



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**  
**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## LECTURA SESIÓN 2

# CBX 108 ANTIGUO TESTAMENTO II

Barriocanal Gómez, José Luis; Francisco Ramis Darder y Santiago Ausín Olmos. “Profetas, libros e historia”. En *Libros proféticos*, 19-39. Estella: Verbo Divino, 2023.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

PARTE PRIMERA

PROFETAS,  
LIBROS E HISTORIA

## CAPÍTULO I

# LOS PROFETAS: CUESTIONES GENERALES

### 1. LOS LIBROS PROFÉTICOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

El canon bíblico hebreo se divide en tres partes: *tôrā<sup>h</sup>*, *nəḇī<sup>ʔ</sup>im* y *kaṭūḇim*, traducidas comúnmente por «Ley», «Profetas» y «Escritos». La *tôrā<sup>h</sup>* contiene cinco libros: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. A continuación, aparecen los libros que la tradición hebrea denomina «Profetas Anteriores» (*nəḇī<sup>ʔ</sup>im ḥārī<sup>ʔ</sup>šônīm*) y que la tradición cristiana conoce como «Libros históricos» (Josué, Jueces, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes). Seguidamente, figuran los libros que la tradición hebrea llama «Profetas Posteriores» (*nəḇī<sup>ʔ</sup>im ḥā<sup>ʔ</sup>ḥārônīm*), mientras la cristiana los designa como «Libros Proféticos». El primer grupo de «Profetas Posteriores» lo conforman los libros de Isaías, Jeremías y Ezequiel, que, debido a su extensión, pueden llamarse también «Profetas Mayores». Aun así, la tradición cristiana, considerando su cariz apocalíptico y profético, también sitúa entre los «Profetas Mayores» el libro de Daniel. Ahora bien, en el canon hebreo, la obra de Daniel se incluye entre los llamados «Escritos» (*kaṭūḇim*), pues más que como libro profético era interpretado por los judíos como un texto sapiencial. Después de Isaías, Jeremías y Ezequiel, el canon bíblico hebreo introduce un segundo grupo de profetas, los llamados «Doce Profetas Menores», a saber, Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahún, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías. La tradición cristiana, cuando reco-

ge el canon griego del Antiguo Testamento, incluye en el ámbito profético tanto el libro de Baruc como la Carta de Jeremías.

## 2. ETIMOLOGÍA DEL TÉRMINO «PROFETA»

El sustantivo «profeta» y sus derivados: profecía, profetismo, profetizar, profético, tiene tres acepciones dentro de los estudios bíblicos. Se aplica en primer lugar a los libros proféticos, que, junto con los históricos y los sapienciales, conforman la Escritura. Así se habla, por ejemplo, del profeta Isaías o de Malaquías para referirse a los libros atribuidos a ellos.

En segundo lugar, «profeta» es la calificación que reciben en la Escritura determinadas personas que, sabiéndose elegidas, eran conscientes de proclamar el mensaje recibido de Dios. De algunos de ellos no ha llegado hasta nosotros ninguna constancia escrita de sus palabras (profetas no escritores), de otros se han conservado al menos parte de sus oráculos, o se les ha atribuido el libro que lleva su nombre (profetas escritores). En el Antiguo Testamento, son numerosos los personajes que llevan el título de «profeta». En primer lugar, Moisés, reconocido como tal porque hablaba «cara a cara» con Dios (Dt 18,18; 34,10; Nm 12,8); incluso en el Nuevo Testamento se rememora su condición profética en el episodio de la Transfiguración junto a Elías (Mc 9,2-8 y paralelos). Otros, la mayoría, son denominados profetas por su relación estrecha con Dios, de quien reciben mensajes y misiones concretas; es el caso de Abrahán (Gn 20,7), Aarón (Ex 7,1), María (Ex 15,20), Débora (Jue 4,4), Juldá (2 Re 22,14). Hubo profetas que ejercieron su ministerio en el templo, como Samuel; otros, en la corte a modo de consejeros reales como Natán; otros son autónomos y carismáticos como Elías y Eliseo. Además de los profetas verdaderos, objeto de la atención bíblica, también aparecen los falsos, que pretenden con falsía ser portadores de la palabra de Dios. Es el caso de Ez 13, donde el heraldo divino recibe la orden del Señor de profetizar contra los falsos profetas de Israel, tanto varones como mujeres. Comienza acusando a los varones «que profetizan por iniciativa propia», se les califica de «profetas insensatos que siguen sus inspiraciones sin haber visto nada» (vv. 2-3). Además, advierte que «el Señor no los ha enviado» (v. 6; cf. también Jr 28,15, donde se narra que Jeremías advirtió al falso profeta Jananías de no haber sido

enviado por Dios y de suscitar falsas esperanzas en el pueblo). La consecuencia de la falsa profecía es la perdición del pueblo (Ez 13,10). Le sigue la orden de profetizar contra las profetisas («las mujeres de tu pueblo»), por la misma razón que a los profetas varones: porque «profetizan según sus ocurrencias» (Ez 13,17), y se les anuncia que no tendrán más visiones ni harán más predicciones (Ez 13,23).

En tercer lugar, el término «profeta» es usado en un sentido más general y abstracto. Se aplica a toda persona investida de un carisma especial (cf. Nm 11,26), en virtud del cual proclama una doctrina religiosa o un mandamiento divino<sup>4</sup>. En este sentido han surgido varias cuestiones, más bien propias de la historia de las religiones; por ejemplo, si es posible la existencia de profetas en cualquier etapa de la historia, si hubo un movimiento profético fuera de Israel, si es legítimo mantener que hay profetas en la Iglesia de hoy.

Si atendemos a la etimología, conviene recordar que entre los semitas el nombre está relacionado con la naturaleza de lo designado. Por ejemplo, Abrahán, padre de pueblos; Israel, el que lucha con Dios. Y si se trata del ejercicio de una profesión o función en la sociedad, el título indica el contenido de la misión encomendada; así, los jueces (*šōp̄tīm*) son los que ponen orden (*šāp̄tam*) en el pueblo; los reyes (*mōlākīm*), los que dominan y mandan (*mālāk*). La palabra castellana *profeta* se deriva, a través del latín, del griego *pro-phêtês*, que significa «el que habla en lugar o en nombre de alguien», especialmente de una divinidad, tal como lo hacía el profeta de Delfos, en la Grecia Antigua, que interpretaba el lenguaje extraño de la sacerdotisa Pitia<sup>5</sup>. Nada tiene que ver, por tanto, con el adivino o el agorero o vaticinador, que en griego se llamaba *mantis*, término que los LXX nunca aplican a los profetas. El prefijo *pro-* no significa «antes» (anunciar algo antes de que ocurra, predecir), como hacían los agoreros (del griego *agoréuo*), ni «delante de» (hablar ante el pueblo en el ágora), sino «en lugar de» o «en

<sup>4</sup> Según Max Weber, el profeta se distingue del sacerdote por su vocación personal a anunciar un mensaje religioso, sin necesidad de un reconocimiento por la autoridad eclesiástica. Cf. Max Weber, *Economía y sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica, 1964) 357.

<sup>5</sup> El oráculo de Delfos era un templo dedicado a Apolo donde «el profeta» explicaba en lenguaje inteligible las palabras que pronunciaba la sacerdotisa Pitia cuando se comunicaba directamente con el dios. Cf. Michael Scott, *Delfos: historia del centro del mundo antiguo* (Barcelona: Ariel, 2015).

nombre de». El profeta bíblico, siguiendo la etimología griega, es la persona designada por Dios para hablar en su nombre; es el hombre de la *pro-clamación*, no el de la *pre-dicción*.

El texto bíblico hebreo designa al portavoz y mensajero de Dios mediante tres términos: *nābîʔ* (profeta), *hōzeh* (visionario) y *rōʔeh* (vidente).

El término *nābîʔ* aparece 315 veces en la Biblia (14 en el Pentateuco, 82 en Reyes, 30 en Crónicas, 3 en Salmos y 180 en los libros proféticos)<sup>6</sup>. Dentro del Pentateuco el mayor número de frecuencia pertenece a textos de la tradición deuteronomista. Profeta, como hemos indicado, se denomina a Aarón (Ex 7,1) y a María, su hermana (Ex 15,20), y como prototipo a Moisés (Dt 18,17; 34,10; cf. Nm 12,6-8). Fuera del Pentateuco son denominados *nebîʔim* Samuel, Natán, Elías y Eliseo. Con este mismo nombre se designa a los profetas no escritores y a los escritores, a los verdaderos y a los falsos profetas. Algunos filólogos han supuesto que el vocablo deriva de la raíz hebrea *nbʿ* (terminado en *ayim*), que significa «anunciar aforismos o enigmas» (cf. Sal 78,2) o «proferir necedades o sandeces» (Prov 15,2.28). En acadio, *naba ʿu(m) / nab ʿum* puede designar tanto el nerviosismo interno de un hombre en trance o en éxtasis como la inundación del Tigris (nerviosismo de la tierra). La mayor parte de los estudiosos, siguiendo la opinión de William F. Albright, considera que se deriva de la raíz *nābāʾ* (terminado en *alef*), que, como el correspondiente acadio *nabûʾ*, significa «proclamar» o «llamar». Esta etimología ha sido confirmada por la reciente publicación de los textos de Mari, del tercer milenio a.C. En la literatura de Mari se designaba *nābîʔum* a la persona o grupo de personas que invocaba a los dioses y transmitía sus designios. Por tanto, en las lenguas semitas occidentales, la raíz *nābāʾ* significaba desde muy antiguo la función de invocar a la divinidad (ser intercesor) y proclamar su palabra (ser mensajero)<sup>7</sup>. En *qatil*, que es la forma verbal usada en la Biblia, conservaría su sentido pasivo antiguo, semejante a *māšîʔh* (ungido), *nāgîd* (desig-

<sup>6</sup> Cf. Jörg Jeremias, «*nabîʔ*, Profeta», en: Ernst Jenni – Claus Westermann (eds.), *DTMAT II* (Madrid: Cristiandad, 1978) 22-48; Hans-Peter Müller, «*nabîʔ*, Profeta», en: G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren – Heinz J. Fabri (eds.), *ThDOT IX* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977-2006) 129-150.

<sup>7</sup> Cf. Daniel E. Fleming, «The Etymological Origins of the Hebrew *nabîʔ*: The One Who Invokes God»: *CBQ* 55 (1993) 217-224.

nado), *nasi*<sup>2</sup> (encumbrado, jefe), etc. Según la forma pasiva, «profeta» designa al individuo llamado por Dios. Si se toma como forma verbal activa, el profeta es el hombre que anuncia o proclama (la palabra de Dios). La Escritura lo usa en los dos sentidos, como lo demuestran los relatos de vocación profética que lo describen con el término «el llamado», mientras que las fórmulas oraculares, tales como «así dice el Señor», «oráculo del Señor», reflejan el sentido activo del vocablo profeta como portavoz de Dios.

El vocablo *hōzeh* aparece comúnmente en textos tardíos (17 veces: 5 en los libros proféticos, 2 en los históricos y 10 en Crónicas). Es participio del verbo *hāzāh*, que significa «mirar, ver más allá de lo normal (con más profundidad o con más horizonte)». En los profetas más antiguos es usado en sentido peyorativo para referirse al visionario o adivino. Por ejemplo, en Am 7,12: «Amasías le dijo a Amós: Márchate, vidente (*hōzeh*). Huye a la tierra de Judá», o en Miq 3,7: «Los videntes (*hōzīm*) se avergüenzan, se abochornan los adivinos [...], porque no hay respuesta de Dios». En los libros de Crónicas suele aplicarse más positivamente al «vidente cortesano»; por ejemplo, Gad, vidente de David (1 Cr 21,9), Hemán, «vidente del rey» (1 Cr 25,5). En el hebreo mishnaico y moderno, la raíz *hāzāh* significa simplemente «ver», sin connotaciones negativas.

Prácticamente sinónimo de *hōzeh* es *rō<sup>2</sup>eh*, vocablo más antiguo que el anterior, quizás sin ningún matiz peyorativo referido a los adivinos; es, sin más, «el vidente». Con este término se designa a Samuel (1 Sm 9,11.18.19), y a otros videntes profesionales (2 Cr 16,7.10).

La lectura de 1 Sm 9,9 («Antiguamente, en Israel, la persona que iba a consultar a Dios decía: “Vamos a ver al vidente”; pues al profeta de hoy –*nābī<sup>2</sup>*– se le llamaba entonces vidente –*rō<sup>2</sup>eh*–») da pie para pensar que el hombre de Dios antiguamente era reconocido como *rō<sup>2</sup>eh*, y posteriormente como *nābī<sup>2</sup>* en la época en que se escribió el texto bíblico. Quizás *rō<sup>2</sup>eh* era un término más coloquial y profano; en griego se traduce por *blépôn* y *órôn*, «el que ve» o «el que mira», indistintamente.

Los tres términos llegaron a ser prácticamente sinónimos en los escritos bíblicos y con cualquiera de ellos se designaba tanto a los verdaderos como a los falsos profetas. Si cabe señalar algún matiz diferenciador, *nābī<sup>2</sup>* referiría la identidad del profeta en general, *hōzeh* al profeta áulico –de la corte–, mientras *rō<sup>2</sup>eh* aludiría al profeta cultural, asentado en alguno de los

templos. Aparecen en la Biblia otros títulos que reciben los profetas y que describen algunas de sus actividades. Así, al profeta se le llama «hombre de Dios» (Jos 14,6: a Moisés; 1 Re 17,18: a Elías; 2 Re 4,7.21.22: a Eliseo), «servidores» (2 Re 9,7), «hombre de espíritu» (Os 9,7), «vigía» (Is 21,11-12), «centinela» (Jr 6,17).

Los profetas también practicaban actos mágicos, adivinatorios y milagros semejantes a los magos y hechiceros extranjeros. Así, Moisés y Aarón en Ex 7,10-12; Samuel en 1 Sm 9,19-20; Elías en 1 Re 17,10-24; etc. Ninguno de ellos fue condenado por tales prácticas. Pero cuando la magia y la adivinación se asociaban con cultos paganos extranjeros, eran desacreditadas, pues conducían a la idolatría y, por ello, se les etiquetaba con el calificativo de «prostitución» (cf. Nm 25,1-2; Nah 3,4). El texto de Dt 18,14-15 afirma que, en la tierra de Canaán, los profetas, suscitados por el Señor, teniendo como paradigma a Moisés, reemplazarán a los diversos tipos de adivinos y hechiceros. En este mismo capítulo se presenta la lista más completa de prácticas de adivinación y magia, y de las personas que las practican (cf. vv. 10-11).

No basta un acercamiento etimológico para definir la identidad del «profeta», dada la evolución del profetismo en Israel. No obstante, puede aventurarse una definición general señalando que profeta es el que por elección divina proclama el designio del Señor, defiende los intereses divinos y se constituye en custodio celoso de la Ley o palabra de Dios.

### 3. LA DESIGNACIÓN «PROFETA» EN EL NUEVO TESTAMENTO

El Nuevo Testamento contiene testimonios de las tres acepciones de «profeta», ya que mediante tal término se designa tanto a los libros como a las personas y al carisma. En efecto, los evangelios denominan con este mismo vocablo a los libros proféticos cuando dicen: «Esta es la Ley y los Profetas» (Mt 7,12). También denominan así a determinadas personas, escritores o no, del Antiguo Testamento: «Otros dicen que Elías, otros que Jeremías o uno de los profetas» (Mt 16,14). Y, por último, a los que actuaban bajo el carisma profético: «Entonces, ¿a qué salisteis?, ¿a ver un profeta? Sí, os digo, y más que profeta» (Mt 11,9-10). Además del Bautista (Mt 3,7-12; Lc 1,76), son presentados como profetas algunos personajes del «Evangelio de la infancia» como Zacarías (Lc 1,67), Isabel (1,41-45),



Simeón (2,25-32) y Ana (2,36-38); en todos ellos la acción del Espíritu Santo tuvo una manifestación especial.

En el resto del Nuevo Testamento no se aplica el término «profeta» para designar a los libros proféticos, aunque se recogen abundantes citas (por ejemplo, Rom 10,20 es una cita de Is 65,11). Por otra parte, apenas se asigna el término a las personas contemporáneas; solo son llamados «profetas» los que, como Bernabé, tuvieron el don de confortar, exhortar y animar (cf. Hch 4,36; 11,22-24). En cambio, hay muchas referencias a la profecía y se reconoce el valor del carisma profético por encima de cualquier otro don: «El que profetiza habla a los hombres, los forma, los anima y los consuela» (1 Cor 14,3). Además, especifica los criterios para descubrir a los falsos profetas que se atribuían la autoridad de hablar en nombre de Dios, pero difundían el error y la inmoralidad (cf. 1 Jn 4,1-3).

El Apocalipsis es el único libro neotestamentario que podría denominarse «profético», pero en ningún momento es presentado como tal, probablemente porque ya en aquel momento el género apocalíptico, propio del Apocalipsis, se distinguía claramente del profético.

#### 4. LA EVOLUCIÓN DE LOS ESTUDIOS ACERCA DEL PROFETISMO

Se pueden señalar tres etapas en la historia de la exégesis de los libros proféticos. La primera, denominada clásica o tradicional, considera los libros proféticos como portadores de un mensaje unitario; pone su atención en el contenido doctrinal, teológico o moral, descuidando el proceso histórico de la formación de los libros y de la misma revelación. La segunda etapa, que surge a finales del siglo XIX y perdura hasta nuestros días, es una exégesis crítica, centrada en la historia de la redacción y transmisión de los textos. Junto a esta perspectiva, se va abriendo paso, desde finales del siglo XX, la interpretación que toma como punto de partida el texto final tal como figura en el canon. Exponemos a continuación estas tres etapas en la exégesis profética<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Para profundizar sobre el tema, cf. Ignacio Carbajosa Pérez. *De la fe nace la exégesis. La interpretación de la Escritura a la luz de la historia de la investigación sobre el Antiguo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2011) 79-138; Robert R. Wilson, «Los libros proféticos», en: John Barton (ed.), *La interpretación bíblica, hoy* (PT 113; Santander: Sal Terrae, 2001) 245-259.

#### 4.1. *La etapa precrítica*

El canon de la Biblia hebrea, como es sabido, coloca a los profetas detrás de la Torá (Pentateuco), que es la parte más importante para la espiritualidad judía, de la cual los profetas vienen a ser sus grandes custodios, intérpretes y transmisores. Así, al comienzo del primero de los libros proféticos (Profetas Anteriores), el Señor exhorta a Josué con estas palabras: «Basta que seas muy fuerte y valiente, teniendo cuidado de cumplir toda la Ley que te dio mi siervo Moisés. No te apartes de ella ni a la derecha ni a la izquierda, para que tengas éxito adondequiera que vayas. No se aparte el libro de esta Ley de tus labios: medítalo día y noche; así procurarás obrar en todo conforme a lo que en él está escrito, y tendrás suerte y éxito en tus empresas» (Jos 1,7-8). Y también el último libro profético termina con una recomendación divina semejante: «Acordaos de la Ley de Moisés, mi siervo, a quien yo prescribí en el Horeb preceptos y normas para todo Israel» (Mal 3,22). De esta inclusión se desprende que la función atribuida a los profetas es la de servir de puente entre la revelación primordial del Sinaí y la enseñanza de los rabinos (descendientes de la Gran Asamblea)<sup>9</sup>. Así lo confirma un precioso texto rabínico: «Moisés recibió la Torá desde el Sinaí y la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, los profetas la transmitieron a los hombres de la Gran Asamblea»<sup>10</sup>.

Los rabinos y los comentaristas judíos tenían claro que la Escritura es el único libro «que mancha las manos», es decir, que es sagrado; mientras que todos los demás, aun los más importantes, como la Mishná, la Tosefta y el Talmud, son libros para estudiar en la sinagoga, pero no para usar en la liturgia. En cuanto a los libros proféticos, así como sucede con los sapienciales, surgieron varias escuelas exegéticas: la de Hillel, más intransigente en la doctrina con sus famosas reglas (*middot*); y la de Sammai, más liberal y preocupada por la doctrina sobre el hombre y menos sobre Dios.

<sup>9</sup> Dicha expresión, según la tradición rabínica judía, designa a una asamblea de sabios creada en la época de Esdras, con el fin de liderar la dirección espiritual del pueblo judío tras la vuelta del exilio en Babilonia. Los sabios de la Gran Asamblea configuraron la fisonomía del judaísmo rabínico al soslayar la importancia del Templo y erigir el estudio de la Torá como el mayor mandamiento y el elemento identitario del judaísmo.

<sup>10</sup> Mishná, *Pirke Avot* 1:1. Edición preparada por Carlos del Valle (Madrid: Editora Nacional, 1981) 789.

Tanto estas como las que vendrían después (la de Rabí Ismael, la de Rabí Akiba, etc.) basaban la hermenéutica en el diálogo entre las diferentes interpretaciones posibles, pero asumiendo siempre el texto tal como se ha recibido, sin plantear ningún problema crítico.

En Qumrán han aparecido comentarios a varios profetas: a Habacuc, a Nahún, a Isaías y a Oseas. Se denominan *pēsher*, es decir, «interpretación». Su punto de mira es, preferentemente, la vida de la comunidad creyente, la cual es iluminada y analizada con las mismas palabras del mensaje profético. Así, el anuncio: «Ya no triunfa la justicia pues el impío seduce al justo» (Hab 1,4) recibe la siguiente interpretación: el impío es el Sacerdote impío y el justo es el Maestro de Justicia» (1QpHab 1,12-13). Se trata de dos personajes frecuentemente mencionados en los textos de Qumrán, contemporáneos del autor del comentario. Tampoco en Qumrán se plantearon problemas críticos sobre los textos recibidos.

Los comentaristas judíos posteriores, tanto los palestinenses como los helenistas de la diáspora (Filón, Flavio Josefo, etc.), están preocupados por los libros que componen el canon, pero no por cuestiones de crítica literaria.

La tradición cristiana es unánime en la consideración de los profetas como portavoces de la nueva economía salvífica, que preveían como inminente y que se hará presente en la persona de Jesús, el Mesías prometido. En Jesucristo, alcanzan su cumplimiento todas las profecías y es Él quien confiere unidad y sentido a la predicación profética. El lugar que ocupan los libros proféticos dentro del canon cristiano refleja ya la función de estar abiertos al Nuevo Testamento. Así, en el *Codex Vaticanus* (s. iv d.C.), primer códice completo que abarca Antiguo y Nuevo Testamento en griego, están colocados detrás de los libros sapienciales, marcando el último eslabón antes de los evangelios, siendo como su pórtico de entrada. En la Vulgata se refleja esta misma disposición. La posición que ocupan los profetas corrobora la comprensión que tienen los evangelios y el resto del NT, para quienes el acontecimiento salvador de Jesucristo había sido anunciado en las Escrituras, especialmente en los profetas. Así lo explica el documento de la PCB de 2002:

Lo que distingue el cristianismo primitivo de todas esas corrientes (del judaísmo) es la convicción de que las promesas proféticas escatológicas no se deben considerar simplemente como objeto de esperanza para el futuro, pues su cumplimiento se inició ya con Jesús de Nazaret, el Mesías. De Él hablan en

último término las Escrituras del pueblo judío, cualquiera que sea su extensión; a la luz de Él deben ser leídas las Escrituras para poder ser plenamente comprendidas<sup>11</sup>.

Los antiguos comentaristas cristianos, antioquenos y alejandrinos, disputaban sobre cómo hay que leer los textos canónicos, si de forma literal o alegórica; pero no eran objeto de su discusión las cuestiones de cómo surgieron o cómo se transmitieron. Únicamente tienen alguna discrepancia sobre si era más legítimo el texto hebreo o el griego de los Setenta.

#### 4.2. *Hacia una nueva hermenéutica. El estudio crítico de los profetas*

Tanto la tradición judía como la cristiana se esforzaron en explicar correctamente los textos bíblicos sin poner en cuestión cómo se gestaron o cómo entraron en el canon. Con la corriente crítica y liberal del siglo XIX, se rompe esta consideración tradicional de los profetas y se inicia una nueva visión de los autores y de sus libros. Entre los críticos más influyentes cabe destacar a los siguientes.

##### a. *Julius Wellhausen: la Ley no precede a los profetas*

Julius Wellhausen (1844-1918) es el primero en relacionar a los profetas con la religión israelita, llegando a proponer la tesis de que fueron anteriores a la Ley y, en definitiva, los creadores e impulsores de la nueva religión israelita. En su obra, *Prolegómenos a la historia de Israel*<sup>12</sup>, defiende la antigüedad de la religión hebrea sin los cinco libros de la Torá: «Es una ingenuidad suponer que los profetas expusieron y aplicaron la Ley». Todo lo cual provocó una situación de sospecha sobre los redactores finales de la Biblia, que transmitieron la idea contraria, la de la precedencia de la Torá sobre los profetas. Considera Wellhausen que los profetas fueron los verdaderos iniciadores de la religión individual y ética, siendo traicionados por el sistema legalista-ritual del judaísmo postexílico, que puso en el centro la Ley; se iniciaba así un período «degenerativo» en la religión de Israel. De este modo, el paradigma judío de comprensión de los profetas

<sup>11</sup> Pontificia Comisión Bíblica, *El pueblo judío y sus Escrituras sagradas en la Biblia cristiana* (2002), n.º 11.

<sup>12</sup> Cf. Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin: G. Reimer, 1905).

como transmisores de la Ley no respondería a la realidad histórica; sería una creación del judaísmo posterior que situó la Torá en el centro de la religión hebrea.

b. *Bernhard L. Duhm:*

*los profetas, impulsores del yahvismo moral y ético*

Bernhard L. Duhm (1847-1928), compañero de Wellhausen en Gotinga, parte del mismo principio de que la Ley es posterior, en el tiempo, a los profetas. Dividía el desarrollo de la religión en tres etapas sucesivas: moisésimo, profetismo y judaísmo. En el año 1875 publicó una obra que viene a ser el programa de su pensamiento sobre este tema: *La teología de los profetas como fundamento para la historia de la evolución interna de la religión israelita*<sup>13</sup>. El punto de partida de su hipótesis es que los profetas ocupaban el lugar central en la transmisión de la religión que nació con Moisés, y fueron quienes formularon con exactitud las exigencias doctrinales y morales de la revelación mosaica. De ahí que sea tarea esencial del exégeta distinguir las palabras de los profetas (*ipsissima verba*) de los elementos que posteriormente se añadieron en las sucesivas redacciones de los libros.

Duhm presenta a los profetas como hombres espirituales que pretenden liberar la religión de Israel del ritualismo y del legalismo. A su juicio son los auténticos transmisores de la religión yahvista nacida con Moisés. Propone al profeta Miqueas como un buen ejemplo de ello, especialmente Miq 6,1-8, claro exponente del idealismo ético que propugnan los profetas: «Se te ha hecho saber lo que es bueno, lo que el Señor quiere de ti: tan solo practicar el derecho, amar la bondad y caminar humildemente con tu Dios» (v. 8). La religión de Israel, tal como se halla en los profetas, nada tiene que ver con el cumplimiento de un vasto complejo legal, sino con el recto comportamiento ético y moral ante Dios y la humanidad, en la vida comunitaria y social. El «monoteísmo ético» (expresión acuñada por Abraham Kuenen [1828-1891], teólogo que se sitúa en la misma línea que Duhm) sería la gran aportación de los profetas de Israel al hecho religioso.

<sup>13</sup> Bernhard L. Duhm, *Die Theologie der Propheten: als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion* (Bonn: Marcus, 1875).

c. *Hermann Gunkel: la psicología del profeta*

En las primeras décadas del siglo xx, dentro de este nuevo paradigma, se da un desplazamiento de interés hacia la composición de los libros. Hasta entonces los estudios bíblicos se habían preocupado del mensaje del profeta, en cuanto teólogo y moralista; a partir de este momento centran su interés en el mismo profeta y, más en concreto, en su psicología. Este cambio de enfoque parece explicarse por el nacimiento, en este tiempo, de la psicología como ciencia, cuya cátedra comienza a erigirse en las universidades europeas. También se debe a los descubrimientos arqueológicos de la segunda mitad del siglo xix y primeros años del siglo xx en el Medio Oriente, que contribuyen a que se preste atención a la literatura religiosa de los pueblos circundantes a Israel.

Hermann Gunkel (1862-1932), gran conocedor de las lenguas y de la literatura del Antiguo Oriente, dedicó gran parte de su vida a estudiar la psicología del profeta.

Los profetas [llegó a escribir] tienen un secreto [...], ciertas experiencias que no pueden ser comprendidas por el observador no iniciado [...]. Y, en última instancia, estos extraños hombres seguirán siendo incomprensibles para nosotros, mientras no lleguemos a entender esta experiencia secreta.

A este respecto, su presupuesto fundamental es que el éxtasis es como «la experiencia fundamental de todo tipo de profecía»<sup>14</sup>. Tras describir las manifestaciones externas de la profecía extática, se fija en la vida interior del profeta, caracterizada por «la pasión religiosa de gran intensidad» que anima y sostiene su vida. La virtud más grande de los profetas bíblicos es el contenido espiritual y moral de su profecía.

Ahora bien, lo que ha supuesto un gran avance en la exégesis es su hipótesis de que los profetas pronunciaron oráculos muy breves, la mayor parte contra las naciones, cuyas huellas son fáciles de deslindar. Utilizaron, además, otras formas de expresarse tomadas del culto, del lenguaje familiar y del ámbito jurídico. Estas primeras unidades literarias, ordinariamente muy cortas, fueron ampliándose y uniéndose a otras, formando colecciones de oráculos sobre un mismo tema o referidos a un mismo lugar o persona.

<sup>14</sup> Hermann Gunkel, «Die geheimen Erfahrungen der Propheten», en: Hans Schmidt (ed.), *Die grossen Propheten* (SchAT 2.2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1923) xvii-xviii. Traducido al inglés: «The Secret Experiences of the Prophets»: *Exp* 9 (1924) I, 356-366, 427-435; II, 23-32.

Finalmente, se reunieron estas colecciones mayores dando origen a los libros. Tarea de la exégesis es, según Gunkel, descubrir cada una de esas «formas breves» de expresión y el ambiente social, cultural y religioso (*Sitz im Leben*) en que nacieron para poder describir su sentido originario. Así nació la llamada «Historia de las formas» (*Formgeschichte*). El autor ha sabido perfilar los principales géneros proféticos que hoy siguen siendo aceptados por los comentaristas modernos: oráculos de condena o de salvación, oráculos procesales, himnos, lamentaciones, poemas sapienciales.

d. *Sigmund Mowinckel: la relevancia del culto*

*Sigmund Mowinckel* (1884-1965), discípulo de Gunkel y promotor y alma de la escuela escandinava, va a completar la estela dejada por su mentor. Comenzó aplicando la hipótesis de su maestro, la «Historia de las formas», hasta llegar a la conclusión de que el culto tuvo una gran importancia en la composición de los libros proféticos<sup>15</sup>: la mayoría de los profetas fueron profesionales del culto y pronunciaron la mayor parte de los oráculos en torno al templo (el análisis de Jr 1–25 fue la base de la formulación de su hipótesis). Más aún, las celebraciones culturales constituyeron el marco en que fueron tomando forma literaria y donde se conservaron y se transmitieron las palabras proféticas hasta que llegaron a ponerse por escrito. Fue especialmente con motivo de la fiesta del Nuevo Año, en que se celebraba la entronización del Señor como rey de Israel, cuando los heraldos divinos pronunciaron sus oráculos más importantes. Esta vinculación de los profetas con el culto les sirvió como medio de enseñanza. Este proceso de formación de los libros, más fluido que el explicado por Gunkel, es llamado «Historia de la tradición» (*Traditiongeschichte*), que ha tenido un gran influjo hasta el día de hoy. Ha sido él quien ha acuñado la expresión «profeta cultural» o «profecía cultural», y el primero que incluyó a Habacuc, a Nahún y a Joel en el grupo de profetas culturales.

4.3. *Nuevas tendencias interpretativas: exégesis sincrónica*

A partir de la década de los setenta del siglo xx, los estudios exegeticos comienzan a orientarse por nuevos caminos, dado que el método histó-

<sup>15</sup> Cf. Sigmund Mowinckel, *Religion und Kultus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953).

rico-crítico, aunque había dado muchos frutos, se movía excesivamente en la hipótesis. A partir de entonces, el interés de la exégesis se desplaza hacia el libro en su forma final, ya no tanto en su proceso de formación<sup>16</sup>. Un claro testimonio es el documento de la PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, de 1993.

a. *La lectura canónica de los profetas*

El método exegético canónico surge en los años setenta en los Estados Unidos. Los dos representantes más importantes son Brevard S. Childs y James Sanders. Por lo que respecta a los profetas, se podría concretar su origen fundacional en el artículo de Childs, de 1978, titulado «La forma canónica de la literatura profética»<sup>17</sup>. En este escrito, comienza señalando los resultados del método histórico-crítico aplicado a la Biblia, y confiesa que no ha favorecido una mejor comprensión de los libros proféticos como Escritura de la Iglesia, algo preocupante dado la función normativa que tienen para la vida cristiana. Con especial énfasis objeta que el método histórico-crítico ha «atomizado» el texto bíblico, en contra de una visión unitaria de los libros. En cambio, asegura que la forma final del texto es la única que proporciona el juicio teológico crítico que ha presidido el proceso de formación de un corpus canónico o normativo. En la segunda parte del artículo, el autor focaliza su estudio en los libros proféticos para mostrar ejemplos de cómo el proceso canónico (recogida, selección y ordenación de textos), de muy diferentes maneras, ha dado forma a las tradiciones para convertirlas en Sagrada Escritura. Se le suele criticar que se detiene poco en el proceso de composición de los libros y se limita a rechazar el método histórico-crítico.

El segundo exponente, James A. Sanders, aunque coincide con Childs al considerar el texto final como canónico, se diferencia por el estudio de

<sup>16</sup> Cf. Jean Daniel Macchi – Thomas Römer, «La formation des livres prophétiques: enjeux et débats», en: Jean Daniel Macchi – Christophe Nihan – Thomas Römer – Jan Rückl (eds.), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (Paris: Labor et Fides, 2012) 17-18; Walter Brueggemann, «Futures in Prophetic Studies», en: Carolyn J. Sharp (ed.), *The Oxford Handbook of the Prophets* (New York: Oxford University Press, 2016) 655-665.

<sup>17</sup> Brevard S. Childs, «The Canonical Shape of the Prophetic Literature»: *Interp* 32 (1978) 46-55. Del mismo autor, cf. «Las tradiciones proféticas», en: *Teología bíblica del Antiguo y Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 2011) 185-198; original inglés: *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Minneapolis: Fortress Press, 2001).



las distintas etapas de la composición del texto, al juzgar que tienen también valor normativo<sup>18</sup>. Sus apreciaciones han sido muy bien acogidas entre los especialistas, aunque todavía se preguntan en qué momento de su composición el libro comenzó a ser considerado como canónico.

b. *La lectura desde las ciencias sociales*

Uno de los estudiosos más representativos de esta corriente es Ferdinand Deist. En un artículo publicado en 1989<sup>19</sup>, tras analizar la crisis en que se encuentra el «paradigma dominante», que dio origen al cambio en los estudios de los libros proféticos, propone, en la segunda parte del escrito, un «paradigma alternativo», centrado en la aplicación de los modelos sociológicos y antropológicos.

En la aparición de este paradigma alternativo, desempeñan un papel importante el planteamiento de nuevas cuestiones y la nueva dirección que ha tomado la arqueología en las últimas décadas. Respecto al primero, se pregunta por los diferentes modelos sociales existentes en Israel, si existía una institución social con el nombre de «profeta»; y sobre cuál era la repercusión social de los términos como «justicia», «rectitud», «pecado». Por lo que se refiere al segundo, la «nueva arqueología», a diferencia de la antigua, se ha emancipado de la exégesis bíblica, a la que servía. El centro de su interés son los sistemas sociales, económicos y políticos, así como los cambios de hábitat y el acontecer de cada día de las respectivas sociedades. Menor es su preocupación por la religión y la literatura de los pueblos. Este acercamiento social sigue vigente, como se ve en el artículo de Charles E. Carter, publicado en 1999, donde recoge las contribuciones más significativas de esta nueva aproximación en los treinta últimos años<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Cf. James A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm* (Philadelphia: Fortress Press, 1987).

<sup>19</sup> Ferdinand Deist, «The Prophets: Are We Heading for a Paradigm Switch?», en: Volkmar Fritz – Kard F. Pohlmann – Hans Ch. Schmitt (eds.), *Prophet und Prophetenbuch: Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag* (BZAW 185; Berlin: de Gruyter, 1989) 1-18.

<sup>20</sup> Charles E. Carter, «Opening Windows onto Biblical Worlds. Applying the Social Sciences to Hebrew Scripture», en: David W. Baker – Bill T. Arnold, *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches* (Grand Rapids: Baker, 1999) 421-451.

### c. *La lectura retórica*

El análisis retórico bíblico tiene como su principal exponente a Roland Meynet<sup>21</sup>. Una clara ilustración de este método se encuentra en el comentario al libro de Amós<sup>22</sup>. Es pionero, junto a Pietro Bovati, a la hora de aplicar la hermenéutica retórica de manera sistemática al conjunto de un libro profético. Lo específico de esta lectura consiste en la atención que se da a la composición del texto, pero no lo hace como lo entiende la «Historia de la redacción», que busca las fuentes, sino partiendo del presupuesto de que los textos bíblicos no son compilaciones sino verdaderas composiciones. En el caso del libro de Amós se estudian los niveles organizativos de su composición, de menor a mayor: pasajes o perícopas, secuencias, secciones y, por último, el conjunto del libro. De este modo se muestra el carácter acabado y unitario de la obra. Meynet está en el origen de la colección «Retorica Biblica e Semitica», publicada por Gregorian & Biblical Press (Roma), que fue creada con el fin de ofrecer a los estudiosos que siguen la hermenéutica retórica la posibilidad de publicar sus estudios.

### d. *La lectura narrativa*

La interpretación narrativa de la Escritura tiene una mayor tradición y presencia en la investigación bíblica que la retórica, salvo en los libros proféticos. La razón se encuentra en la forma del texto profético, en el que el género textual predominante es el oráculo y no la narración. Como la lectura retórica, este tipo de lectura narrativa supone una observación atenta del propio texto con el fin de descubrir sus articulaciones y simetrías. Lo específico de este método viene dado por la consideración del relato como vehículo de una comunicación entre un emisor (el narrador) y un receptor (el lector). Uno de sus principales objetivos es el estudio de la «estrategia narrativa», es decir, las modalidades concretas que el narrador establece en el relato para comunicarse con el destinatario y presentarle su mundo de valores y sus convicciones<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Cf. Meynet Roland, *L'analyse rhétorique: Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs et exposé systématique* (Paris: Cerf, 1989).

<sup>22</sup> Pietro Bovati – Roland Meynet, *Le livre du prophète Amos* (RB 2; Paris: Cerf, 1994).

<sup>23</sup> Cf. Daniel Marguerat – Yvan Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo* (Santander: Sal Terrae, 2000); Jean-Louis Ska – Jean Pierre Sonnet – André Wénin, *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento* (CB 107; Estella: Verbo Divino, 2001).

Los iniciadores del análisis narrativo en la Biblia no son exégetas sino críticos literarios interesados por el AT. Entre ellos sobresale Robert Alter, por presentar de manera sistemática las claves esenciales de los relatos de la Biblia hebrea<sup>24</sup>.

#### e. *La lectura feminista*

La interpretación feminista de la Escritura se va abriendo camino a partir de finales del siglo xx. Por lo que se refiere a los libros proféticos, la hermenéutica feminista da voz y protagonismo a las profetisas bíblicas y a las del Antiguo Oriente. Considera que han sido ignoradas o silenciadas por la exégesis bíblica<sup>25</sup>. Un claro exponente de esta lectura es la colección «La Biblia y las mujeres», cuyo segundo número está dedicado a la profecía<sup>26</sup>.

### PISTAS DE TRABAJO

Se proponen tres actividades con relación a este primer capítulo.

1.<sup>a</sup> Comparar los distintos términos usados por la Escritura en Nm 9,1-14 para designar al heraldo divino. En un segundo momento, notar la presencia de los mismos en el resto de los libros veterotestamentarios, y dilucidar si en razón de su uso se puede hablar de una evolución hacia un profetismo bíblico ideal. Puede servir de ayuda el artículo de José Luis Barriocanal Gómez, «Del profetismo de Mari al profetismo ideal»: *ResB* 93 (2017) 21-22.

2.<sup>a</sup> Hacer un estudio comparativo entre la historia de la exégesis de los profetas y la historia de la exégesis del Pentateuco. Al lector le puede servir de gran ayuda la obra de Ignacio Carbajosa, *De la fe nace la exégesis* (cf. Bibliografía).

<sup>24</sup> Cf. Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981).

<sup>25</sup> Son pioneras las obras de Klara Butting, *Prophetinnen gefragt: die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie* (Biblich-feministische Texte 3; Wittingen: Erev-Rav, 2001) e Irmtraud Fischer, *Gotteskündinnen: zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel* (Stuttgart: Kohlhammer, 2002).

<sup>26</sup> Irmtraud Fischer – Juliana Claassens (eds.), *Profecía* (La Biblia y las mujeres 2; Estella: Verbo Divino, 2020); Christl M. Maier, «Feminist Interpretation of the Prophets», en: Sharp (ed.), *The Oxford Handbook of the Prophets*, 467-482.

3.<sup>a</sup> Valorar el cambio de paradigma en el estudio de los libros proféticos, señalando los posibles aciertos y deficiencias de dicho cambio. También el lector encontrará apoyo para esta actividad en la obra anteriormente señalada de Ignacio Carbajosa, pp. 79-138, especialmente las pp. 110-118; y en el artículo de Horacio Simian-Yofre, «La evolución de la lectura e investigación de los libros proféticos» (cf. Bibliografía).

## BIBLIOGRAFÍA

- Aune, D. E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) 522 pp. (Traducción italiana: *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico* [Brescia: Paideia, 1996]). Muy aconsejable, pues contiene una excelente visión panorámica de la profecía en el mundo grecorromano, en el cristianismo primitivo y en el judaísmo antiguo.
- Blenkinsopp, J., *A History of Prophecy in Israel* (Louisville: Westminster John Knox, <sup>2</sup>1996) 291 pp. (Traducida al francés: *Une histoire de la prophétie en Israël* [Paris: Cerf, 1993] y al italiano: *Storia della profezia in Israele* [Brescia: Queriniana, 1997]). Se aconseja su consulta para un acercamiento al estudio crítico moderno de la profecía (pp. 25-38 de la edición italiana).
- Bovati, P., «Cosi parla il Signore». *Studi sul profetismo biblico* (Bologna: EDB, 2008) 17-52; P. Bovati – P. Basta, «Ci ha parlato per mezzo dei profeti». *Ermeneutica biblica* (Roma: San Paolo-Gregorian & Biblical Press, 2012) 78-11. Se aborda la cuestión de la identidad del profeta bíblico.
- Brooke, G. J., «La prophétie de Qumran», en: J. D. Macchi – Ch. Nihan – Th. Römer – J. Rückl (eds.), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (Genève: Labor et Fides, 2012) 480-510. Trata la cuestión del fenómeno profético en los manuscritos de Qumrán.
- Carbajosa Pérez, I., *De la fe nace la exégesis. La interpretación de la Escritura a la luz de la historia de la investigación sobre el Antiguo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2011) 255 pp. Desarrolla ampliamente la evolución de la investigación acerca del profetismo bíblico: los estudios y los autores más determinantes, los distintos períodos, los aciertos y deficiencias de los diferentes métodos o aproximaciones exegéticas.
- Dempster, S. G., «Canon, Canonization», en: M. J. Boda – J. Gordon McConville (eds.), *Dictionary of the Old Testament Prophets* (Downers Grove: IVP Academic, 2012) 71-77. Ofrece una amplia bibliografía sobre la temática del canon bíblico.

- Sharp, C. J. (ed.), *The Oxford Handbook of the Prophets* (New York: Oxford University Press, 2016) 726 pp. Forma parte de la serie «Oxford Handbooks», cuyo objetivo principal es ofrecer el estado de la investigación de la materia que trata. El editor reúne treinta y siete artículos de especialistas en el campo bíblico. La obra constituye una amplia y detallada introducción al profetismo bíblico. Los estudios giran en torno al contexto histórico-cultural del profetismo, las líneas de investigación, la historia de la recepción y las nuevas tendencias interpretativas.
- Sicre, J. L., *Introducción al profetismo bíblico* (Estudios bíblicos 45; Estella: Verbo Divino, 2011). 2.<sup>a</sup> ed. corregida de su *Profetismo en Israel* de 1992 (Estella: Verbo Divino, 2013). Es muy útil su consulta para la cuestión etimológica del término «profeta», pp. 61-75.
- Simian-Yofre, H. (ed.), *Metodología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 2001). Constituye una introducción crítica y práctica a los métodos exegéticos más frecuentes en el estudio del Antiguo Testamento. Sus autores proceden del Pontificio Instituto Bíblico.
- , «La evolución de la lectura e investigación de los libros proféticos»: *EE* 85 (2010) 261-286. El artículo aborda la cuestión del lugar que ocupa el corpus profético dentro del canon bíblico. Expone los momentos más importantes en la evolución de los estudios sobre los profetas, desde los estudios precríticos hasta los actuales.
- Ska, J. L., *Compendio del Antiguo Testamento. Introducción, temas y lecturas* (Estella: Verbo Divino, 2017) 93-119; *Il libro sigillato e il libro aperto* (Bologna: EDB, 2005) 99-164. Muy útiles para el estudio tanto de la relación entre el canon hebreo y el cristiano del AT, como el de su formación.