

**CB**  
**64**

**Jesús M. Asurmendi**

# **Amós** **y** **Oseas**



EDITORIAL VERBO DIVINO  
Avda. de Pamplona, 41  
31200 ESTELLA (Navarra) - España  
1989

La designación de «profetas menores» no deja de ser engañosa. Se refiere únicamente al tamaño de los libros que recogen sus oráculos. Pero algunos libros como los de Amós y Oseas tienen una gran importancia, aunque sólo sea porque contienen los oráculos más antiguos de los «profetas escritores». Con ellos empieza a resonar ya la «profecía clásica», en todas sus dimensiones: libertad de palabra frente a los reyes y los magnates, preocupación intransigente por las exigencias de la alianza en las relaciones sociales y en el culto, lucidez sobre esas plagas de la sociedad que son las injusticias, intuiciones fulgurantes del misterio de Dios, de su «justicia» y de su «cariño».

Jesús M. Asurmendi es un especialista de los profetas –a quienes comenta en el Instituto Católico de París–, especialmente de los del siglo VIII. Después de los cuadernos sobre Isaías y Ezequiel, devuelve aquí su fuerza de impacto a los viejos oráculos de Amós y Oseas, situándolos en su contexto histórico. Más que cualquier otra palabra de Dios en la Biblia, estos oráculos fueron palabras para sus contemporáneos, metidos bien dentro de un torbellino de acontecimientos, para que pudieran ver la importancia real de los sucesos y las opciones auténticas que tenían que hacer. Los profetas encarnan ya la palabra de Dios en la historia en que se juega la salvación de Israel.

El esfuerzo de esta lectura histórica, facilitada por la pedagogía de este cuaderno y la elección de los textos-clave y de los temas esenciales permite volver a escuchar para nuestros días los viejos oráculos de antaño. Las enfermedades de la sociedad israelita del siglo VIII no son tan distintas de las de estos finales del siglo XX. Las palabras vigorosas de Amós y de Oseas, poco familiares a nuestros oídos, sabrán sacudir nuestros hábitos para decirnos la eterna novedad del Dios que se alió con los hombres en Israel y en Jesucristo.

Philippe GRUSON



Tiglat-Pileser III aplastando a un enemigo.

## La época de Amós y de Oseas

No es posible fechar con precisión el período de actividad de Amós que, en principio, debería situarse en torno al 760-750. Por el contrario, se sabe que el ministerio de Oseas tiene lugar entre el 750 y el 723, ya que Os 1, 4 supone el reinado de Jeroboán II, que murió en el 747; además, Oseas conoció a Samaría sin rey, pero antes de la conquista definitiva de la ciudad por los asirios, lo que corresponde al año 723.

Los comienzos del siglo VIII resultaron difíciles para el reino del norte. Tras un período de prosperidad con Ajab, los arameos de Damasco oprimieron a Israel durante el reinado de Jehú y de su hijo Joacaz. Esta situación de dependencia culmina con el sitio de Samaría por

los asirios (2 Re 6, 24-7, 17; cf. 1 Re 20, 1-21). El rey de Samaría, Joás (803-787), pagó tributo a los asirios, librándose así de la presión de los arameos. Joás pudo recuperar entonces una parte, al menos, de los territorios israelitas de Transjordania, ocupados hasta entonces por los arameos.

El reinado del hijo de Joás, Jeroboán II (787-747), será el más próspero de la historia del reino del norte. El eclipse, durante este período, de las grandes potencias rivales dejó algún respiro a los pequeños reinos. La recuperación de los territorios de Transjordania (Am 6, 13-14) y el aumento del comercio con los fenicios tuvieron como consecuencia un incremento sensible de las rique-

zas del reino, cuya distribución desigual debería ser denunciada, por otra parte, por Oseas, y más aún por Amós.

En Judá igualmente, este período, colocado bajo el cetro de Ozías (780-740), se caracteriza por una cierta prosperidad (2 Re 15, 1-7). En 2 Cr 26, 6-15 se nos ofrece un cuadro detallado de las actividades del rey judío, siendo reconocida la exactitud de este texto por los historiadores y confirmada por la arqueología. Ozías fortificó a Jerusalén, que había sufrido mucho por la guerra contra Joás de Israel; organizó instalaciones agrícolas a orillas del mar Muerto y en el Negueb, donde hizo igualmente levantar fortalezas, mientras que Elat se convertía en un activo puerto comercial.

*El ocaso de Israel* comenzó inmediatamente después de la muerte de Jeroboán II, siendo asesinado su hijo Zacarías después de seis meses de reinado. Su asesino, Salún, reinó un mes. Con Menajén (747-737), que tuvo que pagar ya tributo a los asirios (2 Re 15, 19), empezaron a contarse las horas de plazo para el final del reino del norte.

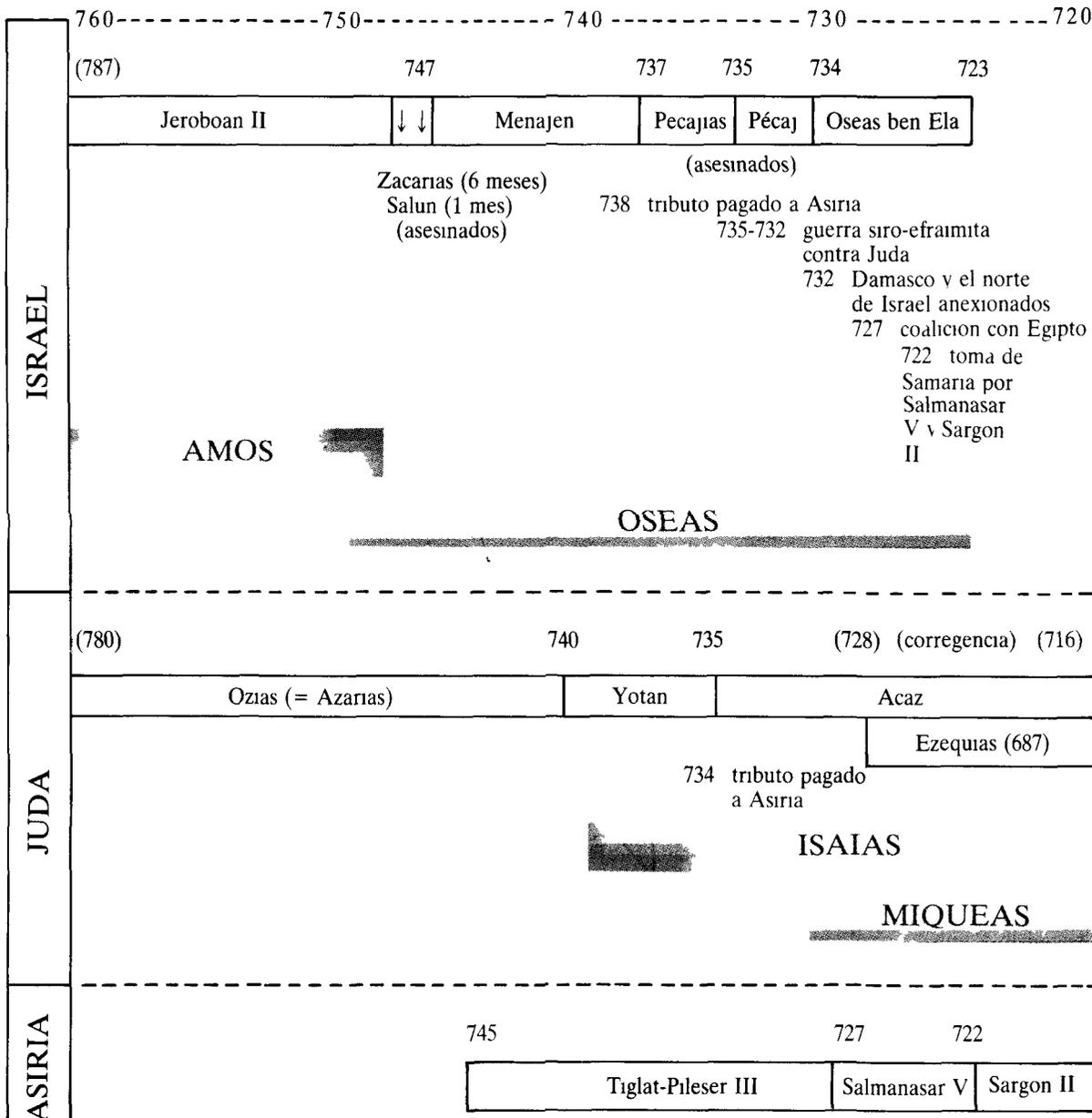
*La penetración de los asirios, que comenzó con su nuevo rey Tiglat-Pileser III (745-727)*, marcó una transformación total de la situación. Superando las simples incursiones y razzias, los asirios ejercieron una presión constante, exigiendo tributos cada año; si no se pagaban, ocupaban y anexionaban los países gobernados por vasallos reacios, transformando el territorio en provincia asiria.

En este contexto, los intentos de rebelión contra el yugo asirio se multiplicaron por varias partes. Se fomentaron numerosos complots en Samaría: Pécaj (735-734) sucedió a Pecajías (737-735) con vistas a la resistencia

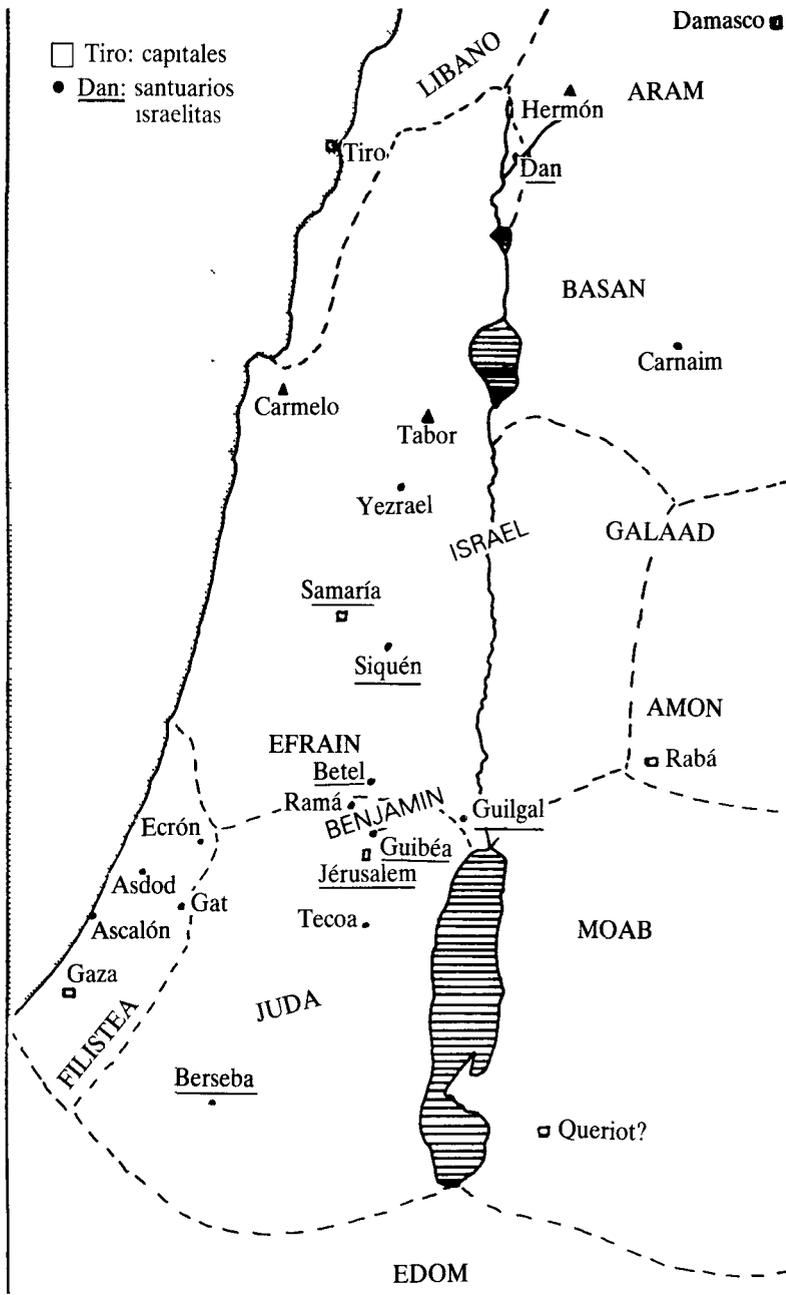
contra los asirios. Los arameos, colocados en la misma situación que los israelitas (Judá estaba por entonces fuera de la zona de influencia asiria), tramaron con ellos una coalición contra los asirios, intentando que participara en ella Judá. Cuando Jerusalén se negó a aliarse, Damasco y Samaría intentaron derribar la dinastía de Jerusalén, para poner al frente del reino del sur a un hombre fiel a sus propios proyectos (Is 7, 1-17), lo cual provocó una guerra (llamada siro-efraimita). Oseas habla sin miramientos de los dos adversarios, Judá e Israel, que son tal para cual (Os 5, 8-6, 6).

A pesar de las intervenciones de Isaías, el rey de Judá llamó en su favor a los asirios (2 Re 16, 7s), que deshicieron sin dificultad la coalición. Damasco se vio invadida, así como las cuatro quintas partes del territorio israelita. Los habitantes fueron deportados. In extremis, un último complot en Samaría, que vio a Oseas ben Ela destronar a Pécaj y someterse inmediatamente a los asirios, permitió un período de tranquilidad de varios años para el reino del norte. Hacia el 727-725, gracias a un cambio de rey en Asiria, el rey de Israel intentó de nuevo, esta vez con la ayuda hipotética de Egipto, sacudir el yugo de su soberano. Fue la última ocasión. El rey de Samaría fue arrestado (2 Re 17, 3-6) y la capital tomada en el 722; fueron deportados numerosos grupos de las clases clave de la sociedad, mientras que en su lugar se instalaban otras poblaciones. El reino de Israel culminó su existencia. Las cuatro quintas partes del pueblo «elegido» desaparecieron para siempre. Un grupo cualitativamente importante de israelitas se refugió en Judá, llevando consigo textos, tradiciones, recuerdos, esperanzas. Otros se dirigieron a Egipto. La gestión histórica y teológica de estos acontecimientos será tan difícil como fructuosa en la historia de Israel.

LA EPOCA DE AMOS Y DE OSEAS



# EL PAIS DE AMOS Y DE OSEAS



# AMOS



Amós, «tomado del rebaño» (7, 15), según un manuscrito del siglo XIII (Boulogne-sur-Mer)

## Introducción

El libro del profeta Amós es el más antiguo de los libros proféticos. Entre los que conocen a Amós, la imagen más común del mismo es la del profeta de la justicia, del defensor de los pobres y oprimidos. Esta imagen corresponde a sus oráculos. Debido a su enfrentamiento con el sacerdote del santuario de Betel (Am 7, 10-17), es igualmente un ejemplo del conflicto típico que opuso a los profetas y a los sacerdotes funcionarios del rey, hasta el punto de que esta escena, de una fuerza extraordinaria, expone, en un cuadro simbólico, algunas características del ministerio profético.

Sin embargo, como los profetas han sido comprendidos muchas veces como un depósito de anuncios del mesías y como sus oráculos se prestaban difícilmente a

una lectura mesiánica, Amós ha sido ignorado durante mucho tiempo por los creyentes. Pero cuando éstos tomaron conciencia de la importancia del arraigo histórico de los profetas y de la dimensión social del mensaje bíblico, los textos de Amós han vuelto a encontrar su frescor y su interés, desde hace algo más de un siglo, y se puede hablar actualmente de un verdadero descubrimiento del profeta de Tecoa.

Esta renovada atención por el libro de Amós no basta, sin embargo, para comprenderlo, ya que la distancia que nos separa del profeta del siglo VIII es demasiado grande para pretender franquearla sin esfuerzo. Las páginas siguientes quieren ser una ayuda para el descubrimiento del «profeta de la justicia».

## ¿QUIEN ERA AMOS?

El libro de Amós nos ofrece pocos datos sobre la persona del profeta, y lo que se dice de él no es forzosamente homogéneo. El título del libro, 1, 1, es un texto difícil y está probablemente retocado. Presenta a Amós como uno de los «*noqedim* de Tecoa». La palabra *noqed* es difícil de traducir. En 2 Re 3, 4 se le aplica al rey Mesá de Moab, que pagaba cien mil corderos al año como tributo al rey de Israel. Sea lo que fuere de la cifra, no se trata de un pastor ordinario. Algunos textos de Ugarit mencionan a los *noqedim*, rodeados de militares y de sacerdotes, dentro de una enumeración de categorías profesionales. Estas referencias son poco precisas y no aclaran mucho el sentido exacto de la palabra *noqed* aplicada al profeta. En Am 7, 14, el texto hace decir al profeta: «Soy boyero y cultivo sicomoros». Por tanto, se puede pensar que fue un ganadero importante; por otra parte, el Talmud afirma que Amós era rico.

El significado de la expresión «cultivar sicomoros» ha sido objeto de varias opiniones. En función de las traducciones griegas y de los datos que nos ofrecen los antiguos sobre el fruto de este árbol, se puede creer que una de las actividades de Amós consistía en sajar los higos de sicomoros para que llegasen a la madurez. El vínculo de esta actividad con la ganadería está claro, ya que los higos del sicomoro sirven para alimentar al ganado. El país de Amós se prestaba a la ganadería, sobre todo al ganado menor. El hecho de que el profeta se ocupara de los sicomoros nos permite establecer que viajaba bastante, sobre todo por la parte de la Sefelá. Esta situación socio-profesional explicaría quizás la amplitud de su horizonte, así como su lenguaje, muy próximo al mundo rural.

Como para otros muchos profetas, no se conoce el nombre de su padre. Por el contrario, el texto nos señala su lugar de origen: Amós era de Tecoa, pequeña aldea a 7 km al sureste de Belén, en los límites del desierto de Judá. Hay que indicar que Tecoa figura en la historia de la sucesión al trono de David: Joab, el brazo derecho del rey, hace intervenir a una mujer de Tecoa para provocar

la vuelta de Absalón, desterrado por David (2 Sm 14, 1-24).

## EL LENGUAJE DE AMOS

Después de haber valorado durante mucho tiempo la vinculación más o menos real de los profetas con el culto, algunos especialistas han subrayado fuertemente las relaciones entre los textos proféticos y los ambientes sapienciales (véase para Isaías: CB n. 23, 27-35, y para un panorama más amplio el CB n. 28). En su comentario y en *L'enracinement spirituel d'Amos*, H. W. Wolff ha puesto de relieve las relaciones entre Amós y el lenguaje sapiencial. Así, por ejemplo, observa que los oráculos contra las naciones (Am 1, 3-2, 16) utilizan la fórmula «por causa de tres y por causa de cuatro crímenes», cuyo esquema numérico se encuentra a menudo en los textos sapienciales (Prov 30, 15s; Eclo 26, 5). En Am 5, 14-15, el texto juega con la pareja «bien/mal», frecuente en las preocupaciones de los sabios (Gn 2-3; Is 7, 14-17; 2 Sm 14, 17). Igualmente, las antítesis y los contrastes, presentes en Amós (Am 5, 11.18-20), son corrientes en los sabios. En fin, Am 3, 3-6, con su cascada de cuestiones sin respuesta, está muy cerca de la sabiduría popular. Una vez hechas estas constataciones, Wolff llega a la conclusión de que Amós está impregnado de la sabiduría popular tribal. Si la presencia de elementos sapienciales en el lenguaje de Amós difícilmente se puede discutir, no puede por eso calificarse dicha sabiduría de «tribal». Será preciso, como reconoce por otra parte el mismo Wolff, con otros autores, llegar más lejos en la investigación.

El lenguaje de Amós se caracteriza también, como en el caso de otros profetas, por la atribución de sentimientos humanos a Dios; así sucede en 5, 21, donde Dios «odia y desprecia». El vocabulario de Amós está igualmente lleno de alusiones a la vida rural, con lo cual no desmiente sus orígenes (Am 2, 13; 4, 7-9; 7, 1; 8, 1-2; 9, 9). Además, los ejemplos sacados del mundo animal son abundantes (Am 3, 4-5.8.12; 4, 1; 5, 19; 6, 12). Los juegos

de palabras son también frecuentes en el profeta (Am 6, 1.7; 8, 1-2).

El profeta recurre a todos estos medios de expresión, a un lenguaje directo y abrupto basado en la experiencia cotidiana de sus oyentes, para destacar su mensaje y particularmente, como subraya W. Rudolph, las conexiones irremediabiles entre causa y efecto en la relación entre Israel y su Dios.

Puede decirse que Amós es un hombre del campo, hábil e impregnado de la experiencia cotidiana de la vida, que fue llamado de forma irresistible a ponerse en cuerpo y alma al servicio de la palabra de su Señor (Am 3, 3-8).

## LA COMPOSICION DEL LIBRO

Si prescindimos de Am 1, 1-2, que constituye el título de conjunto de la obra, el libro de Amós se divide en tres grandes partes:

**1, 3-2, 16:** una serie de oráculos contruidos según el mismo esquema, dirigidos a Judá, Israel y las naciones vecinas. El oráculo pronunciado contra Judá suele considerarse como añadido. Las acusaciones lanzadas contra los otros pueblos se refieren al comportamiento de los mismos en la cuestión de la guerra y los asuntos interna-

cionales. Las quejas contra Israel se refieren al comportamiento de los israelitas entre sí.

**3-6:** oráculos que se refieren únicamente a Israel, relativos a la injusticia, el lujo, la explotación, la perversión de los tribunales, el culto; se encuentran también dos fragmentos himnicos: 4, 13 y 5, 8-9. Los géneros literarios de esta parte son diversos, y la organización general del texto es difícil de captar, a pesar de los intentos que han hecho diversos autores.

**7-9, 10.** La tercera parte se ordena en torno a cinco visiones, contruidas poco más o menos del mismo modo. Después de las tres primeras visiones (7, 1-9), se encuentra un relato biográfico que nos narra la disputa de Amós con el sacerdote Amasías en el santuario de Betel. La cuarta visión (8, 1-3) va seguida de una serie de oráculos destinados a justificar y explicitar el castigo anunciado en la visión. La quinta visión (9, 1-4) va seguida primero de una doxología (9, 5-6) y luego de una palabra que comparan el éxodo con las emigraciones de los demás pueblos (9, 7), y finalmente de dos pequeños oráculos (9, 8 y 9, 9-10) sobre el fin de Israel y el anuncio del destierro.

**9, 11-15:** constituye la conclusión del libro, pero es considerada, por la mayor parte de los autores, justamente, como posterior.

# La justicia social

## Am 2, 6-16

El libro de Amós contiene muchos oráculos cortos y muy condensados. Am 2, 6-16 es un oráculo más desarrollado, que permite captar mejor el funcionamiento y la lógica de los oráculos del profeta, desde el punto de vista literario y teológico. En el estado actual del libro, se sitúa en un lugar muy particular, al final de los oráculos contra las naciones y al comienzo de los oráculos contra Israel. Su tema es uno de los que aparecen con insistencia en el conjunto del libro. Todas estas consideraciones justifican un estudio un poco profundo de este texto.

### DELIMITACION Y CONTEXTO

No se puede interpretar correctamente un texto sin haberlo delimitado antes. En este caso concreto, los límites de la unidad son claros. El texto comienza con una fórmula de introducción, clásica en los profetas: «Así habla el Señor». Se trata de la «fórmula del mensajero», con que se abre siempre el discurso del que está encargado de transmitir un mensaje. Se sabe que los profetas se presentan como mensajeros del Señor. El destinatario de este mensaje es Israel, mientras que en la unidad anterior se trataba de Judá. Así, pues, el v. 6 es el comienzo de un nuevo oráculo.

También es fácil de señalar el final del oráculo. El v. 16 termina con la expresión «oráculo del Señor», fórmula que puede servir para introducir, cerrar o separar las diversas partes de un oráculo. El hecho de que 3, 1 comience con otra fórmula introductoria, «escuchad esta palabra...», confirma la separación entre 2, 16 y 3, 1. Si los destinatarios son los mismos, el tema tratado es distinto y el tiempo de los verbos cambia: el futuro para 2, 14-16 y el pasado para 3, 1-2a. Por tanto, la delimitación de la unidad se impone por sí misma.

Am 2, 6-16 se sitúa en la primera parte del libro (cf. lo dicho en la p. 11); es un oráculo que sirve de eje, el último de los oráculos contra las naciones, construido de la misma forma que éstos: fórmula de introducción - expresión «por causa de tres y por causa de cuatro crímenes de X» - pecados - castigo. Se observan, sin embargo, algunas diferencias con los oráculos precedentes: el texto es más largo, los pecados que se denuncian en Israel son más numerosos que para las naciones y se refieren, no ya a las relaciones entre los pueblos, sino al terreno social. El peso de la serie de oráculos sobre las naciones recae sobre el último y, en cierto modo, es su objetivo. Si desde el punto de vista de la forma constituye una parte de la colección «oráculos contra las naciones», desde el punto de vista del contenido y del destinatario abre la serie de oráculos que denuncian los pecados de Israel. Am 2, 6-16 es un oráculo puente, que muestra al mismo tiempo las exigencias particulares del Dios de Israel con su pueblo.

### ANALISIS ESTILISTICO

El conjunto del texto depende de la fórmula de introducción que señala el origen del discurso: el Señor mismo. La palabra pronunciada se presenta aquí como una decisión tomada, como la descripción de algo ya decidido, de un hecho adquirido.

Si se consideran los sujetos de los verbos, intervienen dos personajes. El sujeto de los verbos de los v. 6b-8.12 es «ellos»: se trata evidentemente de un desarrollo de las «rebeliones de Israel». Los v. 9-11 ofrecen, por el contrario, un conjunto de acciones cuyos verbos tienen como sujeto al que habla, es decir, a Dios. Se observará que en los v. 10-11.13 el objeto de los verbos,

y en el v. 12 su sujeto, pasan de la tercera a la segunda persona del plural. Algunos autores ven aquí la señal de un añadido; sea de ello lo que fuere, esto no modifica el análisis de los datos estilísticos, para comprender la articulación del texto.

La escena que tiene por sujeto a Israel se presenta como una serie de acciones negativas, calificadas por otro lado de «rebeliones», mientras que los v. 9-11, que tienen por sujeto a Dios, expresan las acciones positivas del Señor en favor de su pueblo. El contraste entre ambas partes, que se subraya de esta manera, se ve reforzado además por la utilización en los v. 9.10 y 11 de frases adversativas: «mientras que yo», que se opone a «ellos». Contraste marcado por el empleo del pronombre personal que, en hebreo, se utiliza únicamente para destacar al sujeto y su acción. Dicho esto, la oposición así descrita sugiere igualmente que la situación no puede perdurar mucho tiempo. Pero ¿quién puede realizar el cambio reclamado por el texto? La respuesta se nos da en el v. 13. Dios vuelve a convertirse en el sujeto de la acción. Se trata de una acción futura, pero firmemente decidida. El empleo de la fórmula *hinné anoki* («¡heme aquí!»), más el participio «aplastando», subraya el carácter irreversible de la acción anunciada, que va a cambiar la situación y a resolver la oposición de las dos partes en litigio. Los v. 14-16 ilustran las consecuencias de la acción de Dios anunciada por el v. 13. De hecho, la solución que propone el texto significa la desaparición de uno de los antagonistas, Israel.

Así, pues, la articulación de este texto es muy clara: Dios compara su actitud con la de Israel. La mala conducta y las rebeliones de su pueblo lo conducen a decidir su eliminación.

## VOCABULARIO

El primer elemento que hay que señalar es la fórmula «por causa de tres y por causa de las cuatro rebeliones de X», que en 2, 6-16 se refiere a Israel y que es utilizada en la serie de oráculos contra las naciones. Fuera del

libro de Amós, encontramos esta misma fórmula en el Antiguo Testamento, así como en varios textos del Antiguo Oriente. Aunque la secuencia «3/4» es la más representada (Prov 30, 15s.18s.21-23.29-31; Eclo 26, 5s), las cifras pueden variar, pero la segunda cifra es siempre una unidad más que la primera. Se trata de un medio mnemotécnico que, al tratar de «las cosas de la vida», se utiliza con frecuencia en el mundo sapiencial.

Dicho esto, los aspectos más interesantes pertenecen al vocabulario de la pobreza. En el texto se utilizan cuatro términos diferentes para designar a los que son «explotados» en Israel. Primeramente, en el v. 6, está la palabra *saddiq*, traducida corrientemente por «justo»; en el contexto de 2, 6-16 se trata más bien del inocente, de aquel que sufre sin que haya el menor motivo para ello, ni siquiera un motivo aparente o formal. El segundo término de este versículo es *'ébiôn*, traducido por «pobre», que designa sobre todo a una persona necesitada, a un desgraciado. En el v. 7, *dal* significa a la persona sin defensa, débil, sin voz y que, por eso mismo, está a merced de los fuertes. Finalmente, la palabra *'anaw* suele traducirse por «humilde», pero teniendo en cuenta que no se trata tanto de «humildad» en el sentido de actitud apagada, como de soportar digna y conscientemente las pruebas con las que uno se ha de enfrentar, las injusticias de las que uno es víctima.

Los *nazir*, de los que hablan los v. 11-12 eran personas que se comprometían para toda su vida o temporalmente a no beber vino ni consumir ningún producto de la viña, a no cortarse los cabellos ni acercarse a un muerto. Era una señal de pertenencia más particular a Dios. Durante el tiempo de su compromiso, el *nazir* era considerado como «santo para el Señor» (Nm 6).

## PROBLEMAS TEOLOGICOS

Para captar debidamente la trama teológica del oráculo, hay que definir con precisión las acusaciones dirigidas contra Israel. Todas ellas se sitúan en el terreno de la justicia social. La primera acusación, «venden al justo

## LOS ORACULOS CONTRA LAS NACIONES

Se designan con este nombre los oráculos proféticos relativos a los pueblos con los que estaba en relación Israel. Este género no es particular de los profetas de Israel. Sus orígenes remotos se encuentran en la función del profeta de la corte, encargado de dar al rey un oráculo de salvación, especialmente cuando se encontraba en una situación difícil o cuando partía para la guerra. En este contexto, era bueno para el rey lo que era malo para sus enemigos (cf. 1 Re 22 e Is 7, 3-7). En Egipto nos encontramos también con una práctica que puede aclarar el arraigo de los oráculos contra las naciones. En efecto, existía la costumbre de romper, o simplemente de enterrar, unas vasijas o muñecos de barro sobre las que se habían escrito textos de execración, con los nombres de los príncipes y de sus países, enemigos potenciales de Egipto, a los que se quería de este modo neutralizar mágicamente (cf. J. Briand, *Israel y Judá* [Documentos en torno a la Biblia n.º 4], Verbo Divino, Estella 1982, 13-15).

Encontramos oráculos contra las naciones en muchos de los libros proféticos. Am 1, 3-2, 3, Is 15-16, 21, 11-12, Jr 46-51 y 27, 4-11, Ez 25-32, Abd, Sof 2, 4-15. Las acusaciones que allí figuran son de diversos géneros. Una de las acusaciones más frecuentes se refiere a la apropiación de una parte del territorio de Judá por los pueblos vecinos (Jr 49, 1-6, Sof 2, 8-11). Otra se refiere a las alianzas políticas a las que Judá se dejó arrastrar (Ez 29, 1-16). En Isaías, Asiria, considerada primero como el instrumento de la voluntad de Dios para castigar a su pueblo, constituye a continuación, por haber ido más allá de su misión, un objeto de ame-

nazas (10, 5-15). Edom pasó a ser un enemigo típico, debido a su comportamiento en el momento de la caída de Jerusalén (Abdías).

En el libro de Amós figura una serie de 6 oráculos (Am 1, 3-2, 3), contruidos de la misma manera: una fórmula de introducción («por causa de tres y por causa de cuatro crímenes de X, no revocaré mi orden»), seguida de la acusación y luego del anuncio del castigo. Este esquema corresponde al oráculo de un juicio clásico, prescindiendo de la fórmula de introducción, que tiene probablemente su origen en el mundo sapiencial.

Los oráculos de Amós revelan (ya) una cierta apertura de la concepción del papel del Dios de Israel respecto a los demás pueblos, que puede percibirse en el hecho de que las acusaciones lanzadas contra ellos no conciernen solamente a su comportamiento con Israel, sino también a las relaciones que mantienen entre sí. Así, pues, el Dios de Israel juzga también a las naciones, aunque no tengan relaciones con su pueblo. Las acusaciones que dirige Amós contra esos pueblos atañen a su comportamiento en la dirección de la guerra. La ética no conoce fronteras.

Con el desarrollo de la esperanza escatológica y la experiencia del sufrimiento del destierro, las naciones extranjeras se convertirán en objeto del juicio vengador de Dios, en favor de su pueblo Israel (cf. Is 24-27, Jl 4, Ez 38-39, Jr 50-51). Sin embargo, algunos textos concederán un lugar a las naciones extranjeras en el porvenir escatológico: Is 2, 2-4 (cf. Miq 4, 1-3), 19, 56, 1-8; 66, 18-24.

por dinero y a los necesitados por un par de sandalias», se refiere quizás a la corrupción de los tribunales, pero más probablemente se trata de la venta como esclavos de los pobres que no pueden pagar sus deudas, ya que la sequía pone a los aldeanos pobres en manos de los ricos. En la hipótesis de una alusión a la venta como esclavo de un «justo», el texto podría referirse a la venta del hijo de un deudor insolvente (cf. 2 Re 4, 1). La esclavitud no estaba prohibida en Israel. El profeta denuncia sin duda la falta de proporción entre el «delito» legal y la sanción. Esta denuncia mostraría claramente la degradación de las relaciones sociales en Israel.

La primera parte de la acusación del v. 7 es de orden general, dado que la expresión «torcer el camino de los humildes» sirve para condenar la perversión de los tribunales. La segunda parte de este versículo ha sido interpretada como si hiciera alusión a la prostitución sagrada. Parece, sin embargo, que hay que abandonar esta lectura, a la medida en que, a diferencia de Oseas, Amós no toca nunca esta cuestión. Se trataría más bien de los abusos sexuales, por el padre y el hijo, de una misma esclava (cf. Ex 21, 7-11; Lv 18, 17; 20, 14).

La acusación del v. 8 se refiere al hecho de que, según Ex 22, 25, hay que devolver al atardecer el manto tomado en prenda. La acusación referente al vino es difícil de precisar. Los v. 7 y 8, añadiendo un aspecto religioso a la falta denunciada, subrayan la hipocresía del culto practicado de esa manera. Las acusaciones que se refieren a los nazir y a los profetas se comprenden por sí mismas.

Una vez hecha la constatación de los pecados de Israel, se pasa a la enumeración de las acciones benéficas de Dios. El ha salvado al pueblo y le ha dado los medios para vivir, tratándolo como un aliado, mientras que los israelitas rebajaban a sus hermanos a la condición de objetos o de mercancías, de las que es posible sacar algún beneficio. Es flagrante el contraste teológico.

La lógica del texto es muy sencilla: los israelitas deberían seguir el ejemplo de Dios en sus relaciones. El comportamiento que Dios espera de Israel en respuesta

a sus beneficios se sitúa por tanto, en este oráculo, en el nivel del comportamiento social. Podría haberse pensado que la respuesta del pueblo a los beneficios dispensados por Dios pertenecía a la alabanza litúrgica. El texto no excluye esta opción, pero no evoca expresamente más que el comportamiento social de los israelitas. Se responde a Dios en las relaciones sociales.

La consecuencia de lo expuesto se impone por sí misma: la relación se ha roto. El que está en el origen de esta relación la ha interrumpido. Tenía derecho a esperar otra cosa. Se ha visto engañado y pasará cuentas al ofensor. Se comportará con los israelitas lo mismo que éstos se han portado con sus hermanos: los aplastará.

## AMOS Y LA JUSTICIA SOCIAL

El profeta Amós es conocido sobre todo como «profeta de la justicia social»; en efecto, este problema impregna todo el conjunto de su libro.

Am 3, 9-10; 4, 1-3; 5, 7-17 y 8, 4-8 contienen oráculos con el mismo tipo de acusaciones que las de 2, 6-16: opresión de los pobres, corrupción de los tribunales, desprecio total de la voluntad de Dios expresada en las leyes y costumbres del pueblo.

Hay diversas categorías de la población que son nombradas expresamente en este ataque: los comerciantes (8, 4-8), los jueces (5, 7.10-12; 6, 12), los responsables políticos y militares y, a su cabeza, el rey (6, 1-3, 13-14; 7, 9), las damas ricas (4, 1-3), el sacerdote de Betel (7, 10-17). La raíz de las críticas del profeta es siempre la misma que la de 2, 6-16: se portan con sus hermanos como explotadores, los consideran como objetos de sus deseos, olvidándose de que el fundamento y la razón de su existencia se encuentran en el Dios de Israel, que exige que se siga el mismo comportamiento. El orgullo de los militares y de los jefes del pueblo (6, 1-3.13-14) los conduce a la autosuficiencia. Separados de la base de su existencia, el Dios de Israel, oprimen a sus hermanos: «Escuchad esto los que aplastáis a los pobres para hacer desaparecer a los humildes del país» (8, 4). El olvido de

Dios conduce a la eliminación del otro. Isaías, siguiendo a Amós, lo dirá más tarde en un contexto muy parecido: «¡Ay de los que van juntando casa con casa, campo con campo, hasta ocupar todo el sitio y quedarse ellos solos en medio del país!» (Is 5, 8).

Estos textos hacen percibir claramente una identificación entre el Dios de Israel y los pobres. H. W. Wolff, comentando este texto de Amós, afirma: «La causa de Yhwh es la causa de los pobres. Y punto» (*Dodekapropheton 2, Joel und Amos*, 209).

## PISTAS DE TRABAJO

### Am 8, 1-8

- ¿Estáis de acuerdo en dividir 8, 1-8 en dos partes: 8, 1-3 y 8, 4-8? ¿Qué criterios permitirían hacerlo?
- ¿En qué se parece y en qué se distingue el relato de visión de los demás relatos?
- ¿Cuál es la articulación de 8, 4-8? ¿Y su género literario?
- ¿Cuál es la problemática de 8, 4-8?
- ¿Hay alguna relación entre 8, 1-3 y 8, 4-8? ¿Cuál?
- ¿Cuáles son las razones que permiten al profeta condenar a los israelitas por su comportamiento social?

---

## La justicia y el culto

### Am 4, 4-5; 5, 4-6.14-15.21-27

---

Amós es un testigo privilegiado del problema de las relaciones «justicia-culto» en los profetas. Desde hace más de un siglo, esta cuestión ha apasionado a muchos exégetas. Se han elaborado las teorías más extremas. Para algunos, los profetas son los heraldos de una religión purificada de toda manifestación cultural, una religión del corazón. Contribuyeron de forma decisiva a la evolución de la religión de Israel, dando la prioridad a la relación de fe, personal e interior, entre Dios y el fiel. Esto explicaría que su crítica del culto haya sido tan radical. Para otros, por el contrario, el ministerio profético tiene sus raíces en el culto de los santuarios israelitas. Los profetas serían, de hecho, funcionarios del culto y sus oráculos no podrían comprenderse fuera de este contexto. Entre estas dos posturas extremas son innumerables las variantes (Para un resumen de la historia del problema, cf. L. Ramlot, *Le prophétisme*: DBS 8, 1121-1166, Paris 1971. Un resumen más corto se encuentra igualmente en R. Martin-Achard, *Amos*. Genève 1984, 97-105).

El libro de Amós contiene algunos textos que tratan de este problema: 4, 4-5; 5, 4-5.6.14-15.21-27. Su análisis nos permitirá comprender mejor cómo se plantea la cuestión del culto en los profetas, y sus relaciones con la justicia.

### DELIMITACION DE LAS UNIDADES Y CONTEXTO

**4, 4-5.** El primer oráculo del c. 4 constituye un todo, con sus fórmulas de introducción y de conclusión; globalmente se trata de una crítica contra las mujeres de Samaría. 4, 4-5 contiene una serie de imperativos que contrastan con los verbos en futuro de 4, 3. Las mujeres han desaparecido, y se mencionan varios lugares de culto. El tema cambia por completo. El oráculo termina con una fórmula de conclusión.

**5, 4-5 6.** El texto 5, 1 3 presenta una lamentacion sobre Israel En el v 4 figura la formula del mensajero, que señala tradicionalmente el comienzo de un oraculo que, como discurso de Yhwh, termina en el v 5 El v 6 es una palabra del profeta –se habla de Dios en tercera persona– sobre el mismo asunto que en 4-5

**5, 14-15** En el estado actual del texto, esta unidad se encuentra separada de 5, 4-5, pero parece ser que, por el tema y por el vocabulario, pertenece al mismo bloque, tal como atestiguan las diferencias que lo oponen al texto que le precede y al que le sigue La ruptura con el v 13 es clara, ya que este versiculo es una sentencia sapiencial que no tiene nada que ver con lo que le sigue Tambien en el v 16, cuya introduccion de oraculo –muy cargada– y cuyo tema rompen con el v 15

**5, 21-27** Mientras que en los v 18-20, el profeta evoca el «dia del Señor», a partir del v 21 habla Dios y se cambia de tema El v 27, con su formula de conclusión, acaba el oraculo tal como se presenta hoy El c 6, que comienza por un oraculo de desgracia, trata de otro tema

Estos oraculos se presentan como unidades aisladas, que tienen cada una su propio contexto Los intentos por encontrar una organizacion al conjunto de los c 3-6 no son convincentes

## OBSERVACIONES LITERARIAS

La primera unidad (**4, 4-5**) constituye un oraculo Habla Dios Se les dan cinco ordenes a los hijos de Israel, con un contenido paradójico en la medida en que se mezclan algunas acciones a priori positivas («ir a Betel», «ofrecer sacrificios», etc) con verbos negativos («rebelaos», «multiplicad vuestras rebeldias») Se percibe una oposicion en el discurso pronunciado entre las acciones calificadas de rebeldias, pero por otra parte ordenadas por el que habla, y el verbo «amar» del final del oraculo, atribuido a los hijos de Israel Se enfrentan dos actores los hijos de Israel y el autor del discurso, los unos aman

## DOXOLOGIAS

El libro de Amos contiene tres textos pequeños, llamados comunmente doxologias (del griego *doxa* «alabanza») 4, 13, 5, 8-9, 9, 5-6, algunos autores añaden 1, 2 a esta lista Se consideran estos textos como fragmentos de himnos a la gloria de la divinidad Se piensa generalmente que podrian formar parte de un solo himno, fraccionado en tres para puntuar el conjunto del libro a fin de darle una connotacion liturgica

Para la mayor parte de los autores, estos elementos himnicos no provienen de Amos, ya que no cabe que un profeta utilice ese lenguaje La inclusion de estas doxologias tiene que atribuirse a los responsables de la redaccion y de la edicion del libro

Las doxologias cumplen diversas funciones en la organizacion general de la obra Permiten, en primer lugar, darle al texto una connotacion liturgica, e incluso hacerlo mas utilizable para las ceremonias Cada uno de los elementos doxologicos se inserta en un punto determinado, para subrayar los vinculos entre un oraculo concreto relativo a la vida del hombre con sus dimensiones cosmicas, y el dominio universal de Dios Asi, 4, 13 sirve para poner en evidencia la degradacion de los altozanos, 5, 8-9, los vinculos entre la justicia y el orden cosmico, 9, 5-6 presenta una teofania antes de la devastacion Finalmente, como han señalado algunos autores, estos himnos, al dar una dimension universal al conjunto de oraculos del profeta, le confieren tambien una dimension es catologica

## EL DIA DEL SEÑOR

Esta expresión tiene una larga historia, pero es en el libro de Amós donde aparece por primera vez (Am 5, 18-20). Se trata de un oráculo de «desgracia», que tiene por destinatarios a los que aguardan un «día de Yhwh» feliz y prospero. El profeta toma la palabra para invertir la situación. Los destinatarios del oráculo son mas bien dignos de lástima, ya que aguardan un «día de Yhwh» feliz, mientras que sera desdichado.

La inversion del contenido del «día de Yhwh», realizada por el profeta, muestra que ese «día» era conocido y esperado por los israelitas, pues de lo contrario la intervención del profeta transformando el sentido de la espera perdería todo significado. Los israelitas esperaban la intervención de Dios, su «día», en favor de su pueblo. Esta idea se menciona expresamente en Is 9, 3 la victoria sobre los madianitas (Jue 7-8), el «día de Madián», se convierte en un ejemplo, en una ilustración de la acción de Dios en favor de su pueblo, en el «día de Yhwh». Según Amós, ese «día de Yhwh» revestirá la forma de un día de tinieblas y de angustia, de un día de castigo para Israel.

Una vez mas, invirtiendo las creencias y la teología de sus contemporáneos, Amós actúa contra corriente y pone en evidencia una de las características de los profetas, que consiste en situarse a menudo en oposición respecto a la vida y las opiniones de su tiempo (cf. W. Zimmerli, *Proclamation prophétique et réinterprétation*, en *Tradition et Théologie dans l'Ancien Testa-*

*ment* (Lectio divina n. 108) Cerf/Desclée, Paris 1982, 81-109).

La expresión el «día de Yhwh», aunque no es utilizada sistemáticamente, se convierte en los textos proféticos anteriores al destierro en una de las formulas clave para evocar el castigo que Dios va a infligir a Israel (cf. Is 2, 12, 13, 6, 9, 22, 5, Sof 1, 7, 8, 14, 18, 2, 2, 3, Jr 46, 10, Ez 7, 19, 13, 5, 30, 3). Como por entonces los tiempos eran más bien de condenación de los pecados de Israel, los libros proféticos de esta época contienen muchos más oráculos de juicio que de esperanza.

Pero esto no significa que los profetas posteriores al destierro anunciaran únicamente la felicidad, aun cuando, a partir del destierro, el «día de Yhwh» vuelve a tener el sentido inicial que había tenido antes de la transformación realizada por los profetas. El ejemplo más típico nos lo ofrece el libro de Joel. En la primera parte de su libro (Jl 1-2), el «día de Yhwh» es empleado todavía para designar el castigo histórico que sufrió Israel de parte de Dios, mientras que, en la segunda parte (Jl 3-4), la fórmula designa la restauración de Israel y la destrucción de sus enemigos, las «naciones», en una perspectiva escatológica. El «día de Yhwh» vuelve a ser la expresión de la esperanza de Israel en una comunión feliz y definitiva con su Dios (cf. a este propósito *Los profetas del Antiguo Testamento* [CB n. 43] 51).

lo que el otro califica de rebeldía. El texto no presenta ningún desenlace de la situación, que sigue bloqueada. Desde el punto de vista del género literario, esta unidad es comprendida por la mayoría de los autores como una parodia de lo que decían los sacerdotes a los fieles que venían a consultarles: les daban una instrucción sobre lo puro y lo impuro, sobre las condiciones de acceso al culto, sobre lo que convenía hacer. La ironía del profeta es más que probable.

La segunda unidad (5, 4-5.6), abierta por la fórmula del mensajero, da igualmente una serie de órdenes y de prohibiciones: *haced esto, no hagáis eso*, dirigidas a la «casa de Israel», que aquí equivale a los «hijos de Israel». Los imperativos van seguidos de las consecuencias que acarrearán su práctica. Lo mismo ocurre con las prohibiciones: *no hay que ir a esos santuarios, ya que desaparecerán o quedarán pervertidos*. El v. 6 trata del mismo tema, pero esta vez por la voz del profeta que deduce otra conclusión del conjunto. El oráculo de los v. 4-5 está construido más o menos como el anterior: imitación libre de la instrucción sacerdotal (*torá*), a fin de *subrayar fuertemente, por contraste, su contenido*.

La tercera unidad (5, 14-15) está también constituida por una serie de imperativos. Como en el v. 6, es el profeta el que habla. Una vez enunciados los imperativos, el texto expresa la finalidad de la orden-invitación dada, una variante de la construcción de 5, 4-5. Después de la finalidad, las consecuencias son explícitas. No se menciona al destinatario de estas órdenes-invitaciones; van dirigidas a un «vosotros» que es, sin duda alguna, Israel. Esta unidad pertenece al mismo género literario que las anteriores. Algunos comentaristas han manifestado dudas sobre la autenticidad de este texto. Es verdad que no se presenta como un oráculo de la divinidad. Pero el vocabulario, el tema y la articulación teológica son los de Amós. No se ve ninguna razón particular para *negarle su paternidad*.

**5, 21-27** es la cuarta unidad de la serie. El estilo y la construcción son diferentes de los de las tres primeras. Aquí habla Dios. En el v. 21 es el sujeto de una serie de

verbos, cuyos objetos van acompañados del adjetivo posesivo de la segunda persona del plural. La construcción del v. 22 es algo distinta, pero muy cercana a la anterior en cuanto al fondo. En el v. 23, después de una orden-invitación como en 5, 4-5.14-15, se encuentra el mismo esquema que en los v. 21-22. A partir del v. 24, el tono cambia y nos encontramos con una adversativa construida en forma de mandato. El v. 25 plantea problemas a los comentaristas, pero en el estado actual del texto parece ser que se trata de una pregunta retórica a fin de subrayar el contraste entre 21-23 y 24. El v. 26, muy perturbado, es probablemente posterior. El v. 27 vuelve al sujeto del discurso en primera persona para anunciar las consecuencias del conjunto de la unidad. Los destinatarios de la acción verbal, «vosotros», tienen que identificarse con el adjetivo posesivo «vuestros» y «tuyos» de los v. 21-23.

El *vocabulario* de estas unidades merece algunas observaciones de interés. Así, el verbo «odiar» (*sané'*) tiene a Dios como sujeto en 5, 21, y el texto invita a Israel a odiar el mal (5, 15), mientras que en 5, 10 se constata que *el pueblo «odia al que llama al orden al tribunal»*. Esto está en contraste flagrante con el verbo «amar» (*'ahab*): los israelitas «aman» sacrificar, etc., en 4, 4-5, mientras que Dios les pide que «amen» el bien, es decir, que establezcan el derecho en los tribunales (5, 15).

El verbo «buscar» (*darash*) es muy importante. Originalmente y en numerosos textos bíblicos sirve para designar la consulta de la divinidad por medio de un profeta (1 Sm 9, 9; 1 Re 14, 5; 2 Re 8, 8; Ez 14, 3; 20, 1.3.31). Utilizado con un complemento de lugar, significa «frecuentar un lugar», «ir a un sitio» (cf. Dt 12, 5; Is 62, 12; Jr 30, 17). En el contexto de Amós, con los verbos «entrar» y «pasar», el verbo «buscar» adquiere un sentido social evidente: se trata de frecuentar un santuario.

## PROBLEMAS TEOLOGICOS

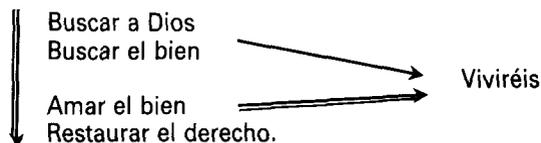
Al leer de seguido las cuatro unidades de Amós consagradas al culto, se constata un desarrollo progresivo a

lo largo de las tres primeras secuencias, mientras que la cuarta constituye por sí sola un conjunto particular. Las dos primeras están unidas por el tema del lugar de culto; la segunda y la tercera, por los verbos «buscar» y «vivir».

En la primera unidad (4, 4-5) se establece claramente la oposición entre lo que desea el que habla, Dios, y lo que les gusta realmente a los destinatarios del oráculo. Se advierte una diferencia radical en la valoración de los hechos, ya que Dios califica de rebeldía aquello que les gusta a los israelitas: los sacrificios, los diezmos y los dones voluntarios. Los actos clásicos del culto y de la religión quedan descalificados por su destinatario, la divinidad. En este oráculo, Dios no dice qué es lo que él ama, sino que se contenta con rehusar lo que le está destinado y lo que su «aliado» aprecia.

En la segunda unidad (5, 4-6) son descalificados a su vez los lugares de culto –Betel, Guilgal, Berseba–, en nombre mismo de la finalidad a la que dichos lugares de culto deberían servir. En los santuarios se «busca» a Dios para vivir. Pues bien, el texto afirma con claridad que no se encuentra a Dios en esos santuarios venerables y que, por consiguiente, el dirigirse a ellos no confiere la vida. Y como para probar la veracidad de semejante afirmación, se anuncia la «deportación» de Guilgal y la «iniquidad» de Betel. Nos encontramos en la misma situación que en la unidad anterior: Dios denuncia de nuevo lo que no ama, pero en esta ocasión añade una invitación a hacer algo, con una finalidad positiva: buscarlo para vivir, pero sin señalar los medios para ello. Dios se contenta con decir lo que no hay que hacer, pero se ignora todavía cómo llegar hasta él.

La clave se nos ofrece en la tercera unidad (5, 14-15), que, al realizar un desplazamiento y mediante la utilización de un juego de equivalencias, nos revela el camino que lleva hasta Dios:



Sintetizando este juego de equivalencias, se puede afirmar que buscar a Dios es restaurar el derecho. En otras palabras, la vida de Dios se busca y se encuentra, no en los santuarios, sino en la restauración del derecho. Es evidente que «restaurar el derecho» debe entenderse como la parte comprendida por el todo. El lugar de la búsqueda de la vida de Dios se sitúa por tanto en el corazón de las relaciones humanas, en la fraternidad, la justicia y la concordia.

La cuarta unidad (5, 21-27) recoge íntegramente el problema, pero dejando de lado la cuestión de la búsqueda de Dios. Construido de manera distinta, el oráculo es tan evidente como los anteriores. La lista de lo que Dios «odia y desprecia» abarca todas las actividades del culto. El polo negativo de la voluntad de Dios es transparente, lo mismo que el polo positivo, presentado de forma adversativa: «que el derecho brote como las aguas y la justicia como un torrente inagotable».

## CULTO Y JUSTICIA EN LOS PROFETAS

Quando se leen estos textos, se impone una cuestión: Amós, y los profetas en general, ¿son radicalmente hostiles al culto? Hay que matizar la respuesta. Mientras que en su época el culto constituía el medio por excelencia del encuentro con la divinidad para el conjunto de las religiones, todos los profetas (excepto Ageo, Zacarías en parte y Joel) lo criticaron violentamente, intentando sustituirlo, en el orden de las prioridades, por la justicia y la fraternidad. Al obrar así, llevaron a término uno de los aspectos esenciales de la fe de Israel, realizando un desplazamiento teológico fundamental: el Dios de Israel se encuentra ante todo en la historia de los hombres. Al establecer la justicia como lugar privilegiado para el encuentro con Dios, distinguieron radicalmente la fe de Israel de la de las religiones contemporáneas, haciendo del hombre el camino que lleva a Dios.

¿Hay que deducir de esto que el culto no tiene ya razón de ser? Sería ir demasiado aprisa en nuestro caso. Los profetas, en sus intervenciones, no presentan cursos

completos de teología sistemática. No sacan todas las consecuencias ni todos los corolarios de sus predicaciones. Al parecer, es inconcebible que los profetas hubieran podido imaginarse una sociedad sin culto, un grupo humano que no expresase públicamente las dimensiones esenciales de su vida. La relación con Dios forma parte de esta vida, y el culto es una de las manifestaciones antropológicas esenciales de esta relación. Por tanto, los profetas parecen haber trabajado no por la supresión del culto, sino por un cambio de su función teológica. En su perspectiva, el culto se convierte en la expresión de una relación, de un encuentro que se desarrolla en otra parte: en la vida, en la fraternidad. El culto tiene su propia especificidad y su autonomía, su dinamismo y sus resortes particulares, pero sin la justicia y la fraternidad previa, queda vacío de todo contenido.

Este desplazamiento teológico fundamental, realizado por los profetas, encontrará en el Nuevo Testamento una prolongación esencial en la persona misma de Jesús, hombre y Dios, y se expresará en las conocidas

palabras: «Cuando vayas a presentar tu ofrenda ante el altar, si te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda ante el altar y *ve primero* a reconciliarte con tu hermano; *luego*, ven a presentar tu ofrenda» (Mt 5, 23-24; cf. también Mt 25, 31-46).

## PISTAS DE TRABAJO

### Am 6, 1-7

- Los oráculos proféticos de «desgracia» son abundantes. ¿Cómo veis vosotros las diferentes partes de este oráculo?
- ¿Qué encontráis de interesante a propósito de la construcción literaria de Am 6, 1-7?
- ¿Hay algún vínculo temático entre este oráculo y los que se han estudiado en este cuaderno?
- ¿Cuál sería el tema particularmente destacado aquí, en relación con los otros oráculos de Amós? Comparad con 6, 13-14
- ¿Creéis que la situación histórica representa un papel importante para la comprensión del texto?

---

# El sacerdote y el profeta

## Am 7, 10-17

---

Este relato es uno de los más conocidos del libro de Amós. Su enfrentamiento con el sacerdote de Betel no podía menos de llamar la atención, teniendo en cuenta sobre todo que Amós, profeta, parece desmarcarse aquí de los que profetizan como él. El texto, que contiene muchos elementos teológicos fundamentales en la historia de la fe de Israel, merece un análisis atento.

## DELIMITACION Y CONTEXTO

El oráculo está bien delimitado: mientras que las visiones de 7, 1-9 se describen en verso, los v. 10s van escritos en prosa. El texto 7, 10-17 está claramente localizado: estamos en Betel. Aparece un personaje nuevo que va a ocupar el primer lugar del escenario: el sacerdote Amasías, desconocido hasta entonces. También es claro el final de la unidad: en 8, 1 volvemos a encontrar

nos con un relato de visión, con sus fórmulas de introducción y sus características propias. Amasías desaparece, y Dios entra de nuevo en acción.

El lugar ocupado por Am 7, 10-17 no es casual. Hay un vínculo literario y temático evidente que une este relato con la visión de 7, 7-9. En efecto, en 7, 9 se dice que «los altozanos de Isaac serán devastados, los santuarios de Israel serán arrasados, cuando yo me levante con la espada contra la casa de Jeroboán». La mención de los altozanos, de los santuarios y de Jeroboán arrastra tras de sí el relato de la confrontación entre Amós y Amasías, señalando las consecuencias del anuncio profético, así como el trasfondo político, institucional y religioso que recubre esta amenaza.

## OBSERVACIONES LITERARIAS

### Las escenas, los personajes y sus relaciones

El relato puede comprenderse como una pieza teatral en varias escenas. En la primera (v. 10-11) aparecen tres personajes: el sacerdote Amasías, el rey y el profeta, ocupando el primer lugar el sacerdote. Este envía un mensaje al rey, advirtiéndole de lo que ha dicho el profeta. La segunda escena (v. 12-13) refiere las palabras que el sacerdote dirige al profeta, derivándose su contenido de la secuencia anterior. En la tercera escena (v. 14-15), el profeta responde al sacerdote, y su respuesta explica y justifica el mensaje transmitido por éste al rey. La última escena (v. 16-17) ve intervenir a un cuarto personaje: Dios (al que Amós había mencionado en el v. 15), en cuyo nombre habla el profeta. El oráculo va dirigido a Amasías y se refiere a él, pero el texto ensancha las perspectivas según las dimensiones del conjunto del pueblo.

### El registro espacial

El relato contiene bastantes indicaciones espaciales,

precisadas en el discurso de los distintos actores o sugeridas por su situación respectiva. Estas indicaciones revelan una oposición fundamental entre dos visiones de la realidad, encarnada la primera por el sacerdote Amasías y la segunda por Amós, enviado de Dios. La posición de Amasías se nos describe en las dos primeras escenas, en las que el sacerdote desarrolla una concepción estrecha de la fe por medio de una serie de equivalencias espaciales reductivas, que están lejos de ser insignificantes. Así, Israel es identificado con *Bet-Israel* («casa de Israel»), término que designa a la dinastía, mientras que «el país» (*ha' arets*) queda «reducido» a Bet-El, el lugar del santuario, y Bet-El mismo a *Betmam-laká* (el templo real). La ambigüedad del término *bet* permite este paso progresivo, lleno de consecuencias.

En la segunda escena, el sacerdote, para preservar su santuario, intenta expulsar de él al perturbador: «sal de aquí» y «vete allá», a Judá, y «allí, come y profetiza». Con estas palabras envía al profeta a su espacio supuesto, el país de Judá en donde se piensa que ejerce su oficio y vive de él. No se puede negar que Amasías se esfuerza de este modo en salvar al profeta, pero lo esencial en este caso es que parece haber una incompatibilidad de lugares y de personajes, estando cada uno de ellos relacionado con un lugar, y viceversa. Al defender su propio espacio, Amasías quiere protegerse de una doble «intrusión»: la de Judá en Israel y la de la orden que Dios ha dado al profeta. Amasías parece ignorar esta orden; pero, según el texto, su «vete» (v. 12) se opone al «vete» de Dios (v. 15).

A la concepción del sacerdote se opone la de Amós, expuesta en las escenas siguientes, que hacen explotar las concepciones reductoras de Amasías: el profeta desarrolla un discurso rigurosamente contrario al de Amasías. En efecto, mientras que éste reducía lo general a lo particular, Israel al templo real, Amós, el pastor de bueyes, se ve proyectado de lo particular (el cuidado del ganado) hacia lo general (el pueblo de Israel), según la voluntad de Yhwh.

El enfrentamiento entre estas dos concepciones se resuelve en el v. 17 que, arbitrando en favor de Amós,

anuncia que los «muros» levantados por el rey y el sacerdote van a desaparecer: la tierra del sacerdote será repartida, y él será enviado a una tierra impura; la tierra de Israel, que el sacerdote y el rey habían reducido a ellos, quedará vaciada de su sustancia y sus habitantes tendrán que partir a tierras extrañas.

### Género literario

Esta cuestión ha sido discutida con frecuencia. Se ha hablado de «relato de vocación», teniendo en cuenta sobre todo los v. 14 y 15, en los que el profeta explica el origen de su ministerio. Es verdad que estos dos versículos contienen algunos elementos que se encuentran en los relatos de vocación, especialmente la orden de misión. Sin embargo, hay que indicar que estos relatos

están generalmente contruidos en estilo autobiográfico, como no ocurre en este caso.

Otros autores han insistido en el aspecto biográfico del relato. Si bien este aspecto es innegable, no puede de ningún modo constituir el objetivo primordial del texto. La función y la intención del relato no consisten en narrar la vida del profeta ni sus problemas con Amasías, que no constituyen más que un soporte para presentar el mensaje de Amós y sus consecuencias sociales, institucionales y religiosas.

De hecho, el texto está atravesado por un doble proceso. El primero es el que entabla el sacerdote contra el profeta, y parece concluir con el alejamiento de Amós de Betel. La conclusión de este proceso que, a primera vista, parece tener éxito, ve intervenir un segundo proceso,

## LAS VISIONES

El género literario de las «visiones» es frecuente en los profetas; una de sus características es precisamente la de ser «videntes», término que traduce dos raíces hebreas distintas (*ra'ah* y *hazah*). Una utilización abusiva del término «vidente» y una nivelación de la terminología en la época del destierro condujeron a cierto deterioro del mismo. Este aspecto «visionario» perduró sin embargo en los textos proféticos (cf. CB n. 38, 12-13).

Una misma fórmula: «He aquí lo que el Señor (o: él) me hizo ver» abre las cuatro primeras visiones de Amós. La quinta visión tiene por objeto al Señor mismo. Viene luego la descripción de las calamidades –los saltamontes que se lo comen todo (7, 1-2) en la primera visión y el fuego que devora (7, 4) en la segunda–, cuya significación es evidente. En la tercera (7, 7-9) y la

cuarta (8, 1-3), la visión del objeto –la plomada y el cesto de frutas– va seguida por una pregunta del Señor; pero, a diferencia de las visiones anteriores, no hay aquí ninguna intercesión del profeta. La quinta visión (9, 1-4) tiene por objeto al Señor mismo, que se encuentra directamente identificado con la acción punitiva de Dios.

Estos textos se han interpretado con frecuencia como si constituyesen el relato de la vocación de Amós, a la luz de los relatos de vocación de Isaías, Jeremías y Ezequiel, que siguen el mismo género literario. Pero aquí falta el elemento esencial, que es el envío a la misión. Se puede pensar, sin embargo, que estas visiones, expresión literaria de la experiencia de Dios del profeta, están en el origen de su ministerio profético.

que ciertamente no dejará de imponerse, abierto esta vez por el profeta contra Amasías, el rey e Israel. Bajo una forma narrativa y anecdótica, el texto está sostenido por un esquema judicial.

## EL PROBLEMA DEL V. 14

La importante literatura que ha suscitado y sigue suscitando el v. 14 nos deja perplejos. Si bien la frase es relativamente difícil de traducir, son sobre todo las interpretaciones y los esquemas teológicos de los traductores los que explican los diferentes puntos de vista de

este texto. De hecho, va en ello la concepción del profetismo que tienen los diversos autores. Un buen examen de las opiniones sobre esta cuestión puede verse en R. Martin-Achard, *Amos*, 24-30. Se trata de una frase nominal y, por tanto, sin verbo: «No profeta yo y no hijo de profeta yo, porque boyero yo y cultivo sicomoros». ¿Hay que traducir la frase en presente o en pasado? Si se traduce la frase en pasado: «yo no era...», se sobreentiende que Amós se hizo profeta, *nabi*, a partir del momento en que el Señor lo llamó y lo envió a profetizar a Israel. Por el contrario, si se traduce: «yo no soy...», esto significa que Amós se sitúa fuera del marco de los profetas y de las cofradías de los profetas (*nebiim* y *benê nebiim*). Habría sido llamado a profetizar, a llevar una palabra a Israel de parte de su Dios, pero sin

## AMOS, PROFETA LAICO

En la historia de la exégesis se ha preguntado muchas veces por el estatuto de los profetas. Ha habido ásperas discusiones sobre la cuestión de si los profetas eran funcionarios de la corte, empleados del templo o personas totalmente independientes de las instituciones religiosas y sociales de la época. Al comienzo de la exégesis crítica (finales del siglo XIX y comienzos del XX), muchos autores pensaban que los profetas eran personalidades independientes de toda institución, héroes solitarios, del tipo del profeta Elías, tal como lo presentan los libros de los Reyes; otros pensaban, por el contrario, que eran funcionarios de la corte o de los santuarios.

Una visión más equilibrada del problema ha subrayado la especificidad del profetismo israelita, insistiendo en el hecho de que algunos profetas no eran ni profetas funcionarios de la corte ni profetas cultuales,

sino independientes. Esta opinión es justa, pero conviene relativizarla en la medida en que las características que pone de relieve no son propias tan sólo del profetismo de Israel. En efecto, los textos de Mari (cf. CB n. 23 y 43) demuestran que, en esta ciudad a orillas del Eufrates, había, en el siglo XVIII a. C., «laicos», hombres y mujeres que no tenían nada que ver con la corte, con el culto, con el «oficio» de profeta, pero que recibían también, de forma inesperada, mensajes de la divinidad que tenían que transmitir a los interesados. La especificidad del profetismo bíblico tiene que buscarse por tanto en otro lugar, aunque participe de esta concepción, de esta realidad según la cual la divinidad puede escoger a cualquier persona para ser su portavoz. Y nada indica que, una vez hecho profeta, ese individuo lo siga siendo toda su vida. Los orígenes sociales, el oficio, no constituyen ni el marco ni la condición para poder convertirse uno en profeta.

identificarse por ello con los profetas profesionales, e independientemente de ellos.

Esta proposición podría ser ciertamente la mejor, en la medida en que en el v. 14 Amós rechaza las ideas defendidas por Amasías (v. 12), que hacen de él un vulgar vidente que profetizaba para ganarse la vida. Amós se desmarca de esos hombres que han hecho del profetismo una profesión. Si profetiza, no es por gusto, ni por profesión, ni por necesidad material, sino para obedecer a la palabra divina que se le ha dirigido. Esta situación puede parecer curiosa, si se piensa que, a partir del momento en que un individuo profetiza, se convierte de hecho en profeta. En este punto se pueden encontrar paralelismos muy interesantes en las cartas proféticas de Mari. Efectivamente, en esos textos figuran igualmente, al lado de los profetas profesionales que reciben un mensaje de la divinidad, algunos hombres y mujeres que no son profetas de profesión, pero que reciben también una palabra de la divinidad que tienen que transmitir; ningún elemento permite decir que esas personas se hayan hecho «luego» profetas funcionarios. El caso de Amós parece similar a éste.

## PROBLEMAS TEOLOGICOS

### Sacerdote y profeta. Profeta y poder

En su intervención contra Amós, Amasías defiende su espacio, siendo considerada por él la predicación de Amós como una amenaza para su santuario. Desde ese punto de vista, no deforma demasiado el mensaje del profeta, que había amenazado de muerte a Jeroboán. El sacerdote lo ha comprendido bien, pero en su mensaje al rey modifica de forma significativa el oráculo del profeta; califica primero la acción de Amós de «conspiración», término político por excelencia empleado habitualmente en circunstancias en que los profetas se mezclan con complots (2 Re 9, 14; 10, 9; 11, 14); luego omite señalar que Amós no habla por su propia cuenta, sino como enviado del Dios de Israel. La actitud del sacerdote

muestra claramente que se considera como funcionario de su amo, actuando como celoso guardián de un terreno que considera como de la competencia exclusiva del rey. No ve, o no quiere ver, que hay otra instancia metida en ella y con «ciertos títulos» para ello, puesto que se trata en el fondo de un santuario del Dios de Israel. Ahí es donde reside el problema, porque *Bet-El* («casa de Dios») no puede reducirse a *Bet-mamlaká* («casa real»).

El enfrentamiento sacerdote/profeta es bastante clásico en la historia del profetismo bíblico. El sacerdote es un funcionario del rey, que lo nombra. David escogió a Abiatar, de una familia de sacerdotes del santuario de Nob (1 Sm 22, 6-23j; 23, 6) que le había ayudado, y a Sadoc que tiene unos orígenes totalmente desconocidos (2 Sm 20, 23-26). Salomón desterró a Abiatar, que escogió el campo de sus adversarios. Y Jeroboán I instaló en Betel sacerdotes «sacados del pueblo» (1 Re 12, 31). Por otra parte, hubo numerosos profetas-funcionarios a sueldo del rey. Pero los profetas considerados por la Biblia como representantes auténticos del Dios de Israel, vinieran de donde viniesen, son los que recibieron una llamada particular de Dios y respondieron a ella de forma adecuada, fueran o no funcionarios.

Por otro lado, si el sacerdote es el hombre de la tradición de un saber aprendido y transmitido de padre a hijo, que debe ser capaz de establecer la diferencia entre lo puro y lo impuro a partir de un saber hecho de experiencia (cf. R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*. Herder, Barcelona 1964, 581s), el profeta, por su parte, es el hombre de lo imprevisto de Dios, de su palabra inesperada. Estos dos mundos son difícilmente conciliables entre sí.

### Religión de Israel - Religión real

La intervención de Amasías revela en filigrana un problema todavía más importante. En efecto, el sacerdote parece reducir la religión de Israel a una religión de Estado. Esta tentación no es nueva ni está superada; al ceder ante ella, el sacerdote de Betel se porta como la gente de su época. Pero ahí es precisamente donde se sitúa la diferencia fundamental de la fe de Israel: ella no

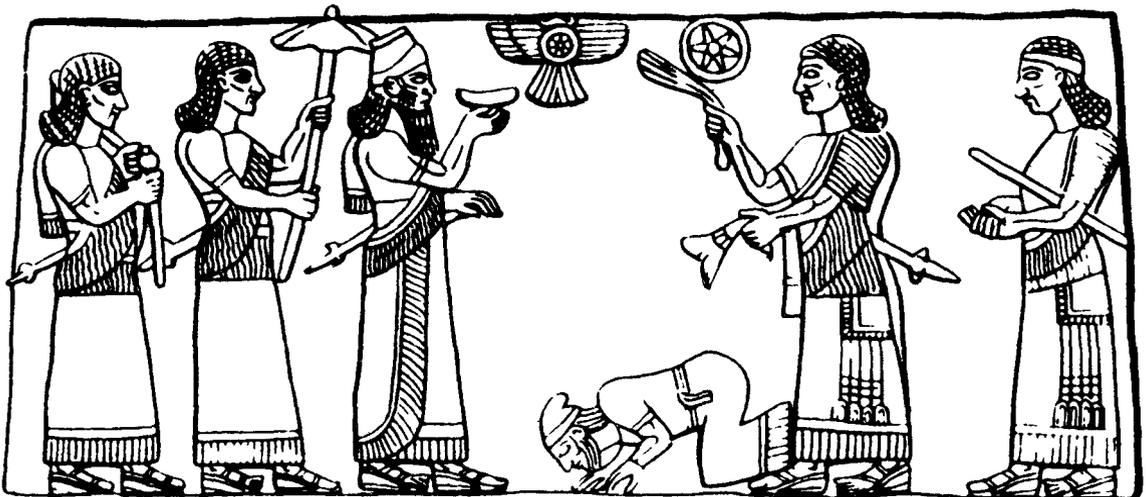
se reduce a un sistema social, a un régimen político, ni siquiera al de la dinastía davídica de Jerusalén. Mientras que en Egipto, en Mesopotamia, en Canaán, la religión se encarnaba en el monarca, Israel tuvo siempre conciencia de que la monarquía no se identificaba ni con el pueblo ni con Dios, y que la historia del pueblo no coincidía con la historia de la monarquía. Esta no era la última instancia política y religiosa de la sociedad israelita. Tenía orígenes humanos y solamente en la medida en que respondía a las exigencias de la fe de Israel, podía ser considerada como una mediación de la salvación para el pueblo. Entonces la confusión era imposible. Los profetas actuaron de forma decisiva para reavivar y hacer operativo este elemento esencial de la fe de Israel. Por sus críticas demostraron que la monarquía tenía que someterse a una instancia suprema, de la que ellos eran, como profetas, los legítimos emisarios: el Dios de Israel. Betel es la casa de Dios, no la casa del rey.

El enfrentamiento Amasías-Amós en Betel constituye un relato «ejemplar» de la historia del profetismo en Israel. El profeta, que denuncia allí los pecados del pueblo y la falta de los que utilizan la religión en su propio provecho, es tratado de «conspirador». Perseguido y expulsado, se convierte en símbolo de la libertad de la fe de Israel; su palabra robustece a los creyentes contra los múltiples poderes que intentan subyugar la fe.

### PISTAS DE TRABAJO

Am 3, 3-8

- ¿A qué tipo de literatura podría atribuirse esta serie de cuestiones (litúrgica, sapiencial, legislativa, etc) ?
- ¿Cuál es la lógica que preside esta unidad literaria?
- ¿Qué perspectivas abre una comparación de 3, 3-8 con 7, 10-17?
- Según estos dos textos de Amós, ¿cómo presentar el ministerio del profeta?



Jehú, rey de Israel, vasallo de Salmanasar III de Asiria

# Conclusión

Al final de este recorrido del libro de Amós, la cosecha es abundante. Nos hemos quedado impresionados por la fuerza y la vehemencia de la llamada a la misión profética que emana del primer libro de un profeta. Tanto si el conjunto del oráculo es de Amós, como si lo han completado sus discípulos, lo cierto es que Am 3, 3-8 muestra maravillosamente la potencia de la llamada a la misión profética, de la que atestiguan el conjunto del libro de Amós. El relato biográfico de 7, 10-17 es de la misma vena. Intimamente ligados al carácter impetuoso de la llamada, el ministerio y el libro de Amós atestiguan la dificultad y la aspereza de la misión. Ser profeta a la manera de Amós supone aceptar una vida que no tiene nada de placentera. La fidelidad al mensaje recibido provoca la contestación, el enfrentamiento, la persecución. Amós se sitúa entonces en la línea de los «profetas-sufrientes» por causa de la palabra.

Amós aparece igualmente como el profeta que tiene una visión clara de la universalidad del Dios de Israel. En primer lugar, porque, a pesar de tener su origen en Judá, la misión recibida lo envía a predicar a Israel, en el reino del norte; hace explotar las fronteras políticas entre los dos Estados, mostrando así que lo que cuenta para el Señor es su pueblo y no forzosamente las instituciones políticas que él mismo se dio. Luego, en la serie de oráculos contra las naciones, el último se refiere a Israel y lo sitúa, hasta cierto punto, en el mismo nivel que los demás pueblos. Esta constatación se ve reforzada en Am 9, 7, que sitúa la elección de Israel y la salida de Egipto en el mismo plano que las emigraciones de los otros pueblos. Si Amós no niega la especificidad de Israel y los vínculos particulares de su pueblo con el Señor, su visión es más amplia y, para él, el Dios de Israel actúa, juzga y bendice igualmente fuera de las fronteras de Israel. De esta manera se amplían las perspectivas teológicas de su pueblo.

Dicho esto, la escasez de mensajes de esperanza en los textos de Amós (5, 6.15; 9, 8) puede provocar cierto malestar y corre el peligro de llevar a la conclusión de que no predicó más que la desgracia y el castigo para su pueblo. Si la palabra profética debe ser captada en su contexto, hay que decir que la situación histórica explica en gran parte la dureza del mensaje de Amós.

Criticando la injusticia, la insolidaridad, el culto y la seguridad automática en la elección de Israel, se sitúa por completo contra corriente, en una época que fue una de las más prósperas de Israel. Si su mensaje pareció pura locura a sus contemporáneos, la historia le dio la razón, veinte o treinta años más tarde, cuando Israel se hundió definitivamente con los asirios.

Israel estaba convencido de que tenía a Dios a su lado —«buscad al Señor..., y así el Señor de los ejércitos estará con vosotros como decís»— y de que era un pueblo privilegiado frente a los demás (9, 7); por esta razón precisamente, el juicio habría de ser más duro todavía (3, 1-2).

Sería ridículo imaginarse a Amós satisfecho del mensaje que transmite, y hay que observar que, en las dos primeras visiones (7, 1-3.4-6), el profeta intercede en favor de su pueblo ante el Señor. La palabra ha obligado a Amós a proclamar un mensaje tanto más duro cuanto que la situación social y religiosa parecía gloriosa y magnífica. Tuvo que abrir los ojos de sus contemporáneos y denunciar sus ilusiones: «El día del Señor será tinieblas y no luz» (5, 18-20).

Las tinieblas anunciadas por el profeta correspondían de hecho al comportamiento ético del pueblo y eran su resultado. Amós le recuerda a Israel la especificidad de su fe más allá de las apariencias engañosas de un culto próspero y de una sociedad enriquecida. Anuncia a su pueblo que no vivirá, si no busca a Dios en donde se

encuentra en la justicia y la fraternidad, detrás de las cuales viene el culto

Algunos han subrayado los vínculos que unian los juicios críticos de Amós con las leyes y costumbres de Israel, es decir, con el decálogo. Si es más que probable que el profeta se haya referido a un contexto legislativo existente, cuyo tenor y cuya forma se nos escapan actualmente en gran parte, lo cierto es que va también mucho más lejos. No se contenta, como dice W Rudolph, con sacar su «código» y controlar la aplicación que se hace de él. Va a la raíz de la función de las leyes en Israel y manifiesta, más allá del desnivel material, las perversiones profundas que ocultan unos comportamientos y unas prácticas perfectamente legales. Son las raíces de la relación entre Israel y su Dios las que el profeta destaca con una fuerza y una precisión innegables.

No serán el lujo ni los excesos sociales los que causen la degeneración y el hundimiento de Israel. Su caída provendrá del comportamiento de los israelitas entre sí, de la actitud de los poderosos y de los ricos que intentan eliminar a los pobres y a los débiles para su propio provecho (8, 4).

Israel solo podrá sobrevivir, si adopta el mismo comportamiento que siguió el Señor con él: él dio a su pueblo la tierra, la vida. Los israelitas podrán existir, si viven en la dinámica del don, no en la de la posesión y la explotación del otro.

¿Cómo pueden leerse hoy los textos de Amós? La frecuencia de situaciones semejantes puede conducirnos a una trasposición directa de los textos del profeta a nuestra vida cotidiana, olvidándonos de la distancia cultural, histórica, del contexto socio-político y económico que nos separan de Amós. Una «aplicación inmediata» de los textos proféticos en general, y de Amós en particular, corre el riesgo de llevarnos a un callejón sin salida. Más que las denuncias concretas de Amós (los comerciantes, el lujo, los tribunales, los ricos en general), lo que debemos retener es la convicción teológica sobre la que se basan y que volvemos a encontrar totalmente en

el Nuevo Testamento: el hombre es mi hermano. Se encuentra a Dios en los otros y por medio de los otros.

Este principio básico, este principio constitutivo es el único que puede permitirnos una apreciación más objetiva de nuestro presente, poniéndonos incluso en la posibilidad de descifrar este presente a la luz de lo que es el fundamento mismo de la fe de Israel y de la Iglesia.

## COMPLEMENTOS AL LIBRO DE AMOS

Como todos los libros proféticos, el de Amós ha sido objeto de múltiples lecturas y relecturas por parte de sus discípulos y de las comunidades creyentes, a lo largo de los siglos. La apropiación del texto del profeta ha dado lugar a agrupaciones de oráculos, a constitución de libretos, a añadidos más o menos largos. El estudio rápido de algunos ejemplos nos permitirá descubrir los criterios que se utilizaron.

Am 8, 11-12 es considerado por numerosos autores como un añadido posterior, por las siguientes razones: en 8, 12, el texto afirma que llegaron a «ir errantes del norte al este para buscar la palabra de Dios y no la encontraron». El texto utiliza aquí el término *biqqesh* para significar «buscar», mientras que, en 5, 4-6 14, esta palabra se indica por *darash*, en donde aparece cuatro veces; parece ser que Amós se complace especialmente en este término y lo emplea de forma muy adecuada.

A este argumento formal se añade otro argumento de fondo. El texto supone una concepción de la palabra de Dios particularmente desarrollada, extraña al libro de Amós, pero que, en compensación, corresponde a lo que se encuentra en el Deuteronomio y en la escuela deuteronomista, concretamente en un texto muy conocido, a saber, Dt 8, 4. La conjunción de argumentos, formal y teológica, parece corroborar muy bien la hipótesis que hace de Am 8, 11-12 un añadido posterior.

La conclusión del libro de Amós (9, 11-15), compuesta de dos oráculos, parece igualmente posterior al profeta, con un tono francamente optimista que rompe con un

texto que podemos considerar más bien desprovisto de esperanzas.

Diversos elementos que figuran en el v. 11 —la «choza que se hunde de David», las «brechas», las «ruinas»— hacen referencia probablemente a la caída de la monarquía davídica en el 587; por otra parte, la promesa de «poseer las naciones», inscrita en el v. 12, es típicamente escatológica. En consecuencia, difícilmente se puede situar este texto antes del destierro. La segunda parte de esta final contiene igualmente un vocabulario frecuente en los textos posexilicos y el tono es francamente escatológico. Por otra parte, el texto evoca la deportación con toda claridad.

El hecho de que estos textos no sean de Amós no significa por eso que tengan menos valor que los «oráculos auténticos», ya que cada texto tiene su propio valor. Por otra parte, los complementos aportados a los textos originales demuestran que los escritos de los profetas fueron considerados como obras abiertas, válidas no solamente para el presente, sino también para el futuro; su acierto y su alcance justificaban una transmisión en textos escritos, completados ulteriormente para responder a las nuevas exigencias del momento.

## HISTORIA DE LA EXEGESIS DE AMOS

Si la historia es un elemento esencial de la exégesis racional y científica, la historia de la exégesis es igualmente indispensable. Pero desgraciadamente es éste un terreno poco explotado todavía.

R. Martin-Achard ha dedicado al menos la tercera parte de su obra sobre Amós a su influencia y ha presentado una historia de la exégesis de este libro (p. 161-271). En su estudio expone que, fuera del Antiguo Testamento, del que ya se dijo algo a propósito de los «añadidos» (cf. p. 28), sólo se citan, en los manuscritos de Qumrán y en el Nuevo Testamento, los textos de Am 5, 25-27 y 9, 11. Encontramos Am 5, 25-27 en el discurso de Esteban (Hch 7, 42s) para reprochar a los judíos su idolatría, y Am 9, 11 en Hch 15, 16s, en el discurso de Santia-

go para justificar la apertura de la iglesia a los paganos. Nótese que la segunda cita de Amós está sacada de la versión griega de los Setenta, que transforma el texto de Amós en una óptica universalista de apertura a los paganos, extraña al texto hebreo original; el Nuevo Testamento apela con frecuencia a los Setenta, de orientación más universalista que el texto hebreo.

La exégesis rabínica, que no tiene en cuenta ni la génesis de los textos, ni su arraigo histórico, pierde de vista por completo el vigor y la dureza del mensaje de Amós, practicando una lectura global de la Escritura, para la que, «en un texto, lo que sigue explica lo anterior y lo que precede explica lo siguiente» (cf. E. Starobinski-Safran, citado por R. Martin-Achard, *o. c.*, 186).

Los padres de la iglesia no se interesaron mucho por Amós, y si Am 4, 13 retuvo algún momento su atención, fue únicamente porque lo creyeron capaz de proporcionarles argumentos en sus disputas teológicas. En efecto, había surgido una discusión por aquella época sobre la cuestión de saber si, a partir de una traducción discutible de los Setenta relativa a una palabra hebrea, en donde se quiso ver la palabra «Cristo», el término *ruah* era o no sinónimo del Espíritu Santo (cf. R. Martin-Achard, *o. c.*, 202s). En su lectura del profeta Amós, Agustín conservará esencialmente los elementos cristológicos y eclesiológicos.

Rompiendo radicalmente con la actitud de los padres de la iglesia que, como acabamos brevemente de ver, dejaron de lado a Amós, un personaje célebre del renacimiento, Jerónimo Savonarola (+ 1498), va a recurrir sistemáticamente a los profetas menores, y particularmente a Amós, en sus diatribas contra las autoridades civiles y eclesiásticas, así como en sus exhortaciones al pueblo de Florencia. Su lectura de Amós es indiscutiblemente más completa y fiel al texto que la de sus predecesores, debido quizás a una cierta semejanza de situación que lo unía con el profeta.

También Lutero y Calvino se interesaron por Amós. Pero si para Savonarola había que seguir al profeta, para ellos se trata más bien de utilizarlo en sus justificaciones teológicas. A diferencia de los padres de la iglesia, sin

embargo, los elementos éticos del libro de Amós fueron objeto de comentarios relativamente profundos.

Esta rápida enumeración verifica, si es necesario, que la apropiación y la interpretación partidista de los textos es una tendencia constante. Esta indicación suscita una cuestión hermenéutica fundamental: ¿cómo hay que leer la Escritura y apropiarse de ella?

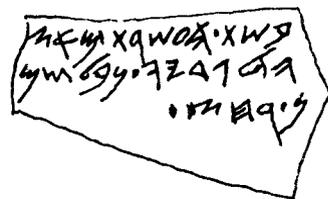
Hoy constituye un dato esencial la dimensión histórica, que les faltaba a los teólogos del pasado. La escuela de Antioquía, en la edad de oro de los padres de la iglesia, basaba su interpretación de la Escritura en su arrai-

go histórico, pero no tuvo mucho éxito. Se reconoce en nuestros días que la apropiación inmediata de la Escritura y su aplicación directa a nuestra época son imposibles. Las exigencias de la racionalidad científica y sobre todo el descubrimiento de la historia y de las ciencias del lenguaje han modificado profundamente el estudio de la Escritura.

Sigue en pie la tentación de una «transposición directa» de los textos, sobre todo proféticos, a las situaciones actuales. Por eso conviene ser vigilantes para respetar los criterios de una sana hermenéutica.



10



17

Dos ostracón de Samaría que evocan a Am 6, 6  
«El año 9, de Yazit, para Ahinoam, jarra de vino viejo II»  
«El año 10, de Azah, para Gadiyo, jarra de aceite fino»

# OSEAS



Oseas y Gomer, según un manuscrito del siglo XIII (Paris)

## Introducción

El profeta Oseas es relativamente conocido por los lectores de la Biblia y por los practicantes. Es un personaje que nos resulta familiar. Se ve ordinariamente en él al «profeta del amor», y de hecho fue probablemente el primero que utilizó este lenguaje para hablar de las relaciones entre Israel y su Dios. Aparece como «el profeta del cariño», y su mensaje como el de la «misericordia».

Estas apreciaciones globales, pertinentes en sí mismas, merecen precisarse, ya que es un profeta importante. ¿Quién es realmente ese profeta, casado con una prostituta para seguir las ordenes del Señor? (Os 1, 2-9, 3, 1-5) ¿Cuáles son sus raíces? ¿Qué recorrido siguió? ¿Qué preocupaciones le animaron, cuando mezcló tan estrechamente el rigor, no desprovisto de violencia

cuando se trataba de desvelar el pecado de Israel, con el amor al pueblo a quien transmite la esperanza? ¿Cómo respondió a los desafíos de su tiempo como enviado del Señor?

Finalmente, ¿nos sigue afectando hoy en algo el mensaje de Oseas? En caso afirmativo, ¿cómo? Ese lejano proclamador de la palabra, ¿encontró una posteridad teológica?

Sin entusiasrnarnos forzosamente por ese viejo profeta, lo cierto es que un mejor conocimiento de su mensaje permitirá iluminar nuestros caminos en estos finales del siglo XX. El análisis detallado de algunos textos importantes de Oseas y la atención concreta a los aspectos teológicos clave del mensaje del profeta deberían

### LA COMPOSICION DEL LIBRO

El libro de Oseas debe dividirse en dos partes: los c. 1 a 3 y 4 a 14, añadiendo una distinción en esta segunda parte entre los c. 4 a 11 y 12 a 14. Los c. 1 a 3 se presentan como un conjunto, concretamente por el hecho de la unidad del tema, aunque contienen elementos relativamente distintos. En esta sección nos encontramos con una doble imagen: la del esposo y su mujer por un lado, y la de los hijos por otro. Destaca allí un relato biográfico (1, 2-9), un relato autobiográfico (3, 1-5), un oráculo en forma de proceso (2, 4-17) y algunos oráculos de salvación (2, 1-3.18-25).

Una clara ruptura formal separa estos tres primeros capítulos de los siguientes, que se abren con una fórmula de introducción típica: «Escuchad la palabra del Señor, hijos de Israel» (4, 1). Las imágenes cambian, los temas de la mujer y de los hijos desaparecen. De esta segunda parte, que se caracteriza por oráculos generalmente cortos y por temas que se entremezclan constantemente (política, culto), conviene destacar los tres últimos capítulos: la mayor parte de los autores coinciden en reconocer un corte entre los c. 11 y 12. En efecto, si los bloques 4-11 y 12-14 contienen los dos una serie de oráculos de juicio que acaban paralelamente por un oráculo de salvación (11, 8-11 y 14, 2-9), se nota por el contrario que un fuerte colorido litúrgico, poco perceptible en el conjunto que les precede, impregna los c. 12-14 (12, 6.10; 13, 4-5; 14, 4). En fin, la fórmula «oráculo del Señor» (11, 11), con que termina el c. 11, y que no figura antes, parece colocado allí para marcar el fin del libreto.

Dicho esto, el trabajo editorial de los discípulos aparece con claridad en 4-14 por varias razones: la ausencia de marcas literarias que separen netamente los diferentes oráculos, la impresión de que ese gran bloque corresponde a una colección sin mucha articulación interna, sin orden cronológico y con una voluntad decidida de terminar con un oráculo de salvación.

*Las características literarias del libro*, fuera de las ya mencionadas, son de dos órdenes. Oseas juega frecuentemente con el sentido de las palabras, explota las asonancias, las aliteraciones y otras figuras de este tipo. Así, a partir del término «Efraín», que designa al reino del norte en este libro (con *pèrè* = «onagro» en 8, 9; con *peri* = «fruto» en 9, 16 y quizás en 11, 3 con *rapha'* = «curar»). La raíz *shub* («volver, venir, convertirse, volver a venir») se utiliza en todos los sentidos al servicio de la teología de Oseas (cf. el análisis de Os 11, p. 45).

El empleo de imágenes es una de las principales características del libro de Oseas. No sólo para describir la actitud del pueblo, sino igualmente la acción y hasta el ser del Dios de Israel. Son innumerables y proceden tanto del mundo de las relaciones humanas (padre/hijo, marido/mujer), como del mundo animal (Israel es como una cándida paloma [7, 11], como una novilla domesticada [10, 11]; Dios es un león [5, 14; 13, 7], un oso, un leopardo, una leona [13, 7-8]), o del mundo vegetal (Israel es una viña [10, 1], como unos racimos [9, 10]; Dios es un ciprés [14, 9]). Por otra parte, el comportamiento de los jefes políticos o del pueblo se compara con un horno (7, 4); su conversión, con la niebla de la mañana, con el rocío del amanecer (6, 4). Hay que señalar, sin embargo, una característica fundamental del empleo de las imágenes aplicadas a Dios. Radicalmente innovador en este terreno, el profeta subraya no obstante en cada ocasión que no hay que confundir la imagen con lo que pretende significar, que Dios no puede reducirse a imágenes y que éstas no dejarán de ser imágenes. Así, por ejemplo, la representación de Dios como padre en el c. 11. En 11, 8 se señala claramente que, si Dios reacciona en favor de su pueblo, en contra de lo que se podría esperar, es porque él es Dios y no hombre, mucho más que el mejor de los hombres y el más perfecto de los padres. Igualmente, en 14, 9 se presenta a Dios como la fuente de todos los frutos; el profeta lo compara con un árbol, pero el árbol es un ciprés..., que no da frutos comestibles.

# Israel, la esposa

## Os 2, 4-25

Los tres primeros capítulos del libro de Oseas constituyen una unidad aparte. Las imágenes empleadas son las de las relaciones marido/mujer y padre/hijo; están al servicio de la teología y de la predicación del profeta. Os 2, 4-25 forma parte de este conjunto. Fuera del título del libro (Os 1, 1), se encuentra un relato biográfico (redactado por los discípulos del profeta, del que se habla en tercera persona: 1, 2-9). El texto de 2, 1-3 es considerado por casi todos los contemporáneos como un texto tardío, como un oráculo de esperanza que recoge los grandes temas de la imagen padre/hijos. Se discute su autenticidad. En este conjunto, la última parte está constituida por 3, 1-5, que contiene un relato autobiográfico del profeta sobre el mismo tema que los dos precedentes.

Resulta fácil señalar los límites de 2, 4-17. Es clara la ruptura con el oráculo anterior, ya que éste termina con un anuncio positivo en futuro con la imagen de los nombres de los hijos del profeta, mientras que en 2, 4 se encuentran dos imperativos: «Haced un proceso», con un evidente tono conminatorio. La mujer no se menciona para nada en 2, 1-3, mientras que en 2, 4-17 ocupa el centro de la escena. Más difícil es justificar la ruptura entre 2, 17 y 2, 18. En efecto, los v. 18-25 forman una serie de oráculos que desarrollan el final de 2, 4-17. Pero la fórmula de introducción del v. 18 y el cambio de pronombres personales (ella/tú) justifican este corte. Las fórmulas de conjunción utilizadas al final de este c. 2 («sucederá en aquel día»: v. 18.23; «en aquel día»: v. 20) indican los límites de las unidades.

El v. 4 ofrece la clave del género literario: se trata de un proceso: «Haced un proceso a vuestra madre». Así, pues, nos las tenemos que ver con un oráculo de juicio, cuya sentencia no se desvelará hasta el final. Hace ya mucho tiempo que se ha reconocido que los profetas se

inspiran en el mundo jurídico para construir sus oráculos (cf. CB n. 23: *Isaías 1, 39*, 8-10; CB n. 43: *Los profetas del Antiguo Testamento*, 18-20). En este marco, el oráculo se articula generalmente por medio de dos conjunciones: «porque..., por eso...». Sin embargo, no hemos de imaginarnos que los profetas sigan este «esquema» de forma mecánica. Lo encontramos a menudo en sus oráculos, pero empleado de manera muy dúctil.

### PERSONAJES Y ESCENAS DEL PROCESO

En la pieza aparecen cinco personajes principales: el marido, la mujer, los hijos, los amantes, Ba'al; a ellos se les puede añadir, evidentemente, los bienes de la tierra (aceite, trigo, agua, etc.). Las relaciones entre esos personajes son complejas y en el desarrollo del proceso se pasa con frecuencia de la imagen a la realidad. Por otra parte, la mujer representa en la pieza al pueblo de Israel en cuanto tal, pero también a veces a la tierra, al país. Los hijos aparecen unas veces como acusados (2, 6) y otras como testigos (2, 4). Lo que resulta más sorprendente son los diferentes papeles que representa el que habla: acusador, testigo, víctima, juez. Todo, excepto acusado.

El texto no presenta los diferentes elementos del proceso de manera lógica y cronológica. Pero están presentes en él todos los elementos de un verdadero proceso. El v. 7 es un primer elemento de la acusación: adulterio/prostitución en busca de los medios de subsistencia. El v. 15 se sitúa igualmente en la línea de la acusación, no ya al nivel de la imagen, sino de la realidad de los hechos

de la acusación El texto evoca igualmente la significación de estos hechos, sus motivaciones La mujer ha seguido ese comportamiento porque creía que eran los amantes los que estaban en el origen de los bienes que ella necesitaba. «Son ellos los que me dan el pan» (v 7), «Ese es el salario que me han dado mis amantes» (v 14) Esta «razón» positiva del comportamiento de la mujer oculta otra. «Corría tras sus amantes y se olvidaba de mí» (v 15), y también: «No comprendió que era yo el que le daba trigo, vino nuevo, aceite fresco» (v 10) El

resultado de este comportamiento figura en la primera sentencia del texto. «Ya no es mi mujer, y yo ya no soy su marido» (v 4) Pero el texto no se reduce a esta sentencia «lógica» del proceso El que habla, acusador-víctima-juez, anuncia una serie de medidas que, a primera vista, forman parte del castigo dejar desnuda, hacer morir de hambre, cerrar su camino con zarzas para que no pueda encontrar a sus amantes, retirarle el trigo a su tiempo, poner de manifiesto su vergüenza, «nadie me la arrancará de la mano», etc Pero la finalidad de todo esto

## EL MATRIMONIO DE OSEAS

Cuestión célebre que hace tiempo obliga a cavilar a los exégetas En efecto, no está bien que un profeta del Señor se case con una prostituta ¿Y qué decir cuando ese matrimonio se presenta como querido y ordenado por Dios mismo? Las opiniones sobre este asunto «escabroso» son abundantes Los comentarios del libro de Oseas hablan prolijamente del mismo Nos atenderemos aquí a la visión que actualmente parece más probable

En primer lugar, conviene señalar que hay dos relatos diferentes sobre el matrimonio de Oseas el de 1, 2-9 es un relato biográfico, hecho por los discípulos del profeta, del que se habla en tercera persona El texto se interesa por dos elementos el carácter de prostituida de la mujer tomada como esposa por el profeta y los hijos nacidos de este matrimonio Se da el nombre de la mujer y de su padre Los nombres dados a los hijos permiten formular amenazas contra Israel

El segundo relato se encuentra en 3, 1-5 el profeta habla en primera persona No da el nombre de la

mujer, pero indica el precio que pagó Insiste en otro detalle de la mujer es adúltera No aparecen los hijos El acento se pone en el período de continencia sexual que habrá de seguir a su reencuentro El simbolismo recae sobre este aspecto, así como en el amor del profeta a su mujer, «igual» al de Dios por su pueblo

Los problemas planteados por este asunto son de varios tipos En primer lugar, *la realidad de este matrimonio* Se habla a menudo de matrimonio simbólico, se trataría de una especie de parábola, como pensaba san Jerónimo Pero casi todos aceptan hoy la realidad del mismo por estas razones

- La expresión «tomar mujer» (*laqah isha*) (Os 1, 2) es el término técnico en el Antiguo Testamento para designar el matrimonio, no se ve por qué este término va a tener aquí un valor «simbólico»

- Si se tratase de una parábola, y a fortiori de una alegoría, no sería necesario dar el nombre de la mujer y de su padre, ni decir exactamente cuanto había pagado

es positiva «Ella se dirá entonces voy a volver a mi primer marido, porque entonces todo iba mejor para mí que ahora» (v 9)

Esto explica el cambio inesperado de la última sentencia (v 16-17) El v 6 comienza con un «por eso», después del cual se espera un castigo Por eso, es completa la sorpresa cuando se oye al juez anunciar las más hermosas promesas Queda establecida de nuevo la relación. «Ella me responderá como el día en que subió del país de Egipto» (v. 17).

## LAS IMAGENES Y SUS PROBLEMAS TEOLÓGICOS

En su organización actual, este texto no conserva el suspense de la identificación de los personajes utilizados por la imagen Aun cuando la última frase del v 10 no fuera de Oseas, el v 15 revela demasiado bien el sentido y la importancia del texto: se trata del proceso entablado por el Dios de Israel contra su pueblo Los «amantes», los «rivales» de Yhwh, es Ba'al El objeto

el profeta por ella Como estos elementos no representan luego ninguna función, su única razón de ser es relatar unos hechos

• Los relatos de acciones simbólicas de los profetas en el Antiguo Testamento (cf CB n 38, 20 y n 43, 27) son siempre acciones reales y nunca relatos de parábolas Los profetas están siempre realmente implicados en ellos ¿Por que no decir que el celibato de Jeremías era puramente simbólico? ¿Y no habría muerto realmente la mujer de Ezequiel?

La segunda cuestión se refiere a la *prostituta* Se han propuesto todas las hipótesis posibles para explicar las características de esta prostituta adúltera La hipótesis más probable, y la más sencilla, consiste en ver en Gomer a una prostituta en el sentido normal de la palabra El matrimonio con una prostituta simbolizaría el esfuerzo loco de Dios por restablecer una verdadera relación con su pueblo Pero muchas veces se ha pensado en una prostituta sagrada, de las que oficiaban en los templos de Ba'al Se creía que las relaciones sexuales con esas funcionarias culturales, en el recinto del templo, permitían la comunión con la divinidad y conferían la fuerza y la bendición divinas en diversas circunstancias y sobre

todo en los problemas de fecundidad La mujer de Oseas habría sido una de ellas En este caso, el simbolismo sería particularmente denso, ya que este matrimonio simbolizaría hasta el extremo la lejanía de Israel respecto a Dios y su acercamiento a Ba'al Dicho esto, conviene señalar que hace algún tiempo, para algunos autores, la prostitución sagrada no es más que un «mito historiográfico» (cf D Arnaud, *La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique* RHR 183 1 [1973])

Finalmente, el último problema consiste en saber si se trata de *uno o de dos matrimonios*, ya que algunos autores comprenden 1, 2-9 y 3, 1-5 como dos relatos de dos matrimonios distintos Parece más coherente en el conjunto del símbolo tomar los dos textos como expresión de la misma historia, resaltando cada uno de ellos algunos aspectos del asunto y no otros, en función de la utilización teológica deseada

Así, pues, se trataría de un solo matrimonio, contado y explotado teológicamente de dos maneras distintas, con una prostituta (¿sagrada?), para simbolizar, como se dice en Os 3, 1, «el amor del Señor a los hijos de Israel»

cuyo origen es desconocido por Israel es, en definitiva, la vida. Porque se trata precisamente de eso: ¿de dónde viene lo que se necesita para vivir?, ¿quién es el que da la vida?

Los antepasados de los contemporáneos de Oseas tuvieron fe en un Dios a quien reconocieron en circunstancias difíciles de opresión y de gira errante y semi-nómada, en la que la vida material era sobria y precaria. La entrada en Canaán cambió completamente su vida. Sin creer de verdad que el país «rebose leche y miel», su existencia se vio profundamente modificada. Las novedades de un mundo de vida sedentaria deberían suscitar un cuestionamiento sobre el autor, el responsable de esta nueva vida. Y los vencedores militarmente hablando fueron vencidos culturalmente, al menos en parte. Israel, adoptando muchos elementos del país en donde se había instalado, estuvo a punto de sucumbir. Se trataba, por tanto, de saber quién era el «donante»: ¿el Dios de los padres, el Dios del éxodo y del desierto, o Ba'al, el dios del país, el dios de la agricultura y de la fecundidad?

Para el profeta, no cabe duda alguna sobre la respuesta, aunque comprende que puede plantearse esta cuestión: «Ella no ha comprendido que era yo el que le daba trigo, vino nuevo, aceite fresco» (v. 10). Pero Oseas no se contenta con plantear bien la cuestión y con dar la respuesta adecuada. Muestra cómo puede actuar el Dios de Israel, a pesar del mal camino que ha emprendido su pueblo. A pesar de su dolor de marido lesionado, y por la fuerza del amor, va a obrar de tal manera que la mujer, Israel, reconozca (conocer) y responda a la vida que le ofrece su Dios.

## EL DESPLIEGUE DE LA SENTENCIA 2, 18-25

Las tres pequeñas unidades que se encuentran en estos versículos desarrollan algunos aspectos importantes del mensaje de Oseas.

- En el primer oráculo (v. 18-19) se profundiza más aún en el conflicto Ba'al/Yhwh. El nombre mismo de

Ba'al desaparecerá de la boca. No se trata de un simple olvido: el nombre simboliza a la persona, la integridad de su ser. No pronunciar el nombre equivale a romper por completo la relación. En este texto hay un pequeño juego de palabras, como suele ocurrir frecuentemente en los profetas: «Tú me llamarás 'mi marido' (*'yshy*) y no

## BA'AL

Las siete menciones explícitas de Ba'al (Os 2, 10.15.19; 9, 10; 11, 2.7; 13, 1) y las otras alusiones más o menos explícitas dan ya una idea de la importancia de esta divinidad cananea para la predicación de Oseas. En efecto, Ba'al aparece como el enemigo número uno del Dios de Israel, como su competidor más formidable.

Otros textos célebres del Antiguo Testamento mencionan igualmente a este dios. Se trata esencialmente de los ciclos de Elías y de Eliseo (1 Re 17-2 Re 13), con un relieve especial en 1 Re 18, a propósito del «concurso» organizado por Elías para saber quién es el verdadero Dios: Yhwh o Ba'al. En la presentación actual del libro de los Reyes, debida a una redacción posterior, y en el libro de Jeremías, Ba'al ocupa igualmente un lugar distinguido. La lucha de Elías y de Eliseo contra Ba'al tiene ciertamente una base histórica, aunque la redacción de estos textos es claramente posterior. El paralelismo de los problemas que estos textos y el libro de Oseas nos presentan los sitúa en la misma corriente de pensamiento.

Los descubrimientos arqueológicos de Ras Shamra (= Ugarit) han ofrecido un número muy importante de textos que iluminan de una forma nueva y sólida la imagen de este dios<sup>1</sup>.

En los textos descubiertos, Ba'al aparece como el

me llamarás 'mi *ba'al*' (= mi dueño)». El término *ba'al* pertenecía al lenguaje corriente, era la palabra que solían emplear las mujeres para referirse a su esposo. El profeta pretende hacer que desaparezca el término mismo, extirparlo por completo del lenguaje corriente.

- Los v. 20-22 van en el mismo sentido, pero con

otros temas. El Señor anuncia que va a establecer una alianza en favor de Israel con los animales, a fin de evitar su violencia siempre amenazadora. También se encargará de preservar la seguridad frente a los peligros exteriores y los riesgos de la guerra; la relación entre el Señor y su pueblo revestirá la forma de una comunión perfecta,

dios principal de Ugarit; el emplazamiento de su templo, en medio de la ciudad alta, confirma esta preeminencia. Sin embargo, Ba'al es llamado «hijo de Dagan», divinidad semítica conocida desde antiguo en Mari (siglo XVIII a. C.) y en Ebla (siglo XXV a. C.) concretamente. Esto demuestra que Ba'al es un dios de «importación» y que le costó trabajo llegar al primer puesto. Así se deduce también de uno de los textos míticos más importantes que le conciernen: se trata de la construcción del «palacio de Ba'al». Esta manifestación capital del reconocimiento del dios y de su poder choca con algunas dificultades suscitadas por otras divinidades, y es el gran dios El, el dios supremo de Ugarit, el que permite la construcción del palacio, precisándose que los textos conocidos actualmente muestran la supremacía de El como meramente honorífica. De hecho, el poder real que interesaba a los dioses y a los hombres estaba en manos de Ba'al.

Ba'al es el dios de la tempestad, de la lluvia y, por tanto, el dios de la fertilidad, de la fecundidad. Es el «engendrador» por excelencia, simbolizado de ordinario por un toro. Esto explica los violentos ataques de Oseas (8, 5.6; 13, 2) contra el becerro de Samaría. Es muy probable que este «becerro» israelita se comprendiera originalmente como el símbolo del zócalo de la presencia invisible de Yhwh. En algunos textos, el mismo Yhwh recibe el título de «toro» (Gn 49, 24; Is 49, 26; 60, 16; Sal 132, 2.5). Pero la analogía con Ba'al era lo suficientemente clara como para evitar la confusión y las mezclas.

Los textos de Ugarit presentan a Ba'al luchando con el dios Yam, el mar (nótese que ciertos escritos del Antiguo Testamento utilizan también esta imagen de la lucha de Yhwh contra el mar, símbolo de las fuerzas del caos). Pero las confrontaciones más interesantes son las que oponen a Ba'al al dios Mutu, término que puede ser vocalizado también como «Môt», personificación de la muerte. La oposición entre ambas divinidades se ordena en torno al mito que simboliza el ciclo necesario de las estaciones que representan la vida y la muerte. Este mito ve a Ba'al sometándose a Mutu y entrando en su «garganta», es decir, aceptando desaparecer y morir. La desaparición de Ba'al, divinidad de la vida y de la fertilidad, condena a muerte a los dioses y a los hombres; por eso su hermana/esposa Anat le hace volver a la vida, para que devuelva la vida a los humanos y a los dioses. Este texto debió formar parte esencial de la liturgia del templo de Ba'al.

Así, el dios Ba'al aparece como el «dueño» (traducción de la palabra Ba'al) de la vida y de los bienes que el hombre necesita para vivir. Es evidente que para los israelitas, que se han hecho sedentarios y agrícolas, sería decisiva su competencia con su Dios, el Dios de sus padres.

<sup>1</sup> Cf. G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaan según la tradición de Ugarit*. Cristiandad - I. San Jerónimo, Madrid 1981, 61-235, *Ras Shamra*. DBS 1124-1466. Pans 1979, *Ougarit, une civilisation qui eclaire l'univers biblique*. Le monde de la Bible 48.

de un noviazgo sin fin. En la visión del profeta, este noviazgo tiene consecuencias prácticas tremendas: la justicia, el derecho, la fidelidad, el amor, el cariño; estos últimos términos caracterizan tanto a la relación entre Dios y su pueblo como a las *relaciones que han de establecerse entre los miembros de la comunidad*. En efecto, el encuentro entre Dios y su pueblo se concreta, en la vida cotidiana, en las relaciones fraternas a nivel del derecho y la justicia. Así es como se conoce a Dios: en el amor, la fidelidad, el derecho y la justicia.

• Los tres últimos versículos recogen los grandes temas del libreto (c. 1-3). En primer lugar, para deshacer lo que se había anunciado en 2, 11 como castigo, cuando el Señor había dicho que iba a retirar los bienes de la tierra para que la mujer comprendiera su procedencia real. Una vez restablecida la comunión, Dios va a ordenar a la naturaleza que emprenda de nuevo su ciclo de «producción», poniéndose al servicio de Israel.

En estos versículos se repiten los nombres de los tres hijos evocados en 1, 2-9. Allí se trataba de la ruptura, aquí de la reconciliación. La última parte de esta unidad: «Yo diré a *Lo-amni* = 'Tú eres mi pueblo'. Y él dirá: 'Mi Dios'», recoge lo que se llama la «fórmula de pertenencia», una variante en el nivel teológico de la fórmula de matrimonio (y en negativo, de divorcio): «Tú eres mi mujer y yo soy tu marido» (cf. 2, 4). Pertenencia y comunión para situar las relaciones entre Dios y su pueblo.

El libro de Oseas es el que emplea por primera vez estos términos para evocar la relación entre Dios y su pueblo. Es muy probable que Oseas esté así en el origen de esta imagen, particularmente frecuente en el Deuteronomio, para hablar de las relaciones entre Israel y su Dios: la alianza. En efecto, es a partir de las realidades humanas, de las relaciones entre los hombres, como se desarrolló la representación de la relación hombre-Dios. Las imágenes empleadas por Oseas para hablar de las relaciones Israel/Yhwh constituían un excelente punto de partida para representarse estas relaciones bajo la forma de alianza, en la que cada una de las partes tiene sus derechos y sus deberes. Sin querer decir que el texto de Oseas haya sido el único elemento influyente en la

creación del lenguaje de la alianza, seguramente tuvo que ser uno de sus elementos decisivos.

## CONCLUSION

El tema tratado por Oseas en estos textos es un punto esencial en la religión de Israel: ¿quién da la vida, Yhwh o Ba'al? Su tratamiento resulta especialmente delicado: la imagen hombre/mujer se prestaba maravillosamente para ello. Paralelamente, presenta uno de los rasgos fundamentales de «su» Dios: un Dios que no renuncia jamás a establecer la relación más fuerte que se pueda imaginar con su pueblo, ya que la raíz de su ser es el amor. Y este amor compartido tendrá que empapar, como el aceite fresco, las relaciones entre los hombres.

## PISTAS DE TRABAJO

### Os 1, 2-9 y 3, 1-5

– Estos dos textos constituyen la base para conocer el matrimonio de Oseas. Compárense estos dos textos.

- ¿quién habla en cada uno de ellos?
- ¿qué personajes aparecen allí?
- partiendo del matrimonio del profeta, ¿qué es lo que pretende destacar cada uno de estos textos?

### Vocabulario de Oseas

- *Yada'* (conocer, saber, reconocer, etc.) 2, 10 22, 5, 3 4 9, 6, 3 (bis), 7, 9 (bis), 8, 2 4, 9, 7, 11, 3, 13, 4 5
- *Da'at* (conocimiento) 4, 1 6 (bis), 6, 6
- *'Ahab* (amar) 3, 1 (bis), 4, 18, 8, 9, 9, 1 10 15, 10, 11, 11, 1 4, 12, 8, 14, 5
- *Shub* (volver, convertirse, etc.) 2, 9 11, 3, 5, 4, 9, 5, 4 15, 6, 1 11, 7, 10 16, 8, 13, 9, 3, 11, 5 (bis), 9, 11; 12, 3 7 15, 14, 2 3 5 8
- *Meshubah* (apostasia, vuelta, alejamiento) 11, 7, 14, 5

Estos tres verbos (y los sustantivos que se derivan de ellos) constituyen otros tantos términos esenciales del lenguaje de Oseas y, por tanto, de su teología. Para comprenderlos como es debido, es indispensable situarlos en su contexto y ver las relaciones en que se encuentran y los campos semánticos que crean. Teniendo en cuenta esta situación, los sujetos y los objetos de estos verbos, ¿es posible hacerse una idea de la teología de Oseas?

# La política, el culto y la fe

## Os 5, 8-6, 6

El segundo gran bloque del libro de Oseas, los c. 4 a 11, contiene un conjunto de oráculos que no tienen una organización clara. Encontramos allí oráculos de juicio, que son los que dan el tono al libreto. Los temas pueden resumirse en tres títulos: política, culto, relaciones entre los miembros de la comunidad. Como el desarrollo de estos temas se entremezcla con frecuencia, no es fácil definir unas unidades bien ordenadas, en las que se tratara de manera exclusiva alguno de los temas.

A pesar de la vacilación de algunos autores, se puede tomar a Os 5, 8-6, 6 como una unidad. En efecto, el corte con lo que precede queda bien marcado por el imperativo del v. 8, que rompe con los verbos del v. 7. Por otra parte, los datos geográficos del v. 8 no tienen ningún antecedente, y el tema, *guerrero a partir del v. 8, constituye igualmente un cambio respecto al texto anterior.*

La ruptura entre 6, 6 y 6, 7 también es clara. El problema del culto desaparece en el v. 7, para dar lugar a una intriga probablemente política, juzgada severamente por Dios. Hace su aparición un nuevo lugar, o sea, Galaad.

Dicho esto, el texto está visiblemente compuesto de dos partes bien distintas, con la diferencia basada en el tema. La primera parte (5, 8-14) está dominada por los problemas de la guerra entre Judá y Efraín y las ayudas que cada uno de ellos busca en el exterior. La segunda (5, 15-6, 6) es un diálogo entre Dios y su pueblo, en donde los problemas del verdadero culto impregnan esta unidad. La primera termina con una ruptura entre Dios y su pueblo; la segunda, parte de este hecho y termina con un ofrecimiento de reencuentro. Es evidente que cada una de estas unidades podría tener una existencia independiente, pero su continuidad en el texto actual no es fortuita. Hay dos términos clave que establecen el

vínculo material y temático. En 5, 13, Dios afirma que Asur no podrá curar a Israel, y en 5, 14 que es Dios mismo el que va a desgarrarle. Pues bien, estos dos términos se encuentran en la unidad siguiente, en labios mismos del pueblo: «El es el que ha desgarrado; él es el que nos curará» (6, 1). Por otra parte, los v. 14 y 15 contienen la misma expresión en labios de Dios: «Me iré de aquí»; los vínculos entre el final y el comienzo de las dos unidades se ven reforzados por estas palabras-gancho. Así, pues, suponiendo que estas dos unidades hayan tenido una existencia separada, como es posible, está claro que se corresponden perfectamente en cuanto al fondo y en cuanto al vocabulario.

### 5, 8-14: POLÍTICA Y FE

Resulta particularmente difícil comprender la mayor parte de los textos proféticos, si se ignora su arraigo en la historia. Sin trazar, una vez más, el marco histórico, una breve alusión al mismo nos permitirá situar mejor el texto. La guerra siro-efraimita enfrentó a Damasco y Samaría contra Judá, cuando aquéllos intentaron hacer participar a Jerusalén en su coalición contra Asiria. Judá apeló entonces a los asirios, que le salvaron de la amenaza por medio de un tributo. Damasco desapareció, y Samaría se salvó *in extremis*, pero se vio duramente aplastada por Asur.

Los v. 8-9 aluden a algunos episodios de esta guerra: los ejércitos de Judá vienen del sur; las cosas se vuelven contra Benjamín. Se avanza hacia el norte. El profeta comprende la situación como un castigo para Efraín. No debe sorprendernos porque, en el Antiguo Testamento, las desgracias de cualquier tipo eran consideradas como el resultado de las faltas de quien las padecía. Pero al

mismo tiempo radica ahí la ambigüedad de la lectura profética. Oseas reconoce que Efraín ha sido «oprimido, roto en su 'derecho'» (v. 11). Por tanto, se trata de una acción injusta, aunque el resultado esté bien merecido.

Judá, el adversario, no recibe mejor trato. El profeta acusa a los jefes militares de Judá, y en última instancia al rey, de ser «gente que desplaza las fronteras» (v. 10). Este acto es juzgado severamente en el Deuteronomio (19, 14; 27, 17), cuando se trata de conflictos entre particulares; a fortiori, cuando se trata de conflictos entre Estados. Está claro que Judá, fiándose de la ayuda de los asirios, se ha aprovechado de ello para redondear sus fronteras por arriba, a costa de Samaría. Esta fechoría le vale al reino del sur el anuncio de la cólera de Dios.

Así, pues, hasta aquí, los dos reinos hermanos están sometidos a la cólera del Señor, aunque por razones diferentes. Pero los dos van a encontrarse reunidos en cuanto a las motivaciones profundas que han provocado sus manejos. Aunque la expresión va dirigida únicamente a Efraín, puede decirse que los dos están enfermos, ya que se empeñan en «correr tras el viento». Efraín tiene su dolencia y Judá su úlcera. Esta enfermedad se llama Asiria. En efecto, una vez más, en momentos y por motivos distintos, se han vuelto hacia el dueño de la situación momentánea para «salvarse», para «ser curados». Primero Judá y luego Efraín. En los dos casos, su salvación ha sido engañosa. Entonces el Señor se pone a agravar la enfermedad: va a ser como la polilla y como la carcoma, va a desgarrar como un león a los dos her-

## OSEAS Y EGIPTO

En el libro de Oseas se menciona frecuentemente a Egipto, así como en otros muchos libros proféticos. Pero en el entrelazado de temas y de niveles del libro de Oseas resulta a veces difícil discernir el papel que representa este país en el texto del profeta. Egipto tiene ciertamente un doble valor en la predicación de Oseas. Por un lado, como los demás países, es considerado como un actor político de la región: alianzas, complots, fuerza militar (Os 7, 11.16; 9, 6; 11, 5.11; 12, 2). Pero, por otra parte, Egipto es *al mismo tiempo un símbolo de orden teológico*. Es el país donde se formó Israel, donde comenzaron las relaciones con su Dios. En Egipto, antes de la llamada de su Dios (Os 11, 1), Israel no era nada. Es el punto en que pasa de la no-existencia a la vida, gracias a la acción de Dios; de allí es de donde Dios hace salir a Israel. Pues bien, Oseas utiliza a veces la vuelta a Egipto en este sentido: como el punto cero al que Israel va a regresar, como la devolución al punto de su no-existencia, como la expresión de la ruptura con

Dios, consecuencia de los pecados del pueblo (8, 13; 9, 3.6; 11, 11). Al decir que Israel tendrá que volver a Egipto, Oseas le anuncia la destrucción completa, la aniquilación de la existencia. De ahí la ambigüedad de las menciones de Egipto en el texto del profeta.

Además, se ha buscado constantemente en Egipto el apoyo necesario para resistir a los asirios, y es muy probable que, en el año 734, un buen número de habitantes del reino del norte huyeran hacia ese país ante el avance de las tropas asirias. Para Oseas, todos estos hechos históricos demuestran que Israel busca su salvación en otro sitio distinto de Dios. Egipto se convierte en el símbolo histórico y teológico del rechazo de Israel de buscar la salvación en su Dios. Los israelitas tienen que elegir: ir, volver al Señor = vida, o bien volver a Egipto = muerte (9, 6). Han escogido a Egipto; será preciso que el Señor les haga volver. Un nuevo éxodo.

manos enemigos. Asur no podrá curarlos; nadie podrá arrebatarse la presa de las fauces de Dios.

Se dice a veces que Oseas estaba profundamente decepcionado del reino del norte, de sus instituciones, de su monarquía, y que, en revancha, dirigía sus miradas esperanzadas a la monarquía de Jerusalén. No es así. No solamente este texto, sino todo el conjunto del libro dejan ver con claridad que, desde el punto de vista de las instituciones, y particularmente en lo que se refiere a la monarquía, para Oseas, Efraín y Judá eran tal para cual.

La conclusión de esta primera unidad del texto es evidente: la clave del éxito político de los reinos de Judá y de Israel se encuentra, no ya en las alianzas con los otros países, sino en la relación única y privilegiada con el Dios de Israel.

## 5, 15-6, 6: FE Y CULTO

Si el final del oráculo anterior era trágico, el comienzo de la segunda mitad no lo es menos. Sin embargo, se dibuja una apertura de una importancia capital: «Yo me iré... hasta que» (v. 15). La desgracia del pueblo que se describía en la unidad anterior es considerada como el medio privilegiado para que «griten hacia mí». Este grito, producido por el desgarrón sufrido y por la ausencia de Dios que oculta su rostro, deberá engendrar dos movimientos: confesarse culpables y buscar el rostro de Dios. En este orden. ¿Cómo podría de otra manera buscarse el rostro de Dios, si no se sintiera necesidad de él? ¿Cómo despertar esta necesidad sin agudizarla por el castigo? Esta parece ser la lógica del profeta en este texto y en el de 2, 4-25.

La vacuna va a producir sus efectos. En 6, 1-3 se presentan las consecuencias de esta terapia. Estos tres versículos constituyen una especie de confesión del pueblo con unos elementos muy importantes. En primer lugar, el pueblo reconoce, en los mismos términos que los empleados por el oráculo, que la fuente de sus desgracias se encuentra en Dios y en que sólo él puede

curar. El solo puede hacer vivir en su presencia. El v. 3 comienza con una invitación urgente a «conocer al Señor», tema primordial en Oseas y punto culminante de su teología. Conocer al Señor es vivir en comunión con él (2, 10.22; 4, 1.6; 5, 4; 7, 9; 8, 2; 11, 3; 13, 4).

Este reconocimiento implica una confianza segura. La expresión del v. 2: «En dos días nos habrá devuelto la vida, al tercer día nos habrá levantado» es un paralelo del final del v. 3: «Su surgir es seguro como la aurora...». Desde este punto de vista, no habría nada que decir. Aunque esta frase se ha leído muchas veces como la expresión de una idea posible de «resurrección», hay que rechazar esta hipótesis y comprender este giro como una fórmula destinada a afirmar claramente la seguridad en la obra de Dios. No es imposible, por otro lado, que en estos v. 2 y 3 haya ciertas reminiscencias del culto a Ba'al, ya que el dios cananeo funcionaba siguiendo un ciclo y la repetición de su muerte y de su regreso a la vida se celebraba todos los años. La mención de la lluvia y de los aguaceros de primavera confirman esta hipótesis.

Sea de ello lo que fuere, a esta hermosa confesión del pueblo, típicamente litúrgica en cuanto a la forma y al fondo, responde en los v. 4-6 la palabra del Señor. Las dos cuestiones de la primera parte del v. 4 ofrecen algunas indicaciones importantes. En primer lugar, el hecho de que en este «diálogo» entre Dios y su pueblo se trata de Efraín y de Judá. Los dos destinatarios de la unidad anterior vuelven a encontrarse aquí. Un elemento más para darse cuenta del vínculo existente entre los dos bloques. En segundo lugar, no se está seguro, al oír las preguntas, del sentido que tomará a continuación el discurso de Dios. Por tanto, hay que quedarse a la expectativa. Pero la primera afirmación deja caer una sentencia tremenda: ese amor, que el pueblo ofrece como respuesta al castigo divino, no tiene valor porque es ligero, superficial, inconsistente. Es ésta una nueva acusación, razón por la cual el v. 5 comienza con un «por eso», que anuncia normalmente un castigo. Y, en efecto, el texto afirma que el Señor ha golpeado y abatido por medio de las palabras de sus profetas, dejando de esta forma que despierte su justicia como la luz del amanecer.

Pero el Señor no se contenta con constatar esta situación. Explica, podríamos decir que «una vez más», lo que realmente quiere: amor y conocimiento de Dios. Lo que resulta paradójico en esta respuesta es que se introduce un elemento de comparación que no existía ni mucho menos en el «ofrecimiento» del pueblo. Este ha respondido con una confesión de la necesidad que siente de Dios, de la certeza que tiene de su obra y de la invita-

ción a conocerle. Pues bien, esto equivale al conocimiento, pero oponiéndolo a los holocaustos, típicamente culturales, y hablando más bien de *hèsèd* = ¿amor?, en oposición a los sacrificios en general. En la primera parte de la frase, Dios afirma que no quiere sacrificios, sino amor: una alternativa. En la segunda parte se trata de una comparación: esto más bien que aquello.

Si se comprende como es debido la lógica de este

## OSEAS Y LA MONARQUÍA

La época de Oseas fue una de las más turbulentas de la historia del reino del norte; fue incluso la última. En este período en que los complots sucedían a los complots, el profeta no podía desinteresarse de las crisis que agitaban a la monarquía y a la corte. Oseas tiene una opinión totalmente negativa del rey y de quienes le rodean, criticando tanto a los hombres con sus manejos como a la misma institución monárquica.

La crítica más célebre es la que se encuentra en 1, 4: «Obligaré a dar cuenta a la casa de Jehú de la sangre de Yezrael y pondré fin a la realeza de la casa de Israel». Se denuncia aquí a la dinastía reinante, cuyo último gran rey fue Jeroboán II (muerto hacia el 747, tras un largo reinado). Oseas se sitúa contra corriente, ya que el golpe de estado de Jehú había sido «bendecido» por los círculos proféticos cercanos a Eliseo (2 Re 9-11) y había gozado de un juicio favorable por sus proezas sangrientas en favor del yahvismo (2 Re 10, 30).

A continuación, en 7, 3-7.16, el profeta alude probablemente a los complots que siguieron a la caída de la dinastía de Jehú. El texto no permite situar históricamente estos hechos de manera precisa, pero para los oyentes del profeta las cosas eran seguramente más evidentes. En todo caso, la atmósfera así descrita da una idea de las luchas por el poder en su época (cf. p. 39).

En 10, 7, el profeta constata el fracaso del rey de Samaría. Ya no hay rey. Estamos ciertamente en el año 723, cuando el último rey de Samaría, Oseas, ha sido hecho prisionero por Salmanasar V, rey de Asiria. Samaría sigue resistiendo, pero sin monarquía.

Os 8, 4 ha hecho correr mucha tinta: «Han creado reyes sin mí, sin mí han nombrado jefes». La frase, elíptica como suelen ser las de Oseas, subraya el hecho de que en el conjunto de los «manejos» con Egipto y Asiria (todo ello a base de cambio de soberanos), se ha contado con todo y con todos, excepto con aquel que es el único capaz de «curar» a Israel. La política se ha llevado «fuera» de la referencia a Yhwh.

Se ha visto con frecuencia en este texto una manifestación del sistema monárquico del reino del norte. Para algunos autores, en Israel el rey tenía que tener el aval de un profeta, de un carismático, sin referencia al principio dinástico. Por el contrario, en el reino de Judá se habría aplicado el principio dinástico sin intervención de los «carismáticos». Mas este esquema es falso. La monarquía, tanto en el norte como en el sur, era dinástica, ya en la época de Saúl. Pero es verdad que en el norte, al ser mucho mayor la inestabilidad política que en el sur, los grupos de profetas jugaron un papel importante en los momentos de crisis. En las ceremonias

texto, en la situación de sufrimiento y de castigo merecidos por el pueblo, y que tiene su origen en Dios, la confesión del pueblo se reduciría de hecho a una práctica cultural (sacrificios y holocaustos). Su conversión se traduciría en el culto y por medio del culto. Pero el Señor juzga esta actitud así: es superficial y además inadecuada. *¿Puede llegar a decirse que la actitud del pueblo es superficial por ser inadecuada?* La respuesta que Dios

quiere no se sitúa a nivel de culto. El «prefiere» otra cosa.

La expresión «conocimiento de Dios» (cf. las citas hechas más arriba) es típica de Oseas y, según Wolff (cf. bibliografía), se trata de una especie de teología fundamental: *el conjunto de elementos de la tradición que fundamenta la fe de Israel y que hace vivir al pueblo.* Su

de coronación, tanto en el norte como en el sur, un profeta proclamaba, en nombre de la divinidad, el «estatuto» del nuevo rey y sus nombres, su condición. Los profetas estaban estrechamente ligados al sistema monárquico.

La monarquía era considerada en el antiguo oriente como una institución de salvación, dada por el dios nacional a su pueblo para que pudiera vivir. Lo mismo ocurría en Israel y en Judá. Pues bien, Oseas y otros profetas originarios del reino del norte, entre ellos los redactores de los libretos relativos a Elías y a Eliseo, llegaron a la conclusión, partiendo de la experiencia, de que esta institución no cumplía con sus funciones, de que había degenerado por completo, de que estaba descalificada. Oseas llegó incluso a la condenación de sus orígenes.

Así, 8, 4 puede leerse en este sentido, aunque su aplicación a la época del profeta (véase más arriba) sea igualmente posible. En 9, 9.15 y 10, 9 se hace alusión a los pecados de Guibéa y de Guilgal. Guibéa es la patria de Saúl y Guilgal el lugar en donde fue hecho rey (11, 4.15). La interpretación de estos textos, como una condena de la monarquía desde sus orígenes, no es absolutamente cierta, pero es la que mejor cuadra con el contexto de la predicación de Oseas y con la historia. En 13, 9-11, Oseas tiene palabras particularmente duras y claras sobre la monarquía, desde sus orígenes hasta su

época: «¿Dónde está entonces tu rey para que te salve?... ¿Y tus jueces de los que decías: 'Dame un rey y unos jefes?' Yo te di un rey en mi cólera y en mi furor te lo quito». En 10, 3, el pueblo reconoce: «Actualmente dicen: 'No tenemos rey, porque no tememos al Señor; y ¿qué podría hacer el rey por nosotros?'». El paralelismo de estos textos con 1 Sm 8 es impresionante. Todo el mundo reconoce allí una redacción posterior en donde ocupa amplio espacio la experiencia. Pero los textos de Oseas están ciertamente insertos en su época y muestran cómo el profeta ha llegado a esta conclusión radical: la monarquía no ha sido nunca buena ni del «gusto» de Dios. Porque el problema es muy sencillo: ¿quién puede salvar? «¿Dónde está tu rey para que te salve?» (13, 10). La respuesta del profeta es clara: «No conoces más Dios que a mí y no hay salvador fuera de mí» (13, 4).

Para Oseas, el porvenir no se presenta bajo los rasgos de una monarquía, incluso renovada: «Así seguirán estando largos días los hijos de Israel: sin rey, sin jefe, sin sacrificio, sin estela, sin efod ni terafim» (3, 4; el v. 5 es un añadido de la redacción en Judá).

Una institución tan prestigiosa desde el punto de vista religioso como la monarquía queda descalificada para Oseas, ya que no cumple con sus funciones. Las instituciones no se justifican más que cuando cumplen con los «servicios» para los que fueran creadas.

origen podría estar en el culto. Este conocimiento de lo que Dios ha hecho y sigue haciendo por su pueblo conduce a un reconocimiento de las consecuencias para la vida del creyente. No es posible contentarse ya con un conocimiento «intelectual»; el reconocimiento pasa por la vida del creyente. Y allí es donde nos encontramos con la *hèsèd*.

El sentido de este término es mucho más difícil de explicar que el de la expresión anterior; sobre todo, si se tiene en cuenta que, como todas las palabras, su sentido varía en función de las épocas, de las costumbres, de los autores y del contexto semiótico en que se encuentra. Esto es especialmente verdad en el caso de *hèsèd*. Por fortuna, Oseas la utiliza seis veces en su libro, dando una base relativamente sólida para captar su sentido. En 6, 4, Dios afirma que la *hèsèd* del pueblo es superficial, y se comprende que es así porque Israel ha confundido la respuesta que dar a Dios con el culto. En 10, 12 podemos leer: «Haced siembras de justicia, cosechad una cosecha de *hèsèd*»; puede decirse, por tanto, que el fruto de la justicia (justicia entre los hombres) es la *hèsèd*. El texto de 12, 7 no está lejos de esta concepción: «Tú, vuelve a tu Dios, guarda la *hèsèd* y la justicia y espera siempre en Dios». El versículo que dará quizás la clave de todo se encuentra en 2, 21: «Te desposaré conmigo en la justicia y el derecho, en la *hèsèd* y la misericordia, en la fidelidad». En este texto es evidente que el origen de la *hèsèd*,

como de todo lo demás, se encuentra en el Señor. Ese podríamos decir que es su regalo de bodas. Se ve muy bien cómo esta *hèsèd* recibida se despliega en las relaciones de «justicia, derecho y misericordia» que tienen como objeto a los hermanos. ¿Cómo traducir entonces *hèsèd*? La podríamos traducir por «amor», si esta palabra no estuviera demasiado gastada. La conservaremos, pero sabiendo que se trata para Oseas de un don recibido, que se traduce en una actitud fundamental que impregna a todo el ser humano y que se concreta en acciones, en gestos, en hechos concretos con los demás, con los hermanos.

## CONCLUSION

La primera unidad podía parecer un tanto difícil, alejada de la realidad. La fe y la política constituyen el eje esencial del texto. El éxito político de Israel pasa únicamente por su relación con Dios. De lo contrario, el sufrimiento es inevitable. Pero la segunda unidad muestra hasta qué punto no basta con reconocer que Dios es el señor y que la historia de Israel está en sus manos. La respuesta a este reconocimiento no se traduce en y por el culto, sino por un reconocimiento de la acción de Dios en esta historia del pueblo, que se manifiesta en el amor a los hermanos.

No es extraño entonces que Os 6, 6 haya sido citado dos veces por Mateo (9, 13; 12, 7).



Sello de un funcionario de Jeroboán II «(Perteneiente) a She-ma, servidor de Jeroboán»

## PISTAS DE TRABAJO

### Os 10, 1-8

- Justificar el comienzo y el final de este oráculo
  - ¿Cuál es, desde el punto de vista literario, la composición de esta unidad?
  - ¿Qué imágenes utiliza el profeta en este texto?
  - ¿Qué temas desarrolla? ¿Están articulados entre sí?
- ¿Veis alguna característica de Oseas en esta articulación?
- ¿Podéis situar este texto en su contexto histórico?
  - ¿Cómo veis, a partir de este texto, los vínculos entre «historia» y «profecía»
  - Ampliando el debate, ¿cómo pueden considerarse las relaciones «historia»-«palabra de Dios»?

# Israel, el hijo

## Os 11, 1-11

El c. 11 del libro de Oseas cierra la segunda gran parte del libro del profeta (Os 4-11). Constituye el último texto de este conjunto, caracterizado por una serie de oráculos generalmente cortos en donde el «yo» de Yhwh y el del profeta se mezclan frecuentemente; la articulación general juicio/salvación, que marca la segunda parte del libro de Oseas, también aparece en estos versículos.

El primer criterio que nos permite *delimitar* el texto es la diferencia de sujeto de la palabra entre 10, 15 y 11, 1. Egipto, mencionado tres veces en 11 (1.5.11), no figura en el c. 10, en donde encontramos por el contrario a Guibéa (9), a Bet-Arbel (14) y a Betel (15). Por otra parte, los verbos de 10, 9-15 son diversos, pero todo el conjunto se cierra por un anuncio en futuro, mientras que los cuatro primeros versículos del c. 11 trazan un cuadro del pasado.

Entre los c. 11 y 12 es manifiesto el corte, tanto a nivel de los verbos (futuro: final de 11; presente en el 12) como de los temas que se tocan: mientras que en el c. 11 nos las hemos de ver con una retrospectiva de la historia de Israel, el c. 12 habla de mentira y de impostura, ausentes del capítulo anterior. Sin embargo, hay cierto parentesco entre los dos capítulos, que citan ambos a Asur y a Egipto. No obstante, el c. 11 constituye una unidad que debe ser considerada aisladamente.

### ANÁLISIS ESTILÍSTICO

Para determinar cómo está hecho el texto y cómo funciona, conviene destacar sistemáticamente todos los elementos capaces de ofrecernos una «fotografía» del

mismo. En esta tarea tendremos en cuenta únicamente dos elementos: los verbos (con sus sujetos y objetos) y las indicaciones de lugar y de movimiento.

- Lo primero que hay que hacer es reunir los *verbos que tienen como sujeto a Yhwh*: su número es impresionante: 19 en total, sin contar las frases nominales. Estas últimas son particularmente importantes en la medida en que dan la «situación», mostrando al mismo tiempo la relación que suponen para el pueblo: «Porque yo (soy) Dios, no hombre, santo en medio de ti» (v. 9). Constituyen el punto de partida, el estado que condiciona todo lo demás, la definición a partir de la cual funciona el conjunto. Por estas frases nominales se explica todo lo que precede y sigue en el texto. Por otra parte, otro verbo «yo lo amé» está en la base de todo lo que el texto anuncia: «Yo soy Dios, santo en medio de ti» y «yo lo amé». El resto de los verbos que tienen a Yhwh como sujeto en los v. 1-7 desarrollan la acción de Dios para su pueblo, como consecuencia de este estado de hecho, y constituyen la descripción de este amor: la llamada, la enseñanza a andar y el don del alimento. En este primer conjunto tenemos el primer cuadro de la obra que el texto presenta.

- El segundo dato se refiere a los *verbos que tienen como sujeto a Israel*. Todos estos verbos de los v. 2-7 presentan la actitud de Efraín/Israel. Tres de ellos nos muestran la raíz de los demás: v. 3: «No comprendieron que soy yo el que se cuida (o se cuidaba) de ellos»; v. 5: «Se niegan a volver (a mí)»; v. 7: «Se obstinan en su apostasía». El primero es probablemente la causa de los otros dos, mientras que los v. 2 y 5 muestran las consecuencias prácticas de la actitud de incompreensión de Israel en el nivel cultural y político.

El contraste entre estas dos actitudes no puede ser más fuerte. Queda todo resumido en el v. 2: «Cuanto más los llamaba, más se alejaban de mí». El v. 6, que presenta el castigo que sufre Israel, puede ser comprendido como un intento de Dios para cambiar la situación antes descrita. Pero el v. 7 constata que nada ha cambiado.

Los verbos que sirven para anunciar una acción que no ha comenzado todavía se encuentran a partir del v. 8, mientras que el final de este versículo da el sentido de la respuesta que se encuentra en los v. 9 y 11: ya no hay cólera ni destrucción, porque el Señor ha hecho volver a su pueblo. El texto comienza y acaba con la acción de Yhwh, en pasado y en futuro, estando todo ello ligado por lo que Dios es.

● *Los lugares y los movimientos* de este texto son especialmente importantes. Hay tres lugares principales: yo (Dios), Egipto/Asur, (en medio de) ti. Todos los movimientos se desarrollan entre estos tres polos. Un verbo de movimiento constituye la palabra clave del texto: *shub*. V. 5: «Israel vuelve a Egipto, porque ellos se niegan a volverse»; v. 7: «Mi pueblo se obstina en su 'vuelta'» (término de la raíz *shub*); v. 9: «Yo no volveré para devastar»; v. 11: «Les haré volver a sus casas». Así, pues, Israel vuelve a Egipto, porque no quiere volver a Yhwh, pero Yhwh les hará volver de Egipto a sus casas. Este es el meollo del texto.

Al final de este estudio estilístico sumario sobre el texto, se constata la convergencia de los registros verbal y espacial. Las situaciones contrastadas que describe el texto nos ponen frente a dos actitudes opuestas: la búsqueda constante de vínculos con su pueblo, su hijo, por parte de Dios y el rechazo obstinado, el alejamiento sistemático de Israel. A pesar de esta lejanía sostenida, el texto termina con el anuncio de una transformación: la vuelta de Israel; finalmente se restablecerán los vínculos buscados y rotos.

Os 11, 1-11 constituye un *género literario* algo particular. Se trata de un oráculo de juicio, pero con una sentencia positiva. Los v. 1-7 forman la acusación: Dios,

que se presenta como el procurador y la víctima, enumera los errores del acusado, Israel. El v. 6 puede considerarse como una circunstancia agravante, ya que los hechos descritos deberían haber llevado a Israel al arrepentimiento. El v. 7 constituye una renovación de la acusación. A partir del v. 8 se observa un cambio de tono que puede sorprender al lector, ya que después de los v. 1-7 se espera una sentencia de condena. Yhwh, que era procurador y víctima, se convierte aquí en juez. En el v. 9 se encuentra la primera parte, positiva, de la sentencia y en el v. 11 su conclusión definitiva: el acusado se ve agraciado, al final del proceso, con una sentencia favorable.

## LECTURA DEL TEXTO

El v. 1 es muy célebre. Y con razón. Se trata de una retrospectiva histórica en el marco de la primera parte de la unidad, la requisitoria. En este versículo, el profeta sitúa el encuentro entre Dios e Israel en Egipto. En Os 9, 10 y 13, 5, este primer encuentro, la elección, tiene lugar en el desierto. La tradición de la elección en Egipto se encuentra igualmente en Os 2, 17 y 12, 10. El profeta conoce las tradiciones patriarcales, aunque no hable muy bien de ellas (Os 12, 3-6.13).

En este texto, la elección se expresa por el verbo *'ahab* (amar). Las tradiciones sobre la elección son muy variadas, pero puede decirse que es Oseas el que emplea por primera vez este verbo para expresar las relaciones entre Yhwh y su pueblo. El término tiene su origen en el mundo de las relaciones humanas y más particularmente en el de las relaciones entre el hombre y la mujer. Tiene una connotación muy clara de amor sensual y hasta erótico. Esto explica probablemente su utilización tardía para expresar las relaciones Dios-pueblo. Al utilizar este término, con unas consonancias francamente afectivas, el profeta introduce así una nueva manera de representar y de comprender las relaciones entre Yhwh y su pueblo.

Otro elemento importante de este primer versículo es sin duda el término *ben* («hijo»). Hasta Oseas, había sido

## OSEAS, MOISES Y LOS PROFETAS

Además de Os 4, 5, que es sin duda un añadido para englobar a los profetas en este oráculo de condenación, se encuentran algunas alusiones a los profetas en el libro de Oseas, de gran valor y significación.

Una característica de la vida de los profetas se señala ya en 9, 7-10: la persecución de la que son objeto por causa de sus palabras: «El profeta se convierte en un hombre loco, en el hombre de espíritu delirante; le tienden trampas en todos sus caminos, le atacan en la casa de su Dios». Percibimos ya cuál es la idea que Oseas tiene del papel del profeta: es el «vigía de Efraín». Esta imagen será recogida por Jeremías, Habacuc y sobre todo Ezequiel; define muy bien el papel del profeta, papel esencial y positivo, según Oseas. La encontramos en 6, 5 y 12, 10-11: Dios actúa por medio de sus profetas; Dios castiga por sus profetas con vistas a la conversión y a la salvación (6, 5); Dios va a manifestar su voluntad, a comunicarse o, lo que es lo mismo, a hacer vivir por sus profetas (12, 10-11): «Pero yo soy el Señor, tu Dios, desde el país de Egipto. Te haré habitar de nuevo bajo tiendas como el día en que os encontré. Hablaré a los profetas y multiplicaré las visiones y por los profetas diré parábolas». No solamente el profeta desempeña una función esencial en el presente, sino que también el futuro se describe en este texto (y en 2, 4-17.18-25) como una renovación del comienzo, durante el cual los profetas cumplirán la función de intermediarios, de institución de una comunicación y de una comunión entre Dios y su pueblo.

Todo esto se inscribe perfectamente en la perspectiva teológica de Oseas. Para él, la monarquía es mala desde que comenzó. La época durante la cual Israel vivió en armonía y comunión con Dios fue la de la salida de Egipto y del desierto, ya que entonces «el pueblo

estuvo guiado por un profeta»: «Pero por un profeta el Señor hizo subir a Israel del país de Egipto y por un profeta fue guardado Israel». Si no se nombra a Moisés, no cabe duda de que Oseas piensa en él; por otra parte, otros textos del reino de Israel o inspirados por las teologías del norte muestran igualmente a Moisés como profeta, como el profeta más grande (Nm 11, 24-30; 12, 1-8; Dt 18, 18; 34, 10). El jefe ideal, la autoridad perfecta y representativa de la divinidad, recibe, contra toda objetividad histórica, el título de profeta. El mismo Abrahán, en un texto original del norte, recibe este título prestigioso (Gn 20, 7).

El pasado fundador, Moisés (12, 14), el presente, el mismo Oseas (cf. 6, 5; 9, 7-10) y el futuro (12, 10-11) están vinculados entre sí y vivificados por la presencia de los profetas. Este esquema teológico de Oseas, que se basa en una visión absolutamente positiva del profetismo, opuesta a un juicio totalmente negativo respecto a la monarquía, desemboca en la descalificación de la segunda en provecho del primero.

Esta visión eminentemente positiva de los profetas se desarrollará hasta culminar en el Deuteronomio (18, 18). Y mientras que en el reino del sur la esperanza en un porvenir finalmente radiante y feliz toma la forma de un rey que da origen al mesianismo, en el norte Oseas constituye el punto de partida de la esperanza en la venida de un profeta que, finalmente, realizará para el pueblo la felicidad y la comunión con el Dios de Israel.

En los textos del Nuevo Testamento, la esperanza toma frecuentemente la forma del mesianismo: «hijo de David»; pero la figura *del* profeta aparece con una fuerza casi igual: «Tú ¿quién eres?» - «Yo no soy el Cristo (= mesías = ungido)» - «¿Quién eres? ¿Eres Elías?» - «No lo soy» - «¿Eres el Profeta?» - «No» (Jn 1, 19-21).

utilizado para designar la relación existente entre Yhwh y el rey (2 Sm 7, 14; Sal 2, 7), siendo esta representación muy corriente en la ideología real del antiguo oriente. Su aplicación a Israel considerado en su conjunto constituye una novedad, ya que la imagen de la filiación divina pasa del monarca a la colectividad. La representación de un pueblo como hijo de la divinidad es desconocida en el antiguo oriente. Otros textos contemporáneos de Oseas y que pertenecen a las mismas corrientes teológicas emplean igualmente esta imagen (Ex 4, 22.23). Todos estos textos pertenecen al reino del norte. En efecto, hay que subrayar que la ampliación de la noción de filiación divina al pueblo caracteriza solamente al reino del norte, mientras que el reino del sur conserva la acepción primera del término *ben* y por tanto la aplica solamente al personaje real, lo cual permite ya vislumbrar el papel teológico diferente que se confiere a las dos monarquías. Dicho esto, hay que reconocer que esta imagen de Yhwh como padre de Israel no tuvo mucho éxito en el Antiguo Testamento.

Con el v. 2 se entra en los hechos de la acusación: el alejamiento permanente de Israel que se concreta en el culto que se rinde a Ba'al.

La adversativa del v. 3 subraya fuertemente la diferencia de actitud entre los dos protagonistas de la historia. El «yo» de este versículo contrasta con el «ellos» del v. 2. En este versículo se explicita el amor del padre y se señala la raíz del alejamiento de Israel. El v. 4 continúa la descripción de la actitud del padre.

El v. 5 vuelve sobre Israel, con la respuesta del pueblo. Al rechazo de Israel, que se traducía en 2b por el culto a los Ba'ales, corresponde aquí el rechazo político. En Os 5, 13 se ve cómo Israel buscaba su curación política en Asiria. Aquí se trata de Egipto. Al alejamiento cultural corresponde igualmente el alejamiento político. Pero tampoco Egipto puede curar a Israel. Se encuentra aquí el segundo polo de la predicación del profeta: el político.

En el v. 6 se encuentra probablemente una alusión a los desastres que Israel ha experimentado ya en las guerras contra Asiria.

El v. 7 constata que todo esto no ha servido para nada. Israel se empeña en su apostasía (= alejamiento) y se une a Ba'al. Pero no parece que esté todo perdido, ya que el texto sigue aún hablando de «mi pueblo».

Esto es probablemente lo que explica la vuelta del v. 8. Las ciudades citadas forman parte de las destruidas con Sodoma y Gomorra (Dt 29, 21). El verbo que aquí se utiliza (*haphak*: «convulsionar») sirve en Gn 19, 25 para describir la obra de destrucción de Yhwh. Aquí se utiliza para indicar la convulsión misericordiosa de Yhwh en favor de su pueblo. El v. 8 toca a fondo el registro de la afectividad.

En el v. 9 aparece una primera consecuencia: tres frases para anunciar la primera fase del porvenir: Dios detiene su cólera y ya no se volverá (verbo *shub*) para devastar. Lo que es inesperado es que, en este texto, Dios explica las razones de su acción. En el v. 1, Dios había hablado de amor: aquí habla de *lo que él es*. La santidad de Dios aparece aquí como el motivo de la acción saludable por su pueblo y no como la fuente del juicio. Este texto impresiona por la contradicción que reviste. En efecto, después de haber atribuido a Dios toda una serie de sentimientos humanos, se afirma que, si Dios salva a Israel, es porque él no es hombre, sino Dios. *Se ven aquí los límites importantes de todas las representaciones e imágenes aplicadas a Dios.*

El v. 11 saca las consecuencias de la acción de Dios. Van a volver de Asur y de Egipto, en todos los sentidos de la palabra. Pero resulta evidente que el actor principal de esta vuelta sigue siendo Yhwh. Tal es la consecuencia del v. 9 y la segunda fase de la vuelta. Israel comenzó a existir en Egipto gracias al amor que le tenía Yhwh. Podrá seguir viviendo porque Dios lo curará de su apostasía (Os 14, 5) y le hará volver.

## CONCLUSION

El c. 11, con que se cierra el conjunto 4-11, constituye un resumen de muchos temas esenciales de la predicación de Oseas. El problema central son las relaciones

entre Israel y su Dios: Israel recibe el título de «hijo». Yhwh le hizo salir de Egipto y lo amó. Pero Israel respondió por el alejamiento cultural y político; no reconoce que Yhwh es el único que lo puede curar. Yhwh, presentado con los rasgos de un padre cariñoso y amante, Dios santo en medio de su pueblo, se siente convulsionado y decide –contra todo lo que pudiera esperarse, dado el comportamiento de Israel– no destruirlo, salvarlo, hacerle volver de Egipto, país de muerte (política y teológica), adonde Israel se empeña en ir. En medio de los acontecimientos políticos y religiosos dramáticos de su tiempo, Oseas resume la situación e indica el camino de la salvación a Israel, que busca el camino, pero se equivoca de fuente. El empeño en volver a Egipto para buscar allí la vida supone aniquilar toda la historia de Israel y sus posibilidades mismas de existir. Es volver a la muerte.

Por eso Yhwh comenzará una especie de nuevo éxodo: hacer que vuelva Israel de Egipto.

## *PISTAS DE TRABAJO*

### **Os 14, 2-9**

Con este texto termina todo el libro de Oseas.

- ¿Cuál es su trama, su articulación literaria?
- ¿Qué relaciones hay entre las diversas partes?
- ¿Qué pensáis del vocabulario de este texto?
- ¿Cómo se presentan los diversos personajes que aparecen en él?
- ¿Puede decirse que este texto constituye una especie de resumen del conjunto de la predicación de Oseas?
- ¿Cuáles son los temas principales y cómo se organizan entre sí?

---

## Conclusión

---

### **OSEAS, EL TEOLOGO**

La Escritura es teología, discurso sobre Dios. El libro de Oseas se inscribe de manera directa en este discurso, que vuelve a trazar la historia de las relaciones entre Israel y su Dios. La obra del profeta constituye un eslabón importante de esta historia. Se puede decir que el libro de Oseas es una obra teológica en el sentido genuino de la palabra. Se puede concebir la teología como el encuentro creativo de la experiencia humana del creyente y de las experiencias fundadoras de la fe. Oseas fue teológicamente creador.

En el terreno de la política, Oseas quiso expresar en su tiempo y para su tiempo hasta qué punto la salvación

verdadera no se encontraba para Israel en las alianzas políticas con Egipto o con Asiria, sino tan sólo en el Dios de Israel. Desde este punto de vista, su mensaje no es muy diferente del de Isaías, que por aquella misma época predicaba incansablemente lo mismo.

Pero donde Oseas se revela verdaderamente teólogo es en el terreno de la vida cotidiana, en la manera de concebir y de representarse las relaciones con la divinidad. Porque Oseas fue un innovador al utilizar las imágenes «padre-hijo» y «marido-mujer» para hablar de las relaciones entre Dios y su pueblo. Oseas utilizó, por primera vez probablemente, el lenguaje afectivo, y hasta erótico o sexual, para representar las relaciones entre Israel y su Dios. Crear un nuevo lenguaje en el terreno de

la teología significa hacer obra de teólogo, sobre todo cuando se trata, como en el caso de Oseas, de utilizar un lenguaje nuevo que transmita representaciones teológicas nuevas y cuando éstas arrastran igualmente concepciones de las relaciones entre Israel y su Dios, diferentes de las que existían hasta entonces. Pero lo que es todavía más interesante, y por tanto más pertinente desde el punto de vista de la creación teológica, es que tomó este lenguaje no solamente de su época, sino más concretamente de la religión cananea, a la que por otra parte combatía con todas sus fuerzas. De esta manera adopta las imágenes y el lenguaje de sus contemporáneos en la religión de Ba'al, para combatirlos.

La religión cananea, con sus cultos de la fertilidad por los que se pensaba que el fiel participaba de la vida divina, utilizaba este lenguaje afectivo del amor, de la sexualidad, para expresar las realidades fundadoras que dan la vida, realidades míticas del mundo de los dioses. Al mismo tiempo que recoge este lenguaje, el profeta combate las pretensiones de Ba'al de dar la vida y las de los israelitas de encontrarla en él. La vida, para Oseas, no viene de Ba'al. El proclama que la vida para Israel viene de Yhwh. Pero presenta este dato esencial de la fe de Israel con el vocabulario, las imágenes y las representaciones de la religión cananea. Las relaciones entre Yhwh y su pueblo son como las de un hombre con su mujer. La diferencia entre esas dos relaciones (Yhwh/Israel, Ba'al/sus fieles) es grande. Efectivamente, en los cultos cananeos se trata de repetir los gestos divinos, el acto primordial y originario que engendra la vida. Al repetirlo en las condiciones de sacralidad necesarias, se llega a empalmar con la vida divina, en definitiva con la fuerza que hace vivir al hombre. Oseas expresa las relaciones entre Israel y su Dios en el registro del amor humano. Se trata de una relación, de ponerse en contacto con la fuente que hace vivir. Es una relación que da la vida. Pero el encuentro entre las dos partes no se realiza a nivel del mito o del rito. *Tiene lugar en la historia.* Dios ha encontrado a Israel en la historia, y es allí donde el pueblo tiene a su vez que encontrarlo. No se trata de repetir un gesto fundador, sino de inventar gestos amorosos en cada instante, *hic et nunc.* Se trata de alimentar

este encuentro, vivificándolo con la aproximación a Yhwh, concretamente, en la vida de cada día. Y esto se lleva a cabo poniendo en práctica sus «palabras», su «ley» (8, 1.12), porque «es el amor lo que me complace, no el sacrificio; y prefiero el conocimiento de Dios por encima de los holocaustos» (6, 6).

Oseas es un verdadero teólogo porque crea un discurso nuevo sobre las relaciones entre el Señor y su pueblo, partiendo de las necesidades, de los deseos y de la esperanza de sus contemporáneos (la búsqueda de la vida) y basando su respuesta en la fe de Israel, el encuentro fundador entre el Señor y su pueblo en la historia. Y este nuevo discurso está hecho con el lenguaje y las concepciones de su tiempo, dentro de la experiencia de la historia particular de su época. Por él, la matriz de la tradición ofrece al israelita un producto nuevo, una nueva manera de concebir y vivir sus relaciones con Dios.

## OSEAS, EL PROFETA

Al final de este rápido recorrido del libro de Oseas, vale la pena subrayar algunos elementos importantes. En primer lugar, el hecho de que Oseas es un profeta del reino del norte. Esto quiere decir que está situado, que pertenece a un ambiente cultural y religioso que no es por ejemplo el de Jerusalén. Las tradiciones teológicas que le resultan familiares no son las de Isaías ni las de Miqueas. Profundamente arraigado en la tradición de su pueblo, su mensaje y su teología están condicionadas y limitadas por este mismo hecho. Pero la riqueza de su mensaje adquiere allí, a su vez, una densidad mucho mayor todavía.

Oseas no es un profeta de laboratorio. No solamente está arraigado en su tradición, sino que está también comprometido en cuerpo y alma con su mensaje. Porque su vida, su experiencia y las vivencias de su amor forman parte de su ministerio y de su mensaje. Si la historia de su matrimonio produce cierto malestar entre los lectores de su libro, si este acto choca sin duda alguna a sus contemporáneos, no es difícil imaginar cuánto le debió costar al profeta mismo. No es posible ser pro-

feta sin asumir unos riesgos y, en su caso, el riesgo llegó verdaderamente muy lejos.

Mediante este compromiso total en su ministerio, Oseas es un verdadero profeta que denunció con rigor el pecado de su pueblo y ofreció a Israel con una fuerza similar el camino de la esperanza. Estas dos características del profetismo se revelan plenamente en su ministerio. Oseas fue un verdadero teólogo, y también en este punto interpela al creyente de hoy. Porque no se trata de «conocer» intelectualmente a Oseas. Se trata de discernir cómo su palabra de fe, realmente fundadora, puede seguir produciendo hoy una experiencia de fe que pueda ser cualificada de cristiana. El texto de Oseas interesa no tanto por lo que dice, porque no se trata de repetirlo, como por el hecho de ser un testimonio de la experiencia de fe de Israel, que representa para el creyente de hoy la matriz de otras experiencias de fe, en la corriente de las cuales el creyente quiere insertar la suya. El texto de Oseas constituye esta matriz en la medida en que la comunidad creyente le reconoce esa potencialidad de provocar una experiencia de fe para hoy.

## **LA EDICION DEL LIBRO DE OSEAS EN JUDA**

Todos los elementos de su libro hacen de Oseas un profeta del norte. Si se encuentran igualmente en sus textos numerosas alusiones o menciones explícitas de Judá, es porque se encargaron de difundirlos por el reino del sur los refugiados de Israel, deseosos de que los conocieran igualmente los del reino de Judá.

Como indica claramente su título, el libro fue editado para los lectores de Judá. Por eso, el título del libro (Os 1, 1) hace referencia a los monarcas del sur más bien que a los del norte, a fin de que fuera mejor comprendido y situado por unos lectores que ignoraban la situación política del reino de Israel. Al situar el libro en el marco cronológico de los reyes de Judá, el lector podía orientarse perfectamente. El título y otros «añadidos» del libro permiten al lector de Judá «aplicarse» el texto a sí mismo (cf. 4, 15; 6, 11; 10, 11).

El libro fue difundido en Judá por los refugiados del reino del norte. Aleccionados por la catástrofe que acababa de conocer su patria, quisieron poner en guardia a sus vecinos judíos utilizando la predicación de Oseas y, como ya se ha advertido, componiendo los primeros elementos del libro del Deuteronomio. Estas obras, así como las que se atribuyen a la escuela deuteronomista, están impregnadas del deseo de evitar a Judá lo que había ocurrido en Israel, que había permanecido sordo a la predicación de Oseas. La edición del libro en su conjunto lleva esta inquietud, pero especialmente Os 4, 15 y 6, 11. Dicho esto, algunos textos demuestran que Judá sigue constituyendo todavía una esperanza de salvación (1, 7; 12, 1); David incluso aparece como el polo mediador del porvenir, en un añadido tardío (3, 5). Desde luego, no todos los textos del profeta fueron objeto de una adaptación, como los que condenan a Judá por las mismas razones que a Israel (Os 5, 8-6, 6; 8, 14).

La relectura realizada con ocasión de la edición en Judá del libro de Oseas muestra una vez más hasta qué punto los textos proféticos fueron leídos y transmitidos por los sucesores de los profetas, con la finalidad de alimentar la fe del pueblo. Esto demuestra que creían en el valor de su palabra más allá del contexto particular de su proclamación.

## **POSTERIDAD DE OSEAS**

El profeta Oseas tuvo mucho éxito después de su muerte. No tiene por qué sorprendernos, si tenemos en cuenta que aquella época, que fue la suya, terminó con un desastre de especial gravedad por sus consecuencias para Israel. La lucha del profeta contra Ba'al y contra la política de alianzas de los responsables de Samaría había sido inútil; no le habían escuchado y el desastre había ocurrido tal como él lo había anunciado. El corazón de su mensaje, en las perspectivas teológicas de la época, resultó exacto: ni Ba'al ni Egipto habían sido capaces de salvar a Israel. La palabra de Oseas adquirió entonces, para el conjunto del pueblo, unas dimensiones teológicas que no había tenido antes, especialmente para

los pocos emigrantes que habían encontrado refugio en Judá, último bastión y última referencia teológica del pueblo de Yhwh.

No se sabe mucho de la persona de Oseas, fuera de la historia de su matrimonio, del que los textos, por otra parte, tampoco nos permiten hacernos una idea muy precisa; pero lo que se ha dicho sobre sus tomas de posición teológicas y políticas permite pensar que debió estar cerca de los ambientes de oposición hostiles a la corte y a los santuarios de Ba'al, con los que volvemos a encontrarnos en los orígenes del Deuteronomio y de su escuela.

Es posible establecer numerosos paralelismos entre el **Deuteronomio** y los textos de Oseas; las relaciones entre Israel y Yhwh se presentan igualmente en el registro de la afectividad: hay que amar a Yhwh y no a los Ba'ales (Dt 6, 5; 11, 1; 13, 4; 23, 6); Israel es amado por Yhwh (Dt 4, 37; 7, 13); está también la imagen padre-hijo para representar las relaciones de Yhwh con Israel, como se dijo en el estudio de Os 11; aparece además uno de los términos clave de la teología de Oseas, el verbo «conocer» (*yada*): Yhwh conoció a Israel (9, 24), su marcha por el desierto (2, 7), desea conocer lo que hay en su corazón (8, 2) y probará a Israel para saber si lo ama (13, 4), conoce el proyecto de Israel (31, 21), Israel tiene que «conocer» (= reconocer) a su Dios: «que él es el único» (4, 35-39; 7, 9), que él es el que lo educa (8, 5), el que le acompaña en el paso del Jordán (9, 3) y que lo hace por gracia (9, 6); en fin, que su fuerza es grande (11, 2). El Deuteronomio precisa igualmente que no es fácil reconocer la palabra del Señor (18, 21); pero el Señor le ha dado a Israel un corazón para reconocer... (29, 3.5) y él tiene que conocer su propia historia (29, 15). Los que no lo saben, lo aprenderán (31, 13).

La influencia de Oseas es también perceptible en los libros proféticos, especialmente en **Jeremías** y **Ezequiel**. La imagen «padre-hijo» es utilizada a menudo por Jeremías (Jr 3, 4; 31, 9), así como la imagen «marido-mujer» (sobre todo en el c. 3). También el profeta Ezequiel utiliza esta representación en dos capítulos célebres: 16 y 23. Obsérvese que en todos los casos estas imágenes tienen variantes importantes. En fin, Ezequiel y Oseas se sitúan

en una misma tradición teológica, fijando en Egipto el comienzo de las relaciones entre Israel y Yhwh (cf. Ez 20 y 23), mientras que otras tradiciones lo sitúan antes. La imagen «marido-mujer» figura igualmente en Is 54, en donde expresa el perdón y el cariño del Señor por su pueblo.

Dicho esto, la posteridad de Oseas desborda los libros proféticos. Así, aunque no hace de ello un uso sistemático, el Nuevo Testamento utiliza algunos textos del profeta en varios momentos clave: Mt 2, 15 cita a Os 11, 1 en el texto midráscico de la huida a Egipto: Jesús se convierte en el hijo al que el Señor llama de Egipto; el pueblo, Israel, se concentra en Jesús, se identifica con él. Por otra parte, al utilizar la imagen del «hijo», Mt quiere sin duda revelar uno de los aspectos fundamentales de la personalidad de Jesús.

El problema de las relaciones **culto-justicia** es uno de los que tratan todos los profetas, y uno de los ejes específicos de los profetas de Israel. Esta visión teológica que pone el culto en subordinación a la justicia constituye uno de los puntos de contacto más fuertes entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. En esta perspectiva, Mt cita en dos ocasiones a Os 6, 6 (Mt 9, 13: para justificar la acogida de los pecadores frente al rigorismo de los fariseos; en 12, 7, en un contexto igualmente de controversia, para explicar hasta qué punto el hombre es más importante que el culto). Os 2, 25 es citado dos veces: en Rom 9, 25 y en 1 Pe 2, 10, para demostrar que Dios acoge a los paganos. El texto de Pablo cita además, y con la misma finalidad, a Os 2, 1.

Otras referencias de textos neotestamentarios son más problemáticas. En 1 Cor 15, 55 se cita a Os 13, 14 en el contexto **muerte-resurrección**, pero la utilización que se hace de él transforma por completo el sentido del texto en su propio contexto. En efecto, Pablo recurre a la frase de Oseas: «Muerte, ¿dónde están tus calamidades? Morada de los muertos, ¿dónde está tu azote?», para significar que la muerte ha sido vencida en Cristo, mientras que el texto profético, pronunciado por Dios, servía más bien para llamar a estos «instrumentos de Dios» a fin de castigar a Israel; por tanto, se trata de dos sentidos realmente opuestos.

# PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

## Comentarios y presentaciones de conjunto

L. Alonso Schökel-J. L. Sicre, *Profetas*. Cristiandad, Madrid 1980, 2 vols.

Estudio y comentario de todos los profetas. A los doce profetas menores dedica parte del segundo volumen. Bien informado, útil y sugestivo.

S. Amsler, J. Asurmendi, J. Auneau, R. Martin Achard, *Les prophètes et les livres prophétiques*. Desclée 1985.

Sin hacer análisis de los textos, la obra ofrece buenas presentaciones de los libros, de sus características literarias y de los grandes ejes teológicos e históricos de las obras.

E. Martin-Achard, *Amos*. Genève 1984.

En las dos primeras partes, el autor presenta las características literarias y los grandes temas del libro, de la persona y del mensaje de Amós. En la tercera parte analiza ciertos momentos de la historia de la exégesis de Amós; es ésta sin duda la parte más original. El conjunto constituye una obra de gran interés.

H.-W. Wolff, *Dodekapropheton* (BKAT), 2 vols., Neukirchen 1965-1967 (traducido al inglés por Hermeneia, Philadelphie 1974-1977).

Comentario muy completo por uno de los mejores conocedores de los «profetas menores».

## El profetismo en general

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

Obra célebre de un autor judío, que ha alcanzado un éxito bien merecido. Aun teniendo en cuenta el marco histórico de los profetas, el libro se sitúa esencialmente en un plano teológico y hasta místico.

Id., *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*. Paris 1981.

A. González Núñez, *Profetismo y sacerdocio*. Casa de la Biblia, Madrid <sup>2</sup>1969.

Demuestra especial interés por el análisis de las complejas relaciones entre el profetismo, el sacerdocio y la monarquía, atento sobre todo a los aspectos históricos y teológicos.

G. del Olmo Lete, *La vocación del líder en el antiguo Israel*. Institución san Jerónimo, Valencia 1973.

Estudia con competencia la originalidad del profetismo bíblico y su influencia en las decisiones del pueblo.

W. Zimmerli, *La ley y los profetas*. Sígueme, Salamanca 1980.

Exposición erudita de las vinculaciones y diferencias entre el legalismo y el mensaje profético. Dedicados especiales capítulos a los conflictos de la profecía de Amós y de Oseas con la institución real y sacerdotal.

L. Monloubou, *Los profetas del Antiguo Testamento* (Cuadernos Bíblicos n. 43). Verbo Divino, Estella 1983.

El autor estudia el conjunto del profetismo del Antiguo Testamento, insistiendo en sus raíces y vínculos con el mundo cultural de la época. Los grandes temas bíblicos y los problemas más típicos se tratan de forma rápida y clara.

J. L. Sicre, *Con los pobres de la tierra*. La justicia social en los profetas de Israel. Cristiandad, Madrid 1984.

Id., *Los profetas de Israel y su mensaje*. Cristiandad, Madrid 1986.

### **Estudios particulares sobre Amós**

H.-W. Wolff, *L'enracinement spirituel d'Amos*. Genève 1974.

Obra sencilla de un excelente exégeta de Amós, autor del gran comentario señalado anteriormente, que permite situar al profeta en su marco cultural. El autor va un poco lejos en lo que atañe a los vínculos de Amós con la sabiduría «tribal».

J. Alonso Díaz, *De pastor a profeta*. Casa de la Biblia, Madrid 1966.

Comentario y presentación sugerente del profeta, dentro de la más esmerada presentación crítico-histórica de su libro.

C. Coulot, *Propositions pour une structuration du livre d'Amos au niveau rédactionnel*: RevScRel 51 (1977) 169-186.

J.-L. Vesco, *Amos de Teqoa, défenseur de l'homme*: RB 87 (1980) 481-513.

W. Vischer, *Amos, citoyen de Téqoa*: ETR 50 (1975) 133-159.

### **Estudios particulares sobre Oseas**

R. Vuilleumier, *Les traditions d'Israël et la liberté du prophète: Osée*: RHPR 59 (1979).

P.-M. Guillaume, *La conversion de Dieu: Os 11*: Assemblées du Seigneur 32 (1971) 82-86.

D. Lys, *J'ai deux amours ou l'amour jugé*: ETR 51/1 (1976) 59-77.

W. Vogels, «*Osée-Gomer*» car et comme «*YHWH-Israël*». *Os 1-3*: NRT 103/5 (1981) 711-727.

P. van der Berghe, *Repentir et fidélité: Os 6, 3-6*: Assemblées du Seigneur 41 (1971) 4-8.

# TEXTOS

## AMOS

	págs.
<b>2, 6-16</b> .....	12
(3, 3-8)* .....	26
<b>4, 4-5</b>	
<b>5, 4-6.14-15.21-27</b> .....	16
(6, 1-7) .....	21
<b>7, 10-17</b> .....	21
(8, 1-8) .....	16

## OSEAS

	págs.
(1, 2-9 + 3, 1-5) .....	38
<b>2, 4-25</b> .....	33
<b>5, 8-6, 6</b> .....	39
(10, 1-8) .....	44
<b>11, 1-11</b> .....	45
(14, 2-9) .....	49

\* Las referencias entre paréntesis indican las pistas de trabajo.

# RECUADROS

Oráculos contra las naciones .....	14
Doxologías .....	17
El día del Señor .....	18
Visiones .....	23
Amós, profeta laico .....	24

El matrimonio de Oseas .....	34
Ba'al .....	36
Oseas y Egipto .....	40
Oseas y la monarquía .....	42
Oseas, Moisés y los profetas .....	47

Cuadro cronológico, p. 7 - Mapa, p. 8

# CONTENIDO

Amós y Oseas: dos «profetas menores», pero gigantes de la fe de Israel. En el siglo VIII proclamaron la palabra de Dios a los oídos de un pueblo amodorrado en su prosperidad y su infidelidad a la alianza. *Aceptaron de antemano verse ellos mismos sacudidos, en su vida familiar y profesional, por esta palabra que revela la justicia y el cariño de Dios.*

Jesús M.<sup>a</sup> Asurmendi enseña Profetas en el Instituto Católico de París; aquí presenta los grandes temas de los mensajes de Amós y de Oseas, estudiando sus textos esenciales.

La época de Amós y de Oseas 5

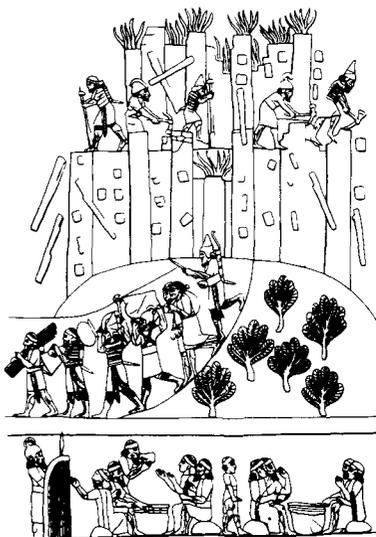
## AMOS

Introducción	9
La justicia social (2, 6-16)	12
La justicia y el culto (4... 5)	16
El sacerdote y el profeta (7, 10-17)	21
Conclusión	27

## OSEAS

Introducción	31
Israel, la esposa (2, 4-25)	33
La política, el culto y la fe (5, 8-6, 6)	39
Israel, el hijo (11, 1-11)	45
Conclusión	49

Para proseguir el estudio	53
Textos y recuadros	55



Conquista de una ciudad de Elam por las tropas de Asurbanipal destrucción, deportación y festín de los vencedores