sodoma" y "príncipes de Gomorra" (v. 10) o los que recibe Jerusalén en el 21; los vv.

³⁵ Ver, entre otros, J. VERMEYLEN, *Du Prophète Isaïe à l'apocalyptique* (EB), I-II, (Paris 1977).

³⁶ Así, entre otros, J. WILDBERGER, *Jesaja, I-III* (BK X/1-3), (Neukirchen 1972, 1980) (1982, en fascículos 1965-1982).

³⁷ *The Origin, Composition and Tradition of Isaiah I-XXXIX*, en *Annual of the Leeds University Oriental Society*, 3, 1961-62, 3-38; resumen en *Einleitung in das Alte Testament*, 399-407.

15b-16a y 18 la declaran en forma directa, si bien el primer pasaje insiste en la necesidad de purificación por parte del pueblo y el segundo subraya la misericordia de un Dios que está dispuesto a perdonar. No se ha comprendido cuál sería el resultado respectivo de la sumisión y de la desobediencia (vv. 19-20), como no se han asumido las exigencias fundamentales de Yahvé (v. 17): aprender a practicar el bien, actuar en conformidad con la justicia, salvaguardar los derechos de los débiles. Uno de los ayes en 5,8-24 está motivado por la tergiversación que hace llamar bien al mal y viceversa (v. 20). Desde el momento de su vocación a Isaías se le hace patente la situación de pecado, tanto la propia como la del pueblo, frente al "Santo de Israel" (6,5).³⁸

2. Si grave es el pecado de Judá, muy diversamente llamado,³⁹ aunque a veces no se precisa quiénes son los culpables, ¿en qué consiste? Tratamos de resumir lo más importante bajo unos cuantos epígrafes sin ninguna pretensión de exhaustividad:

- Las fiestas y los actos de culto abundan (1,11-14; cf. 29,1), pero es un culto formalista: no compromete a nada a quienes lo practican. Yahvé no lo acepta (v.15) porque no lleva a cumplir sus exigencias (vv. 16-17). También denuncia Isaías que el culto que se rinde a Dios sea sólo con los labios (29,13).

- La expresión de 1,29-30 es figurada, pero el problema de fondo pudiera ser el de la idolatría. El profeta puntualiza mejor las cosas en varios pasajes. Así 2,6.8 menciona a la vez a los adivinos y evocadores y a los ídolos. La idolatría se menciona varias veces más, como en 8,18-20; 10,10; 31,7 (aquí se anuncia su futura desaparición).

- La raíz de todos los males para Isaías parece ser la soberbia. Así sucede en 2,9.11; 3,16 (mujeres de Jerusalén); 5,15-16; 9,8. Con esto se relaciona el ser sabio a los propios ojos (5,21). Se comprende la invitación a no confiar en el hombre (2,22) y que el profeta detalle una intervención de Yahvé para

³⁸ Se podrían añadir datos en este sentido, por ejemplo, la denuncia por no querer aceptar y secundar los planes de Yahvé en 8,11-15; 9,12; en 22,12-13 el problema señalado es que haya fiesta y regocijo en vez de conversión.

³⁹ Pueblo, hijos, casa de Jacob o casa de Israel (o simplemente Jacob, Israel), hombres de Judá (o sólo Judá); que en algún caso se trate del reino del norte es claro por la mención de Efraím y los habitantes de Samaría (7,9). También son de notar oráculos dirigidos específicamente contra Jerusalén o las mujeres de la ciudad, contra jefes, poderosos y ancianos del pueblo, incluso en particular (*Shebnâ*), contra profetas y sacerdotes, etc.

[161]

rebajar a quienes se elevan (2,12-17).

- Si Jerusalén, la "ciudad fiel", se ha pervertido hasta convertirse en "ciudad adúltera" es en razón de su injusticia. Lo que anima el comportamiento de sus moradores, sin duda especialmente los grandes, es la violencia y la rapiña; la administración de la justicia sufre del soborno y lesiona los derechos de los débiles, como la viuda y el huérfano (1,21-23). La razón de la querrela de Yahvé, principalmente en contra de los ancianos de su pueblo y contra los jefes, está en el atropello que comenten expoliando y oprimiendo a los humildes del pueblo (3,14-15). La administración de la justicia es igualmente objeto de la denuncia de 10,1-2 (cf. 29,15-21). También a Samaría la anima la injusticia, aunque el profeta denuncia el lujo de las construcciones (9,9) o las riquezas acumuladas (28,1).

Las consecuencias de carácter social se declaran más abiertamente cuando el profeta afirma que hay quienes juntan casa con casa o campo con campo hasta quedar como únicos dueños del país (5,8): si la expresión del profeta parece hiperbólica, no podemos dudar de la veracidad de su denuncia.

- Los jefes son culpables de oprimir al pueblo y de conducirlo por caminos equivocados (3,12); son ellos los principales responsables de una administración de la justicia que deja mucho que desear, o de los atropellos contra los débiles; pero el rey no sale bien librado. Así sucede en 7,1ss en el contexto de la guerra sirio-efraimita. Si la invasión conjunta de Damasco Israel es una noticia terrible (v 2), la actitud necesaria sería la confianza en Yahvé (vv 4-6), ya que la seguridad de Jerusalén y la permanencia de la dinastía davídica dependen de Yahvé y no de los planes humanos (v 7). Que Ajaz no comulgue con ese punto de vista parece desprenderse de las palabras con que termina la entrevista: "si no creen, no podrán subsistir" (v 9b), y la necesidad de una nueva intervención del profeta (vv. 11 s). En esta segunda, so pretexto de no querer tentar a Yahvé, el rey no quiere pedir el signo que él le ofrece, pero Dios lo da a pesar de todo. El signo del Emmanuel implica la de la dinastía, el hijo de la *`almá* será el signo de la continuada protección de Yahvé (v. 14), pero Judá deberá pasar por un castigo terrible (v. 17).⁴⁰

⁴⁰ No podemos detenemos a explicar detalladamente la significación del pasaje; además de los comentarios, cf. J. LOZA, "El mesianismo del oráculo del Emmanuel en su contexto", en *Anámnesis*, I/1, 1991, pp. 41-66.

[162]

Una posición relacionada con los problemas políticos del momento se observa en Isaías desde la crisis de la guerra sirio-efraimita en adelante. Isaías denuncia el hecho de entrar, sea por parte de Ajaz o de Ezequías, en el juego de alianzas con los poderes extranjeros, pero su punto de vista, en particular respecto de los asirios, pudiera parecer incoherente. A veces el profeta considera a los asirios como el ejecutor del castigo divino. En el contexto de la guerra sirio-efraimita ese castigo puede referirse a los enemigos de Judá. Así ocurre con la acción simbólica de 8,1-4, pero no es siempre el caso. A continuación las aguas que inundan todo a su paso vienen contra Judá, específicamente contra Jerusalén, por no haber querido beber las aguas mansas de Siloé (8,5-8). Es verdad que el invasor asirio es objeto de una crítica severa por su arrogancia, por atribuir todo al propio poder, y por no querer reconocer que es sólo el instrumento de que Dios ha querido servirse para su intervención justiciera (10,5-19).

La acción simbólica del cap. 20 denuncia la alianza con Egipto al relatar lo que le sucedió a Ashdod. Con esto se relaciona muy probablemente 28,14-22: si es verdad que no se habla directamente de la responsabilidad del rey, quienes hasta afirman haber hecho un pacto con la muerte, sin duda para que no los toque, son los "príncipes" o señores; además, es innegable la dimensión dinástica de lo que se dice sobre la famosa "piedra angular" (vv. 16s). Mucho más explícitos al respecto son 30,1-43-7 y 31,1-3, oráculos diversos que condenan el envío de una embajada a Egipto. Nuevamente suena el tema de la rebeldía a los planes de Yahvé (sobre todo en 30,1).

Los últimos oráculos, sin duda en torno a la crisis de 701 (invasión asiria y asedio de Jerusalén) condenan sin ambages a los asirios: Yahvé se encargará personalmente de deshacer su poderío (30,27-33; 31,4-9). La condena de Asiria implica la protección de Yahvé a Judá y Jerusalén; esa protección se enuncia en forma explícita (31,5), pero eso no quiere decir que la cuenta de Judá y Jerusalén ante él haya sido saldada, pues todavía escuchamos la invitación de volver a Yahvé (v 6).

- El pecado de Sodoma (3,9) es una de tantas manifestaciones de la corrupción moral, como lo es el ser campeón en beber vino (5,11-12.22-23; cf. 28,1 para Samaría). Hablar y cometer desatinos a causa del licor es también la falta achacada a profetas y sacerdotes (28,7-13).

En una palabra, el pecado de Jerusalén, si no de todo Judá, es tal que

[163]

“no será expiado hasta que mueran” (22,14). No es de extrañar que el castigo de Yahvé se anuncie a continuación de las más variadas denuncias o que sea el único objeto de algunas intervenciones del profeta. Hasta encontramos una connotación “pasional” por lo que a la expresión se refiere, pues se habla a veces en términos de desquite o venganza de Yahvé (cf. 1,25.28; 5,25).⁴¹ Por lo demás, el gran poeta que es Isaías describirá tal castigo con bastante variedad, ya se trate de visualizarlo mediante imágenes (como en 4,4-8; 7,18-20; 8,5-8), de indicar las características de los enemigos (5,25-30) o de pintar la marcha del enemigo del norte (10,28-34). Pero el castigo no es la última palabra de Yahvé, aunque muchos textos sobre la futura restauración hayan sido añadidos a los oráculos genuinos de Isaías.

d) Miqueas

No es fácil hablar de los oráculos de Miqueas, el profeta de Moréshet (en el suroeste de Judá, región que conoce bien; cf. 1,8-16), por los problemas que plantean: su texto por momentos está mal conservado y, además, bastantes oráculos se han podido considerar como añadidos a la predicación del profeta de finales del s. VIII a. C. Es verdad que se ofrecen eventuales pistas de solución al problema literario del origen de los oráculos que ofrecen la ventaja de no reducir demasiado lo que remontaría a la época de la invasión asiria. Mencionaré luego lo relativo a los cap. 4-5 para decir por ahora una palabra a propósito de los cap. 6-7. Si se consideran atentamente las cosas, llama la atención el hecho, entre otros, de que todos los lugares mencionados se encuentren en Israel y que se hable de Omrí y Acab. Es verdad que Samaría-Israel no está fuera del horizonte de la predicación del profeta del sur (cf. 1,2-7), pero es tentador suponer que esos dos capítulos recogerían la predicación de un profeta del norte. La hipótesis, expuesta en 1926 por Burkitt y más ampliamente en fecha más reciente por Van der Woude, gana adeptos porque tiene mucho a su favor.⁴²

El común denominador de los oráculos de Miqueas y de los cap. 6-7

⁴¹ El estribillo de 9,11b.20b y 10,4 es característico a este respecto.

⁴² J.LOZA, *Los profetas de la antigua alianza*, 324-326.

[164]

es el lugar predominante que ocupa la denuncia de la injusticia social. De hecho Miqueas, frente a los falsos profetas (3,5-7), hace de la denuncia el objeto de su misión profética (v 8). Es comprensible que los responsables de tal estado de cosas sean principalmente los grandes: los reyes de Samaría, Jerusalén por igual (1,5), las clases dirigentes de modo general (3,1.9; 7,3), profetas (3,14) o profetas y sacerdotes (3,11), la "tribu" y el "consejo" de una ciudad no directamente nombrada (6,9), pero que pudiera ser más bien Samaría que Jerusalén. Si de faltas explícitas se trata, en Miqueas se denuncia a los acaparadores y usurpadores (2,2), que son como buitres carniceros (3,2-3). Son importantes, además, la faltas contra la justicia y contra la administración de la justicia (3,9.1 1), amén de la violencia con que se cometen los atropellos (3,10). La acusación a los profetas, o a profetas y sacerdotes, también se refiere a su venalidad o a su interés por el dinero (3,5 y 11), aunque en el caso de los profetas el extraviar al pueblo implica que no realizan una tarea que Yahvé les encomendara. También los capítulos finales se hacen eco de la explotación y de la violencia (6,10-12); si algo se precisa es que es un seguir los decretos de Omrí o las prácticas de la casa de Acab (v 16). En 7,2-4a los términos más explícitos se refieren a la codicia y a la violencia, por no hablar de alguna expresión más general, como la destreza para el mal.

Fuera de alguna expresión muy general, como la de 3,8 (Miqueas debe denunciar el delito-pecado de Jacob-Israel), la única acusación diferente es la de la idolatría, aunque, si consideramos la expresión, directamente se habla de una intervención de Yahvé que destruye los ídolos (1,7); en 5,8-14 esa intervención incluye, además de los ídolos, todo aquello en que el hombre se apoya indebidamente.

El castigo divino se expresa principalmente en términos de conquista, destrucción y destierro. La destrucción es prominente cuando se dice que Samaría quedará en ruinas (1,6). En otro caso, si no se precisan los datos, por lo menos se afirma el origen: el castigo es obra de Dios mismo (2,3). La "elegía" por las ciudades de la Shefela (2,8-16), tal vez en relación con las conquistas asirias, habla de un conquistador y de deportados (vv. 15s). También resultado de una conquista pudiera ser el que los despojados resulten despojados (según la sátira de 2,4). El anuncio de la ruina de Jerusalén (3,12) cobra notoriedad por la cita de Jr 26,18-19: que otro antes que él anunciara la ruina de la ciudad es lo que salva a Jeremías después de su discurso en contra del templo. En 6,13-15 se da cierta convergencia con Oseas: la intervención

de Yahvé además de realizarse por la espada de los enemigos (v 14b), trae como consecuencia no poder beneficiar para vivir del fruto del propio trabajo de siembra y cosecha; y la tierra misma (el país) se convierte en desolación (7,13). El castigo será tal que el pueblo de Dios se convierte para las naciones en objeto de burla (6,16).

¿Hay una restauración en Miqueas? Mucho de lo que se diga dependerá de saber si podemos atribuir 4-5 (cf. 2,12-13) y también de saber si la parte final del cap. 7 remonta al s. VIII a. C. Para 4-5 ha sido predominante en la exégesis crítica el punto de vista que considera que todo o una parte significativa es posterior a Miqueas. El argumento principal deriva del contenido: no es posible que un mismo profeta mantenga puntos de vista opuestos, si no contradictorios. Pero se ha propuesto ver allí un diálogo entre Miqueas y los falsos profetas.⁴³ Si se admite esta proposición, será posible admitir que, mientras los falsos profetas anuncian una pronta restauración guerrera (4,13; 5,4-5.7), que dará nuevo relieve a la dinastía reinante de Jerusalén (4,8-9), Miqueas anuncia que la restauración sólo puede venir después del castigo (cf. 5,2, inicio) y sólo puede ser obra del poder de Yahvé (5,3), que hará que los hombres cambien las armas guerreras en instrumentos de labranza (4,3);⁴⁴ nunca podrá fundarse en los medios humanos (5,9-10). Si algún rasgo mesiánico tiene, no puede tratarse de otra cosa que de un resurgimiento del tronco de Jesé más allá del castigo, lo que sería una realización de la promesa divina de Is 7,14 (5,1-3a).

Por lo que a 7,8s se refiere, los elementos son varios, pero importa subrayar sobre todo la súplica de perdón (7,18-20) y la conciencia de la restauración (7,8-10). Dios empeña su palabra en la restauración futura (7,11-12).

⁴³ L. ALONSO SCHÖKEL-J.L. SICRE, *Profetas*, II, Madrid, 1980/1985, 1053-1063; J. LOZA, *Los profetas*. 332-338.

⁴⁴ Pero es conocido que el problema del pasaje es complejo por aparecer igualmente en Is 2,2-5.

C. Profetas en torno a la crisis de la conquista babilónica

a) Sofonías y Nahúm

1. La situación histórica de Sofonías es conocida sólo de modo genérico: el título del libro afirma que predicó en tiempo de Josías (1,1). Por cuanto no parece haber referencia alguna a la reforma religiosa de este rey, normalmente se piensa que es anterior a ella.

Sofonías anuncia el castigo a los habitantes de Jerusalén y de Judá (1,4) y lo describe mediante el "día de Yahvé (1,2-2,3). La razón de la intervención punitiva de Yahvé, de su "visita", son los pecados de Jerusalén. En 3,1-2 es la "ciudad rebelde, manchada y opresora" que no ha sabido escuchar sus exigencias; los pecados de los príncipes y potentados, su violencia y rapiña (se describen mediante la imagen de animales carnívoros), y la de profetas (fanfarronería y traición) y sacerdotes (profanación de cosas santas y violación de la ley), se denuncian expresamente (3,3-4). En la descripción del "día de Yahvé", día de destrucción y desolación (especialmente en 1,14-18), los pecados que se mencionan son la idolatría (adoración de Baal, de Milkom o del "ejército de los cielos"; 1,4-5), aunque también encontramos la afirmación general de apartarse de Yahvé (v. 6). El profeta denuncia los pecados específicos de los dignatarios, su lujo y violencia (1,8-9), y de los comerciantes, "pueblo de Canaán", que "pesan la plata" (vv. 10-11). Más general es la falta de confianza en Yahvé acompañada de pillaje y saqueo (vv. 12s). Las riquezas, la plata y el oro, no podrán salvar a quienes sólo se afanan por acumularlos (vv. 13s). Pero Sofonías distingue entre las clases altas de la población, que no merecen compasión, y los "humildes del país", a propósito de quienes expresa la esperanza de que, si se convierten a Yahvé, quizá él tenga compasión de ellos y puedan escapar a la catástrofe (2,1-3).

2. Tal vez un poco posterior a él es Nahúm. El título no ofrece ningún dato respecto a la época, pero la destrucción de Tebas por los asirios (3,8-11) parece ser cosa del pasado; al contrario, se anuncia como acontecimiento futuro la destrucción de Nínive (2,2-3,7.12s).

Unos cuantos versículos del cap. 1 tienen importancia para nuestro propósito. La denuncia de los pecados de Judá, que atrae el castigo de Yahvé (1,12-13), es bastante general, pero se mencionan la opresión, que será

[167]

erradicada por Dios, así como el hecho de que andan (en el contexto no se aclara a quiénes se atribuye la falta) "empapados por el vino" (1,9-10).

b) Jeremías

El problema redaccional del libro de Jeremías es complejo y no facilita la tarea de sintetizar su denuncia del pecado de Judá y Jerusalén; por momentos el antiguo reino del norte, Israel está presente en el horizonte del profeta.⁴⁵ Trataré de señalar lo más importante de sus oráculos y dejaré de lado la mayoría de los relatos.

Jeremías, originario de Anatot (al norte y cerca de Jerusalén), tiene un largo ministerio: iniciado antes de la reforma de Josías (su ministerio comenzó, según 1,2, el año 13 de su reinado), se prosigue hasta la ruina de Jerusalén, hasta la captura-destrucción por los babilonios en 587-586 a. C. El profeta, respetado por los babilonios, tal vez por haber anunciado la ruina de la ciudad, fue dejado en libertad; permanece con Godolias, pero es llevado a la fuerza a Egipto por los asesinos del gobernador (cf 40,7s). Es difícil saber en qué medida una predicación posterior a la ruina de Jerusalén se reflejaría en los oráculos.

1. El relato de vocación (1,3-10) y las visiones que siguen inmediatamente (1,11-19) nos dan la tónica general. La misión del profeta se ha de realizar en medio de las dificultades ("No les tengas miedo", v. 8, comparar con 17b), aunque puede contar con la protección de Yahvé, que hace de él una plaza fortificada frente a los que lo habrán de escuchar: aunque le hagan la guerra, nada podrán contra él (vv. 18s; 15,20). La misión específica ("extirpar y destruir, perder y derribar"; v. 9), aunque se exprese también un aspecto positivo ("edificar y plantar") señala la orientación de su predicación. Las visiones precisan que Yahvé vigila para castigar a su pueblo y va a derramar desde el norte un puchero hirviendo. ¿Porqué una intervención así? Porque el pueblo es infiel, especialmente en razón de su idolatría (v. 16).

⁴⁵ Además de la síntesis de los comentarios (u obras generales reciente), ver W. THIEL, *Die deuteronomische Redaktion von Jeremia 1-25* (WMANT 41) (Neukirchen 1973); *Die deuteronomische Redaktion von Jeremia 26-45* (WMANT 52) (Neukirchen 1981); H. WEIPPERT, *Die Prosareden des Jeremiabuches* (BZAW 132) (Berlin 1973).

[168]

2. La imagen se precisa mediante las "confesiones" (11,8-23; 12,1-6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18). Un determinado orden de lectura de los textos no es la evidencia misma; una cosa es clara: Jeremías encuentra la oposición de sus oyentes. Comienzan entre sus paisanos de Anatot (10,18s); otros pasajes hablan de traiciones o maquinaciones en contra suya (12,6; 18,18; 20,10). Jeremías se plantea espinosos problemas teológicos, por ejemplo, el de la prosperidad de los malvados (12,1s). Llega a expresar el deseo de venganza o suplica a Yahvé que se la conceda (11,20; 12,3; 15,15; 17,18; 18,21-23; 20,12), pero también afirma que ha intercedido por sus perseguidores (15,11;18,20) o que no apremió a Yahvé a castigar (17,16). Se queja de su madre por haberlo dado a luz (15,10) y maldice, como Job, el día de su nacimiento (20,14-18; comp. con Job 3). La dificultad de la tarea hace tambalear la vocación del profeta (20,9; cf. 15,19). La disponibilidad ante Yahvé y su palabra (15,16), a pesar de la propia soledad (vv. 17s), y la oscilación de sentimientos es más que comprensible: "ni les debo ni me deben, pero todos me maldicen" (15,10b).

3. La denuncia del pecado de Jerusalén y de Judá ocupa un lugar tan prominente, que resulta difícil resumirla en breve espacio. El cap. 2, que utiliza en forma sistemática la imagen esponsal (cf. Os 2), aunque otras imágenes pueden superponerse (vid, novilla, camella,...), nos permite hacernos una buena idea. La historia del pueblo comenzó con la iniciativa de Yahvé, pero, si hubo el amor de la juventud en los inicios del pueblo (w 2-3), la relación de amor ha sido rota por las infidelidades ulteriores de la esposa. El comportamiento de la esposa es ingratitud incalificable (por ejemplo vv. 6-7a) y sordera ante la llamada de atención de los castigos (vv. 14s.29-31). El problema de fondo es el abandono de Yahvé (cf. vv. 5.13.17), aunque se subraya sobre todo la idolatría (vv. 5.11 y, especialmente, 19s). Lo peor del caso es que la infidelidad no es una situación momentánea: viene desde antiguo (v. 32) y se agrava por no querer reconocerla (vv. 22-23a). Y el doble pecado fundamental, abandonar a Yahvé y caer en la idolatría, se acompaña de otras faltas específicas: el confiar en los medios humanos, sobre todo en las alianzas (vv. 18 y 36), y la corrupción de la administración de la justicia (v. 34). Y si el conjunto del pueblo anda mal, sus jefes son los primeros en señalar el camino equivocado: los sacerdotes y peritos de la ley no se preocupan de Yahvé ni de su ley, los profetas profetizan por Baal, los pastores (las autoridades) se rebelaron contra

[169]

Yahvé. Es normal que una imagen tan sombría termine por la amenaza (v. 37).

4. Después de lo anterior, debemos intentar una enumeración algo más completa. A veces Jeremías procede a la enumeración (5,13; 9,1-8), pero es más normal que se mencione tal o cual pecado. Los pecados que Jeremías denuncia son principalmente:

- Es frecuente la afirmación de una *rebeldía* total frente a Yahvé (3,17b-18; 5,6.11-12). Mediante una personificación, los dos reinos son "Israel, la apóstata" y "Judá, la pérfida" (3,6-13). Se dirá también que "han seguido la dureza de sus corazones perversos" (3,18; 7,24;). La impenitencia, el rehusar convertirse son característicos (6,15). A pesar de la invitación a "volver", necesaria porque se han olvidado de Yahvé (18,13.15), se da a entender que no hay conversión (2,25; 3,14.18; 4,1) y hasta que es positivamente rechazada (18,11-12). Basta leer tal o cual pasaje para enterarse de los calificativos con que Dios juzga a su pueblo: es un pueblo necio y sin seso (5,21), tiene corazón traidor y rebelde (v. 23). Donde debería haber conversión sólo se manifiesta una falsa confianza en el templo (7,4.10-11; cf. 26,1s), que se acompaña de toda clase de atropellos (7,8-9); es no comprender que Yahvé pide que se adopte un determinado modo de vida y no sólo actos de culto (vv. 22s). En una palabra, caen y no quieren levantarse, se extravían y no quieren volver al camino recto (8,4). No se ha escuchado la exigencia fundamental de conocer a Yahvé, que traería como consecuencia la justicia y el derecho (9,23).

Lo anterior se acompaña de la acusación de desentenderse de la ley, a comenzar por los sacerdotes, que se erigen en guardianes (8,8s). Pero los culpables no son sólo ellos: una acusación como la de 8,7b ("Mi pueblo ignora el derecho de Yahvé") es característica (cf. 9,12-13), como lo es también la de haberse desentendido de las cláusulas de la alianza (11,1 14; cf. 22,10).

-La idolatría con frecuencia es llamada "fornicación" o "adulterio" (3,1-13; 5,7-9). Enumerar los pasajes resultaría fastidioso. A nadie escapa la referencia los lugares de culto en la acusación de "prostituirse sobre todo monte elevado y bajo todo árbol frondoso" (3,6). Si no se ha de imitar a los gentiles es a causa de su idolatría, de su culto de Baal (10,25.8-9.14-15; 13,16). Los actos de culto están viciados por la hipocresía consistente en ofrecer

[170]

incienso también a Baal (11,15-17). El tener que "servir a dioses extraños" en tierra extranjera llega a ser parte del castigo que vendrá (5,19).

-La injusticia anima las relaciones inter-humanas; el profeta habla de casas llenas de fraude (5,27) o de la ausencia de respeto al derecho de los pobres y débiles (5,28b). El afán de lucro, el querer hacer dinero por medios injustos, también se denuncia (17,11).

- Los jefes son en buena medida responsables de tal estado de cosas. Tal se desprende de 24,5-8: los pastores se apacientan a sí mismos, no al rebaño. Lo mismo sucede con la afirmación de que todos los grandes han quebrado el yugo y roto las coyundas (5,5b). Los reyes tienen una culpa especialmente grave. La sentencia definitiva contra Judá llega a considerarse como el castigo divino que merecía la culpa de Manasés (15,4: tal vez formulación deuteronomista). Otros reyes son objeto de amenaza (como Joaquín en 13,18s) o de una condena específica (cf. 22,10-12.13-19). Particularmente grave habrá sido el dejar que se corrompiera la administración de la justicia (22,13-17).

Tampoco sacerdotes y profetas (si exceptuamos a los verdaderos profetas del pasado, a los que hablaron de parte de Dios sin que se les escuchara; cf. 7,24-26) no salen bien librados. 24,9-40 es característico al respecto. Unos y otros se han vuelto impíos y su camino es un despeñadero (10-12). Mayor parece la culpa de los que se autonombran profetas, los embaucadores que se arrojan un ministerio para el que no han sido enviados (15-21; cf. 5,13; 28,5-9.12-17), además de la monstruosidad de profetizar por Baal (13s).

5. La ruina ha sido decretada. Se describe, por ejemplo, mediante la vasija rota (19,1ss). El ejecutor de la cólera de Yahvé es un "enemigo del norte"; vendrá para arrasar y pillar (4,5-31; 6,1-30). Varias imágenes pueden sucederse para subrayar bajo diferentes aspectos la obra de los enemigos; así en 4,5s la descripción más normal como guerreros valerosos (vv. 5s y 16s) cede el paso a la del león (v. 6) o a la del viento del desierto (vv. 11-12); las varias imágenes se suceden incluso en un mismo versículo (v. 13). Las imágenes se acumulan también cuando se habla de pescadores y cazadores (16,16-18) En esa situación más valdría no tener hijos que verlos perecer (cf. 16,1-13). Al castigo de la conquista sucederá la deportación: así la faja simbólica ha de quedar "junto al Éufrates" hasta que se pudra y no sirva para nada (13,1-11;

[171]

cf. 13,15-17. La invitación a construir casas y demás de la "carta a los deportados" (29,1s) va a en el mismo sentido: hay que hacerse a la idea de que la estancia "junto a los ríos de Babilonia" ha de ser larga. Es una manera de destruir falsas esperanzas: para los que quedan en el país el castigo de Yahvé está todavía por venir (vv. 15s).

6. El libro actual habla de restauración, aunque es más difícil decir en que medida fue anunciada por el profeta. Tal restauración podrá describirse como una situación en que el pueblo, reducido a un "resto", será apacientado por pastores que realmente lo apacienten (24,3-4), más explícitamente por el "Germen", rey prudente suscitado a David, que practicará el derecho y la justicia y hará que el pueblo viva en seguridad (24,5-6). Esa nueva situación, por lo que a las relaciones con Yahvé se refiere, podrá ser descrita en términos de una "nueva alianza" en que las exigencias de la voluntad de Dios estarán escritas en el corazón de cada uno y no sólo en tablas de piedra (31,31-34; ver el conjunto de los cap. 31-32).

c) Habacuc

Si Habacuc habla de las exacciones de los caldeos, probablemente se sitúa un momento en que Judá sufre la invasión babilónica. En las quejas sucesivas del profeta, a las que responde Yahvé (1,2-2,4), aunque la violencia y la iniquidad de que se queja el profeta (1,23) sean las de los invasores, se entrevé una situación de desánimo en que se desvirtúan la ley y el juicio por un cambio indebido de los valores (v. 4). Los caldeos, aunque vengan para ejercer su rapiña y violencia, vienen por voluntad de Yahvé ("yo suscito a los caldeos..."; v. 6). Pero el instrumento es culpable por hacer de su fuerza su dios (v. 11). El profeta tiene que reconocer que el enemigo viene para castigar (v. 12). Pero no se expresa una clara conciencia de la falta y la segunda respuesta divina suena a amenaza: ha de sucumbir quien es culpable mientras el justo vivirá en razón de su justicia (2,4). En el cap. 3, si hay que leer el salmo con el resto de la obra, se manifiesta como una doble seguridad: Yahvé intervendrá para salvar a su pueblo y al rey, su "ungido" (v 13); es un Dios de compasión, por lo que la puede ejercer incluso en el momento en que castiga (v 2).

[172]

d) Ezequiel

También en Ezequiel tiene importancia un proceso redaccional de ampliación; se ha podido hablar de un "Déutero-Ezequiel", pero hay una notable diferencia con respecto a los libros de Isaías o Zacarías: en estos una parte importante de lo añadido forma un bloque al final, lo que no sucede con Ezequiel. Por mi parte, tendré que proceder a una presentación sumaria y no consideraré la posibilidad de adiciones a los oráculos del profeta.

Ezequiel era de los primeros deportados (hacia 598 a. C.) y predica, aproximadamente a partir de 593, a los deportados en Babilonia. Que continuamente, hasta que ocurre el desastre definitivo (la toma de Jerusalén por Nabucodonosor en 587-6), se esté refiriendo a la suerte de Jerusalén y de Judá se debe a su carácter visionario.

1. La denuncia del pecado todavía es muy prominente en Ezequiel. El pecado del pueblo se subraya desde el relato de vocación en 2-3 mediante varias expresiones: los destinatarios de su misión, los israelitas, son una "nación de rebeldes" (2,3) o una "casa de rebeldía" (2,5-6; 3,11.27), expresión que se repite luego (por ejemplo en 12,1.2.9.25; 17,12). Por supuesto que Ezequiel no debe ser como ellos (2,8). Y el relato refleja anticipadamente cuál podrá ser la respuesta que obtendrá el profeta ante el señalamiento de la exigencia fundamental de Yahvé (cf. 3,18-21). La no escucha no es una simple posibilidad, como la escucha ("escuchen o no escuchen", 2,5.7s; 3,11.27); es incluso lo previsible (3,7). Y si, dada la situación de pecado, su predicación debe -como el libro simbólico- contener "lamentaciones, gemidos y ayes" (1,10), la oposición es de esperarse. De ahí la invitación anticipada a no tenerles miedo (2,6; 3,9).

2. La predicación del profeta ha de ser una advertencia (3,18-21; comparar con los textos sobre la responsabilidad personal 14,12-23; 18,1-13; 33,10-20), una invitación a la conversión. Pero hay oráculos en que tal posibilidad parece descartada; ya es el momento de proclamar que el pecado ha rebasado los límites. La cólera de Yahvé (7,18) ha llegado a ser tal, que él declara sin más, independientemente de la respuesta que pudiera obtener la denuncia del pecado mediante el profeta: "No perdonaré" (7,18; cf. 10, 10).

[173]

3. La declaración genérica de una culpabilidad radical es una constante en la predicación de Ezequiel. La forma más frecuente de hablar es la mención de las "abominaciones", sean de Judá (en algún caso Israel, el antiguo reino del norte), de Jerusalén o de grupos particulares (5,9; 6,9; 7,6.9; 8,9; 9,4). Pero queda abierta la posibilidad de que algunos escapen a la situación generalizada de pecado, como los que son marcados con una *tau* y escaparán al castigo de Jerusalén (9,4-6).

4. La idolatría generalizada es el pecado más frecuentemente mencionado por los oráculos de Ezequiel. Este pecado se podrá mencionar sólo o como parte de una enumeración más amplia (cf. 7,20, entre otros), pero es el objeto de importantes desarrollos específicos. En 6,1-10 (contra los montes de Israel) se anuncia la ruina que pondrá fin a los "altos" (o santuarios locales) y altares (vv. 3-5 y 13) porque allí se prostituyen los habitantes, porque allí se manifestó ese "corazón adúltero" que los hizo apartarse de Yahvé (v 9). En la descripción de las abominaciones observables en el templo de Jerusalén, que provocan su abandono por la "gloria de Yahvé" (cf. 8,1-18 y 11,1-13), hay que contar un ídolo al norte del pórtico del altar (8, 5-6), las representaciones o pinturas del interior del templo (8,9-12) a las que se ofrece incienso, el culto a Tammuz por parte de las mujeres (8,14-17). En 14,1-1 una consulta por parte de los ancianos da lugar a una descripción de la idolatría (vv. 3-5), a la invitación a abandonarla y a la amenaza si no hay cambio (vv 6-11). Similares son la historia simbólica de Jerusalén (16,1-63), donde la historia de la ciudad es descrita, igual que la de sus hermanas, Samaría y Sodoma (mayor y menor respectivamente), en términos de adulterio y prostitución, o la "historia de dos ciudades", Oholá y Oholibá, es decir, Samaría y Jerusalén (23,1-49).

5. El abandono de Yahvé y la idolatría van de par con otros pecados, como insolencia, orgullo y violencia (7,10-11); la violencia se subraya y llega al derramamiento de sangre (7,23). Pero es más común en Ezequiel denunciar los pecados de que son culpables los grandes (aunque el común del pueblo no escapa):

- los poderosos y príncipes son culpables de orgullo (7,24; 11,5), de maquinaciones y consejos perversos (11,2), de violencia y derramamiento de sangre (11,6; 22,6.25); no siguen los preceptos de Yahvé y actúan según las

[174]

normas de las naciones (11,12); a los reyes se les achaca ser como bestias feroces para el pueblo a ellos confiado (19,1-14; cf. 22,27);

- los sacerdotes se han desentendido de la ley y de sus exigencias y profanan las cosas santas (22,26);

- los profetas siguen la propia inspiración, pero hablan en nombre de Yahvé; anuncian "Paz" cuando no puede haberla (13,16-8.16; 22,28);

- las profetisas actúan por propia cuenta, si no por afán de lucro, y atrapan al pueblo con sus mentiras (13,17-19.22s);

- al pueblo lo anima en su conducta la violencia y el pillaje, la opresión del pobre y del indigente y el maltrato del extranjero (22,29).

6. Una situación así conduce a la ruina; si "la culpa es muy grande", sólo queda que Yahvé intervenga para "hacer recaer su culpa sobre su cabeza", como se dice a propósito de Judá y Jerusalén en 9,9-10. La catástrofe de Jerusalén y el destierro-dispersión de los pocos supervivientes son el castigo anunciado por Yahvé y que merecen los pecados de su pueblo. La ruina venidera sigue a la denuncia de los pecados, pero puede ser el objeto de anuncios específicos; son tantos que no vale la pena intentar repararlos. Babilonia será el ejecutor de la cólera divina en contra de Jerusalén (cf. 21,23-32; 24,1-14). El asedio contra la ciudad se puede describir detalladamente mediante una acción simbólica (4,1-5,17). Al asedio y la muerte de muchos seguirá la deportación (cf. 12,1-20).

7. El castigo no es la última palabra de Yahvé. Aunque no siempre tengamos plena seguridad para afirmar que se trata de oráculos genuinos, varios textos anuncian la restauración más allá del castigo. Es como la vuelta a la vida de huesos secos (37,1-14); es la unificación de los dos reinos (37,15ss), que vivirán una nueva "alianza de paz" (v 26; cf. 36,25) en un país purificado (v. 23) y bajo la conducción de "David, su príncipe" (v 24), o bajo un único pastor (34,23s). El centro de la vida renovada será el culto del templo de Jerusalén (cap. 40-48), porque de nuevo será verdad que "Yahvé está ahí", **יְהוָה שָׁם** (48,35b), que su "Gloria", que había abandonado el templo, viene a habitarlo de nuevo.

D. Restauración: exilio y post-exilio

1. El profeta de la consolación o "*Déutero-Isaías*" (anónimo que se sitúa aproximadamente en la última década antes del "edicto de Ciro" en 538) anuncia la maravillosa liberación de los exilados en Babilonia. Lo sucedido no tiene otra explicación que el pecado del pueblo (Is 42,24-25; 43,22-28). El castigo habrá servido de corrección (Is 54,7-8). Pero los pecados de los exilados son ya cosa del pasado; Yahvé los disipa a los cuatro vientos (Is 44,21). Jerusalén ya ha pagado el doble por sus pecados (Is 40,2); el acta de divorcio ya no tendrá valor (Is 50,1-3). En el cuarto cántico del "siervo" se desarrolla y adquiere relieve el papel vicario de los sufrimientos y hasta de la muerte del misterioso "siervo de Yahvé". En efecto lo que le ha sucedido, hasta ser contado entre los malvados y rebeldes, hasta dar su vida, el lo ha sufrido por el pueblo, por sus rebeldías. Su muerte habrá tenido un valor de propiciación e intercesión (Is 52,13-53,12, especialmente 53,8-12).

Ante lo que Yahvé está por realizar sólo cabe la confianza: "No temas, contigo estoy" (Is 41,10), "vuélvete a mí, que yo te he rescatado" (Is 42,22) y expresiones análogas se repiten (ver el desarrollo de 43,1-8). Pero esas expresiones positivas tan extraordinarias, por si no fuera suficiente la promesa de Yahvé en el sentido de que "no me irritaré más contra ti" (Is 54,9), no significan que el pecado no entre en el horizonte del profeta. Casi al final tenemos un recordatorio que suena a advertencia: la acción salvadora de Yahvé exige la respuesta de una vida que esté en conformidad con su voluntad (Is 54,7-8).

2. La acción de *Ageo* y *Zacarías* a la vuelta del exilio está estrechamente relacionada con la urgencia de la reconstrucción del templo; ambos inician su ministerio hacia 520 a. C. cuando se ha apagado el fervor de los primeros que regresaron y no habían continuado su reconstrucción ante las dificultades que se presentaban (y más claramente descritas en Esd 16). Como "profetas de restauración", en general lo que dicen es positivo, aunque subrayen sobre todo la acción de Dios que salva.

a) *Ageo* contrasta la historia pasada, tiempo del castigo divino ("os herí a causa del pecado del pueblo (2,17), con el momento presente; ahora

[176]

está por manifestarse la bendición divina (2,17). Pero un pecado subsiste, el de la negligencia en hacer todo lo posible para terminar la reconstrucción del templo: "Aún no es tiempo..." era la voz que corría (1,2). El profeta les echa en cara que sí haya llegado el tiempo de construirse casas artesonadas (vv 4 y 9) y les hace ver que las privaciones sufridas, por ejemplo en la escasez de las cosechas, son la consecuencia de su comportamiento negligente; a nadie más pueden atribuir lo que sucede: "por vuestra culpa" (vv. 6-11). La consulta a los sacerdotes (2,10-14), hace ver la impureza del pueblo (v 14), aunque no sea tan claro si se debe sólo al hecho de no haber concluido la construcción del templo o si hay que considerar el pasaje como una declaración de pecado más radical.

b) *Zacarías*⁴⁶ se expresa generalmente en términos positivos respecto al pueblo de su época, o más bien respecto al proyecto de Dios que restaura a Israel; la perspectiva de restauración es núcleo del mensaje de las visiones. Pero Zacarías hace saber al pueblo desde el principio que la cólera de Yahvé pesa sobre él (1,2). Las exigencias de una respuesta positiva, reto lanzado a sus contemporáneos, son una de las constantes de su predicación: "vuélvanse a mí... y yo me volveré a ustedes" (1,3; cf. 6,15b). Esta exigencia es la manifestada por los antiguos profetas (7,7-10), pero de ella deriva la invitación a no ser como sus padres (1,4-6; 8,14), a no incurrir en la misma desobediencia (7,11-12a) que los hizo acreedores al castigo divino (7,12b-14) y los convirtió en una maldición entre las naciones (8,13).

Pero el castigo, aunque se prolongó sobre el pueblo durante 70 años (1,12), es cosa del pasado; el ayuno del quinto mes por la caída de Jerusalén se ha de convertir en fiesta y regocijo (7,1-3 y 8,18-19). Dios no continúa la misma pedagogía, pero no es porque los descendientes sean muy diferentes de sus antepasados; lo que ahora Yahvé anuncia es que va a purificar del pecado (cf. 5,4-11), aunque para ello tenga que echar del país a todo ladrón o destruir a todo el que jura en falso por su nombre (5,34). La palabra al sumo sacerdote Josué, "yo he pasado por alto tu culpa" (3,5) y "si andas por mis

⁴⁶ Sabido es que sólo lo fundamental de los cap. 1-8 proceden del profeta del inicio del postexilio; los cap. 9-14 son posteriores.

“caminos” (v 7), es significativa a este respecto: nos habla de un Dios que perdona y exige que se asuman positivamente las exigencias de su voluntad. En el mismo sentido hay que entender la advertencia a Zorobabel, “no por el valor y la fuerza, sino por mi espíritu” (4,6).

3. Con el *Trito-Isaías*,⁴⁷ a pesar de pasajes maravillosos sobre la restauración (o sobre la Jerusalén restaurada), en cierto modo volvemos a una perspectiva muy crítica con respecto al pueblo de Dios, aunque tal vez sea mejor decir que existe una diferencia cualitativa: la salvación de Yahvé, descrita con tan vivos colores,⁴⁸ se ofrece a todos, pero se beneficiarán de ella quienes se decidan a aceptarla y a someterse al estricto cumplimiento de la voluntad de su Dios.

El profeta, que describe la vocación que Dios le ha dado en 61,1-9, se considera portador de una “buena nueva” (v. 1), la de la restauración. Implica ante todo un cambio de situación; los beneficiarios son los “pobres”: ¿habrá que ver aquí la distinción cualitativa más aparente en otros pasajes que hablan de los “pobres de Yahvé”? Es difícil decirlo. En varios textos se subraya la necesidad de la respuesta humana a la acción de Dios. Es la declaración inicial: sólo por la equidad y la justicia se puede beneficiar de la salvación/justicia de Yahvé que está por manifestarse (Is 56,1). Beneficiarán del favor de su Dios quienes estén dispuestos a abstenerse del mal y a practicar el bien (Is 58,9b-10), la salvación llegará para quienes se conviertan de su rebeldía (Is 59,20), para quienes comprenden que el mejor ayuno es abstenerse del negocio, la violencia y la injusticia, el que se traduce en compasión y ayuda del prójimo (Is 58,1-12).

Sin hablar de la pasada cólera divina que se ha traducido en castigo,

⁴⁷ Es difícil mantener que el conjunto de los oráculos de Is 56-66 procede de un sólo profeta anónimo; el común denominador es que se trata de oráculos posteriores al inicio del postexilio, en buena parte de los comienzos de la restauración. Más difícil resulta saber si la construcción del templo está todavía por venir, como en Ageo y Zacarías. En ese sentido se podría comprender Is 64,10 y hasta la súplica para que Dios se manifieste, sobre todo en 63, 19. Pero no todo señala unívocamente este sentido.

⁴⁸ Pero tiene aspectos revanchistas o muy particularistas: las naciones son objeto de la cólera y hasta de la venganza de Yahvé; quiéranlo o no, vendrán con sus tesoros a Jerusalén, etc.

[178]

aunque Yahvé declara que no estará continuamente enojado (Is 57,16), aunque afirma haber cambiado su pedagogía en razón de su sola benevolencia ("en mi cólera te herí, pero en mi benevolencia he tenido compasión de ti", Is 60,10), varios pasajes son la denuncia sistemática del pecado del pueblo, o de parte de él. En Is 56,10-57,2 los pecados que se enumeran son los de quienes deberían ser la guía del pueblo. Otros textos son más generales, sea que enumeren las varias faltas (Is 58,14; 64,10; 65,23.11-12) o que se ocupen de la idolatría en especial (Is 57,313). El mismo pueblo no puede menos de reconocerse pecador frente a su Dios o, como mínimo, solidario en el pecado que ha conducido al castigo (cf. Is 59,1s; 64,5-8). Y sobre el pecado pesa la amenaza (Is 65,6-7.12), pero el castigo de Dios se refiere más a los pecadores que al pueblo en general. O se puede decir que Dios se encargará de castigar y destruir a los pecadores de su pueblo (cf. Is 66,14.24), pues su castigo siempre será la respuesta al pecado humano (Is 64,4).

4. *Malaquías* no se puede datar con seguridad, pero sus declaraciones contra los matrimonios mixtos pudieran tomarse como indicio de que es contemporáneo o un poco anterior a Esdras y Nehemías, que tomaron medidas al respecto (cf. Esd 9-10; Neh 9,2; 13,23-30). Este argumento tiene un valor relativo: la intervención de Esdras y Nehemías no significó necesariamente la erradicación permanente de ese fenómeno.

La orientación de Malaquías parece bastante ritualista: cuando denuncia las faltas de los sacerdotes (1,6-2,9) o las del pueblo (3,6-12), subraya lo que tiene que ver con lo ofrecido a Yahvé en el templo, que así se ve profanado (1,11). Un alcance diferente tiene el problema de los matrimonios mixtos (2,10-16). La denuncia a los hombres de Judá es doble: unirse a extranjeras y repudiar a la esposa de la juventud. Se ha quebrantado esa "alianza" particular mediante el repudio (v. 14); hay en ello una verdadera traición (v. 16). Pero también aquí hay profanación por casarse con la "hija de un dios extranjero" (v. 11), lo que hace impura la ofrenda del israelita (cf. vv. 12s).

5. Tampoco es fácil situar históricamente a *Joel*, aunque globalmente se le sitúa en la época persa. Su famosa descripción de la invasión de langostas (1,2-12; 2,3-9), donde también entra en juego el "día de Yahvé" (2,1-2.10-11; cf. 1,15), es una invitación a la penitencia, sea que el pueblo invoque a su Dios (1,13-20) o que él señale la exigencia (2,12). Mientras el pueblo inicialmente no

[179]

expresaba ninguna conciencia de que se tratase de un castigo divino por los propios pecados, luego suena el repetido "vuelvan" (2, 12-13) y el pueblo pedirá el perdón por los propios pecados: "Perdona, Yahvé, a tu pueblo" (2,17). La restauración futura mediante el "día de Yahvé" sólo podrá realizarse mediante la respuesta de la fidelidad humana: "el que invoque a Yahvé se salvará", pero los que se salven serán unos sobrevivientes, un "resto" (3,5).

Conclusión

El camino recorrido ha sido bastante largo y no vamos a resumirlo aquí. La denuncia de los pecados del pueblo de Dios hecha por los profetas y los demás escritores sagrados es una constante en el Antiguo Testamento; subraya el reto fundamental de la existencia humana frente a Dios: escuchar su voz y ponerla en práctica. El es el Dios de amor que se compadece de nuestro pecado y está dispuesto a perdonarlo, pero nosotros tenemos que tomar en serio su iniciativa de amor. La lectura que hemos realizado nos recuerda el desafío fundamental de nuestra vida: procurar que lo que vamos viviendo sea una respuesta positiva a su iniciativa: "Amemos, porque él nos amó primero" (1 Jn 4,19).

J. Loza Vera, O.P.
École Biblique
et Archéologique Française.
Jerusalén

Bibliografía selecta⁴⁹

1. Murmuraciones y rebeldías en el desierto (Éxodo y Números)

Buis P., "Les Conflits entre Moïse et Israël dans Exode et Nombres", *VT* 28 (1978) 257-270

⁴⁹ Aunque una exposición general como la presente no permite adentrarse en el estudio crítico de los textos, se añade una bibliografía básica, aunque parte de los títulos no se citaron en las notas. Las obras se seleccionaron por su importancia o porque permiten encontrar una bibliografía amplia hasta el momento de su publicación.

[180]

Coats G. W., *Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Tradition of the Old Testament*, (Nashville 1968); "An Exposition of the Wilderness Theme" *VT* 22 (1972) 288-295.

Mann T. W., *Divine Presence and Guidance in Israelite Traditions: The Typology of Exaltation* (Baltimore 1977).

Römer T., "Exode et Anti-Exode. La nostalgie de l'Égypte dans les traditions du désert", en *Mélanges offerts à F. Smyth-Florentin*, *DBAT*, B 12 (1991) 155-172.

Schart (A.), *Mose and Aaron in Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen* (OBO 98) (Friburgo-Gotinga 1990).

Seebass H., *Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen der Wüstenüberlieferungen des Jahwisten* (MThS 7) (Marburg 1970); cf. H. Cazelles, *VT* 21 (1971) 506-521.

Van Seters J., *The Life of Moses. The Jahwist as Historian in Exodus-Numbers* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 10) (Kampen 1994) 153-244.

2. La teología deuteronomista en Jueces y 1-2 Reyes

Debus J., *Die Sünde Jerobeams* (FRLANT 93) (Gotinga 1967).

Laato A., *Josiah and David redivivus. The Historical Josiah and the Messianic Expectation of Exilic and Postexilic Times* (CBOT 33) (Estocolmo 1992).

Noth M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, (Tubinga 1967³).

Rad G. Von, *Die deuteronomische Geschichtstheologie in den Königsbüchern*, *GSAT* (ThB 8), 1, (Munich 1971) 189-204.

Veijola T., *Das Königtum in der Beurteilung der dtr. Historiographie*, (Helsinki 1977).

Weippert H., "Die 'dtr' Beurteilung der Könige", *Bib* 53 (1972) 301-339.

Wolff H.-W., *Das Kerygma des dtr. Geschichtswerks*, *GSAT* (ThB 22) (1964) 308-324.

Würthwein E., "Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk", *BZAW* 227 (1994).

3. La crítica profética de Israel

a) El problema de los géneros literarios

Fohrer G., *Einleitung in das Alte Testament* (10ª de la iniciada por E. Sellin), (Heidelberg 1965) 384-388.

Harvey J., "Le rîb-pattern, requisitoire prophétique sur la rupture d'alliance", *Bib*, 43 (1962) 172-196; *Le plaidoyer prophétique après la rupture de l'alliance*, (Brujas-París-Montreal 1967).

Kaiser O., *Einleitung in das Alte Testament*, (Gütersloh 1985) 301-305.

Loza J., *Los Profetas de la antigua alianza, I*, (México 1996).

[181]

Schmidt W E., *Einführung in das Alte Testament*, (Berlin-Nueva York 1995) 189-193.431s,
Westermann C., *Grundformen prophetischer Rede* (Beiträge zur evangelischen Theologie 31)
(Munich 1960, 1971⁴) 7-57.

b) Comentarios y obras específicas

Allen L.C., *Ezekiel 20-48* (WBC 29) (Waco 1990).

Alonso Schökel L.- Sicre J. L., *Profetas, I-II*, (Madrid 1980/1985²).

Brownlee W L., *Ezekiel 1-19* (WBC 28) (Waco 1986).

Craigie P.C.-Kelley P.H.-Drinkard Jr J. E., *Jeremiah 1-25* (WBC 26) (Waco 1995).

Holladay W L., *Jeremiah, vols. 1-2* (Hermeneia) (Filadelfia 1986-1989).

Keown G. L.-Scalise P. J.-Smothers T G., *Jeremiah 26-52* (WBC 27) (Waco 1995).

Macintosh A. A., *Hosea* (ICC) (Edimburgo 1997).

McKane W., *Jeremiah, vols. 1-2* (ICC) (Edimburgo 1986,1996).

Wildberger R., *Jesaja, vols. 1-3* (BK. X/1-3) (Neukirchen 1980, 1982).

Wolff H. W., *Dodekapropheton 1: Hosea* (BK XIV/1) (Neukirchen 1976³);

Dodekapropheton 2: Joel und Amos (BK XIV/2) (Neukirchen, 1975);

Dodekapropheton 4: Micha (BK XIV/4) (Neukirchen 1982);

Dodekapropheton 6: Haggai (BK XIV/6) (Neukirchen 1986).

Zimmerli W., *Ezechiel, vols. 1-2* (BK XIII/P2) (Neukirchen 1969,1979).