

**CB
90**

Samuel Amsler

Los últimos profetas

**Ageo, Zacarías, Malaquías
y algunos otros**



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1996

L

os «profetas menores», como se les llama, sufren injustamente una cierta devaluación; además, algunos de ellos, como Joel, Ageo y Zacarías, son también ¡los «últimos profetas»! Menores y últimos...: se les mira muchas veces como a los parientes pobres del profetismo, en parte porque se conoce mal el contexto histórico en que ejercieron su ministerio. El anonimato de algunos, bautizados como Malaquías, Trito-Isaías o Déutero-Zacarías, no hace más que reforzar el ostracismo de que son víctimas. Pero, después de todo, ¿no es también anónimo el Déutero-Isaías? Y esto no le impidió ocupar un papel de primer plano en la evolución de Israel.

Durante los dos siglos que siguieron a la vuelta del destierro, hasta el tiempo de Alejandro (332), fue gracias a estos «últimos profetas» como Israel pasó a ser «el judaísmo». Por medio de ellos, que son tan inspirados como los Amós, los Isaías o los Jeremías, se transmitieron y profundizaron los descubrimientos teológicos y espirituales del tiempo del destierro. Convencidos de la acción de Dios en su tiempo, sacaron su esperanza de los oráculos de los antiguos profetas y escribieron su relectura actualizada. Muy pronto, con el concurso de los sabios inspirados, dieron también origen a los apocalipsis.

Samuel Amsler, profesor honorario de la Facultad de Teología (protestante) de la Universidad de Lausana, ha enseñado muchas veces los Profetas. Ha intentado comprender sobre todo cómo sus profecías se cumplieron en Jesucristo y dieron al mensaje cristiano, y por tanto a la Iglesia –y a las Iglesias– una dimensión profética definitiva. Se realiza así el antiguo deseo de Moisés: «¡Ojalá que todo el pueblo profetizara y el Señor infundiera en todos su espíritu!» (Nm 11,29).

Philippe GRUSON

INTRODUCCIÓN

Este Cuaderno va dedicado a la última oleada de aquel vasto movimiento de profetas que, a lo largo de todo el primer milenio antes de nuestra era, proclamaron a Israel la palabra del Señor, su Dios. La designación de los mismos como «últimos profetas» se toma, por tanto, aquí en sentido cronológico, en relación con la historia del profetismo israelita, no en el sentido con que la tradición judía se sirve habitualmente de ella.

Como es sabido, en la lista de libros del canon bíblico judío, el título de «últimos profetas» es el de la segunda sección de los *Nebiim*, es decir, los libros de Esaías¹, de Jeremías, de Ezequiel y de los Doce (= profetas menores). El adjetivo «último» sirve allí para distinguir estos libros de los llamados «primeros profetas», que forman la primera sección de esta misma colección, es decir, los libros de Josué, de Samuel y de los Reyes. A algunos de esos libros se han dedicado ya algunos *Cuadernos bíblicos*, que podrán leerse con provecho.

Generalmente es menor el interés que se dedica a ciertas colecciones que vinieron a añadirse más tarde a la colección de los libros proféticos. La razón de ello

¹ La transcripción Esaías, habitual entre los protestantes, procede del griego *Esaias*, que traduce el hebreo *Yehsa'yahu*. En la traducción española de esta obra de Amster hemos preferido emplear la palabra *Isaías*.

es, en primer lugar, que en la Biblia ocupan menos espacio que las grandes colecciones de los profetas llamados «clásicos». Pero también el hecho de que los profetas cuyos oráculos recogen son más difíciles de identificar.

Algunos tienen todavía un perfil personal, como los profetas Ageo y Zacarías, al menos para la primera parte de su libro; empezaremos por ellos. Pero ya Malaquías parece ser el título dado a una colección de oráculos anónimos agrupados bajo este nombre, a fin de obtener una serie completa de doce «profetas menores». En cuanto al profeta Joel, la época de su intervención es incierta y podría ser anterior al destierro o bien de una fecha mucho más tardía.

Los oráculos de otros profetas más recientes no fueron sin embargo objeto de libros separados. Se insertaron simplemente en los libros de los profetas más antiguos, con la finalidad de dar a algunos de sus oráculos una actualidad nueva. Así ocurre con los capítulos 9 al 14 del libro de Zacarías, al que se le llama ahora «Déutero-Zacarías» o Segundo Zacarías. El libro de Isaías, el más largo de todos los libros proféticos, conoció una redacción que se extendió durante varios siglos y que prolongó y actualizó el mensaje del profeta del siglo VIII: los capítulos 40 a 55 recogen la predicación de un profeta anónimo del tiempo del destierro en Babilonia, que se llama el «Segundo Isaías» (al que se consagró ya el *Cuaderno bíblico* nº 20).

Los capítulos 56-66 contienen, a su vez, ciertas predicaciones y oráculos que parecen todavía más recientes, ya que la comunidad a la que se dirigen lleva ya algún tiempo reinstalada en Jerusalén y se impacienta por no ver cumplidas las promesas del Segundo Isaías. Este «Trito-Isaías», como suele llamarse a esta última sección del libro, recoge probablemente el mensaje de varios profetas diferentes, pero que se inscriben todos ellos en la tradición del profeta Isaías, cuyo mensaje reinterpretan para los tiempos nuevos.

Una lectura atenta descubriría todavía en los libros proféticos otros muchos pasajes, de aspecto secundario. Su presencia revela hasta qué punto estos libros han estado abiertos mucho tiempo a nuevas aportaciones, ya que la tradición se empeñaba en no dejar que se perdiera ninguna palabra venida del Señor. Aquí nos fijaremos solamente en uno de esos pasajes, por ser testimonio de una profecía tardía que fue tomando cada vez más la forma de los grandes escenarios apocalípticos: los capítulos 24-27 del libro de *Isaías, a los que suele llamarse justamente el «Apocalipsis de Isaías»*.

La tradición rabínica piensa, de manera demasiado esquemática, que el movimiento profético cesó en la época de Esdras y de Nehemías. Desde entonces,

es la «Gran Sinagoga» la que habría tomado el relevo en la enseñanza de la Torá:

«Moisés recibió la Torá en el Sinaí; la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, y los profetas la transmitieron a los hombres de la Gran Sinagoga» (Pirqué Abot I,1).

Se puede admitir, sin embargo, que la inspiración profética no se agotó en el siglo IV. Siguió vivificando al pueblo de Dios, como atestiguan las partes más recientes de las colecciones proféticas, aunque de manera más difusa. Habrá que aguardar a la crisis política y religiosa del siglo II para ver cómo se reanima esta llama bajo la modalidad nueva de la literatura apocalíptica. Ésta se arraiga ciertamente en el movimiento profético, asegurando su relevo. Pero por su carácter enigmático y sofisticado, es también heredera de la literatura sapiencial. Se sale del marco en el que se inscribe este Cuaderno.

Tanto si estos oráculos más recientes proceden de labios de un profeta conocido, como si son anónimos, la tradición bíblica los recibe con el mismo respeto que los oráculos de los grandes profetas. Los sitúa en el mismo plano que a sus predecesores. Merecen ser escuchados con la misma atención.

SELLOS MESOPOTÁMICOS

El caballo de la diosa Anat.
Sello de Ta'anak, siglo X-IX.



El caballo de la diosa Anat,
con escorpión, paloma y árbol.
Escarabajo de calcita de Tell Keisan.



EL FILME DE LOS ACONTECIMIENTOS

desde el destierro hasta Alejandro

Para situar a los profetas de los que vamos a hablar frente a los problemas políticos, sociales y religiosos de su época, recordemos algunas grandes etapas de la historia del pueblo de Dios desde el destierro hasta las victorias de Alejandro Magno.

EL DESTIERRO EN BABILONIA (587-538)

La toma de Jerusalén por los babilonios, en agosto del 587, había marcado un corte profundo en el destino de Israel: el pequeño reino de Judá, último representante del pueblo de la alianza, se vio barrido por las olas devastadoras de la historia. El templo de Jerusalén fue destruido, el culto al Señor quedó interrumpido y los utensilios litúrgicos fueron llevados como botín de guerra por los vencedores. Aunque una parte de la población de la ciudad pudo refugiarse en las aldeas de la región o huir a los países vecinos, concretamente a Egipto, las fuerzas vivas del pueblo fueron deportadas a Babilonia. La dinastía de David, que reinaba en Jerusalén desde hacía más de cuatro siglos, se vio brutalmente interrumpida; el último rey, Sedecías, fue deportado y sus hijos fueron ejecutados (2 Re 25,5-7). El historiador deuteronomista no retrocede ante este diagnóstico dramático:

«Todo esto sucedió, porque la ira del Señor contra

Jerusalén y Judá se iba colmando cada vez más, hasta el punto de expulsarlos de su presencia» (2 Re 24,20).

Es éste el tiempo del «destierro», un periodo en que Israel vivió bajo la cólera de su Dios. Sin embargo, dos profetas acompañaron a los desterrados, para hacerles oír la palabra de aquél que seguía siendo su Señor. En primer lugar Ezequiel, llevado también él a Babilonia en una primera deportación el año 598, que tras un largo periodo de silencio forzoso se puso a profetizar el mismo día que llegó a los desterrados la noticia de la caída de Jerusalén (Ez 24,25-27). Unos veinte años más tarde surgió otro profeta, cuyos oráculos están recogidos en los capítulos 40ss del libro de Isaías, para anunciar a su vez que estaba en marcha la salvación del Señor en favor de su pueblo. Al no conocer el nombre de este profeta, se le llama «el Segundo Isaías» (cf. los *Cuadernos bíblicos* nº 38 y 20 dedicados a estos dos profetas del destierro).

CIRO SE APODERA DE BABILONIA. SU EDICTO DEL 538

El acontecimiento que marca un giro en la historia del Próximo Oriente antiguo es la entrada triunfal de Ciro, rey de los persas, en la ciudad de Babilonia el

año 539. La dominación ejercida por los neo-babilonios en todo el Oriente Próximo desde hacía un siglo pasa de pronto a manos de los persas.

Éstos inauguran una nueva política con los pueblos que formaban su vasto imperio. Mientras que los asirios deportaban en masa a los pueblos vencidos y los babilonios destruían las estructuras políticas y religiosas de sus enemigos, los persas intentaron imponer su supremacía respetando las identidades nacionales y favoreciendo los cultos locales. Incluso en Babilonia, Ciro restableció los cultos tradicionales, concretamente el culto a Marduk: habría que colocar de nuevo en sus santuarios respectivos las estatuas de los dioses que había ordenado retirar Nabónides, el último rey de Babilonia.

En esta línea política de restauración, Ciro promulgó el 538 un edicto ordenando la reconstrucción del templo de Jerusalén a costa del gobierno persa y la devolución de los utensilios litúrgicos requisados antes por los babilonios. La versión oficial aramea de este edicto se cita en Esd 6,3-5, con ocasión de la discusión sobre su contenido por las autoridades provinciales. Este edicto de restauración era de tal importancia para la comunidad judía que ésta vio en ella el fruto de un acto de fe de Ciro en el Dios de la alianza, «el Señor, el Dios de los cielos» (Esd 1,2; 2 Cr 36,22). Hoy se conocen edictos análogos de Ciro relativos a otros cultos locales.

Este famoso edicto empezó a realizarse: Sesbasar, un príncipe judío (Esd 1,8), acompañado de algunos desterrados, fue designado para devolver a Jerusalén los utensilios del culto y reconstruir el templo. Empezó por trazar el espacio sagrado; levantó luego el altar de los sacrificios y restableció el holocausto cotidiano (Esd 3,6), confiando su ejecución a un sacerdote. En cuanto a la reconstrucción del templo mismo, se trataba de una empresa de envergadura, que chocaba con la penuria de medios prácticos y también con la inercia de la población local. Sólo se efectuaron

algunos trabajos preliminares, pero parece ser que las obras quedaron pronto en suspenso.

¡Qué lejos se estaba del regreso triunfal del Señor a su ciudad, al frente de todo su pueblo, tal como había profetizado el Segundo Isaías (Is 40,9-11)! Y Babilonia, la ciudad orgullosa, seguía en pie sin haber recibido el castigo merecido.

LA SUCESIÓN DE CAMBISES (522-520). EL REINADO DE DARÍO I (522-486)

Bajo el reinado de Cambises (529-522), sucesor de Ciro, volvieron a Jerusalén algunos grupos de desterrados. La recuperación de sus antiguas propiedades planteó no pocos problemas con los colonos que se habían instalado en ellas. El gobierno persa designó un administrador local para Jerusalén en la persona de Zorobabel. A pesar de su nombre babilonio, que significa «descendencia de Babilonia», era un descendiente de la dinastía davídica (1 Cr 3,17-19) y algunos esperaban que con él se restablecería pronto la dinastía real. Al frente del clero davídico está ahora un sacerdote, Josué, que lleva el título de «sumo sacerdote». El relato entusiasta, que se hace en Esd 3,10-13, de la ceremonia de poner los fundamentos del nuevo templo parece adelantarse a los tiempos. Siguen siendo difíciles las condiciones de vida en medio de las ruinas de la antigua capital; varios años de malas cosechas contribuyen además a crear un régimen de penuria alimenticia en toda la región.

Al morir Cambises el año 522, se desata una grave crisis política. Se enfrentan entre sí varios pretendientes al trono imperial. Cunde la rebelión por todo el imperio persa durante dieciocho meses, al final de los cuales logró imponerse Darío, como lo cuenta él mismo en la inscripción monumental de Behistun (Irán). La inestabilidad de la situación política despierta tam-

bién en Jerusalén la esperanza de la gran liberación final.

Fue entonces cuando surgieron sucesivamente dos profetas: Ageo y luego Zacarías, cuyos oráculos van fechados precisamente en los primeros años del reinado de Darío.

RECONSTRUCCIÓN Y DEDICACIÓN DEL TEMPLO EN EL 515

Bajo el estímulo del profeta Ageo se reanudan los trabajos de reconstrucción del templo en el verano del 520 (Ag 1,12-14). Duraron cinco años. El nuevo templo fue dedicado en febrero-marzo del 515 (Esd 6,15-17). La fiesta fue seguida por la celebración de una Pascua solemne (Esd 6, 19-22). Entretanto, Zorobabel desapareció de la escena política, sin que sepamos en qué circunstancias. La comunidad, reagrupada en torno al templo, es dirigida ahora por los sacerdotes, asistidos por los levitas. Pero siguen las tensiones sociales y religiosas entre los repatriados de Babilonia, que se consideran como el pequeño «resto» fiel, y la población que se había quedado en Judea, «el pueblo del país», que no había tenido el mérito de haber atravesado la prueba del destierro. Para la administración persa, Jerusalén no es más que una ciudad de provincias, dirigida desde lejos por el sátrapa de la Transeufratina que residía en Samaría.

EL RÉGIMEN PERSA EN EL SIGLO V

Sólo disponemos de pocas informaciones sobre la vida de la comunidad judía a lo largo del siglo v. El imperio persa extiende sus dominios hasta el mar Negro, en donde entra muy pronto en conflicto con los

griegos. Éstos detienen a los persas vencéndolos en Maratón (490) y en Salamina (480), pero sin vencer definitivamente al Gran Rey Jerjes (485-464). Éste tiene que reprimir una sedición en Babilonia. Jerjes la somete a un violento castigo, salario tardío de la ciudad orgullosa.

Es durante el reinado de Artajerjes I (464-424) cuando interviene Nehemías, un judío descendiente de los desterrados, convertido en ministro de la corte imperial (Neh 2,1). Él mismo nos cuenta cómo recibió del Gran Rey la misión de reconstruir las murallas de Jerusalén (Neh 2,5-8). A pesar de la hostilidad de las autoridades de la provincia, moviliza a un grupo de voluntarios y levanta las murallas de Jerusalén en cincuenta y dos días (Neh 6,15). Obtiene que Judá se convierta en una provincia autónoma dentro del marco de la satrapía de Transeufratina. Finalmente, toma medidas para repoblar la ciudad (Neh 11) y para hacer que se respete el sábado y las demás prescripciones rituales (Neh 13,1-22). Lucha contra los matrimonios con mujeres no judías (Neh 13,23-27).

Es éste un periodo en que los judíos gozan de una calma relativa tanto en Jerusalén como en el resto del imperio persa. Pero empieza a cundir cierto relajamiento en el plano religioso, denunciado por las predicaciones proféticas, tal como las encontramos en la colección de Malaquías. En algunos ambientes piadosos se manifiesta la impaciencia por ver realizarse el restablecimiento de la realeza davídica (Neh 6,6-7) o el advenimiento del reinado de Dios mismo.

LA REFORMA DE ESDRAS: LA LEY DE MOISÉS OFICIALIZADA

Según la documentación bíblica, Esdras llega a Jerusalén el año séptimo del reinado de Artajerjes (Esd 7,8), es decir, trece años antes de Nehemías.

ALEJANDRO MAGNO DOMINA EN TODO EL PRÓXIMO ORIENTE

Pero esta cronología difícilmente puede dar cuenta de la sucesión de los acontecimientos de esta época. En efecto, el relato de Nehemías ignora por completo las medidas religiosas tan estrictas que habrían sido impuestas antes por Esdras.

El problema histórico se aclara —aunque sin resolverse totalmente— si se admite que este nuevo episodio se sitúa bajo el reinado de Artajerjes II (404-359), cuyo año séptimo correspondería al 399-398.

El nombre del sacerdote-escriva Esdras va ligado tradicionalmente a la promulgación oficial de la Ley de Moisés como texto constitucional de la comunidad judía (Neh 8). Su promulgación se desarrolla a lo largo de varios días de fiesta, de arrepentimiento y de renovación de los compromisos por parte de todo el pueblo (Neh 9-10). La Ley, identificada muy pronto con el conjunto del Pentateuco, responde a una exigencia del imperio persa que se compromete a respetar las tradiciones locales, con tal que obedezcan a un texto oficialmente reconocido. Éste será en adelante el papel principal de la Torá de Moisés en la vida judía. Tanto en Jerusalén como en toda la diáspora, la comunidad se convierte en una verdadera teocracia, dirigida por los sacerdotes y los intérpretes de la Ley. Sin embargo, algunos círculos se distancian de esta teocracia ya realizada y viven en la espera de una intervención divina en favor del verdadero Israel. Allí es donde sobrevive la profecía con sus oráculos anónimos, que vienen a enriquecer tardíamente los libros de los profetas.

El imperio persa se derrumba ante las tropas del joven rey de Macedonia, Alejandro, que en el año 334 se lanzó a la conquista de todo el Próximo Oriente. Durante su campaña fulgurante del 332 se fue apoderando de las ciudades de la costa siria, Tiro y luego Gaza, y penetró en Egipto, al que sometió durante el invierno del 331. Fundó en el delta la nueva ciudad de Alejandría. En Jerusalén, la comunidad judía pasó sin traumas de la dominación persa a la de los griegos de Macedonia. En cuanto a Babilonia, Alejandro la sometió durante el verano del 331, después de derribar al último rey aqueménida, Darío III. Sus victorias lo condujeron hasta el valle del Indo. Murió el año 323 sin dejar descendencia. Sus generales se repartieron el imperio.

Más que una convulsión política, el dominio de Alejandro representa para todo el Próximo Oriente la irrupción de una nueva cultura ligada a la lengua griega. La fe judía se ve enfrentada con nuevos desafíos que pronto crearon divisiones en el seno de la comunidad. Se extingue la profecía propiamente dicha. Quedará barrida por el movimiento apocalíptico que pone su esperanza en el más allá de las peripecias de una historia que se ha hecho absurda.

HITOS CRONOLÓGICOS

Escena política

Fechas

Profetas

ÉPOCA DEL DESTIERRO

Toma de Jerusalén por los babilonios	agosto 587	Jeremías (en Jerusalén)
Incendio del templo		
Deportación a Babilonia		Ezequiel (en el destierro)
	por el 550	Isaías 40-55 (en el destierro)
Ciro (551-529) se apodera de Babilonia	539	

ÉPOCA PERSA

Edicto de Ciro (Esd 6,3-5: devolver los utensilios y reconstruir el templo. Sesbasar restaura el altar y reanuda los sacrificios)	538	
Muerte de Cambises (530-522)		
Agitación en el imperio	522-520	Ageo
Darío (522-486)		Zacarías (Zac 1-8)
Zorobabel gobernador		
Reconstrucción del templo	520-515	
Jerjes I (486-464)		Malaquías (?)
Rebelión y castigo de Babilonia	485	Isaías 56-66 (?)
Artajerjes I Longimano (464-424)		
Nehemías levanta las murallas de Jerusalén	445	
Darío II (423-404)		
Artajerjes II (404-359)		
Reforma de Esdras	399	
Darío III Codomano (336-331)		Joel (?)

ÉPOCA HELENÍSTICA

Alejandro Magno (350-323)		Zacarías 9-14 (?)
Campaña de Siria-Egipto	332	Isaías 24-27 (?)
Muere Alejandro. Se reparte el imperio entre Egipto y Siria	323	

EL PROFETA AGEO

El libro

La colección puesta bajo el nombre de Ageo se presenta como una especie de crónica de la reconstrucción del templo de Jerusalén; los oráculos del profeta van marcando las etapas sucesivas. Cada uno de los cinco oráculos está fechado de forma concreta, lo cual permite inscribir la intervención de este profeta en el año 2 del reinado de Darío, entre el día uno del mes 6º (1,1) y el 24 del mes 9º (2,10.20), es decir, entre finales de agosto y mediados de diciembre del año 520. Además, el narrador se interesa también curiosamente por el efecto positivo del primer discurso sobre el pueblo (11,12-14). El libro toma entonces la forma de un relato que tiene un parentesco literario con la historiografía de los libros de las Crónicas y de Es-

dras-Nehemías, en donde el templo ocupa también un lugar central.

Sin embargo, a diferencia de la crónica del libro de Esdras, el relato de Ageo no dice nada todavía del final de la reconstrucción. Ésta sólo se llevará a cabo cinco años más tarde (Esd 6,14-18) y en ausencia de Zorobabel, a quien se le había prometido precisamente la terminación de los trabajos (cf. Zac 4,9). Esto indica que el relato debió quedar ya fijo poco después de las intervenciones del profeta. Si la tradición nos ha conservado el recuerdo de estos cinco oráculos, es porque considera el mensaje de este profeta como una palabra de actualidad, más allá incluso de las circunstancias históricas en las que se dejó oír.

El profeta

No se sabe nada del mismo Ageo, a no ser el título de *profeta* que le da regularmente el relato (1,1.12; 2,1.10), sustituido una vez por el de *mensajero* (1,13). Ni siquiera se conoce el nombre de su padre ni su lugar de origen, al contrario de lo que ocurre con algunos otros profetas (Am 1,1; Jr 1,1; Zac 1,1). No da la impresión de pertenecer a una familia sacerdotal, para la que tenía gran importancia la genealogía. ¿Es un

desterrado que ha vuelto de Babilonia, como otros muchos de aquella época? No lo sabemos. La tradición iconográfica lo representa de buen grado con los rasgos de un anciano, ya que evoca la gloria del templo de Salomón, que llevaba ya más de cincuenta años destruido (2,3). Pero esto no quiere decir que haya sido personalmente testigo ocular del mismo.

Es el único personaje bíblico que se llama así. El nombre de *Haggai*, derivado del hebreo *hag*: «la fiesta», podría recordar quizás que nació un día de fiesta, algo así como el nombre latino *Festus*.

El estilo de sus oráculos es incisivo. En más de una ocasión, Ageo interpela a sus oyentes con una pregunta (1,4.9) o incluso con una cadena de preguntas (2,3), procedimiento retórico que pone a sus oyen-

tes en actitud de reflexionar en lo que está a punto de ocurrir. Forja algunas fórmulas con buen ritmo (1,4.6; 2,16). A pesar del número limitado de sus oráculos, es un profeta vigoroso, totalmente al servicio de un único objetivo: la reconstrucción del templo, que adquiere a sus ojos el valor de un testimonio que hay que dar del reinado universal del Señor.

El mensaje

1º ORÁCULO: «¡HA LLEGADO EL MOMENTO...! (1,1-14)

Este primer oráculo es el mejor encuadrado de los cinco: el relato comienza con la presentación del profeta y de sus oyentes (v. 1) y evoca a continuación las circunstancias de la intervención de Ageo (vv. 2-3). Viene entonces el oráculo propiamente dicho (vv. 4-11). El relato termina con la descripción de los efectos positivos del mismo (vv. 12-14), algo muy raro en un libro profético, tanto más raro cuanto que los profetas fueron generalmente mal recibidos. Todo gira en torno a la cuestión del *momento propicio*, palabra hebrea que se repite en el v. 2 y se recoge en la pregunta retórica del v. 4. Para responder a esta cuestión, el profeta empieza describiendo la penuria en que se encuentra actualmente la comunidad, como consecuencia de las malas cosechas. Invita a reconocer en ellas la desaprobación del cielo por el abandono en que se han dejado caer las obras del templo. Que se reanude el trabajo y el Señor manifestará su poder (v. 8).

Esta llamada fue atendida: los jefes y «el resto del

pueblo» se ponen de nuevo a trabajar. El relato describe este acto de obediencia como el efecto de un verdadero «despertar» suscitado por el Señor (v. 14; cf. 1 Cr 5,26; 2 Cr 21,16; Esd 1,1; Jr 51,1.11). Se trata de una manera de hablar que conocerá numerosos ecos en la historia de la Iglesia, cada vez que un sopleo nuevo se apodera de los fieles. Este primer empleo bíblico del término resulta revelador: un verdadero «despertar» no consiste tanto en agitarse con entusiasmo como en pasar de la escucha atenta de la Palabra (v. 12) a su ejecución práctica sin demora (v. 14).

2º ORÁCULO: «¡DESDE HOY!...» (11,15a + 2,15-19)

Al final del primer capítulo aparece una fecha, que forma parcialmente un doble empleo con la que abre el capítulo 2º. La indicación del día y del mes («era el día veinticuatro del mes sexto») (1,15a), o sea, más de tres semanas después del primer oráculo, no se compagina muy bien con la fecha de la reanudación inmediata de los trabajos, tal como se relata en 1,12-14. Al contrario, esta fecha introduce adecuadamente

el oráculo que se encuentra en 2,15-19, al que le falta precisamente una fecha. Por eso se sitúa con frecuencia 2,15-19 detrás del capítulo 1, considerándolo como el segundo oráculo de Ageo. Tres semanas después de su primera intervención, el profeta renueva las promesas hechas el día de la reanudación de los trabajos, ese día de «hoy» que marcó efectivamente el comienzo de una nueva era (vv. 18 y 19). Pensémoslo bien y comparemos los cambios que se efectuaron desde aquel momento: ¡antes la sequía, ahora la bendición!

3º ORÁCULO: LA GLORIA DEL NUEVO TEMPLO (1,15b-2,9)

Un mes más tarde, Ageo interviene de nuevo. Los trabajos no han avanzado mucho y empieza a cundir el desánimo. Se preguntan con escepticismo si el templo en reconstrucción podrá tener algún día el antiguo esplendor del templo de Salomón. Pero el profeta no se deja llevar por las apariencias y promete que el templo no sólo alcanzará su esplendor de antaño, sino que, después de una convulsión universal, verán cómo acuden a él «todas las naciones con sus tesoros» (v. 7). Esta espera de una catástrofe cósmica refleja el clima de inestabilidad política del momento y los anhelos de cambio que suscita: la crisis política del imperio persa ¿no será el signo precursor del fin?

Se sabe que los *tesoros de las naciones*, de los que habla la promesa del v. 7, fueron objeto de una traducción latina en singular: *Et veniet Desideratus cunctis gentibus*, es decir: «Vendrá entonces Aquel a quien desean todas las naciones». El oráculo de Ageo anunciaría entonces a las naciones la venida del Mesías que todas ellas están esperando. Esta interpretación cristiana ha alimentado la exégesis y la liturgia durante siglos. Le da al oráculo de Ageo un alcance

mesiánico a largo plazo, que no está fuera de lugar en el contexto general de otras profecías análogas. Hay que reconocerlo: no es ésta la perspectiva del mensaje de Ageo, que busca estimular con las promesas divinas a los que se han puesto a trabajar para obedecer a las exigencias del momento presente. Sin embargo, es en este compromiso práctico donde se juega la fe de entonces; y de ese compromiso depende, según afirma el profeta, la manifestación final del Señor.

4º ORÁCULO: EL CULTO ES IMPURO (2,10-14)

El texto toma la forma de un relato de gesto simbólico, con la orden que se le da al profeta (vv. 11-13) y luego la aplicación del gesto a la realidad (v. 14). Como suele ocurrir en este género literario, el relato omite decir que el profeta obedeció las órdenes recibidas. Pero menciona las reacciones sucesivas de los oyentes (vv. 12b y 13b), lo cual le permite introducir fácilmente el mensaje final.

El gesto profético consiste en plantear una cuestión ritual a unos sacerdotes, para que den una «tórá», es decir, una norma sobre la conducta que hay que adoptar en una situación determinada. En este caso se trata de saber dónde está el límite entre lo que es «consagrado» y lo que es «profano» o «impuro». Se describen dos situaciones: cuando un fiel se lleva a su casa un trozo de carne de un animal sacrificado en el templo y que es considerado como «santo», ¿cómo esta carne hace «santo» al que la toca? Y al revés, el que se ha hecho «impuro» por haber tocado a un muerto, ¿trasmite esa «impureza» a los objetos que toca? La respuesta es sutil, pero clara: la impureza es contagiosa por contacto, mientras que la «santidad» no se comunica.

¿Adónde quiere llegar el profeta? Todo depende de la manera de identificar a quiénes aplica el profeta la respuesta que ha obtenido de los sacerdotes: «Ageo replicó: Pues así le sucede a este pueblo y a esta nación» (v. 14). ¿Desacreditará aquí el profeta, en nombre de Dios, a las personas venidas de otras partes con la intención de sostener con sus dones los trabajos en curso? Se ha pensado en los habitantes de Samaría, como aquellos de los que habla más tarde Esd 4,1-5a. Ageo rechazaría este ofrecimiento de colaboración, pensando que haría «impuro» el sitio de reconstrucción del templo. De esta manera, el profeta recordaría a los fieles de Jerusalén que es a ellos a quienes les corresponde comprometerse en la tarea, sin cargar su responsabilidad sobre los otros. Pero esta estrechez de espíritu no está muy de acuerdo con las perspectivas universales del oráculo anterior.

Por eso es más probable que el profeta piense en la comunidad misma que se queda satisfecha con los sacrificios que de nuevo se ofrecen cada día sobre el altar. Se ha empezado a dudar de que la reconstrucción del edificio del templo sea verdaderamente indispensable para la celebración del culto. Aplicando a esta situación la respuesta de los sacerdotes, Ageo declara que, por muy «santos» que sean, los sacrificios no bastan para santificar el culto; al contrario, es el templo en ruinas el que hace «impuros» los sacrificios a los ojos de Dios. Sólo la reconstrucción del templo devolverá al culto su pureza. De esa obediencia, y no de la ofrenda cotidiana de los sacrificios, depende la bendición divina.

5º ORÁCULO: EL MESÍAS YA ESTÁ AHÍ (2,20-23)

Examinemos más de cerca este último oráculo, quizás el más atrevido de Ageo.

v. 20. El oráculo está fechado en el mismo día que el anterior, como si, después de una crítica del presente, el profeta tuviera que traer una promesa abierta al porvenir. El día 24 del mes ¿tendría una importancia especial a los ojos de Ageo —o a los del redactor del relato—, dado que tres de sus oráculos están fechados en ese día del mes (1,15a; 2,10. 20)? Lo cierto es que el hecho de pronunciar dos oráculos en una sola jornada caracteriza muy bien el clima de urgencia en que ejerce su ministerio el profeta.

v. 21a. Ageo debe dirigirse personalmente a Zorobabel, el actual gobernador de Judá. El Señor le encarga de una especie de mensaje secreto, que no va destinado a toda la comunidad, como ocurría con los oráculos anteriores. Se trata de estimular especialmente al principal responsable de las obras del templo.

v. 21b-22. La primera parte del oráculo renueva la promesa de una convulsión cósmica, anunciada ya en 2,6. Pero mientras que el tercer oráculo veía en esa convulsión el medio que Dios iba a emplear para hacer que afluyeran al templo las riquezas de las naciones, la descripción presenta aquí una batalla gigantesca, en la que serán aniquiladas todas las potencias de este mundo. Se trata de la imagen, desplegada a escala universal, de la crisis que acaba de pasar el imperio persa, en la que se enfrentaron los diversos pretendientes a la sucesión de Cambises: «caballos y jinetes caerán atravesados por la espada de sus propios camaradas». Este último detalle tiene su origen en la tradición de la guerra santa (o sacra), en la que el Señor triunfa sin tener que intervenir, ya que los enemigos se matan entre sí (cf. Jue 7,22; Zac 14,13).

v. 23: Introducida por una nueva fórmula oracular que subraya su importancia, la segunda parte del mensaje levanta el velo sobre el papel que Dios tiene reservado a Zorobabel. Cada una de las palabras tiene todo el peso de una designación suya como rey. El verbo «tomar» tiene el sentido fuerte de una elección real, como para David en 2 Sm 7,8. El título de «sier-

vo» subraya la iniciativa soberana de Dios, cuando toma a un hombre a su servicio (Is 42,1). Es el título honorífico que llevan los ministros de un rey (por ejemplo, 1 Re 20,23), de manera que Zorobabel se ve investido de las funciones de ministro del Señor, del Todopoderoso. El oráculo recoge a continuación la metáfora del «anillo de firmar» que ya había utilizado Jeremías contra el rey Jeconías (Jr 22,24). Pero mientras que para Jeremías se trataba de rechazar al rey, Ageo explota positivamente la metáfora para hacer de Zorobabel el ejecutor de las decisiones divinas, lo mismo que el anillo se usa para sellar y autenticar el texto de un edicto real. Resuena finalmente el verbo «elegir», el más explícito de todos para caracterizar la función real de la que queda investido Zorobabel.

A pesar de esta acumulación de términos pertenecientes al vocabulario real, se observa cierto recato en el profeta, que no habla abiertamente de «rey» ni de «mesías», como si una designación más explícita corriera el peligro de provocar un malentendido de naturaleza política. El papel de Zorobabel debe permanecer todavía oculto, para aparecer sólo más tarde, cuando llegue el gran «día». Así, dentro del secreto que sólo se levanta para él, Zorobabel queda desig-

nado de antemano como el ejecutor testamentario de la voluntad del Señor.

Choca la audacia de esta profecía, que manifiesta una inmensa impaciencia por la consumación de los tiempos. De hecho, el templo reconstruido después del destierro nunca llegará a igualar el esplendor del de Salomón. En cuanto a Zorobabel, parece ser que desapareció de la escena política antes de que se acabaran los trabajos, ya que el relato de la dedicación no hace ninguna mención de él (Esd 6,15-17).

¿Habrá engañado Ageo al pueblo y a sus jefes? No es ésa la respuesta que da la tradición, ya que ha conservado cuidadosamente sus cinco oráculos. Ageo es un profeta auténtico, no por haber predicho el porvenir con exactitud, sino porque ha discernido cuál era la urgencia espiritual de aquellos momentos: reconstruir el templo ante todo, para demostrar que Dios es el primero a quien hay que servir. El profeta tiene una aguda conciencia de la importancia del presente, en función de un porvenir que vislumbra inminente. Como él dice, hace ya horas que el fin del mundo está a las puertas. ¡Ésa es la hora de Ageo: el momento de ponerse a trabajar para atestiguar en concreto la esperanza en la salvación que viene!

EL PROFETA ZACARÍAS

Zacarías 1-8

La tradición ha puesto bajo el nombre del profeta Zacarías una colección de catorce capítulos, de géneros literarios muy diversos. Los seis primeros capítulos comprenden algunos relatos de visión, entrecortados por algunos oráculos. Van seguidos de un relato de acción profética y luego por el relato de una consulta sobre el ayuno, que encuadra a su vez una serie de oráculos.

En el capítulo 9 cambia el estilo: asistimos a una amplia evocación, a veces enigmática, de la interven-

ción final de Dios y de la llegada de la era mesiánica. Por este motivo la crítica ve en los capítulos 9-14 —que se abren por otra parte con nuevas fórmulas de introducción (9,1 y 12,1)— una segunda fase de la redacción del libro, que recoge los oráculos de un profeta anónimo. Por comodidad y por analogía con el profeta de los capítulos 40-55 del libro de Isaías, se le llama «Déutero-Zacarías». Esta segunda parte del libro se estudiará en el capítulo siguiente.

El libro

Los capítulos 1-8 reflejan las intervenciones del propio profeta Zacarías. Empiezan en la misma época que el ministerio del profeta Ageo, el segundo año del reinado de Darío, en el mes 8º (1,1), o sea, en octubre del 520. Pero se prolongan hasta el año cuarto, el 4 del mes 9º (7,1), o sea, hasta noviembre del 518.

No es excepcional la intervención de dos profetas al mismo tiempo, pero era generalmente para contradecirse mutuamente, como ocurrió con Miqueas-ben-Yimlá y los profetas de la mentira (1 Re 22,6ss) o con Jeremías y Jananías (Jr 28). Es curioso que los dos profetas hablen aquí en el mismo sentido, aunque en sus libros no se encuentre ninguna mención de uno

sobre el otro. Es la crónica de la reconstrucción del templo, en el libro de Esdras, la que los señala juntos (Esd 5,1; 6,14).

El libro de Zacarías 1-8 se parece al de Ageo: el marco literario está constituido en los dos por un relato, las fórmulas de introducción son las mismas y las fechas se indican de manera análoga (1,1.7 y 7,1). Se observa, sin embargo, que a diferencia de Ageo, a Zacarías le gusta hablar en primera persona, sobre todo en el relato de sus visiones, desde 1,8, y luego en su relato de acción simbólica (6,9) y en la recepción de algunos de sus oráculos (7,4; 8,1.18). Esto significa que estamos probablemente en presencia de un do-

cumento salido más directamente del profeta. Más tarde, un redactor encuadró este documento, lo mismo que se hizo con los oráculos de Ageo.

Después de una primera invitación a volver al Señor (1,2-6), Zacarías cuenta las visiones que había recibido durante una misma noche (1,8-6,8). El relato se ve interrumpido de vez en cuando por algunos oráculos hábilmente colocados. El profeta narra a continuación la acción profética que ha recibido la orden de cumplir (6,9-15). Los dos últimos capítulos contienen una serie de discursos y de oráculos, enmarcados por el relato de una consulta, en la que el profeta respon-

de a una cuestión sobre los días de ayuno: la cuestión planteada en 7,1-3 no recibe efectivamente su verdadera respuesta más que en 8,18-19.

Así pues, la redacción de este libro parece haber conocido varias etapas: primero, el relato de la noche de las visiones y de la acción simbólica, redactado en primera persona por el mismo profeta. Luego, para enriquecer este primer relato, se pusieron por escrito algunos oráculos y discursos, varios de los cuales podrían ser más antiguos que el relato y haberse transmitido inicialmente de forma oral.

El profeta

El redactor presenta al profeta indicando el nombre de su padre y de su abuelo (1,1 y 7). Esta filiación en dos grados rompe con la mención de Esd 5,1, en donde se llama a Zacarías simplemente hijo de Idó. Como la tradición bíblica conoce unos veinte personajes llamados Zacarías («YHWH se ha acordado [de su promesa]»), la mención de Baraquías como padre del profeta parece fruto de una confusión. Puesto que Idó es también el nombre de un sacerdote vuelto del exilio (Neh 12,4), se ha preguntado si Zacarías sería de familia sacerdotal, lo mismo que Jeremías o Ezequiel. Pero a éstos se les designa como tales; no así a Zacarías. La actitud de Zacarías ante los sacerdotes (7,1-7) se comprende mejor si no forma parte del clero.

Al contrario, se puede admitir que es un repatriado del destierro; de ahí su llamada vibrante a huir de Babilonia (2,10s), su anuncio de retorno del Señor a Jerusalén (1,16; 2,14), sus perspectivas sobre el mundo de las naciones (6,1-6; 8,20-23) y también las curiosas analogías que se han podido señalar entre el escenario de sus visiones y la iconografía religiosa de Babilonia. ¿Le costó trabajo hacerse escuchar, como suele pasar con los profetas? Podemos suponerlo ante el hecho de que, en más de una ocasión, insiste en la misión que ha recibido y que se verá confirmada por el cumplimiento de las promesas que le han encargado proclamar (2,13b; 4,9b; 6,15).

El mensaje

LA LLAMADA AL ARREPENTIMIENTO (1,2-6)

El libro comienza bastante bruscamente con una invitación a volver al Señor, invitación basada en las

lecciones del pasado: las infidelidades de los padres han suscitado la cólera del Señor. Éstos no escucharon a los profetas que los invitaban ya al arrepentimiento. Se trata de un ejemplo que no hay que imitar (v. 4). Es verdad que se trata de un ejemplo sacado

del pasado: efectivamente, los padres y los profetas ya pasaron (v. 5). Pero el mensaje de los profetas sigue siendo eficaz, ya que los padres terminaron por confesar su culpa (v. 6). Esa misma es la respuesta que se impone hoy.

LA NOCHE DE LAS VISIONES (1,8-6,8)

Siguiendo el hilo del relato que hace Zacarías de sus visiones desde 1,8, se observa una simetría muy elaborada:

caballos (1,8-13)	carros (6,1-8)
cuernos (2,1-4)	cuba (5,5-11)
cordel (2,5-9)	libro (5,1-4)
<i>Satán y Josué</i> (3,1-7)	
Candelabro olivo-olivo (4,1-6a.10b-14)	

De este modo, a la visión inicial de los caballos de varios colores que recorrieron la tierra (1,8-13) corresponde la visión final de los carros que también habrán de recorrer toda la tierra (6,1-8);

– las visiones de los cuernos y de los herreros (2,1-4) y del cordel para medir (2,5-9) forman juntas un doblote que reaparece en las dos visiones del libro (5,1-4) y de la cuba (5,5-11);

– finalmente, en medio de la serie aparece el candelabro en medio de dos olivos (4,1-6a + 10b-14), visión que tiene a su vez un aspecto simétrico. Esta visión capital va introducida con mayor solemnidad que las otras (4,1): es el punto culminante del relato.

Es verdad que, inmediatamente antes de esta visión central, surge otra visión, narrada de una forma distinta. La atención se dirige exclusivamente a la persona del sacerdote Josué (3,1-7). Todo hace pensar que esa visión no formaba parte del relato primitivo, en donde se observa una serie equilibrada de siete visiones. La visión del sumo sacerdote debió ser puesta secundariamente delante de la visión central, probablemente para adaptar su mensaje a otras nuevas circunstancias.

Dejemos que desfilen ante nuestros ojos las siete visiones primitivas, y luego la visión suplementaria.

Primera visión (1,8-13)

El jinete y los tres escuadrones a caballo que le siguen están en un lugar misterioso que evoca las profundidades del cielo, por donde acaba de ponerse el sol. Es la hora del crepúsculo, sugerido por los colores oscuros de los caballos. Éstos vuelven de inspeccionar la tierra. Los jinetes refieren que todo está en calma (1,11), algo así como un mar tranquilo (Is 57,20). ¿Se trata de una buena noticia? No exactamente, ya que se esperaba que la crisis política del imperio persa desembocase en la salvación final. Pues bien, Darío acaba de restablecer el orden imperial triunfando de los demás pretendientes a la sucesión de Cambises. Se vienen abajo las esperanzas de un cambio radical.

El actor principal expresa muy bien la impaciencia de los creyentes (v. 12): los setenta años que dura la desgracia se cuentan a partir de la primera deportación, en el 598. Pero sobre todo, como múltiplo de siete, se trata de la cifra simbólica de un periodo que normalmente tendría que acabar. Como en las quejas del Salterio (Sal 74,10; 94,3), la pregunta «¿hasta cuándo?» no pretende imponer un plazo a Dios; le señala por el contrario que la situación actual ya no puede durar mucho; es urgente que se manifieste su piedad.

LAS VISIONES PROFÉTICAS

Zacarías no es el primer profeta que narra las visiones de las que ha sido testigo. Si recorremos los libros proféticos, nos encontramos nada menos que con 22 relatos de visiones, que se distribuyen de esta manera:

- cinco en Amós (7,1-3.4-6.7-9; 8,1-3; 9,1-4)
- una en Isafas (6,1-11)
- cuatro en Jeremías (1,11-12.13-16; 24,1-10; 38,21-22)
- cuatro en Ezequiel (1-3,15; 8-10 + 11,22-25; 37,11-14; 40-48)
- ocho en Zacarías (1,8-13; 2,1-4.5-9; 3,1-7; 4,1-6a + 10b-14; 5,1-4.5-11; 6,1-8)

A esta lista podrían añadirse la visión de Miqueas-ben-Yimlá (1 Re 22,19-23), así como los pasajes en los que un profeta declara ver aquello de lo que habla (por ejemplo, Is 21,2.7 o Jr 4,21.23ss).

Esto indica el papel tan importante que ocupa el fenómeno de la visión en la inspiración de los profetas, al lado de otra modalidad, más frecuente todavía, que es la audición de las palabras del Señor. Por otro lado, no hay ninguna visión profética que no suponga la audición de algunas palabras, bien sea las que se intercambian los actores de la visión, bien las que se dirigen expresamente al propio profeta.

Todo el que haya intentado algún día contar uno de sus sueños habrá palpado seguramente la dificultad del asunto. ¿Cómo conseguir describir por medio de palabras aquello que uno ha soñado? ¿Y cómo reconstruir su desarrollo en el tiempo? Es verdad que la visión concedida a un profeta es algo más que un sueño. Pero también el profeta tuvo que encontrar las palabras y componer un relato capaz de dar cuenta de lo que ha visto. No hay ninguna razón para poner en duda la existencia de visiones en la inspiración de los profetas, pero el fenómeno en sí mismo escapará siempre a nuestras investigaciones psicológicas. De hecho, sólo son accesibles para nosotros los relatos que hacen de ellas los profetas, en el marco de su predicción.

Pues bien, dentro de su diversidad, estos relatos se conforman con un esquema literario. Éste se abre con una fórmula de

introducción, en la que el profeta afirma que ha recibido una visión (con una forma del verbo ver). A continuación vienen tres motivos específicos:

- descripción de lo que ha visto (*motivo A*);
- diálogo entre los personajes o entre el profeta y el autor de la visión (*motivo B*);
- palabra que interpreta el sentido de la visión (*motivo C*).

Motivo A: lo que ve el profeta es un objeto de la vida ordinaria (un cesto de frutas, la rama de un almendro, un jinete, etc.), pero se trata más frecuentemente todavía de un fenómeno extraño que le intriga o le preocupa (unas langostas, unos esqueletos, un libro volando, etc.). La visión puede ir acompañada de voces o de ruidos (Is 6,3; Ez 3,13). La descripción toma a veces tal envergadura que no parecen suficientes las palabras ordinarias (el trono divino: Is 6; Ez 1-3).

Motivo B: se entabla un diálogo sobre una reacción espontánea del profeta (Am 7,2.5; Zac 1,9; 6,4), o, más de ordinario, sobre una pregunta planteada al profeta para que identifique lo que está viendo (Am 7,8; Jr 1,11.13; Zac 4,2). La respuesta, no siempre fácil (Zac 4,4s), sirve para preparar la interpretación.

Motivo C: la palabra interpretativa revela el sentido oculto de la visión. Para ello, se utilizan a veces las mismas palabras que las de la descripción, explotando una asonancia o un juego de palabras, a fin de poner la visión al servicio del mensaje que comunica.

Este esquema básico puede recibir varios desarrollos. En Zacarías, cada una de las visiones está formada por una escena estática y luego por una escena móvil. A veces el esquema queda totalmente desdoblado (5,5-11).

Lo que impresiona sobre todo en los relatos de Zacarías es la intervención de un personaje intermedio entre el profeta y lo que éste ve. Zacarías lo llama «el ángel que me hablaba» (1,9.13; 2,2.7; 4,1.4; 5,5.10; 6,4); en una ocasión, simplemente «el ángel del Señor» (1,12). Su papel consiste en ayudar al profeta a identificar lo que ve (1,9; 4,2; 5,2), y luego sobre todo a comprender el sentido de la visión (2,2.4; 4,10b.14;

5,3.10s; 6,5). En los relatos de visión de los profetas más antiguos, es el mismo Dios el que cumple esta función: es Dios el que pregunta al profeta sobre lo que está viendo (Am 7,8; Jr 1,11.13) y la explicación del sentido de la visión viene también directamente de Dios (Am 7,8; Jr 1,12.14; Ez 2,2).

La introducción del motivo del «ángel intérprete» le permite a Zacarías subrayar la distancia entre el Señor y el profeta, reforzando así el carácter trascendente de la visión: se trata de un fenómeno extraño que supera por completo el entendimiento del profeta (cf. su confesión de ignorancia, en 4,5). Este misterioso personaje reaparecerá en la literatura apocalíptica, en donde el relato de visión se convierte en el modo de revelación por excelencia y en donde la visión toma aspectos cada vez más enigmáticos (Dn 8; 9; 10-12; cf. Ap 1,9ss). Observando esta evolución en el género literario, se percibe que el relato de visión se va convirtiendo poco a poco en un modo

de expresión que desborda por completo la experiencia vivida. Se relaciona entonces con el enigma o la parábola.

Señalemos un último punto: en ninguna parte del relato se ordena al profeta que publique su visión o que la cuente (una sola excepción en Ez 40,4). La visión se le da a él y el mensaje que contiene es para él solo. De ahí el papel de la visión en los relatos de vocación, en Isaías, Jeremías y Ezequiel. Podría ser también éste el caso de Amós. Pero la visión sobreviene además a lo largo del ministerio profético (Jr 24; Ez 40). En Zacarías las visiones parecen producirse más tarde que sus primeros oráculos. Esto no impide que los profetas narren las visiones que han tenido. Así es como pueden atestiguar ante su auditorio que su mensaje es auténtico, ya que les ha venido de otro mundo y ellos mismos se vieron desconcertados totalmente por él.

La visión desemboca en una respuesta «de ánimo y consuelo» por parte de Dios mismo (v. 13). No se expresa su contenido; lo revelarán las visiones siguientes.

Detrás de esta primera visión, se le comunican al profeta dos oráculos (vv. 14-16 y 17) en favor de Jerusalén. Pues bien, los relatos de visión que siguen no cuentan con estos desarrollos. Fue probablemente el redactor de la colección el que, no sin cierta habilidad, los introdujo aquí para comentar la respuesta no explícita del v. 13. Volveremos sobre ello.

Segunda visión (2,1-4)

Se le aparecen cuatro cuernos al profeta. La imagen del cuerno es corriente para evocar el poder, como el cuerno del carnero. En cuanto al número cuatro, caracteriza al universo con sus cuatro puntos cardinales. Así pues, estos cuatro cuernos representan el poder de los que vencieron y dispersaron a Judá y a Jerusalén (v. 2).

Después de la escena estática, la escena móvil: el profeta asiste a la llegada de cuatro herreros. Vienen a romper los cuatro cuernos. Se trata de la buena nueva de la próxima inversión de la situación actual del mundo. El profeta-vidente recibe su revelación: ¡a pesar de las apariencias, la salvación ya está en marcha!

Tercera visión (2,5-9)

Aparecen sucesivamente tres personajes, cuya función no es fácil de averiguar.

Primero aparece un agrimensor, provisto de un cordel para medir el terreno. Esta vez es el profeta el que le hace directamente la pregunta habitual, averiguando de este modo cuál es el proyecto de ese hombre: acaba de recorrer Jerusalén tomando medidas a lo largo y a lo ancho. No se indica la finalidad de este estudio catastral, pero el proyecto alude a una realidad del momento: desde la catástrofe del 587, la ciu-

dad carece de murallas que la protejan. La venida de este agrimensor responde a la sorda inquietud de los habitantes de la ciudad, que ha quedado desamparada; alguien está preparando ya los trabajos de construcción de las murallas de la ciudad, como lo hará algún día Nehemías (Neh 2,12ss).

Viene luego un segundo personaje. El relato lo llama «ángel» (literalmente, «enviado»), para dar a entender que viene de parte del Señor. Pero inmediatamente antes de este ángel, el relato menciona curiosamente la aparición del «ángel-intérprete», un ángel que en las otras visiones no es costumbre que aparezca en el campo de la visión. ¿Se trata de una confusión debida a un copista distraído? Es lo que supone el traductor griego de los Setenta, que deja fuera de la visión al ángel-intérprete, como un espectador al lado del profeta. Pero este rasgo poco habitual podría ser también una manera de variar el relato, para evitar la monotonía.

El ángel-intérprete habla directamente al enviado de Dios para ordenarle que se una al agrimensor y lo detenga en su tarea. Porque ésta es a la vez insensata e inútil: insensata, porque la ciudad necesitará mucho más espacio que antes para acoger a todos los que vengan a instalarse en ella, con todos sus ganados. Pero sobre todo será una empresa inútil, ya que el mismo Señor asegurará la protección de la ciudad. Las palabras escogidas para decirlo están sacadas del libro del Éxodo: «Yo estaré allí»; hacen eco por consiguiente a la revelación del nombre divino a Moisés en Ex 3,14; y la «muralla de fuego» recuerda la columna de fuego que acompañaba al pueblo en su marcha por el desierto (Ex 13,21s). De este modo, el veto a la iniciativa del agrimensor enseña a la comunidad de los creyentes que, mientras esperan la salvación, no tienen que andar buscando su seguridad en unos muros protectores. Jerusalén puede vivir abierta a los demás confiando en su Señor, que es su «gloria», es decir, su único poder en el mundo.

A esta visión se une una vibrante llamada a los desterrados de Babilonia, para que vuelvan a Jerusalén, en donde el mismo Señor viene a residir (2,10-17).

Dejemos por ahora el estudio del capítulo 3, que es secundario, para tratar primero, con el relato primitivo, la visión del capítulo 4.

Visión central (4,1-6a + 10b-14)

En medio de la noche es cuando va a surgir la visión más impresionante de todas. El profeta se muestra allí especialmente atento. Desea que el lector comprenda que no se trata de un simple sueño que haya tenido el profeta mientras dormía. No; se trata de una revelación que requiere por su parte la mayor vigilancia.

Aparece a los ojos del profeta un candelabro de oro llevando siete lámparas, cada una de las cuales brilla con siete llamas (vv. 2-3). La descripción de este candelabro muestra que no tiene la forma tradicional de la *menorah* de siete brazos. Hay que representárselo más bien bajo la forma de un gran recipiente en pie y muy ancho, en cuyo borde superior están fijadas las siete lámparas con siete picos. El profeta se siente tan impresionado que confiesa que no comprende lo que está viendo (vv. 4-5).

En este momento del relato intervienen tres oráculos que desplazan la atención sobre Zorobabel y sobre su papel en la reconstrucción del templo (vv. 6b-7.8-9 y 10). Una vez más es el redactor el que debió intercalarlas aquí, aunque de manera menos afortunada que otras veces, ya que aquí cortan el hilo del relato.

Introducida en el v. 6a, la identificación del candelabro por el ángel-intérprete se expresa en el v. 10b: el candelabro de oro no es otro más que el mismo Señor; las siete lámparas simbolizan sus ojos, de los que no se escapa nada en la tierra.

Segunda escena: aparecen dos olivos, uno a cada lado del candelabro (v. 11). Los va a identificar el ángel-intérprete: son los dos jefes actuales de la comunidad, el gobernador Zorobabel y el sumo sacerdote Josué, que van a recibir la unción de aceite (4,14).

Como vemos, la visión juega de manera sugestiva con la doble función del aceite, producto del olivo: el aceite es lo que alimenta las lámparas, pero sirve también para la unción del rey o del sacerdote. La declaración final evita utilizar el verbo específico de la unción, para dejar cierto misterio a la revelación. Pero la designación es clara: los jefes actuales de la comunidad son ya los que el Señor ha escogido para ser los ministros del reino que va a establecer sobre el mundo entero.

El v. 12 introduce una interpretación diferente de la visión: el profeta hace otras preguntas sobre las dos ramas de los olivos que alimentan el depósito del candelabro. Esta pregunta, que acompaña a la del v. 11, induce el sentido diferente que se dio más tarde a esta misma visión: el candelabro no representaría a Dios mismo, al que se considera demasiado trascendente para aparecerse a un hombre, incluso bajo una forma simbólica. Representa a la comunidad, sostenida y dirigida actualmente por sus dos jefes. Comprobamos que una misma visión se presta a varias interpretaciones ulteriores.

Así pues, la visión central trae esta buena nueva: el Señor que domina sobre toda la tierra ha escogido ya a los ministros de su reino. ¡Y esos ministros están ya presentes! La designación de dos ministros mesiánicos de la misma categoría es muy interesante. Refleja, en el mensaje de Zacarías, la distribución del poder tal como existía por aquella época en Jerusalén, en donde la comunidad estaba dirigida a la vez por un gobernador civil y por un sumo sacerdote. Esta distribución es frágil; por eso el profeta se inclina aquí por un equilibrio perfecto entre los dos poderes (cf. Zac 6,13b).

Visión suplementaria (3,1-7)

El relato de esta visión no sigue el mismo esquema que los demás. Es el mismo Señor el que da la visión y el profeta es capaz de identificar inmediatamente lo que ve. Asiste a una escena en el tribunal, presidido por un ángel que representa a Dios y ante el cual el sumo sacerdote Josué es acusado por un personaje llamado «Satán». El término hebreo no es todavía un nombre propio, sino un nombre de función que se deriva de un verbo que evoca la hostilidad de un adversario. No se sabe de qué acusa a Josué. Pero el ángel que preside el tribunal lo desautoriza e impone silencio a sus críticas. En nombre del Señor que reside en Jerusalén, el ángel-presidente toma la defensa de Josué: se trata de un hombre valiosísimo, que el mismo Señor ha salvado, como a un tizón que se retira del fuego, para que restablezca el culto en el templo.

El profeta asiste entonces a una escena de investidura sacerdotal. Despojan a Josué de sus ropas sucias, símbolos de su pecado, y lo visten con vestidos limpios, traje de fiesta y turbante (vv. 4s). El ángel que preside la escena promete a Josué que, como responsable del culto en el templo, formará parte del círculo de ministros celestiales del Señor, con tal que vele por el cumplimiento de sus preceptos (vv. 6s).

He aquí cómo el profeta tenía que adaptar el mensaje de su visión central en función de la nueva situación, surgida con la desaparición prematura de Zorobabel. Pero he aquí también una manera incisiva de anclar la institución sacerdotal de Jerusalén en el mundo del Reino venidero. ¿No es el culto terreno una especie de repetición general con vistas al gran concierto que será el culto celestial?

Quinta visión (5,1-4)

Se le aparece al profeta un rollo manuscrito de enormes dimensiones: veinte codos de largo y diez de

ancho (diez metros por cinco). ¡Y este rollo vuela por los aires! Ya Ezequiel había tenido la visión de un rollo, símbolo de la palabra de Dios, y había tenido que alimentarse de él (Ez 2,9-3,3). El fenómeno es aquí más extraño todavía.

Para comprender algo de todo esto, el profeta necesita la explicación del ángel-intérprete: es una palabra que viene de Dios; sobrevuela todo el país para buscar en él a aquellos sobre los cuales va a arrojar la maldición: los ladrones y los perjurios (v. 3). Cuando los encuentre, los eliminará y entrará incluso en sus casas para consumirlas (v. 4).

¿Quiénes son los culpables a los que se refiere esta visión? Están en el país; por tanto, no se trata de unos enemigos extranjeros, sino de algunos miembros de la comunidad. La destrucción que caerá sobre sus casas permite pensar en un asunto de derechos de propiedad: son «ladrones», porque se han apropiado de las casas de los desterrados; y son «perjurios» porque incluso ponen al cielo como testigo de sus derechos de propiedad. Después de cincuenta años de ausencia, no es extraño que a los repatriados del destierro les costase trabajo recuperar sus bienes familiares. Intervendrá el mismo Dios para desenmascarar a los acaparadores y para eliminarlos de la comunidad fiel.

Sexta visión (5,5-11)

Es el relato de visión con la forma más desarrollada de toda la serie: cada una de las dos escenas se presenta efectivamente como una visión completa, con su fórmula de introducción, su descripción y su explicación. Pero se trata de una misma y única visión.

La primera escena comprende dos cuadros: el asombro de Zacarías es tal que es el ángel-intérprete el que tiene que decirle lo que ve: se trata de un *efá*, una cuba grande que sirve habitualmente para reco-

ger el trigo, de unos 40 litros de capacidad. La cuba que ve el profeta no contiene grano, sino «la maldad del país» (v. 6). Esta declaración interpretativa se produce en el relato antes de lo habitual. Sorprendió a los copistas que prefieren leer aquí, gracias a otra vocalización de la palabra hebrea y en analogía con 4,10b: «es su ojo en todo el país». No está claro el sentido. Habrá que esperar a lo que sigue de la visión para intentar comprenderla...

En esa cuba está encerrada una mujer: el profeta la percibe rápidamente en el mismo momento en que se levanta la tapa redonda de plomo por unos instantes, para cerrarse enseguida (vv. 7-8). ¡Una mujer bien encerrada!

Segunda escena: la cuba es llevada por los aires por dos mujeres aladas, cuyo vuelo se parece al de las cigüeñas, muy conocidas por sus emigraciones lejanas. Se llevan la cuba muy lejos, «al país de Sennaar», es decir, a Babilonia (cf. Gn 10,10; 11,2; Dn 1,2). Recordemos que los utensilios litúrgicos del templo, llevados como botín a Babilonia, habían sido ya devueltos a Jerusalén. La mujer encerrada en la cuba sigue un camino inverso; le toca a ella ser deportada y hasta verse instalada en otro templo, levantada como una estatua sobre el pedestal.

¿Hace alusión esta visión al culto de una divinidad femenina, que se practicaría en Jerusalén y de la que se vería así libre la ciudad? Esta visión se relaciona con la del profeta Ezequiel, que denunciaba los cultos extranjeros practicados en secreto en el templo (Ez 8). La figura de una mujer podría simbolizar también el pecado en general; la visión anunciaría entonces la purificación definitiva de todo el país. A la luz de los ritos de perdón, en donde la culpabilidad del pueblo se transfiere a un pájaro que vuela (Lv 14,7) o a un macho cabrío que se echa al desierto (Lv 16,20ss), esta visión evoca más bien la desaparición de la reprobación que pesaba hasta entonces sobre el pueblo y la

venida de un tiempo nuevo, inaugurado por el perdón de Dios.

Última visión (6,1-8)

El profeta asiste a la salida de cuatro carros tirados por caballos de diversos colores. Salen de entre dos montañas, algo sí como la luz del día al amanecer. Se acaba la noche, viene la aurora, con su cielo de múltiples colores. Encargados de una misión por el «Señor de toda la tierra», los carros parten cada uno en una dirección. Tienen que recorrer todo el mundo. No se indica el objetivo de su misión, pero se deduce del poder universal de Aquel que los envía: como mensajeros, van a llevar la nueva de la salvación hasta los extremos del orbe.

Sin embargo, la atención del profeta se dirige más bien a uno de los carros, el que va hacia el norte, es decir, hacia Mesopotamia (v. 6). Todavía quedan allí muchos desterrados. La buena nueva es también para ellos: por medio de su Espíritu, el Señor viene a morar en medio de los suyos, estén donde estén.

Desde los colores del crepúsculo hasta los de la aurora, ¡qué noche tan inspirada! ¡Y qué promesa para toda la comunidad! El reinado universal del Señor está ya a las puertas. El profeta ha asistido ya en visión a su venida, aunque nada de ello perciban todavía los ojos de los demás mortales.

LA ACCIÓN PROFÉTICA DE LA CORONA (6,9-15)

Inmediatamente después del relato de sus visiones, Zacarías narra la acción profética que ha recibido el orden de cumplir. Se trata de un modo de co-

municación por el gesto, al que los profetas se ven obligados a recurrir cuando los oyentes hacen oídos sordos a su mensaje. Zacarías tiene que dirigirse a una casa en donde se alojan varios desterrados que han regresado recientemente a Jerusalén y que han traído aportaciones destinadas a la reconstrucción del templo. Se retirará una parte de ese dinero y del oro que han traído, para hacer una corona. ¿Para qué servirá esta corona? El relato indica que está destinada a coronar al sacerdote Josué (v. 11).

Desgraciadamente, la continuación del texto no le va bien a un sacerdote: el profeta le atribuye el título de «Germen», que es el de un príncipe de sangre real (v. 12). Su misión consiste en construir el templo (v. 13a); pero ésta es la misión que se le atribuye en otro lugar a Zorobabel (4,8ss). Y, sobre todo, se sentará en un trono, como un rey, en perfecta armonía con un sacerdote que se sentará también en otro trono (v. 13b). Toda esta descripción mueve a suponer que, en el relato original de Zacarías, la corona iba destinada a Zorobabel, el descendiente de la dinastía davídica, en quien ya el profeta Ageo había reconocido al futuro mesías (Ag 2,23). La coexistencia armoniosa de los dos jefes, sentado cada uno en su trono, guarda analogía con los dos olivos de la visión central (4,14).

Esta perspectiva profética chocó, como sabemos, con el desmentido de la historia, lo mismo que la visión de los dos olivos que enmarcaban el candelabro: Zorobabel desapareció prematuramente y sólo quedó en funciones el sacerdote Josué. Con toda probabilidad se hizo más tarde una corrección en el relato primitivo, para hacer de Josué el destinatario de la corona de Zorobabel.

Una vez realizado el gesto profético, la corona habría de tomar otro significado: depositada en el templo, recuerda la aportación traída por los repatriados y anuncia la llegada de nuevos desterrados dispersos por el mundo.

DEL REY AL MESÍAS

El oráculo por el que el profeta Natán prometió a David que su dinastía reinaría para siempre en Jerusalén (2 Sm 7) tuvo una importancia capital en la historia del reino de Judá, hasta su destrucción en el 587. Habían transcurrido cuatro siglos sin que se escapase el poder real de la familia de David, aun cuando la sucesión al trono había sido a veces bastante agitada.

La deportación de Sedecías, el último de los reyes de Judá, y la ejecución de todos sus hijos (2 Re 25,7) no marca solamente la ruptura de la continuidad de la dinastía de David, sino que va en contra de la promesa divina. ¿Cómo logró superar este escándalo la fe de Israel? Los textos de la época dejan vislumbrar algunos intentos de respuestas divergentes.

Desde los primeros capítulos del libro del Deuteronomio hasta el final del segundo libro de los Reyes, el historiógrafo deuteronomista va trazando el destino de Israel, desde Moisés hasta la destrucción de Jerusalén. Pues bien, acaba su gran fresco con un episodio a primera vista insignificante: la rehabilitación de Jeconías, el penúltimo rey de Jerusalén, en la corte de Babilonia, el año 37 de su deportación, o sea, el año 561. Cuando se sabe el papel que este historiador atribuye a la promesa hecha a David de que «siempre habrá una lámpara en Jerusalén» (1 Re 15,11; 2 Re 8,19), este episodio debió tener a sus ojos el valor de un signo: no se han perdido todas las esperanzas para la dinastía davídica: ¿no podrá por ventura Jeconías o alguno de sus descendientes subir algún día al trono de Jerusalén? Iba en ello la fidelidad de Dios a sus promesas.

Oyendo a los profetas Ageo y Zacarías, vemos que las esperanzas del retorno de un descendiente de David al trono de Jerusalén han tomado otra forma. Es verdad que Zorobabel, el encargado de gobernar a los judíos al servicio del imperio persa, desciende de la familia real. Pero si el Señor lo ha elegido, ha sido con vistas a una función que va más allá de las realidades de la historia: será el ministro de los tiempos mesiánicos venideros (Ag 2,23). Si se admite la hipóte-

sis de que la corona confeccionada por Zacarías iba primitivamente destinada a Zorobabel, el gesto profético de Zacarías tiene que designar a Zorobabel para la misma función mesiánica (Zac 6,11). Pero lo cierto es que ninguno de estos dos profetas atribuye expresamente a Zorobabel el título de Mesías, ya que hay en todo esto un cierto misterio que respetar.

Por su parte, Zacarías abre perspectivas análogas, pero asocia estrechamente al sacerdote Josué con el gobernador Zorobabel. Es ésta una manera de trasponer al porvenir la distribución del poder, tal como no tardó en imponerse en Jerusalén, al regreso del destierro. Zacarías ve cómo coexisten en armonía dos tronos, uno para el «Germen» real y otro para el sacerdote (Zac 6,13b). Su visión de los dos olivos que enmarcan al candelabro los sitúa a los dos en el mismo plano, al servicio del Señor del universo (Zac 4,14). Sin embargo, también él se abstiene de conferirles expresamente el título de Mesías y se contenta con llamarlos «los hijos del óleo fresco», como si quisiera dejarlos en una aureola de misterio.

Pero la situación política en Jerusalén iba a cambiar pronto: en los años siguientes ya no se nos habla de Zorobabel. ¿Tuvo que dimitir de su cargo ante las sospechas de las autoridades persas temerosas de que se sentara en el trono de David? ¿O acaso murió prematuramente? No se sabe. Su desaparición dejaba el poder en manos del sumo sacerdote Josué. Por eso, es ahora a un Mesías sacerdotal al que ve Zacarías investido de las funciones mesiánicas (Zac 3). Y es sobre todo en la cabeza de Josué donde debe colocar la corona, según el texto retocado de 6,11.

Como vemos, la fe no pierde su confianza en la promesa hecha a la dinastía davídica. Las duras realidades de la historia la obligan a transformar su espera. Es verdad que ésta se verá una vez más desmentida por los hechos: ni Zorobabel ni Josué ejercerán la función mesiánica a la que los destinaban los profetas. En cuanto a Jeconías, portador de las esperanzas del Deuteronomista, jamás regresó de Babilonia. Cada uno

de estos personajes supuso sólo un plazo de tiempo durante el cual recayeron sobre él las esperanzas de Israel, tensas todavía hacia el pleno cumplimiento de las promesas de Dios.

Se necesitará la audacia de los testigos del Nuevo Testamento para reconocer en Jesús de Nazaret al Mesías por el que se cumplen las palabras de los profetas.

Sea lo que fuere de su primer destino, el gesto de Zacarías manifiesta a toda la comunidad que, en el incógnito de la persona de sus jefes, el reino mesiánico está ya a las puertas.

dencia de Dios, el copista vocaliza el hebreo de otra manera —aunque señalando esta modificación al margen—; propone que se lea: «toca la niña de sus ojos», lo cual es ya muy grave. Algunos testigos antiguos del texto conservan la declaración bajo su formulación más atrevida. La llamada termina con una aclamación de origen litúrgico: ¡que el mundo entero guarde silencio ante el Señor, que va a manifestar su gloria!

ORÁCULOS DE LOS CAPÍTULOS 1-4

Como hemos visto, hay varios oráculos que completan el relato de las visiones:

1,14-17: El mensaje de la primera visión se explicita en dos oráculos sobre Jerusalén:

– 1,14-16: Las naciones extranjeras que triunfaron sobre Jerusalén han ido más lejos de lo que el Señor quería. Por eso, su amor celoso por la ciudad está a punto de manifestarse: él mismo volverá a Jerusalén; el templo será reconstruido y la ciudad volverá a edificarse.

– 1,17: También las otras ciudades de Judá se beneficiarán de la nueva prosperidad de la capital, la ciudad elegida.

2,10-17: La tercera visión, con su perspectiva de ciudad abierta, se prolonga con una llamada y una promesa: ¡que todos los desterrados se apresuren a venir a Jerusalén y que la ciudad se alegre de la venida de su Señor! El texto del v. 12 presenta una curiosidad: para mostrar hasta qué punto el Señor se hace solidario con los suyos, les declara: «El que os toca a vosotros, toca la niña de mis ojos». Asustado por la audacia de esta fórmula y por respeto a la transcen-

3,8-10: La visión de la investidura del sumo sacerdote (3,1-7) se completa con un oráculo que le anuncia la llegada inminente de los tiempos mesiánicos: el «Germen» es uno de los títulos del mesías real (Zac 6,12; Jr 23,5). Lo mismo ocurre con el título «Mi siervo» (Ag 2,23; Is 34,23s). En cuanto a la piedra entregada a Josué (v. 9), es objeto de numerosas discusiones entre los exegetas. ¿Se trata de una joya del vestido del sumo sacerdote, cuyos siete ojos evocarían la inscripción de las siete letras hebreas que promete grabar el mismo Señor: «*QaDoSH LeYHW: consagrado al Señor*» (cf. Ex 39,30)? Es probable. Pero también se ha visto allí la piedra de fundación del templo, cuya colocación daba lugar a grandes ceremonias, aunque Zacarías la ve más bien en la mano de Zorobabel (4,10). Finalmente, podría tratarse del templo mismo, o bien de la roca sobre la que se levanta el altar en la que se significa el perdón, confiados así a la custodia del sumo sacerdote. La presencia de un clero rodeando a Josué es ya un «presagio» de la venida de los tiempos mesiánicos (v. 8).

4,6b-10a: Como se ha visto, el relato de la visión del candelabro se ve interrumpido por tres oráculos destinados especialmente a Zorobabel.

– 4,6b: La reconstrucción del templo no depende del entusiasmo ni de la fuerza de los constructores, sino de la asistencia del Espíritu de Dios, que dirigía ya a los constructores del primer santuario (Éx 35,31).

– 4,7: Las ruinas del Templo constituían una verdadera montaña de escombros que había que desplazar. Sin embargo, Zorobabel pudo hacer allí un sitio donde colocar, en medio de la alegría general, la piedra fundamental que había sacado de los escombros. Esta piedra fundamental legitimaba el nuevo templo garantizando su continuidad con el templo destruido.

– 4,8-10a: Zorobabel podrá acabar lo que ha comenzado, ya que el Señor lo garantiza. ¡Ay de los que se desalientan al ver la modestia de los trabajos en curso!

LA CUESTIÓN DEL AYUNO (7,1-7+ 8,18-19)

7,1-7. Desde la catástrofe del 587, se observaba una jornada anual de ayuno el 5º mes (julio-agosto) para conmemorar la destrucción del templo (cf. 2 Re 25,8s). Ahora que se celebraba de nuevo el culto regularmente en Jerusalén, ¿seguía en pie esta observancia? Ésta es la cuestión que plantea una delegación enviada por los desterrados a los sacerdotes y a los profetas, al mismo tiempo que presentaban su ofrenda al templo. Zacarías aprovecha esta ocasión para intervenir de parte del Señor. Invita a los sacerdotes y a todo el pueblo a cuestionar su práctica del ayuno (vv. 4-7): cuando ayunan o cuando comen, ¿lo hacen por el honor de Dios o por su propio provecho? Ya los profetas anteriores habían denunciado este ayuno puramente egoísta (cf. Is 58,3-6).

8,18-19: La verdadera respuesta de Zacarías es ésta: sea cual sea su frecuencia, los días de ayuno están desfasados respecto a la actualidad. Desde

ahora habrán de ser días de fiesta y de alegría, sin olvidar la solidaridad social, basada en la verdad y que garantice la felicidad para todos.

ÚLTIMAS LLAMADAS Y ÚLTIMAS PROMESAS (7,8-8,23)

La última sección de la colección reúne algunas palabras y oráculos característicos de las perspectivas salvíficas abiertas por el mensaje de Zacarías. El orden parece obedecer a un esquema de inclusión: para abrir y para cerrar se escucha una llamada a practicar la verdad y la justicia (7,8-14 y 8,14-17). Entre estas dos llamadas se inscribe una serie de oráculos (8,1-13) que forman con la promesa relativa al ayuno (8,19) una cadena de siete palabras de salvación, haciendo eco a los siete relatos de visión de la primera sección. Parece ser que esta colección se completó ulteriormente con otros dos oráculos finales (8,20-22.23).

7,8-14: Breve catálogo de las exigencias de la justicia social, tal como las enseñan los profetas. Pero los padres no las practicaron; por eso cayó sobre ellos la cólera del Señor, que los dispersó entre las naciones, convirtiéndose en desierto su hermoso país. ¡Qué lección para nuestros días!

8,1-2: El Señor hace su declaración de amor a Jerusalén.

8,3: Jerusalén recibe nombres nuevos, a imagen de lo que su Señor espera de ella.

8,4-5: La ciudad recobra su seguridad: sus habitantes envejecerán en paz y los niños jugarán en las plazas.

8,6: Lo que parece irrealizable a los hombres no lo es para Dios.

LA FUNDACIÓN DE UN SANTUARIO

Los profetas Ageo y Zacarías evocan en más de una ocasión el papel de Zorobabel en la reconstrucción del templo, y concretamente en la ceremonia de poner la primera piedra fundacional del nuevo santuario:

«¿Qué eres tú, inmensa montaña de escombros?

Para Zorobabel eres un llano

de donde él ha sacado la piedra principal,
mientras el pueblo aclamaba:

“¡Qué hermosa es! ¡Qué hermosa!” (Zac 4,7)

«Quien se burlaba de los modestos comienzos,
se alegrará ahora al ver cómo Zorobabel ha dado re-
mate a las obras» (Zac 4,10a)

Comprendemos hoy mejor a qué aluden estos textos, gracias al descubrimiento arqueológico de algunas tablillas de materiales preciosos depositadas en los fundamentos de los palacios y templos por monarcas pertenecientes a diversas dinastías del Próximo Oriente antiguo. Las inscripciones que proceden del palacio del rey asirio Sargón II en Khorsabad hablan de cómo el rey mismo depositaba tablillas semejantes en los fundamentos de su palacio:

«Yo he escrito mi nombre en tablillas de oro, de plata,
de cobre, de estaño, de plomo, de lapislázuli y de alabastro.
Y las he depositado en sus fundamentos» (citado según

A. Petitjean, *Les oracles du Proto-Zacharie*, París-Lovaina 1969, 235s).

Al relatar la reconstrucción del templo del dios Asur, el rey asirio Asaradón declara:

«Yo he llevado la primera piedra sobre mi nuca».

Otro ritual, de la época selúcida, concreta el desarrollo de la ceremonia: el constructor del templo se dirige a las ruinas del antiguo santuario; toma una hacha de plomo y levanta el «primer» ladrillo, que deposita luego en un lugar inaccesible (citado según E. Lipinski, *Recherches sur le livre de Zacharie*: Vetus Testamentum XX (1970) 32).

Según estos datos, se puede admitir que el ladrillo o la piedra de fundación de un nuevo templo había sido retirada de las ruinas del antiguo edificio, para manifestar mejor la continuidad del lugar de culto. Es lo que da a entender Zacarías, cuando habla del montón de escombros delante de Zorobabel y cómo éste saca la «primera» piedra, para depositarla a continuación en los fundamentos del nuevo templo (Zac 4,7). El curioso adjetivo que se atribuye esta piedra en Zac 4,10b: *«ha'eben habedil»* (literalmente, «la piedra de plomo») (la TOB traduce: «la piedra de fundación»; la Biblia de Jerusalén: «la piedra escogida») podría señalar la cualidad metálica particular de esta famosa piedra.

8,7-8: Los desterrados del este y los del oeste se reunirán en Jerusalén para formar el pueblo de Dios. Repetición de la fórmula de alianza mutua.

8,9-13: El profeta invita a sus oyentes a comparar dos periodos: el que precedió a la fundación del nuevo templo, días de penuria y de inseguridad; y el periodo actual, cuando empieza a manifestarse la bendición. Por tanto, ¡que nadie se desaliente en la reconstrucción del templo! Esta exhortación renueva las llamadas del profeta Ageo.

8,14-17: El Señor sigue siendo libre en sus deci-

siones; si antes decidió castigar el pecado de los padres, ahora ha decidido perdonar. Con tal que el pueblo practique la solidaridad social.

Y para terminar, dos oráculos que ensanchan más todavía las perspectivas universales del profeta:

8,20-22: Numerosos pueblos harán una peregrinación a Jerusalén para adorar al Señor y gozar de sus favores.

8,23: Extranjeros que hablan toda clase de lenguas suplicarán a los judíos fieles permiso para compartir su existencia, sabiendo que Dios está con ellos.

EL DÉUTERO-ZACARÍAS

Zacarías 9-14

La colección

La segunda parte del libro de Zacarías es muy distinta de la primera. En vez de unos breves oráculos o de unos relatos de visión, encontramos aquí grandes evocaciones de la intervención inminente del Señor, en donde se mezclan palabras pronunciadas por el Señor mismo bajo la forma de oráculos y descripciones entusiastas de su obra al estilo de las confesiones de fe. La persona del profeta desaparece por completo detrás del mensaje, con una sola excepción: en el relato alegórico del pastor (11,4-17) se sitúa en la escena el mismo profeta, como si se tratara de un relato de acción profética. El texto va esmaltado con alusiones frecuentes a otras profecías más antiguas.

Esta libertad respecto a las formas literarias clásicas de la profecía y estas repeticiones de temas tradicionales son características de la profecía tardía, cuya originalidad consiste en combinar y en reelaborar los materiales de la tradición. No se trata ya ahora de la predicación oral puesta posteriormente por escrito. Es una producción literaria concebida y comunicada de antemano en forma escrita. Esta mezcla de lo viejo con lo nuevo hace difícil fechar esta colección.

Por otra parte, esta parte del libro de Zacarías está formada por dos secciones, dotadas cada una de

ellas de una breve anotación: «oráculo» (9,1 y 12,1). Pues bien, esta misma indicación se encuentra también al frente del libro de Malaquías (Mal 1,1). Tan sólo esta tercera y última sección del rollo de los «profetas menores» fue aislada por la tradición para formar un libro que atribuyó a un profeta distinto, Malaquías, cuyo nombre, por otra parte, parece ser simplemente un seudónimo. Por este medio se obtenía un rollo completo en el que figuran ni más ni menos que Doce profetas, número «ecuménico» que evoca la totalidad del pueblo de Dios y de sus doce tribus. En cuanto a las dos secciones precedentes, la tradición las unió simplemente al libro de Zacarías, a pesar de que no tienen ningún punto en común con la colección de este profeta.

El carácter aparentemente heterogéneo de estos capítulos y el aspecto enigmático de algunos pasajes han llamado la curiosidad de muchos investigadores. Se ha intentado obtener un plan general del conjunto, que parece obedecer a un esquema complejo de inclusiones. Así, la victoria del Señor sobre las naciones vecinas, descrita al comienzo de la colección (9,1-8), encontraría su pasaje correspondiente en la evocación final de la gran peregrinación de las naciones ha-

cia Jerusalén (14,16-21). Pero esta estructura es demasiado rígida para dar cuenta de todas las partes. Otra cuestión muy debatida es la de la unidad de autor, defendida todavía recientemente por P. Lamarche (cf. p. 64).

La diversidad literaria y la utilización de múltiples temas teológicos insinúan la existencia de una pluralidad de autores, cuyos mensajes habrían sido recogidos por un redactor final que los organizó según un cierto escenario. Todo lo más puede plantearse la hipótesis de que el relato de 11,4-17, donde se pone en escena el profeta, constituye la conclusión de una primera colección (capítulos 9-11), que podría proceder de un solo profeta. Esta primera sección habría sido completada más tarde con otros mensajes, de origen profético diverso. Por eso mismo se habría decidido dar a la colección de los capítulos 9-14 el nombre de Déutero-Zacarías.

En cuanto a inscribir estas profecías en una época particular de la historia, la cuestión sigue abierta. Algunas profecías podrían tener su origen en una tradición antigua, como por ejemplo el anuncio de la llegada pacífica del rey a Jerusalén (9,9-10; cf. Is 9,1-6) o también la promesa de la reunión de los desterrados de Israel del norte, como en Jeremías (10,10s; cf. Jr 31). Otros indicios muestran que la situación es la de la comunidad de Jerusalén después del destierro: el templo no plantea ya problemas, está en servicio (11,13; 14,16). Lo que está en cuestión es la suerte de Jerusalén, ya que la ciudad está lejos de haber recobrado su gloria de antaño. Éste es el objeto principal

de las promesas. Algunos pasajes parecen aludir a las victorias de Alejandro Magno (cf. *los hijos de Yaván*, mencionados en 9,13), lo cual hace pensar en una época en que Jerusalén ha pasado a estar dominada por los griegos, o sea, después del 332. Pero, por otra parte, no se encuentra huella alguna del conflicto con la cultura griega, que habría de marcar toda la vida judía durante el siglo III. Nos encontramos por tanto, probablemente, a finales del siglo IV o, todo lo más, a comienzos del siglo III a. C.

A pesar de su carácter antológico, el conjunto manifiesta cierta unidad panorámica: se trata de la espera impaciente de la intervención soberana del Señor en un mundo que se ha hecho hostil. Se advierte además una denuncia de los ídolos y de los falsos profetas, lo cual hace pensar en una situación de conflicto entre diferentes grupos en el seno de la comunidad. Más impresionante todavía es la crítica virulenta de las personas que están en el poder, descritas como «pastores sin compasión» (11,5). El origen de estas profecías podría encontrarse, por tanto, en círculos piadosos minoritarios, en reacción contra las autoridades del momento. Quizás haya entre ellos algunos fieles perseguidos, a imagen del profeta-pastor (11,4-14) y del misterioso «traspasado» (12,10). Pero, aunque minoritario, ese resto sigue siendo fiel; será depurado más aún a través de la gran crisis final (13,9), pero se siente llamado a atestiguar su esperanza y a servir de polo de atracción para unos creyentes que vendrán de todos los rincones del mundo a postrarse ante el Señor.

Primera sección: Zac 9-11

La sección cuenta con seis perícopas de formas literarias bastante diferentes cuyos temas se articulan

entre sí como las piezas de un mosaico.

9,1-8: Evocación poética de la marcha triunfal del Señor, que va atravesando los países vecinos uno tras otro, para venir a instalarse definitivamente en su templo. Su palabra empieza a hacerse oír en el norte, en Jadrac, ciudad de Siria del norte, y luego en Damasco, la capital siria, para atravesar a continuación las ciudades de la costa siro-palestina: Jamat, Tiro y Sidón. Resulta extraño este curioso itinerario, ya que la tradición hace venir más bien al Señor del Sur, del Sinaí o de la montaña de Seír (Dt 33,2).

Esta descripción se inspira probablemente en la reciente campaña victoriosa de Alejandro Magno en el año 332: avanzando desde el Asia menor, llegó hasta Egipto. La descripción insiste en la destrucción de Tiro, la ciudad que había pasado siempre por inexpugnable gracias a su situación en una isla fortificada (v. 4). El terror se apodera entonces de las ciudades de los filisteos, Ascalón, Gaza y Ecrón. Su prosperidad parece constituir por aquella época una amenaza peligrosa para la seguridad de Jerusalén; por eso su orgullo se vendrá abajo (vv. 5-6). Por otra parte, el Señor mismo toma la palabra para prometerles que, si abandonan los cultos paganos, habrá una integración entre todos los clanes de Judá (v. 7). De esta forma todo el país estará seguro, bajo la custodia vigilante del Señor (v. 8).

9,9-10: La buena nueva se dirige a Jerusalén: ¡Ya llega tu rey! Pero en donde el Déutero-Isaías anunciaba la venida del Señor mismo que regresaba a su ciudad real, el Déutero-Zacarías se apoya en la tradición davídica para evocar la venida de un rey terreno, a imagen de un descendiente de David. El cuadro se inspira en el rito de entronización real de antaño, cuando el nuevo monarca entraba en la ciudad montado en una mula, cabalgadura pacífica (1 Re 1,33-35). A diferencia de los reyes de antaño, cumplirá su verdadera misión: eliminará todas las armas bélicas y establecerá un régimen de paz en toda la región, según la imagen idealizada del gran imperio de David.

Se conoce el eco que tuvo en los evangelios esta proclamación, en su interpretación de la entrada de Jesús en Jerusalén, el día de Ramos (Mc 11,1ss y paralelos). Mt 21,5 cita expresamente el texto de esta profecía para afirmar su cumplimiento. Pues bien, como el paralelismo exigido por la poesía hebrea menciona el asno dos veces seguidas, el evangelista se preocupa de añadir en su relato la presencia de un pollino junto al asna. Esta comparación indica cuál es el sentido mesiánico oculto con que hemos de comprender este episodio del ministerio de Jesús.

9,11-17: Se repite el tema de la venida victoriosa del Señor, primero bajo la forma de promesa que dirige él mismo a su pueblo (vv. 11-13), y luego bajo la de un himno entonado en honor de su victoria (vv. 14-17). Como en los bajorrelieves de victoria de los reyes de Mesopotamia o de Egipto, el Señor se describe a sí mismo con los rasgos de un arquero o de un hondero. Su intervención es cierta, ya que se basa en la alianza que concluyó en el Sinaí y que quedó sellada solemnemente por la sangre de los sacrificios (v. 11a; cf. Éx 24,4ss). La finalidad que busca es la liberación de los cautivos, incluso de los que hubieran sido arrojados al fondo de un foso, como lo había sido Jeremías (Jr 38,6).

Este último rasgo no es muy adecuado para describir la condición de los desterrados en Babilonia. ¿Aludirá entonces la profecía a ciertos judíos que podrían haber sido apresados por el invasor griego? Las imágenes aquí empleadas adquieren tales dimensiones que la situación evocada va más allá de las contingencias históricas. Es la imagen del gran combate final, abierto al sonido del *shôfar* (v. 14), a través del cual el Señor salvará a su pueblo para instalarlo en la felicidad.

10,1-2: ¿Tendrá necesidad de una prueba la fidelidad del Señor a sus promesas? Que le pidan la lluvia y verán que es él —y no Baal— el dueño de la tempestad. Este breve interludio pone en guardia a los fieles

que, frente al porvenir, sienten la tentación de consultar a los adivinos. Fiarse de sus mentiras equivale a extraviar al pueblo.

10,3-11,3: Se describe la victoria del Señor sobre los pueblos extranjeros: denuncia a sus jefes, parecidos a los pastores opresores y a los machos cabríos (10,3), comparados más tarde con los cedros del Líbano y con los leoncillos del Jordán (11,1-3). Para derribarlos, se servirá de su pueblo, que sigue todavía disperso. Por ello, lo reunirá de todas partes, recordando incluso a los deportados del antiguo reino de Israel del norte, «los descendientes de José», que serán asociados de nuevo a «la casa de Judá» (v. 6). Esta liberación podrá compararse con el paso del mar de Egipto. Será la movilización de una gran ejército, que marchará bajo las banderas del Señor (v. 12). Ante ese ejército quedarán sometidas todas las potencias.

11,4-17: La sección termina con el relato de una acción parabólica que el profeta tiene que realizar personalmente, para denunciar las violencias de las autoridades políticas del momento (11,4-17). El escenario se parece a los actos espectaculares que cumplieron algunos profetas para ilustrar su mensaje, como ocurrió con Zacarías y la corona real (Zac 6,9-15). Pero este relato no obedece al esquema habitual: la interpretación del gesto se hace en el mismo momento en que comienza el relato (v. 6); y sobre todo, el relato mezcla el papel del profeta con el de Dios, hasta el punto de que es imposible distinguirlos. Visiblemente, el relato cae en la alegoría. No describe ya un gesto profético concreto, aunque la mención de su ejecución por el profeta intenta hacer que así lo crea el lector (v. 7).

El profeta debe tener la función de un pastor y ha de apacentar al pueblo, en contra de los malos pastores que se enriquecen continuamente a costa de las ovejas (vv. 4-5). Se trata de una crítica apenas velada de la política opresiva llevada por los jefes de la comunidad, en la prolongación de la parábola de Eze-

quiel (Ez 34,8ss). Para ejecutar esta orden, el profeta toma dos cayados, símbolos de la fidelidad divina (v. 7). El v. 8 hace alusión a la desaparición de tres jefes durante el mismo mes, sin que podamos identificar de quiénes se trata. Muy pronto la escena se convierte en drama, para ilustrar la crisis actual de las relaciones entre el Señor y su pueblo: el rebaño se rebela y el pastor pierde la paciencia (vv. 8-9). Abandona a las ovejas a su suerte y rompe el cayado llamado «benevolencia», el que garantizaba el lugar del pueblo elegido entre las naciones. Es la ruptura de la alianza, y los mismos jefes ven allí su propio juicio.

Luego prosigue la acción: en respuesta a su pregunta, el profeta-pastor sólo recibe el salario ridículo de un mercenario (v. 12). Con ironía, el Señor le ordena que consagre esta cantidad a la fabricación de una imagen fundida (v. 13). Es una repetición de lo que ocurrió con el becerro de oro (Éx 32), que había amenazado en otros tiempos la ruptura de la alianza del Sinaí. Por eso el profeta tiene que romper el segundo cayado, llamado «Unión», que ligaba fraternalmente entre sí los reinos de Judá y de Israel.

En un tercer acto se le encarga al profeta que imite el comportamiento de un pastor insensato. Denuncia así de antemano la política opresora del nuevo gobierno que el Señor va a imponer a su pueblo para castigarlo (vv. 15-16). Pero ¡ay de ese instrumento de la cólera del Señor (v. 17)!

En este relato que hace el mismo profeta, se confunden las acciones de éste con las que va a cumplir el Señor. Todo se narra en función del sentido alegórico subyacente: todas las desgracias actuales, y concretamente la ruptura entre los judíos y los samaritanos —a la que parece aludir la ruptura entre Judá e Israel mencionada en el v. 14— se deben a la rebeldía del pueblo contra su verdadero Pastor, el Señor de la alianza. Los jefes de la comunidad, que son los primeros culpables, se han convertido ellos mismos en instrumentos de desgracia para el pueblo.

Decididamente, ¡el profeta no tiene ya la más mínima confianza en los gobernantes de su época! Tam-

poco el gobierno que venga lo hará mejor. El profeta no cuenta ya más que con la fidelidad del Señor.

Segunda sección: Zac 12-14

En contraste con las amenazas y las denuncias de los capítulos 9-11, esta última sección anuncia la venida de la salvación para el pequeño resto que sigue siendo fiel, pero no sin advertirle que también él tendrá que pasar por una crisis de purificación.

12,1-13,6: Este gran cuadro se abre con una auto-presentación del Señor: es él el creador del universo y de la humanidad; por tanto, es a él a quien pertenece todo poder sobre el mundo y sobre la historia de los hombres. El asalto de los pueblos contra Jerusalén es un tema sacado de la tradición de esta ciudad (cf. Sal 46,7; 48,5; Ez 38,14ss). El día de la intervención del Señor, Jerusalén será una copa embriagadora que hará perder la cabeza a los asaltantes. Por eso el asalto fracasará (vv. 2-4). El país de Judá se asociará a la batalla (vv. 5-6). ¿Por qué siente el profeta la necesidad de precisar que los habitantes de la provincia de Judá se salvarán incluso antes que los habitantes de la ciudad (v. 7)? ¿Se imaginan los jerosolimitanos que serán ellos los únicos en salvarse? La promesa sigue abierta a todos y particularmente a los indefensos, a los que están fuera de las murallas protectoras de la ciudad. Entonces, cada miembro de la comunidad podrá compararse con David, cuando éste se sentía seguro en su palacio (2 Sm 7,1). Un representante de la dinastía real guiará a la comunidad, como prenda de la protección divina (v. 8).

Después de volver al tema inicial (v. 9), el profeta empieza a describir la transformación espiritual que el Señor va a realizar en el seno de la comunidad. Un espíritu de oración y de arrepentimiento se apoderará

de los gobernantes y de la comunidad entera. Será un movimiento general de retorno a Dios.

En este momento de la descripción surge una precisión sorprendente: la atención se dirigirá hacia «el que traspasaron». El texto hebreo aplica esta precisión a Dios mismo, lo cual es evidentemente chocante, a no ser que se tome el verbo en un sentido metafórico para hablar de una rebelión contra Dios. Así es como lo comprendieron la versión griega y latina, que traducen: «aquel a quien insultaron». Sin embargo, se utiliza este mismo verbo en un sentido concreto en 13,3 para exigir la condenación a muerte de un profeta mentiroso. ¿Hará entonces el profeta una sutil alusión a un suceso dramático reciente en el que, en su rebelión contra Dios, el pueblo se habría dejado llevar a rechazar a uno de sus enviados, hasta el punto de asesinarlo? Comentando este crimen, ¿sería Dios mismo al que «traspasaron»? La celebración del duelo solemne, descrito inmediatamente después de esta mención, recomienda esta interpretación realista.

Los exegetas han intentado identificar a este misterioso «traspasado». Se ha propuesto ver en él a Jeremías, o al rey Josías muerto en el campo de batalla de Meguido (2 Re 23,29), o incluso a Zorobabel, desaparecido prematuramente sin que sepamos cómo. El evangelista Juan, como recordamos, aplica este texto al Crucificado del Gólgota (Jn 19,37), para dar cuenta del alcance histórico de su muerte. Desgraciadamente, los mensajeros de Dios víctimas de la hostilidad del pueblo han sido numerosos a lo largo de la historia, pero ninguno de ellos ha sido objeto de un re-

conocimiento póstumo análogo al que aquí se describe. Por consiguiente, hemos de renunciar a levantar el velo que cubre a este personaje. Es la figura emblemática de un testigo mártir, a imagen del Siervo doliente de Isaías 53: en su ceguera, todos lo han rechazado. Pues bien, el espíritu nuevo que animará a la comunidad le hará reconocer quién era el enviado del Señor.

Por eso esta nueva mirada que dirige al «traspasado» conducirá a la comunidad a celebrar un duelo solemne, como si se tratara de los funerales de un hijo único. No deja de sorprender la comparación con las ceremonias fúnebres de Hadad-Rimón (v. 11): se trata de las ceremonias en honor de Baal, el dios de la vegetación, que muere todas las primaveras para renacer de nuevo con las primeras lluvias del otoño. Este culto, hoy bien conocido por la documentación mitológica de Ugarit, debía tener una importancia especial en la llanura de Meguido, el granero del país. El profeta esboza una liturgia en la que cada uno de los clanes tiene un papel que representar. Deja incluso un sitio para las mujeres, algo poco habitual.

Para ilustrar la purificación de la comunidad, el profeta vuelve a utilizar brevemente el tema de la fuente, sacado de la gran visión de Ezequiel 47 (13,1). Pero reserva sus ataques más violentos a los idólatras y a los profetas mentirosos (13,2-6). Así pues, hay en este periodo algunos círculos en donde se manifiesta una profecía salvaje, que se inspira en el ejemplo de un tal Amós, simple campesino obligado a profetizar sin una formación previa (v. 5). Sin embargo, estos profetas tendrán que confesar que están relacionados con el culto a Baal, ya que llevan sus huellas en el cuerpo, como los profetas de Baal de la época de Elías (1 Re 18,28). Es a su ambiente familiar al que corresponderá la misión de eliminarlos (v. 3).

13,7-9: La alegoría del pastor del capítulo 11 encuentra aquí su conclusión positiva: ciertamente, el

pastor será herido y el rebaño quedará disperso, pero se trata de la prueba por la que Dios quiere que pase su pueblo para purificarse. También en este caso, el evangelio encuentra una clave para hacer que comprendan sus lectores el sentido de la detención de Jesús (Mt 26,31). De allí saldrá un resto, reducido a una tercera parte, pero animado por una oración auténtica, a la que el Señor responderá. Así es como se renovará la alianza.

14,1-21: Una última evocación sirve para trazar el cuadro grandioso de la convulsión final: el asedio de Jerusalén por las naciones extranjeras supone en primer lugar una catástrofe para sus habitantes, la mitad de los cuales habrá de ser deportada (14,1-2). Es el momento en que el Señor decide intervenir con su soberanía: «el día de la gran convulsión». Lo mismo que se levanta el sol al este de la ciudad, en el monte de los Olivos, así también el Señor se aparece y se abre un camino real, cortando la colina en dos. Luego levanta la ciudad de Jerusalén por encima de una amplia llanura hiriendo con una plaga mortal a todos los asaltantes (14,4-15). ¿Será ésta una trasposición escatológica de los recuerdos del asedio del 701, cuando la muerte atacó a los asaltantes asirios, obligándoles a levantar precipitadamente el sitio de la ciudad (2 Re 19,35)?

Se presentará entonces para todas las naciones de la tierra la necesidad de hacer una opción decisiva: subir a Jerusalén para adorar al Señor del mundo, o bien negarse a ello. Es una cuestión de vida o muerte: la sequía y la peste caerán sobre los recalcitrantes. En cuanto a los que suban, serán bien acogidos todos los años para la fiesta de Succot, que se había convertido por aquellas fechas en la mayor de las fiestas anuales. La vida entera se consagrará al Señor, desde las campanillas de los caballos hasta los calderos de las cocinas. Será una fiesta popular gratuita, de la que quedará excluido el comercio (14,16-21).

EL PROFETA MALAQUÍAS

El profeta y su época

La última sección del rollo de los Doce profetas menores está puesta bajo el nombre de Malaquías (1,1), que significa «mi mensajero». ¡Bonito nombre para un profeta! Pero, como no se nos da ninguna otra *precisión sobre él, podría tratarse tan sólo de un apodo* dado por la tradición a un profeta anónimo, debido al título de «mi mensajero» que da el Señor a los que envía a preparar su venida (3,1). Por otra parte, los traductores griegos tradujeron simplemente «su mensajero» (*angelou autou*).

Si no se sabe nada más del profeta que pronunció estos oráculos, la época de su intervención se deduce de su mensaje. Pasaron ya los tiempos de la reconstrucción del templo, que ahora se encuentra en servicio (1,7ss; 3,10). Su crítica virulenta de los sacerdotes (2,1-9) muestra que el profeta no forma parte del clero, aun cuando su mensaje está muy cerca de la tradición levítica. Denuncia el matrimonio con mujeres extranjeras como una traición religiosa (2,11), pero su discurso no tiene la virulencia de las críticas de Nehemías ni sobre todo de Esdras. Su polémica se refiere también a la práctica del repudio (2,14). La relajación que afecta al servicio litúrgico y a la vida so-

cial señala un periodo de crisis, provocada por el retraso en el cumplimiento de las promesas que anunciaban la intervención inminente del Señor.

Este profeta parece ejercer su ministerio en Jerusalén a lo largo del siglo v, quizás por el 450. Así pues, su mensaje se inscribe entre el de Zacarías 1-8, ligado a los acontecimientos de los años 520-518, y las dos secciones más tardías de Zac 9-14.

En estos capítulos se encuentra una forma más corriente de la profecía: la de los oráculos pronunciados por Dios mismo. Pero el profeta los introduce a veces mediante un diálogo con sus oyentes, bien sea haciéndoles una pregunta que los lleva a reflexionar, bien respondiendo a una cuestión que ellos se plantean. Por ejemplo: «Si yo soy Padre, ¿dónde está el honor que me pertenece?» (1,6), o al revés: «¿En qué hemos despreciado tu nombre?» (1,6b), o también: «¿Cómo hemos de volver?» (3,7). Esto indica la vivacidad retórica de este discurso. Esta forma literaria de las «palabras de disputa» es un buen criterio para averiguar dónde empieza y dónde acaba cada una de las predicaciones.

Disputas y oráculos

EL AMOR DEL SEÑOR A JACOB (1,2-5)

Una forma bonita de entrar en materia: el Señor hace una declaración de amor. El tema no es nuevo; aparece por primera vez en Oseas (Os 3,1; 11,1), luego en Jeremías (Jr 31,3.20), y encuentra su expresión clásica en el Deuteronomio (Dt 7,8.13; 10,15; 23,6). Esta declaración de amor había tomado un acento patético en el mensaje que el Déutero-Isaías dirige a los desterrados, que se creían abandonados por el Señor (Is 49,13-15). Si Malaquías relanza este tema, es porque sus oyentes no acaban de creer en él: las promesas del Señor tardan demasiado en cumplirse, no ha cambiado nada desde la reconstrucción del templo y la reanudación del culto. Jerusalén sigue viviendo en la postración. De ahí el tono de reproche con que los interlocutores del profeta se dirigen a Dios: «¿Qué haces para mostrarnos que nos amas?».

En la respuesta de Dios no hay el menor reproche, ya que le gusta que los hombres le pregunten para conocerlo mejor. Pues bien, para conocer al Señor no hay más camino que interrogar a los acontecimientos de la historia en los que él ha intervenido. Tal es la historia de Jacob y de Esaú, cuyo destino se reveló tan diferente, a pesar de que eran hermanos (Gn 25-27): Esaú no fue tan «amado» como Jacob. Los edomitas, descendientes de Esaú, han visto su país arruinado y reducido al estado de desierto: es la región árida que se extiende al sureste del mar Muerto. ¿Intentan acaso levantar sus ruinas? Nuevas destrucciones manifiestan la reprobación del Señor que planea sobre su territorio. ¡Qué diferencia de trato, cuando se le compara con la prosperidad del territorio que han heredado los descendientes de Jacob-Israel! ¿No es eso una prueba del amor del Señor a su pueblo?

En esta lección de la historia se advertirá que no hay nada que explique la elección del Señor, ni siquiera el comportamiento moral de los dos hermanos. Si la tradición se muestra severa con Esaú, el glotón que vendió sus derechos de primogénito por un plato de lentejas (Gn 25,29-34), tampoco oculta las mentiras de Jacob (Gn 27). Oseas se hace eco de ellas (Os 12,3-5) y también las conoce Malaquías (Mal 3,6ss). Pero aquí no se pronuncia el menor juicio, ni contra Jacob, ni contra los edomitas, a pesar de que fueron enemigos de Israel desde siempre, sobre todo desde que se aprovecharon de las desgracias de Judá, en el 598, para ocupar una parte de su territorio (cf. Abdías 10ss). La opción del Señor sólo depende de él. Su amor no está sometido a ninguna condición. Es gratuito. Y por tanto, el pueblo judío lo tiene asegurado para siempre.

CONTRA EL CULTO Y LOS SACERDOTES INDIGNOS (1,6-2,9)

Este gran oráculo, el más largo de la colección, acumula las acusaciones contra los sacerdotes denunciando la hipocresía del culto por el que pretenden honrar al Señor.

vv. 6-10: El oráculo comienza asentando una evidencia: es normal que un hijo honre a su padre y que un siervo honre a su señor. ¿Qué decir entonces de la manera con que los sacerdotes pretenden honrar al Señor?

El empleo de la analogía paternal es inédito: si Dios llama con frecuencia a Israel su «hijo» (Éx 4,22; Os 11,1; Dt 14,1), el título de «padre» sólo se le atribuye a Dios en fechas más tardías en el testimonio bí-

blico, como si este título –corriente en las religiones del Próximo Oriente antiguo– estuviera demasiado comprometido con las divinidades paganas para poder aplicarse al Dios de Israel. Jeremías es el primero en utilizarlo: se trata todavía de un deseo o de una esperanza que formula el Señor (Jr 3,19; 31,9). Malaquías lo afirma aquí como una realidad actual. Más tarde, el Trito-Isaías se servirá de él para rubricar una petición de ayuda (Is 63,16). No es baladí que este título figure al frente del «Padre nuestro», en donde sirve para fundamentar cada una de las peticiones.

Se acusa a los sacerdotes de despreciar al Señor, probablemente con gran asombro de los mismos: ¿acaso no celebran regularmente el culto? La crítica se refiere al valor de los sacrificios: se ofrecen animales tarados, que ni siquiera se atreverían a ofrecer al gobernador. ¿Cómo podrá sentirse honrado el Señor con ellos? Por eso afirma su desaprobación total de este culto indigno, declarándolo «impuro».

Se acusa a veces a Malaquías de ritualismo, dado que concede una gran importancia a la pureza de los sacrificios. Insiste también en las prescripciones relativas al diezmo y a los tributos sagrados (3,8ss). Mientras que los profetas anteriores al destierro atacaban frontalmente el culto sacrificial, este profeta parece limitar su crítica a las faltas cometidas contra la Ley. Pero su preocupación central, sigue siendo la misma: va en ello el honor que se debe a Dios como a un padre (1,6). El culto se ha convertido en un engaño (3,8). La culpa está en los sacerdotes, que se prestan a estas malversaciones, salvando las apariencias.

vv. 11-14: Para confundir la buena conciencia de los sacerdotes, el profeta compara su culto con el que se ofrece entre las naciones paganas. ¿Alude al culto ofrecido por los judíos dispersos entre las naciones? No es probable, ya que por esta época el culto auténtico sólo podía celebrarse en Jerusalén. Tampoco se trata de afirmar que todos los cultos tengan el mismo valor: Malaquías recordará que Dios ha hecho una

alianza particular con el clero de Leví (2,4). Se trata más bien de afirmar que los paganos toman su culto más en serio que los sacerdotes de Jerusalén el suyo; en esto, sus ofrendas son un honor que se rinde a Dios por todo el mundo. En cuanto a los sacerdotes de Jerusalén, Malaquías los acusa de no apreciar en nada el altar de los sacrificios, a pesar de que es «la mesa del Señor». Engañan al Señor, pero él no se deja engañar. Mientras que por todo el mundo se respeta su nombre, ¡su honor se ve pisoteado en Jerusalén!

2,1-9: Después de la denuncia vienen las amenazas de condenación: la bendición que debería animar al culto se cambiará en maldición. Los sacerdotes se verán castigados en lo que constituye su identidad: su descendencia necesaria para asegurar su ministerio y su existencia alejada de todas las impurezas. Serán echados fuera del templo junto con la basura de los animales sacrificados (cf. Ex 29,14).

Sin embargo, el Señor no retira el compromiso que tomó con Leví cuando le confió el sacerdocio. Al contrario, quiere devolver a esta «alianza» su eficacia, ya que es fuente de vida y de felicidad. Pues bien, Leví cumplía sus funciones respetando escrupulosamente al Señor. En esta descripción del sacerdote perfecto, se observa que no se dice nada de los sacrificios; la función principal de un sacerdote no consiste en ofrecer sacrificios, sino en enseñar y en conducir al pueblo al «conocimiento». El sacerdote es ante todo un catequista que comunica al pueblo los deseos del Señor (cf. Dt 33,9b-10). Esta «alianza» es la que han roto los sacerdotes, arrastrando al pueblo fuera del camino de la ley.

LA TRAICIÓN DEL MATRIMONIO (2,10-16)

El profeta abandona aquí el estilo oracular para comprometer a su auditorio en una reflexión sobre la

solidaridad que debe presidir las relaciones sociales. Es un discurso en «nosotros», en donde el profeta se sitúa entre sus oyentes para preguntarse él mismo qué es lo que ocurre a su alrededor. La paternidad del Dios Creador hace hermanos a todos los miembros de la comunidad. Ya el Deuteronomio insistía en los deberes para con aquél que es «tu hermano» (Dt 15,7.9.11.12; etc.). Pues bien, la vida social se desarrolla lejos de este planteamiento.

Se denuncia más concretamente a dos culpables: primero, al hombre que se casa con una mujer que venera a una divinidad extranjera, aun cuando él siga presentando sus ofrendas al Señor; luego, a los que se lamentan de no ver escuchadas sus plegarias, siendo así que han traicionado y repudiado a sus mujeres, rompiendo así la unidad conyugal de la que el Señor es testigo. Más que estas faltas en sí mismas, el profeta denuncia el hecho de que se cometen so capa de participar en el culto. No se trata solamente de una traición contra los hermanos, sino de una traición contra el Dios de la alianza.

De paso, el profeta aporta una enseñanza preciosa sobre el matrimonio (vv. 14-16). Reinterpreta la unidad conyugal a la luz de Gn 2,23-24, aunque insiste de una forma nueva en la procreación. Desgraciadamente, el texto hebreo del comienzo del v. 15 está mal conservado y es difícil de restaurar; de ahí las vacilaciones en las traducciones modernas.

EL JUICIO DE LOS INFIELES (2,17-3,5)

2,17: el discurso comienza con un diálogo del profeta con sus oyentes. Los fieles le reprochan al Señor que favorezca a los malhechores. Es el gran problema que plantea la felicidad que disfrutaban los malvados. Este problema atormentaba también a los salmistas (cf. Sal 37; 73; etc.). La pregunta procede probable-

mente de los repatriados del destierro, que se escandalizaban de ver sus propiedades familiares acaparadas por la población que se había quedado en el país. ¡Que Dios manifieste finalmente su justicia contra ellos!

3,1-4: La respuesta viene directamente del Señor: de pronto va a aparecer su mensajero, el enviado a preparar su venida. Malaquías evita hacer de Dios mismo el juez de su pueblo, ya que entonces no habría salvación para nadie. Será ése el papel de su mensajero —en hebreo, es precisamente éste el nombre que se le da a nuestro profeta—, que tiene la misión de velar por la alianza. La tradición lo identificará más tarde con Elías (Mal 3,23s). Delante de él se juzgará la vida de cada uno. La finalidad de su juicio no es la condenación, sino la purificación, ilustrada por dos imágenes: la lejía de la lavandera y el fuego del fundidor. La purificación tocará primero al clero, que volverá de nuevo a sus funciones debidamente purificado; esto permitirá a todo el pueblo volver al culto auténtico de siempre.

3,5: Se vuelve a la forma solemne del oráculo: el Señor no tardará en ejercer el juicio, acusando a los infieles y a los opresores de los débiles, ya que le han perdido todo respeto.

EL RESTABLECIMIENTO DE LA ALIANZA (3,6-12)

El oráculo va dirigido a toda la comunidad. En su decepción por no ver cumplidas las promesas, muchos acusan al Señor de no ser ya lo que había sido para las generaciones anteriores.

La respuesta es franca: ¡No he sido yo el que ha cambiado, sino vosotros! De ahí la invitación a volver al Señor, para que también él pueda volver a ellos, renovando su alianza y haciéndole producir frutos de

prosperidad y de felicidad (vv. 10b-11). Al acusar a sus oyentes de ser «hijos de Jacob» (v. 6b), el profeta prepara el juego de palabras del v. 8, sobre la raíz hebrea 'aqab, de donde se deriva el nombre del patriarca, que significa literalmente «coger en fraude» (Gn 27,36). ¡Como Jacob el mentiroso, vosotros engañáis al Señor! ¿Le habrá chocado al copista la audacia de esta fórmula para que haya invertido las letras de este verbo, a fin de obtener el verbo qaba', «robar»? De todas formas, el hebreo hace oír intencionalmente una asonancia machacante.

El objeto del litigio es el diezmo que ya no se paga al templo (v. 8b). Por ahí es por donde hay que comenzar de nuevo a vivir la alianza: el templo tendrá que quedar abastecido para poder distribuir bienes entre los pobres (Dt 14,22-27). Entonces, la bendición del Señor hará que caiga la lluvia fértil, protegerá las cosechas y hará que dé frutos la viña. El país se convertirá en «tierra de delicias».

El profeta renueva aquí las promesas que acompañan al contrato de alianza de Dios con su pueblo (Lv 26; Dt 28). La ofrenda material del diezmo inscribible al culto en el plano de la creación. O por decirlo en términos de nuestros días: el culto tiene una función ecológica, contribuye a la renovación de la naturaleza.

LA GRAN CRIBA DEL DÍA DEL JUICIO (3,13-21)

Los repatriados del destierro se sentían cada vez más decepcionados: las promesas ligadas a su retorno no se habían realizado. Su escepticismo se manifiesta en los reproches que dirigen secretamente al Señor: ¿para qué servirle? ¿para qué respetar los días de ayuno en plan de duelo? Sólo son felices los malos y aquellos que se atreven a desafiar a Dios impunemente.

Ninguno de estos pensamientos escapa a la atención del Señor. El nombre de los fieles está inscrito en un libro, imagen del recuerdo que conserva de cada uno de ellos. Es la primera mención bíblica del «libro de la vida», un tema que cultivan con gusto los apocalípticos (Dn 12,1; Ap 3,5; 21,27; cf. ya Éx 32,32s; y también Flp 4,3).

El día del juicio ya se está preparando. Dios es un padre que protege a sus hijos de la desgracia. Entonces, pero sólo entonces, se podrá constatar la suerte tan distinta que reserva al justo y al malvado: un fuego devorador para consumir a los inicuos, un sol salvable para curar a los fieles.

EL PRIMER PROFETA Y EL ÚLTIMO (3,22-24)

Dos amonestaciones, añadidas por la tradición, sirven de conclusión al mismo tiempo a la colección de Malaquías y al rollo de los doce profetas menores.

v. 22: Una invitación a recordar el don de la ley a Moisés, el más eminente de los profetas (cf. Dt 34,10). Podría tratarse de una alusión a la reciente proclamación de la ley por Esdras, en el año 399.

vv. 23-24: La identificación del mensajero anunciado en 3,1 con Elías, el último profeta, que tendrá la misión de reunir a todas las generaciones y de preparar así al pueblo para la venida del «Día del Señor». Es la primera huella que encontramos del papel cada vez más importante que se atribuirá a Elías (cf. Eclo 48,1-11; Mt 11,14; 16,24; 27,47; Jn 1,21). Ya sabemos cómo estas dos figuras emblemáticas de toda la profecía aparecerán juntas en el relato evangélico de la transfiguración de Jesús (Mc 9,2 y paralelos).

EL TRITO-ISAÍAS

Isaías 56-66

Los once últimos capítulos de Isaías muestran ciertas afinidades con las otras partes de este libro, el más amplio de todas las colecciones proféticas: el mismo acento en la santidad del Señor, la misma preocupación por la salvación de Jerusalén, la misma polémica contra los ídolos, las mismas perspectivas universales. Sin embargo, su estilo no es ni el del profeta del siglo VIII ni el del profeta del destierro de los capítulos 40-55. Se hacen oír aquí varias voces proféticas, de manera que el nombre de «Trito-Isaías» que da

normalmente la crítica a estos últimos capítulos no debe tomarse al pie de la letra. Estamos en presencia de una colección que recoge profecías anónimas de épocas diferentes, pero inspiradas todas ellas en la tradición de Isaías. Esto indica la importancia del mensaje del profeta Isaías para que haya repercutido de tal modo a lo largo de los siglos, sin dejar de suscitar nuevas profecías, en función de las circunstancias cambiantes de la vida de la comunidad reunida en torno al templo de Jerusalén.

La colección

La diversidad formal de estas profecías y la ausencia de fórmulas de introducción o de conclusión no facilitan ni mucho menos la distribución de las unidades literarias que constituyen la colección. A primera vista se percibe con claridad que el texto no ha aparecido de una sola vez y que ha conocido varios retoques y algún que otro añadido. Pero todos los intentos de encontrar en la colección actual un texto primitivo no van más allá del terreno de la hipótesis.

Un redactor final se esforzó en organizar todo lo que tenía entre manos según un plan que obedece, al parecer, al principio de inclusión.

En efecto, es opinión unánime de la crítica que el

corazón del relato está constituido por los capítulos 60-62, en donde resuena el anuncio de la salvación en una Jerusalén glorificada, iluminada, colmada, y que se ha convertido en centro de atracción para las naciones paganas. Hay varios rasgos de esta sección central que se relacionan con los de los capítulos 40-55, hasta el punto de que se ha creído escuchar aquí la voz del Segundo Isaías. En medio de estos tres capítulos figura, por otra parte, la confesión personal de un profeta que describe su misión al estilo de la del Siervo de los capítulos 42 y 49. Sin embargo, las perspectivas se han ensanchado a una dimensión cósmica que atestigua más bien la profecía de un discípulo que desarrolla el mensaje de su maestro.

Esta sección central va encuadrada por dos poemas que describen proféticamente la venida del Señor:

– 59,15b-21: como un soldado, el Señor se ha equipado para vencer a sus enemigos y salvar a Sión;

– 63,1-6: al no encontrar a nadie que tome su defensa, el Señor se ha decidido a intervenir personalmente.

En torno a estos dos poemas figuran dos plegarias: la gran plegaria de humillación como respuesta a las acusaciones del profeta (59,9-15a); y el salmo de alabanzas y de esperanza para suplicar al Señor que intervenga en favor de su pueblo desvalido (63,7-

64,11). Finalmente, dos series de oráculos sirven simétricamente para abrir y cerrar la colección: los capítulos 56-58 por un lado y los capítulos 65-66 por otro.

Así pues, la colección del Trito-Isaías parece estar construida sobre este esquema:

A. 56-58: la renovación de la comunidad.

B. 59,1-14: acusación y plegaria de humillación

C. 59,15-21: *la venida del Señor para juzgar*

D. 60-62: la salvación llega a Jerusalén

C'. 63,1-6: *la venida del día de la venganza*

B'. 63,7-64,11: plegaria de súplica

A'. 65-66: la renovación de la creación.

Las circunstancias

La época en que se inscriben estas profecías va probablemente desde el retorno del destierro hasta el final de la dominación persa, o quizás más tarde, bajo el dominio griego. La comunidad a la que se dirigen no está ya animada por el celo de los primeros repatriados de Babilonia; al contrario, parece estar desanimada por el retraso en el cumplimiento de las promesas de salvación que Ageo o Zacarías anunciaban como inminente. Se ha instalado cierta desilusión. Se pretende que «¡el brazo del Señor es demasiado corto para salvar!» (59,1). Es verdad que siguen llegando repatriados a Jerusalén, pero en pequeños grupos, y otros muchos andan dispersos por las naciones (66,18-20). En cuanto a los pueblos que iban a traer sus riquezas al templo, es más bien su agitación lo que se perpetúa y su miseria lo que persiste (59,10-11).

En este clima de pesadumbre no parece ser que se hubiera abandonado el culto, sino todo lo contrario; pero el profeta lo acusa de no ser más que una obra

humana con fines egoístas. Se practica el ayuno, pero falta la solidaridad con el pobre. Y el sábado no interrumpe la ambición de los comerciantes (58). Los jefes de la comunidad explotan al pueblo (56,9-12) y nadie acude a socorrer a los pequeños (57,1). Como el Señor se muestra inactivo, se practican en secreto los cultos idólatras (57,3-13).

Es palpable que la situación dista mucho de ser la de los años 520, cuando el celo se había apoderado del pueblo para reconstruir el templo. La solidaridad social se ha relajado. Se ha producido un desnivel entre los ambientes sacerdotales que dirigen la comunidad y que buscan su propio interés, y el grupo de fieles a los que se ha prometido la salvación.

El papel central que ocupa Jerusalén en estas profecías demuestra que estamos en Jerusalén, probablemente antes de la intervención de Nehemías (cf. 60,10s). Es la primera mitad del siglo v, un tiempo en el que la fe tiene que enfrentarse con el reto de la lentitud de la historia de la salvación.

El mensaje

Dada la amplitud y la diversidad de la colección, no es posible hacer aquí una lectura íntegra al hilo del texto. Para ello puede ser una excelente guía el comentario del malogrado P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66*, Gabalda, París 1972.

Estos capítulos nos hacen oír numerosos ecos de la predicación del Segundo Isaías en los capítulos 40 a 55. Puede incluso suceder que encontremos aquí algunas citas (por ejemplo, 60,4a es una repetición literal de 49,18a; así como 62,11 lo es de 40,10). Pero donde las profecías anteriores guardaban una dimensión histórica, estas últimas profecías dan a la venida de la salvación un contexto cósmico. Cada vez nos sentimos más lejos de la profecía clásica, que ligaba la venida de la salvación a los acontecimientos de la historia. Ahora se aguarda un mundo nuevo, que trasciende la historia. Jerusalén está destinada a convertirse en la esposa del Señor (62,4) y la salvación renovará por completo el mundo actual (65,17). Sin embargo, la profecía no cae en el iluminismo: la crítica de las injusticias sociales y del orgullo litúrgico mantiene toda su virulencia a fin de preparar a la comunidad para la venida del Señor.

El mensaje se desarrolla según tres líneas principales, que se perciben a través del conjunto de la colección. Cada una de ellas se pone claramente en evidencia en una perícopa que deberá retener más particularmente nuestra atención.

A. ¿POR QUÉ TARDA EN LLEGAR LA SALVACIÓN?

Para luchar contra la duda y la resignación, el profeta reafirma la decisión de intervenir que ha tomado

el Señor. La salvación está muy cerca. El profeta ve cómo llega ya el Señor como un triunfador que ha aplastado a sus enemigos (63,1-6). Si sus promesas tardan en cumplirse, el retraso no debe imputarse a Dios, sino a los que, en la comunidad, se han apartado del camino de la salvación.

La mano del Señor no es demasiado corta (59,1-21)

Como en otras muchas ocasiones, el profeta comienza evocando la pregunta que se plantean sus oyentes y a la que desea responder. Se trata de la forma literaria de la «disputa», ampliamente explotada por Malaquías. Aquí, el profeta pasa inmediatamente al ataque, oponiéndose a la opinión errónea de los oyentes.

v. 1: El pueblo considera el retraso en el cumplimiento de las promesas de salvación como un signo de debilidad por parte del Señor; Dios se habría hecho incapaz de intervenir en el mundo con tanta eficacia como en el pasado. Esta opinión hace vislumbrar la resignación que se ha instalado en los espíritus. Llegan a reprocharle a Dios su pasividad y hasta su impotencia. ¡Pero no es así!

vv. 2-8: El profeta opone a este reproche otra explicación: la causa de las desgracias que se prolongan reside en el comportamiento culpable de la comunidad. Son sus faltas, y no la impotencia de Dios, las que obstaculizan la llegada de la salvación. Y el profeta denuncia entonces los actos de injusticia que se practican en la vida cotidiana. Probablemente los cometen de forma oculta, pero el profeta los denuncia a la luz del día: los crímenes que dejan huella en las manos de quienes los cometen, las palabras que se intercambian y que no sirven más que para engañar...

Los mismos tribunales se dejan impresionar por falsas acusaciones y pronuncian sentencias sin fundamento. El comercio es una estafa en donde el comprador no es más que una víctima: creía que le vendían un huevo y descubre que le han vendido una serpiente (cf. Lc 11,11s). Se siente preso como una mosca en una tela de araña. Todos ponen en ello tanto afán que son incapaces de constatar las consecuencias ruinosas de sus actos para la sociedad. Como se ha abandonado el derecho, ya no hay *shalôm*, ya no hay esa solidaridad social que contribuye al bienestar de todos.

vv. 9-15a: En respuesta a las acusaciones del profeta, la comunidad toma entonces la palabra para constatar su miseria y confesar sus errores. En esta lamentación colectiva, la comunidad lee de nuevo su situación bajo otra luz. La describe ahora como la consecuencia de sus propias infidelidades. Esto es lo que la lleva a apelar directamente a Dios para confesar sus faltas, haciendo suyo el diagnóstico del profeta.

El texto de esta plegaria juega con los contrastes entre lo que se esperaba y lo que de hecho ha sucedido; se contaba con la luz, la lucidez y la salud, pero de hecho se mueven en la oscuridad, el titubeo de los ciegos y los gruñidos del oso. Estas dos realidades contradictorias llevan a la comunidad a la confesión de su culpabilidad: ¡son nuestras infidelidades las que retienen la salvación lejos de nosotros!

vv. 15b-20: ¿Cuál será la reacción del Señor, a cuyos ojos nada se escapa? Lo que él no puede tolerar por más tiempo es que no haya nadie para poner el mundo en orden. Se decide por tanto a intervenir personalmente, sin contar con la ayuda de nadie, sino con sus propias fuerzas y según su sentido de la justicia. El profeta evoca esta resolución con la imagen del soldado que se equipa para la batalla: hay cuatro piezas del equipo del combatiente que ilustran las características de la obra de Dios: la *justicia* que viene

en ayuda de los oprimidos le sirve de coraza; la *salvación*, que consiste en dar la libertad a los oprimidos, le sirve de casco; la *venganza*, que no deja el crimen impune, le sirve de túnica; y la *indignación*, que excluye cualquier otro poder que no sea el suyo, le sirve de manto. Ya sabemos los ecos que esta metáfora militar recibiría ulteriormente en la tradición bíblica (Sab 5,17-23; 1 Tes 5,8; Ef 6,14-17).

El juicio del Señor va a ejercerse sobre la base de los actos de cada uno, primero para condenar a los que se oponen a su proyecto. Pero para Sión y para todos los descendientes de Jacob que se hayan arrepentido, se mostrará como su *goel*, es decir, como el que interviene para librarlos de la esclavitud (cf. Is 41,14; 44,22s). Su venida será tan repentina como un torrente encajonado que inunda de pronto el fondo de un valle estrecho, y tan irresistible como el viento («el soplo») que lo arranca todo a su paso. Porque su proyecto es hacer que lo reconozcan desde un extremo al otro del universo.

v. 21: Enmarcado por fórmulas de introducción y de conclusión que lo aíslan del contexto, este breve oráculo se añadió para prolongar la promesa de salvación hecha a Jacob en el v. 20. El Señor se dirige expresamente a su pueblo para renovarles solemnemente su compromiso de dirigirlo, asegurándole la presencia de su Espíritu, que garantizará la perennidad de la enseñanza de sus palabras. Éste era el privilegio de los profetas (cf. Jr 1,9), que ahora se concederá a todos los miembros del pueblo de la alianza, convertido de este modo en un pueblo profético en medio del mundo (cf. Nm 11,29).

En los capítulos 63,7-64,11 se recogen otras plegarias del pueblo. Cantan los beneficios del Señor, pero piden también ayuda con la esperanza de la liberación: «¡Ojalá rasgases el cielo y bajases!» (63,19).

B. LA VIDA COMUNITARIA SE HA DESVIADO

Las faltas que sirven al profeta para justificar el retraso de la salvación se denunciaron previamente en el gran oráculo del juicio de los capítulos 56,9 a 57,13. El profeta denuncia ahora a los jefes de la comunidad que no saben ya alertar al pueblo ante el peligro y que no buscan más que su propio interés. No es que le falte al pueblo celo religioso; pero es a los ídolos a los que rinde homenaje, sin «dejar sitio al Señor en su corazón» (57,11). Nada de todo esto se escapa de la mirada de Dios, que revelará la inutilidad del activismo de los malvados (57,20s), pero que se acordará de los humillados para levantarlos (57,18-19).

La práctica del ayuno le ofrece al profeta la ocasión para denunciar la doblez del culto que se rinde a Dios (58,2-14): no dejan de consultar a los sacerdotes para conocer la voluntad del Señor y se multiplica el celo por ayunar con la esperanza de hacer que les oiga el cielo. Pero, de hecho, se practica el ayuno como una tapadera para ocultar la avidez de los comerciantes y las violencias de la vida cotidiana. Por eso el profeta sustituye al sacerdote para enseñar la verdadera práctica del ayuno, la que el Señor aprueba: no, el ayuno no consiste en deshacerse en lamentaciones ante Dios, sino en reconocer a cada uno de los demás su condición de hombre libre, en compartir los bienes, en ofrecer alojamiento al emigrante, en vestir a los que están desnudos (cf. Mt 25,34-40). A esta manera de practicar el ayuno es a la que están vinculadas las promesas de felicidad. Lo mismo ocurre con el respeto al sábado (58,13-14).

El discurso de los capítulos 65 y 66 endurece más todavía el tono, para poner de relieve el contraste entre la felicidad prometida a los justos y la condenación que aguarda a los culpables. El profeta arrostra el escepticismo que pone en duda las consecuencias de la opción que hay que hacer entre servir a Dios y servir a los propios intereses.

Los servidores y los impíos (65,1-16)

El oráculo toma la forma de un discurso procesal en el que, antes de actuar como juez, el Señor presenta una denuncia contra su pueblo que se niega a responder a sus llamadas. Tan sólo más tarde anuncia cuál va a ser su juicio. De ahí las dos partes del discurso:

vv. 1-12: El Señor comienza su requisitoria recordando las iniciativas renovadas que había tomado para entablar un diálogo con su pueblo, sin esperar a que éste se pusiera a buscarlo. Fue como un padre que extiende las manos a sus hijos (v. 2). Pero ellos no quisieron escucharle. Se entregan a prácticas idólatricas, a consultas a los muertos o a banquetes infames (vv. 3-5). ¡Que no se les ocurra pensar que el Señor se ha olvidado de estas abominaciones!; todo esto queda registrado por escrito ante él (vv. 6-7). No es que haya renunciado a llevar a la práctica su plan de salvación para los que perseveran en su servicio (vv. 8-10). Pero juzgará sin piedad a los que se han rebelado contra él (vv. 11-12).

vv. 13-16: Cae entonces la sentencia por la que el juez describe el destino que aguarda a los malvados, en contraste con la felicidad prometida a los justos. Una serie de oposiciones muestra a los malvados cómo se verán privados de todo lo que constituirá la felicidad de los justos: hambre, sed, vergüenza, gritos de dolor. Ocurrirá incluso que su nombre servirá de maldición, de eslogan para desear la muerte de alguien. ¡Qué lejos estarán de tener parte en la bendición del «Dios del amén», es decir, del Dios que mantiene fielmente sus promesas!

C. JERUSALÉN, CENTRO DE REUNIÓN DE LAS NACIONES

El profeta recuerda con insistencia la promesa que hizo el Señor de reunir a todos los desterrados, que

todavía andan dispersos por las naciones (56,8; 60,4; 66,20). Dios se dispone incluso a acoger en su pueblo a los extranjeros y a los marginales (los *eunucos* excluidos del sacerdocio por la ley de Lv 21,20), con tal que se unan a él (56,3-6). Pero esta vuelta, prometida ya por los profetas del destierro, se amplía para englobar a todas las naciones de la tierra. Los pueblos se reunirán en Jerusalén, no ya para atacarla, sino para postrarse ante el Señor. Traerán en ofrenda sus tesoros, de manera que el templo será llamado «Casa de oración para todos los pueblos» (56,7). Es éste el mensaje más original del Trito-Isaías.

Jerusalén, luz del mundo (60,1-22)

Este gran poema, desbordante de lirismo, va dirigido a una mujer cuyo nombre no se menciona, pero que se reconoce enseguida como la ciudad de Jerusalén. El anonimato persiste hasta el v. 14, cuando resuenan los títulos gloriosos que darán a la ciudad aquellos mismos que la habían humillado. Es éste un tema que desarrolló ya el Segundo Isaías, del que este poema copia incluso algunas expresiones características (compárese, por ejemplo, 60,4 con 49,18; 60,14 con 49,23; etc.). Sin embargo, el escenario no es exactamente el mismo: en vez de anunciar la venida triunfal del Señor a su ciudad, como hacía el profeta del destierro (Is 40,9), el poema del Trito-Isaías piensa ahora en el culto (60,7). Pero la ciudad sigue estando sumergida en la oscuridad; su suerte es miserable; no se divisa para nada la gloria a la que el Señor la tiene destinada. Por tanto, el poema podría ser del periodo que siguió a la dedicación del nuevo templo (año 515), sin que este acontecimiento haya traído los cambios que eran de esperar.

Se suceden las indicaciones poéticas para evocar la gloria futura de la ciudad, al hilo de unas diez estrofas.

vv. 1-3: Como una mujer dormida en la oscuridad,

la ciudad recibe la invitación a levantarse para acoger el sol, símbolo de la gloria divina que va a manifestarse. Iluminada por la presencia del Señor, la misma ciudad se convertirá en luz radiante que atraerá hacia sí a las naciones.

vv. 4-5: Se compara a la ciudad con una madre que ve cómo corren a ella, desde los países más lejanos, sus hijos y sus hijas, incluso los recién nacidos que sus madres se preocupan de atar fuertemente a sus espaldas (verbo *aman*, «ser sólido, fiable»: cf. *Amén*). Su corazón maternal va a estallar de gozo. Recibirá incluso como regalo las riquezas del mundo.

vv. 6-7: Evocación del traslado de mercancías por las caravanas que vienen del desierto de Arabia, origen tradicional del oro y de los perfumes (cf. Mt 2,11). Los rebaños de ovejas y carneros de los pastos más famosos llegarán de los países vecinos y serán sacrificados en el templo. El esplendor del culto será un reflejo del esplendor de Dios mismo.

vv. 8-9: También vendrán por mar los hijos de Sión, actualmente dispersos. Navíos de blancas velas se dirigirán a Jerusalén, parecidos a palomas que vuelven a su palomar. Traerán consigo sus riquezas para honrar al *Santo de Israel*. Este título es el que se da a Dios a través de todo el libro de Isaías (cf. Is 1,4; 41,14; 55,5; es el que servirá para dar a la ciudad un nombre nuevo (v. 14).

vv. 10-12: La ciudad sigue llevando todavía las huellas de la cólera del Señor, pero pronto va a gozar de su misericordia. Los pueblos que la han oprimido se pondrán a su servicio para levantar sus murallas (¡por esta época no ha intervenido aún Nehemías!). Incluso se asociarán a su culto. Como no habrá miedo de que vengan los enemigos, las puertas de la ciudad permanecerán abiertas y verán entrar en cortejo a los pueblos y a sus reyes. La condenación del v. 12 se añadió para someter estas promesas a una condición: sólo las naciones que se comprometan al servi-

cio del Dios de Israel se verán acogidas. Esta precisión es una manera de advertirles de su situación.

v. 13: El templo recién reconstruido no había encontrado aquella ornamentación que constituía la gloria del templo de Salomón: paneles de cedro del Líbano adornaban sus paredes y sus techos y otras maderas preciosas entraban en la confección del mobiliario (1 Re 5,20; 6,15ss). El templo recobrará su esplendor de antaño (cf. Ag 2,7-9). Se observa que el profeta no considera ya al templo como propiamente la morada de Dios, ya que el Señor domina el mundo. Habla del templo como del estrado de sus pies. No es más que la base del trono celestial. Ya el profeta Isaías, en su visión del Señor en el templo, decía que la orla del manto del Señor bastaba para llenar el templo (Is 6,1). Para el Deuteronomio, el templo es el lugar escogido por el Señor para instalar en él su nombre (Dt 12,5). Más tarde, el redactor deuteronomista hará decir a Salomón: «¿Acaso puede Dios habitar en la tierra? Si el universo en toda su inmensidad no te puede contener, cuánto menos este templo construido por mí!» (1 Re 8,27). Sin embargo, el templo sigue siendo un lugar único, el lugar en donde el cielo toca la tierra y donde se manifiesta la presencia del Dios del universo.

v. 14: Cambiará por completo la situación exterior de la ciudad: los que hoy desprecian a Jerusalén vendrán a postrarse en ella y reconocerán su misión única en la historia al servicio de Dios. Le conferirán dos títulos nuevos que asociarán estrechamente el nombre de la ciudad al del Señor: «Ciudad del Señor», «Sión del Santo de Israel».

vv. 15-16: El contraste será también completo dentro de la ciudad. Las calles desiertas y los barrios abandonados se harán célebres y dejarán recuerdos gloriosos para los siglos venideros. La imagen de la lactancia fue ampliamente explotada por la iconografía egipcia, en donde el faraón mama la leche de la vaca celestial, la diosa Hator. El profeta no puede apli-

car esta imagen a Jerusalén sin remodelarla: es de la leche de las naciones y de los tesoros de sus reyes de los que se alimentará Jerusalén. Lo que busca este cambio no es la propia gloria de la ciudad, sino el reconocimiento de la fuerza liberadora del Señor.

vv. 17-18: Una nueva manera de evocar el cambio de la situación: los materiales que servían para fabricar armas y máquinas de guerra serán sustituidos por metales preciosos: el oro sustituirá al bronce, la plata al hierro. Y estos metales serán aún más duraderos: bronce en lugar de madera, hierro en lugar de piedra. Se transformará el régimen político de la ciudad: en vez de sufrir la dominación de conquistadores extranjeros, tendrá por gobernadores la paz y la justicia. Las puertas de la ciudad, esos lugares tan importantes para el desarrollo de la vida social urbana, llevarán nombres que no se sacarán ya de la topografía, sino de la liturgia.

vv. 19-20: La transformación toma una dimensión cósmica: el mismo Señor será la luz que ilumine la ciudad, de día y de noche, sustituyendo a la luz del sol y de la luna, y eliminando la alternancia entre la noche y el día. El poeta salta alegremente los límites de este mundo para evocar la salvación definitiva de Jerusalén, que vive a la «luz eterna» de su Dios.

vv. 21-22a: los habitantes de la ciudad formarán una comunidad de «justos», es decir, de hombres y mujeres que vivirán delante de Dios en plena armonía unos con otros. El Señor será para ellos como un labrador que cuida de sus plantaciones o como un alfarero que modela sus vasijas. Nadie les discutirá ya su «herencia»; se cumplirá así la promesa de que se verán instalados en una nueva «tierra» prometida (cf. Mt 5,4), una tierra que se sitúa más allá de las contingencias de este mundo. Al mismo tiempo se cumplirá la promesa hecha en otros tiempos a Abrahán de una descendencia innumerable (cf. Gn 17,4-8).

v. 22b: Como conclusión del poema, el Señor se compromete a realizar él mismo este programa, sin retraso alguno.

El aliento poético de este capítulo suscita descripciones análogas en los capítulos 61 y 62, en donde las descripciones proféticas de la salvación venidera alternan con las promesas del Señor dirigidas a la ciudad, y hasta con una respuesta entusiasta de Sión que se ve revestida de justicia, como una novia engalanada para su esposo (61,10). Semejante entusiasmo por una Jerusalén futura no tiene muchas relaciones con la Jerusalén actual. La ciudad ha pasado a ser un lugar ideal que trasciende la realidad terrena y hacia la que se dirige la esperanza de los creyentes. Pronto la literatura apocalíptica hará bajar del cielo esta ciudad perfecta, la Jerusalén celestial que el Señor prepara a los suyos.

El mensajero de la salvación (61,1-3)

En el corazón de los capítulos 60-62, en donde resuena este mensaje, el profeta atestigua la misión que el Señor le ha confiado. Se sabe que, ordinariamente, los profetas no fueron escuchados, ya que sus oráculos parecían desconcertantes. Fue para defender la autoridad de su mensaje por lo que se pusieron a contar las circunstancias en que habían recibido su misión de parte del Señor. ¿Fue esta misma razón por la que el profeta anónimo del Trito-Isaías tuvo necesidad de atestiguar también él la forma en que había recibido su misión? Su proclamación de la salvación para Jerusalén chocaba de frente con la dura situación en que se encontraba la ciudad por esta época. ¿Podían realmente fiarse de su palabra?

v. 1a: «El Espíritu del Señor está sobre mí» (61,1a): he aquí cómo el profeta responde a las cuestiones que le plantean sobre la autoridad de su mensaje. Se observa que no se basa en una palabra que el Señor haya puesto en sus labios, como en el caso de Jeremías (Jr 1,9; cf. Ez 3,1-3). Apela al «Espíritu del Señor», es decir, a una fuerza que ha venido sobre él y que da valor a su ministerio. Y añade: «Porque el Se-

ñor me ha ungido», lo cual identifica su misión con la de un rey que proclama un edicto para su pueblo. La TOB acentúa esta dimensión real traduciendo: «El Señor ha hecho de mí un mesías», en donde recordaremos que el mesías es uno de los títulos del rey de Jerusalén (Sal 2,2; 132,10.17; cf. 1 Sm 16,6).

A la función real, el profeta añade la función profética, que es la de un enviado del Señor: «Me ha enviado para dar la buena noticia», utilizando así el vocabulario tradicional de los relatos de misión profética (Is 6,6-9; Jr 1,7-9; Ez 2,3).

vv. 1b-3a: Su misión consiste en «dar una buena noticia» (los traductores griegos dicen: «para evangelizar»). Como un rey que publica un edicto de liberación en favor de sus súbditos humillados, endeudados o en prisión, el profeta proclama un año entero durante el cual el Señor va a llevar a cabo su política liberadora. «El año de venganza» no es un tiempo de condenación, sino, por el contrario, el tiempo en que el rey va a hacerse cargo personalmente de los asuntos, apartando cualquier otro poder que no sea el suyo. ¿Será una alusión al año de jubileo instituido por la Ley de santidad de Lv 25,8-10? El modelo es más bien el de los edictos de liberación que proclamaban los reyes, concretamente con ocasión de su subida al trono (tal como es exactamente el sentido de la palabra griega *euangelion*). Se transformarán las condiciones de vida de todo el pueblo: los prisioneros verán de nuevo la luz del día, el luto dejará sitio a la alegría y la alabanza pondrá fin al abatimiento.

v. 3b. Lo mismo que la ciudad había recibido nombres nuevos (60,14), también a la población se le atribuyen nombres en los que se expresa su nuevo estatuto, comparado con el de un jardín lleno de árboles, literalmente: «Grandes árboles de salvación y plantío del Señor para hacer que se vea su grandeza».

Se sabe por el evangelio de Lucas cómo reconoció Jesús en la misión de aquel enviado el programa mismo de su ministerio (Lc 4,16-21).

EL PROFETA JOEL

El libro de Joel figura en segundo lugar en el rollo de los Doce, entre Oseas y Amós, profetas del siglo VIII. Ciertos puntos de contacto entre estos libros podrían explicar el orden del canon masorético. La versión griega de los Setenta retrasa el libro al puesto cuarto, detrás de Miqueas, profeta de finales del siglo VIII, quizás por el deseo de retrasar un poco la fecha de intervención de este profeta. La crítica moderna se

muestra aún más vacilante: ve a Joel interviniendo entre el siglo VII y el IV, según los exegetas. La abundancia de alusiones a las profecías anteriores y la concentración del mensaje en el único tema del «Día del Señor» son más bien indicios de una profecía tardía. Por eso lo estudiamos aquí, en compañía de los profetas posteriores al destierro, pero sin asegurar que esta fecha tardía sea la única posible.

La colección

El título (1,1) atribuye el libro a Joel, hijo de Pe-tuel. Yo'el significa: «Yah es Dios» (como Elías). Pero no se sabe nada más de él, ya que se borra por completo detrás de su mensaje. Sólo la plegaria de 1,19-20 deja vislumbrar que se siente afectado personalmente por su mensaje. Pero en todos los demás lugares, el pronombre «yo» es el que pronuncia el Señor. El carácter antológico de la colección, con sus repeticiones y su diversidad formal, plantea por otra parte el problema de su unidad. Algunos críticos atribuyen a Joel tan sólo los dos primeros capítulos, que constituyen ciertamente un conjunto bastante coherente. Los capítulos 3 y 4 recogerían profecías de origen diverso, inspiradas en la profecía de Joel. La uni-

dad de la colección se debe sobre todo a su tema central.

En efecto, los cuatro capítulos están dominados por la proclamación de la inminencia del «Día del Señor» (1,15; 2,1.11; 3, 4; 4,14). Las evocaciones catastróficas de este gran acontecimiento desembocan en llamadas patéticas dirigidas al pueblo del país y a los sacerdotes de Jerusalén (1,2.13), pero también a las naciones de alrededor (4,4.12). Dos oráculos de salvación (2,18-27 y 4,18-21) iluminan el conjunto y señalan que la colección está formada por dos secciones paralelas en donde las descripciones amenazadoras y las llamadas a la conversión desembocan siempre en promesas de felicidad.

Primera sección: capítulos 1-2

1,2-4: la plaga destructora

1,5-14: triple grito de alarma

1,15-18: el Día del Señor, devastador

1,19-20: oración del profeta

2,1-11: el Día del Señor, irresistible

2,12-14: llamada al arrepentimiento

2,15-17: llamada a la súplica

2,18-27: promesa de acogida y de felicidad.

Segunda sección: capítulos 3-4

3,1-5: el Día del Señor, grandioso

4,1-8: el proceso de las naciones

4,9-17: llamada a afrontar el juicio

4,18-21: promesa de vida nueva

Las circunstancias

El primer capítulo describe los desastres ocasionados por una invasión de langostas que devoran toda la vegetación. Nos preguntamos si esta descripción tendrá que leerse en sentido literal o mejor aún en sentido simbólico, bien para indicar la invasión del país por un ejército enemigo, como en 2,4ss, o bien para sugerir de manera puramente metafórica la catástrofe que será el Día del Señor. En efecto, esta evocación utiliza varios registros diferentes, como el de una sequía generalizada (1,11s.19s) o el de un ejército invencible que siembra el pánico (2,2-11), el de una inspiración que hace perder a todos la razón (3,1s), el de una batalla universal (4,9-12), el de la cosecha y la vendimia del mundo (4,13) y hasta el de la desaparición del sol y de la luna (4,15).

Por eso hay que recurrir a otros datos del texto. Se menciona con frecuencia a Sión-Jerusalén como el lugar de residencia del Señor (2,1; 3,5; 4,17). Se celebra el culto en la casa del Señor, que está por tanto en

Como se ve, la colección explota géneros literarios bastante diversos. Al lado de descripciones llenas de colorido encontramos plegarias y fórmulas litúrgicas sacadas del culto, pero que se utilizan aquí para invitar a enfrentarse con el gran Día (1,13; 2,15; 4,12). El profeta se alimenta de las palabras de sus predecesores, que explota a su manera (compárese 1,15 con Ez 30,2; 2,11b con Mal 3,2.23; 4,10 con Is 2,4, en un sentido inverso; 4,16 con Am 1,2; etc.).

Este carácter antológico caracteriza a una profecía que debe considerarse como escrita más bien que como oral y que no carece de originalidad ni de aliento poético.

servicio por esta época (1,13; 2,17; 4,18). La ciudad misma parece que está rodeada de una muralla (2,9) y el profeta la asocia a menudo a Judá, mientras que no dice ni una palabra del reino de Israel en sus promesas de restauración (4,1.18.20). En cuanto a los demás pueblos, menciona a Tiro, a Sidón y a los filisteos (4,4), a Edom y a Egipto (4,19), a las gentes de Sabá (4,8) y hasta a los habitantes de Yaván, es decir, a los griegos (4,6). Excepto en el último caso, todos los demás datos convienen al contexto del siglo VII en Jerusalén, lo cual haría de Joel un contemporáneo de Jeremías.

Sin embargo, otros indicios militan más bien en favor de una época mucho más tardía, quizás el siglo IV, cuando la comunidad judía, dirigida por los sacerdotes, vive en torno al templo reconstruido. Cuando el profeta interpela a los diversos grupos de la población, no menciona nunca al rey, cuya función parece como si no existiera (1,13-14). Los conflictos con los

pueblos vecinos pertenecen a un pasado doloroso del que se espera que el Señor venga personalmente a su pueblo (4,2-8.19). La salvación esperada toma el aspecto de una ciudad-refugio (3,5; 4,17) y de una era de prosperidad agrícola (2,23s; 4,18). Estas perspectivas reflejan las esperanzas de una comunidad condenada a replegarse sobre sí misma para sobrevivir. Finalmente, la espera del Día del Señor, basada en una tradición que se remonta al menos a Amós (Am

5,18) toma aquí el aspecto de una revancha pura y simple sobre los opresores, concretamente sobre Egipto y Edom (4,19), sin ninguna apertura a la salvación de las naciones.

Las perspectivas grandiosas de Joel sobre la catástrofe anunciada superan el marco de los acontecimientos históricos. Orientan la mirada hacia la consumación de este mundo y hacen de este profeta patético un precursor de la literatura apocalíptica.

Primera sección: Jl 1-2

LA PLAGA DESTRUCTORA (1,2-4)

Antes de describir la plaga, el profeta anuncia su carácter realmente excepcional: ¿ha ocurrido jamás algo semejante en los tiempos pasados? En cuanto al futuro, convendrá guardar el recuerdo de esto para hablar de ello a las futuras generaciones. Toda la población del país, así como sus representantes, los «ancianos», son convocados por el profeta. Se describe la desgracia con una cadena de cuatro términos pintorescos que designan a los insectos destructores: lo que respeta el primero es devorado por el segundo, y así sucesivamente hasta el último. Podría tratarse de langostas en diversas etapas de su desarrollo. Pero la enumeración acelerada de la plaga sugiere más bien diversas clases de insectos que se suceden inmediatamente.

De momento, el profeta describe la plaga como si fuera un testigo ocular. Pero no se trata de un relato de visión, como en Amós 7,1s. El tiempo de los verbos no precisa si se trata de un fenómeno del pasado o del futuro. De todas formas, es una realidad que se impone a la atención del profeta y que él coloca ante sus oyentes para alararlos.

TRIPLE GRITO DE ALARMA (1,5-14)

En tres estrofas sucesivas, el profeta interpela a diversos grupos del pueblo: los bebedores de vino (v. 5), los agricultores (v. 11), los sacerdotes (v. 13).

vv. 5-9: La primera llamada se dirige a las gentes de la ciudad que viven bajo la euforia del alcohol. No sólo les faltará el vino, sino que todo el país quedará desolado por un enemigo tan terrible como un león. Los árboles frutales, orgullo de la región, serán destrozados. En lugar de las borracheras, el luto se impondrá en la ciudad. Para evocar el carácter prematuro de la desgracia, se compara a la ciudad con una joven doncella que llora la muerte del joven con que pronto habría de casarse. Hasta el culto quedará interrumpido, lo cual es el colmo de las desgracias, ya que así se rompe la relación con Dios.

vv. 10-12: El profeta se vuelve luego a las gentes del campo, labradores y viñadores. El trigo, la cebada y el aceite fresco evocan juntamente los diversos productos de la tierra (cf. Dt 7,13; Os 2,10). Todo ha muerto en el campo antes de que llegue la siega y las viñas se han quedado sin uvas antes de la vendimia. En donde antes reinaba la alegría de la cosecha (cf.

Dt 16,13-14), se hace oír ahora un grito de lamentación.

vv. 13-14: A su vez, también se ven interpelados los sacerdotes. Son ellos los que dirigen las ceremonias del culto. A ellos les toca vestirse de sayal y convocar al pueblo para un ayuno solemne (cf. Jon 3,6-9), pidiendo ayuda al Señor.

EL DÍA DEL SEÑOR, DEVASTADOR (1,15-18)

Poema de lamentación sobre la venida inminente del «Día»: es el Día del Señor, que llega de parte del *Devastador*. En hebreo, este título (*shôd*) está en asonancia con el nombre *Shaddai*, que se atribuye a veces al Dios de Israel, concretamente en el nombre de Job, y que evoca su terrible omnipotencia. Los daños ocasionados por este huracán son dramáticos: en primer lugar, se interrumpe el culto, ocasión del encuentro gozoso con Dios (v. 16); viene luego la pérdida de la cosecha, aumentada con la destrucción de los graneros: no quedan ya reservas de trigo ni esperanzas de una nueva cosecha (v. 17); finalmente, son los ganados de ovejas y de bueyes los que se encuentran sin pastos (v. 18). Es el desamparo total.

ORACIÓN DEL PROFETA (1,19-20)

Salmo de súplica, en donde el profeta se expresa en primera persona, algo único en toda la colección. Como suele suceder en los salmos que obedecen a este género literario, el «yo» de la oración personal habla en nombre de toda la comunidad. La descripción de la desgracia que se padece tiene la finalidad de llamar la atención de Dios sobre una situación insoportable y de moverlo para que acabe con ella. Los

desastres del fuego son efectos de un sol de justicia que ha quemado la vegetación y ha secado los ríos.

EL DÍA DEL SEÑOR, IRRRESISTIBLE (2,1-11)

Nueva evocación poética de la venida del Día del Señor, pero esta vez bajo los rasgos de un ejército en marcha, que avanza irresistiblemente y penetra en la ciudad para saquear las casas de sus habitantes. Este gran poema está construido según un esquema de inclusión:

- al anuncio de la venida del Día del Señor, en el v. 1, corresponde la exclamación final sobre ese Día terrible, en el v. 11b;
- los tinieblas y las sombras densas del v. 2 vuelven a aparecer en el oscurecimiento de los astros, en el v. 10;
- los desastres naturales, en el v. 3, encuentran su paralelismo en el saqueo de las casas, en el v. 9;
- el ruidoso desfile de caballos y de carros de guerra del v. 5 corresponde a los asaltos de la infantería de los vv. 7-8;
- finalmente, el v. 6, punto central del poema, evoca el terror de los pueblos ante este ataque irresistible. A este estado de terror es al que quiere conducir a sus lectores el poeta profético. De ahí la pregunta final: «Sí, grande es el Día del Señor, muy terrible, ¿quién podrá resistirlo?».

INVITACIÓN A VOLVER AL SEÑOR (2,12-14)

Como en una predicación que toma como punto de partida un texto bíblico, el profeta comienza citando un oráculo del Señor (v. 12) para hacer luego su comentario (vv. 13-14).

La invitación del Señor a volver a él es un tema que aparece en el mensaje de Oseas (Os 14,2s), y luego en Jeremías (Jr 3,12.14.22) para llegar a ser tradicional en la literatura deuteronomista (Dt 30,2.8.10; 1 Sm 7,3; 1 Re 8,48; 2 Re 23,25; etc.) y luego en los profetas posteriores al destierro, en donde esta invitación va acompañada de la promesa de que también el Señor volverá a los suyos (Zac 1,3; Mal 3,7). Las descripciones catastróficas del Día del Señor no parecen dejar esperanza alguna a los humanos. El profeta cita la fórmula solemne de Éx 34,6, en donde la fe confiesa la paciencia y la infinita misericordia de Dios. Sin embargo, para eliminar toda ilusión de salvación fácil en sus oyentes, deja que planee la incertidumbre: «¿Quién sabe?». Esta misma fórmula se encuentra en Jon 3,9. El Señor sigue siendo el dueño absoluto de su perdón.

INVITACIÓN A LA SÚPLICA (2,15-17)

Mediante una serie de imperativos, el profeta convoca a toda la población al Templo para una ceremonia de súplica, acompañada de un ayuno. Corresponde a los sacerdotes organizar semejantes ceremonias en caso de grandes desgracias. El profeta mismo lanza la convocatoria: interpela a toda la población, desde los ancianos hasta los niños de pecho. Ni siquiera los jóvenes recién casados pueden sentirse dispensados de acudir (Dt 20,7; 24,5; cf. Lc 14,20). El profeta dicta a los sacerdotes la oración que tienen que dirigir. En la desgracia, no se trata sólo del porvenir del pueblo; es el honor del Señor lo que está en juego. Si no acude en auxilio de los suyos, el Señor perdería su prestigio entre las naciones.

PROMESA DE FELICIDAD (2,18-27)

Se da un cambio extraordinario en la situación.

Reaparecen aquí todos los temas que evocaban anteriormente la catástrofe, pero que ahora son portadores de las promesas del Señor. ¿Ha recibido Joel una nueva revelación, que neutralizaría su mensaje anterior? La contradicción aparente está más bien en Dios mismo, terrible y misericordioso a la vez.

v. 18: El profeta empieza anunciando que el Señor se ha decidido a escuchar la oración de su pueblo, por el amor que le tiene y por el país que le ha dado.

vv. 19-20: Declaración de Dios aceptando el desafío que le había lanzado la oración de 2,17: hará que abunden las cosechas (cf. 1,10); levantará el oprobio que pesa sobre su pueblo (cf. 2,17); dispersará al gran ejército que viene del norte (cf. 2,1-11) y lo convertirá en una fosa llena de esqueletos pestilentes (cf. 2 Re 19,35).

vv. 21-24: Intermedio himnico entonado por el profeta, para invitar a todo el pueblo a la alabanza. Se interpela sucesivamente al país (v. 21), luego al ganado y a los labradores (v. 22) y finalmente a los habitantes todos de Jerusalén (v. 23). Como en los salmos de este género literario, la invitación va seguida de la motivación: vuelve la lluvia: no sólo los aguaceros de otoño que ponen fin a la sequía del verano y permiten sembrar, sino también la lluvia de primavera que prepara las cosechas.

vv. 25-27: Nueva declaración del Señor, que se compromete a compensar todo lo que ha sido devorado por los insectos de 1,4, identificados aquí con el ejército de 2,1-11. La finalidad del Señor en este cambio total de la situación no es solamente rehabilitar a su pueblo, sino hacer que descubra la presencia activa de Dios en medio de él, descubrimiento que se expresará luego en la confesión de su fe en el Dios único (cf. Éx 20,3; Dt 6,4). Éste es el sentido fuerte del verbo «saber» (en hebreo: *yada'*), que compromete a toda la persona del creyente.

Segunda sección: Jl 3-4

Esta segunda sección insiste de nuevo en algunos temas de los capítulos 1-2, pero reservando en ellos un lugar para las naciones. El horizonte se amplía a las dimensiones del mundo.

EL DÍA DEL SEÑOR, GRANDIOSO (3,1-5)

Nuevo oráculo pronunciado por Dios mismo en donde se evocan los acontecimientos extraordinarios que habrán de producirse cuando llegue su Día (vv. 1-4). La fórmula inicial «después de esto» es una manera de indicar que se va a hablar del futuro. Por consiguiente, no es que el capítulo 3 sea una continuación del capítulo 2, sino un complemento a las descripciones del Día del Señor de la primera sección de la colección.

La utilización ulterior de este oráculo por el autor del libro de los Hechos para interpretar los sucesos del primer Pentecostés en Jerusalén (Hch 2,17-21) corre el riesgo de falsear nuestra inteligencia de este oráculo, mostrando ante todo en él una promesa favorable. Es verdad que se trata del don que va a hacer el Señor de su Espíritu, es decir, de su poder eficaz. Pero los efectos de ese don serán desconcertantes: todos los miembros del pueblo, desde los ancianos hasta los adolescentes y los esclavos, se verán agitados por sueños y visiones, como ocurre con los profetas carismáticos. Y al mismo tiempo, el cosmos entero, el cielo y la tierra, se convertirá en un caos.

A este oráculo del Señor, el profeta añade una nota alentadora (v. 5): el Señor promete que podrán pasar algunos a través de este drama y escaparse de él: serán los que confíen en las promesas hechas a Jerusalén-Sión. El profeta coincide en este punto con algunos salmos de Sión, en donde la colina del templo

se convierte en símbolo de la fidelidad del Señor (cf. Sal 46; 48; 87; 122).

Al citar esta profecía a propósito de Pentecostés, el libro de los Hechos afirma que la efusión del Espíritu Santo sobre los apóstoles, junto con la resurrección de Jesús, es uno de los signos de que han comenzado los últimos tiempos. Se observa que en el relato de los Hechos, la cita (2,17-21) dice en el v. 20: «antes de que llegue el día del Señor», mientras que Joel dice en el v. 4: «cuando la venida...». Para el cristiano, el Día del Señor todavía está por venir. Pero el don del Espíritu es un signo precursor del mismo.

EL PROCESO A LAS NACIONES (4,1-8)

Un oráculo, formado de dos estrofas, añade una nueva dimensión a las descripciones del Día:

vv. 1-3: Primera estrofa: «Aquellos días» es una fórmula corriente para introducir un oráculo sobre el porvenir. El acontecimiento anunciado no sólo afectará a Judá y Jerusalén, sino al conjunto de las naciones, concretamente a las que maltrataron al pueblo de Dios. El Señor las citará ante su tribunal. El valle de «Josafat» es un lugar simbólico, cuya función está bien indicada en el nombre que lleva, literalmente: «el Señor juzga». Sin embargo, una tradición de Jerusalén identifica este valle con el del Cedrón; de ahí los cementerios judíos y musulmanes en aquel sitio. En el proceso que va a intentar contra ellos, el Señor acusará a las naciones de haber dispersado a su pueblo y de haberlo reducido al estado de mercancía que intercambiar por las prostitutas o el vino. Es (con 2,27 y 4,16) la única mención que se hace de «Israel» en toda la colección, y podría tratarse de un recuerdo de la destrucción del reino del Norte en el año 722. Pero no

se dice nada de su rehabilitación, como se afirma de Judá y de Jerusalén (vv. 1 y 12), lo cual aconseja ver más bien en este caso el nombre de Israel como una designación del pueblo de Dios en su dignidad de pueblo elegido.

vv. 4-8: Segunda estrofa: la acusación afecta más particularmente a los fenicios y a los filisteos. Las luchas de Israel con sus vecinos de la costa mediterránea fueron constantes a lo largo de la historia. Tras las incursiones vienen las represalias, que a su vez desencadenan la venganza: es el círculo vicioso de la violencia. El Señor tendrá la última palabra. La acusación se refiere al robo de las riquezas del tesoro del templo, que se trasladaron a los templos de los dioses nacionales, y al comercio de los prisioneros de guerra, vendidos en los mercados internacionales como esclavos. Dentro de poco la situación se va a invertir: a ellos les infligirá el Señor la misma suerte.

CONVOCATORIA PARA EL JUICIO (4,9-17)

Nueva convocatoria de todas las naciones para que asistan a la última gran batalla, a través de la cual el Señor va a pronunciar su juicio.

vv. 9-11: Orden de movilización general. Como la guerra no es un asunto puramente profano, los soldados tienen que respetar ciertas órdenes, concretamente la abstinencia sexual (1 Sm 21,6). Se requisan todos los instrumentos agrícolas para hacer armas (al revés de lo que ocurre con la paz anunciada en Is 2,4). El Señor hace bajar y acampar a sus «héroes» del cielo, los ejércitos celestiales.

vv. 12-15: El juicio de las naciones se compara con la mies dispuesta para la siega o con la uva pronta para ser prensada. Hay una enorme multitud ante el tribunal del Valle del Veredicto. Toda la creación se oscurece de miedo.

vv. 16-17: El veredicto del Señor se pronuncia desde Jerusalén, tan imperativo como un rugido de león

(cf. Am 1,2). Es a la vez un estremecimiento del mundo entero y un nuevo refugio para seguridad de los suyos, garantizada por el estatuto intocable de Jerusalén.

PROMESA DE VIDA NUEVA (4,18-21)

Se presentan a continuación tres cuadros, dispuestos en inclusión, con los que termina la colección. Van introducidos por la fórmula «Aquel día», tradicional en los profetas para anunciar el día de la intervención del Señor (Is 4,1-2; 10,20; Os 1,5; Jr 30,8), pero en donde no se encuentra el peso aplastante que Joel daba en otros lugares al «Día del Señor».

v. 18: Evocación idílica del país de Judá en donde manan por todas partes el vino de las colinas, la leche de los pastos, el agua de los arroyos. Se cumple así la promesa de una tierra «que mana leche y miel» (Éx 3,8), en contraste total con la sequía (1,17s; 2,3). La fuente que brota del templo, tema recogido de Ez 47, indica que es el Señor donde está el origen de esta prosperidad.

v. 19: En contraste con el país de Judá, la sequía desolará a Egipto y a Edom, culpables de haber maltratado y asesinado a sus vecinos de Judá.

vv. 20-21: El Señor garantiza definitivamente la seguridad de los habitantes de Judá y Jerusalén. Él mismo declara que han dejado de ser culpables, escuchando totalmente su llamada a la misericordia (2,13-14).

Una vez más nos preguntamos cómo el mensaje de un profeta puede conjugar tales amenazas y tales promesas. Si no nos decidimos a atribuirselas a diferentes profetas, como hacen algunos críticos, no podemos menos de ver aquí momentos diferentes de un mensaje que afronta unas veces las falsas seguridades espirituales de unos creyentes bien acomodados en la sociedad, y otras el desánimo de unos creyentes que se sienten hundidos en su desánimo y no se atreven a esperar ya nada del Señor.

EL APOCALIPSIS DE ISAÍAS

Isaías 24-27

El contexto

Como otros libros proféticos, el libro de Isaías recoge en una sección particular los oráculos sobre las naciones extranjeras (Is 13-23). Algunos de estos oráculos se remontan al mismo profeta, pero otros parecen que fueron añadidos posteriormente, ya que afectan a unos pueblos que no tenían ninguna importancia en la época del profeta, como los dos oráculos contra Babilonia (13,1ss; 21,1ss). Pero todos ellos se dirigen contra una nación o una ciudad concreta.

No ocurre esto, sin embargo, a partir del capítulo 24, en donde la evocación de la intervención del Señor adquiere una dimensión cósmica: es la tierra entera la que está de luto, es el mundo entero el que se siente hundido (24,4ss). Es verdad que, además de una breve mención de Moab (25,10), se habla allí en más de una ocasión de una ciudad que ha sido demolida y de otra que será el refugio de los justos. Pero ninguna de esas dos ciudades recibe un nombre concreto: se han convertido en símbolos que ilustran el veredicto diferente que el Señor pronunciará el día

de su juicio. Por otra parte, las invocaciones proféticas se suceden como otras tantas escenas independientes, cuyo encadenamiento no es fácil de señalar. Otra característica de estos capítulos: las descripciones del juicio alternan con algunas oraciones en donde se expresa la gratitud o la esperanza de los fieles.

Así pues, en la complejidad de su organización, los capítulos 24 a 27 forman un conjunto literario distinto, que se añadió a la colección de los oráculos contra las naciones extranjeras a fin de ensanchar el horizonte a la dimensión del universo. El carácter antológico de la composición y varias repeticiones de oráculos anteriores dejan vislumbrar, aquí como en el libro de Joel, el origen relativamente tardío de estas profecías. Son probablemente las páginas más recientes de todo el libro de Isaías, más recientes todavía que el «Trito-Isaías» de los capítulos 56-66. Anuncian ya los escritos de tipo apocalíptico. Por eso hay buenas razones para llamar a esta parte del libro «Apocalipsis de Isaías».

La composición

El plan de estos cuatro capítulos no es evidente. Se han avanzado diversas hipótesis para explicar su composición:

1. *¿Una cantata de fiesta?* El plan de conjunto de los cuatro capítulos se ha comparado con el de una cantata, durante la cual alternan los recitados y las respuestas en forma de oración. Así:

El capítulo 23 expondría el tema
al que respondería la oración de 25,1-5.
Se repite el tema en 25,6-12,
con respuesta de la asamblea en 26,1-14.

Anuncio de la intervención salvífica del Señor (26,20-27,13),

basada en el oráculo de la viña (27,2-5).

Esta hipótesis ingeniosa tiene el mérito de explicar la curiosa alternancia de los géneros literarios. Desgraciadamente, si miramos las cosas más de cerca, las oraciones no responden a las evocaciones que las preceden inmediatamente. No es posible ver allí unas «respuestas».

2) *¿Una agrupación de tres «liturgias proféticas»?* Renunciando a buscar un plan de conjunto, se han utilizado las repeticiones internas de estos capítulos para reconocer en ellos tres sub-conjuntos, cada uno en forma de liturgia, pero traspuestos como profecía:

24,1-20: el juicio universal;

24,21-25,10a: la realeza del Señor y su banquete de coronación;

27,1-13: la salvación de Israel.

Las dos plegarias de 26,1-6 y 26,7-19 habrían servido ulteriormente para unificar el conjunto. Así se explicaría la diversidad de los temas utilizados para des-

cribir los mismos acontecimientos del porvenir. Pero esta hipótesis no explica el dinamismo que orienta al conjunto, a partir del juicio cósmico hasta llegar a la reunificación de Israel.

3) *¿Una evocación secundariamente amplificada?* La complejidad de la composición parece deberse más bien a una redacción en etapas sucesivas; por eso se ha intentado encontrar, en la base de los cuatro capítulos, un texto primitivo corto, enriquecido ulteriormente por diversos complementos. El núcleo primitivo habría estado constituido de cuatro elementos:

- anuncio de la catástrofe final (24,1-6)
- alabanza de los creyentes y terror del profeta (24,14-20)
- una oración de arrepentimiento (26,7-18)
- renovación de la promesa (26,19-21).

Todos los demás pasajes, sobre todo los de los capítulos 25 y 27, serían desarrollos secundarios.

4) *¿Un relato de visión?* En prolongación de la hipótesis de una redacción por etapas, y aunque el texto no se presenta expresamente como una visión concedida al profeta, podría encontrarse en la base del conjunto un relato que sigue más o menos el esquema de este género literario y en donde aparecen los tres motivos habituales de un relato de visión (cf. *supra*, p. 20).

Motivo A: descripción de la catástrofe (24,1-20)
con seis complementos (24,21-26,6);

Motivo B: reacción de los fieles (26,7-19)
y llamada del profeta (26,20-21);

Motivo C: proclamación de la salvación (27,1-13).

Los complementos están constituidos por unas plegarias, así como por unos cuadros que añaden al-

gunas precisiones al tema principal, como el encarcelamiento de los poderosos (24,21-23) y el gran banquete (25,6-8).

Esta hipótesis tiene el mérito de conservar a la vez la diversidad y la unidad de estos capítulos. Es la que

presidirá nuestra lectura. Sea lo que fuere de su composición, estos cuatro capítulos son impresionantes. Abren perspectivas audaces a la consumación de la política de Dios para la salvación del mundo.

El mensaje

MOTIVO A: LA DESCRIPCIÓN DE LA CATÁSTROFE (24,1-20) Y SEIS COMPLEMENTOS (24,21-26,6)

24,1-3: La obra comienza evocando la desolación del mundo provocada por la manifestación soberana del Señor: «¡He aquí al Señor!». De esta manera comienza normalmente un relato de visión, en donde el profeta se muestra sorprendido por lo que surge ante su vista (cf. Zac 1,8; 2,5; etc.). La descripción va pasando revista a los diferentes grupos sociales que se ven afectados por el castigo (v. 2), ya que nadie se libra de la catástrofe. Es una manera de solicitar la atención general: ¡Lo que va a ocurrir les afecta a todos!

24,4-6: Toda la tierra se ve azotada, ya que sus habitantes han sido infieles a la «alianza perpetua». Esta expresión se refiere algunas veces a la alianza del Sinaí, que será definitivamente renovada; aquí, sin embargo, adquiere una dimensión cósmica: es la creación misma la que queda contaminada por los crímenes de los humanos. Designada por el término *enosh*, que subraya su debilidad, la humanidad no es más que un resto miserable.

24,7-12: Bajo el golpe de la desgracia, la alegría de la vida cotidiana se ha convertido en luto y amargura. Ha desaparecido toda vida social. Las calles es-

tán desiertas y las casas caen en ruinas. En el v. 10, ¿cuál es esa «ciudad de la nada» (literalmente: *ciudad del tohu*; cf. el *tohu wa-bohu* de Gn 1,2) que se ha derrumbado? No hay nada que permita identificarla. La ciudad como lugar de vida parece haberse convertido en la quintaesencia del desorden social y religioso de la humanidad.

24,13-16a: Las metáforas del vareo de los olivos y de la rebusca de la uva recuerdan la escasez de gentes que sobrevivieron a la catástrofe. Pero el Señor ha conseguido el fin que se proponía en su intervención reveladora: de este a oeste (la costa del mar) y hasta los confines del mundo, los que se han escapado lo reconocen como el «Justo», es decir, como el Dios que se porta según lo que puede esperarse de él y que no falta a sus compromisos.

24,16b-20: Se reanuda la descripción de la catástrofe cósmica, bajo la forma de una lamentación del profeta que se siente personalmente herido (cf. Jl 1,19). La humanidad huye como la caza del cazador: si se escapa de las redes, cae en la trampa (Am 5,19). El profeta siente que el mundo vacila bajo sus pies. Como en la queja de Amós por la caída de Israel (Am 5,2), el mundo queda aplastado bajo el peso de su pecado, sin esperanzas de poder levantarse.

24,21-23: Primer oráculo complementario, para hacer una importante precisión al cuadro general que precede: el Señor se enfrenta sobre todo con las po-

tencias que pretenden dominar el mundo, en el cielo y en la tierra. Se observa que el profeta no dice que se hayan aniquilado inmediatamente, sino que las ve provisionalmente incapaces de hacer daño, encerradas en la cárcel hasta el día de su juicio. Es un primer esbozo del tema apocalíptico del retraso del juicio, aplazado hasta el final del milenio (cf. Ap 20).

25,1-5: Salmo de acción de gracias, añadido como prolongación de la confesión de fe de 24,23b. No es ni mucho menos una respuesta a la visión cósmica que precede, ya que el fiel celebra aquí la destrucción de una ciudad que el Señor hacía ya tiempo que había decidido aniquilar. ¿Será una alusión al castigo infligido tardíamente a Babilonia por Jerjes I, el año 485? Los títulos que caracterizan a esta ciudad le caen muy bien: era una «fortaleza», con «palacios extranjeros», que ha quedado reducida a ruinas. Se ha pensado también en la ciudad de Tiro, destruida por Alejandro el año 332. Pero ¿con quién identificar entonces al pueblo poderoso y a la ciudad tiránica que se han sentido impresionados por esta destrucción hasta el punto de que ahora glorifican al Señor? Ni los persas ni los griegos celebraron por su victoria las glorias del Dios de Israel.

Las destrucciones de ciudades eran tan frecuentes y han dejado en la memoria colectiva un recuerdo tan espantoso que no se puede relacionar esta evocación con un episodio particular de la historia. Se ha convertido en un tema literario que sirve para ilustrar las desgracias que caen sobre los poderosos y el efecto producido por su caída en la opinión pública. Pues bien, la aniquilación de las fuerzas tiránicas es una liberación para todos los oprimidos, ilustrada por las imágenes pintorescas del refugio contra la tempestad y de la sombra contra la violencia del sol.

25,6-8: Segundo oráculo complementario a propósito de la fama universal que ha alcanzado la interención del Señor. Dios prepara un gran festín en la colina de Jerusalén e invita a todas las naciones. Es

una metáfora del banquete escatológico, tema inaugurado por el Déutero-Isaías (Is 55,1-2) y que repercutirá en las parábolas evangélicas del Reino (Mt 8,11; 22,2ss; Lc 14,15ss; Ap 19,9). Desaparecerá entonces el velo que hasta ahora impedía a las naciones reconocer al Señor del universo: será la «des-velación» (en griego, la *apokalypsis*) de las realidades últimas.

25,9-10a: Oración de acción de gracias de la comunidad de los creyentes, que celebran de antemano la liberación que siguen esperando.

25,10b-12: Breve oráculo contra Moab. Es el único pasaje que menciona a un pueblo particular, a la manera de los oráculos de los capítulos 13-23 (donde se habla de Moab en los capítulos 15 y 16). Moab es un pueblo al sureste de Judá, con el que siempre hubo lamentables rencillas. La suerte que le espera se describe de forma caricaturesca: es semejante a la paja que, en vez de ser aventada en la era, será pisoteada en el muladar: ¡Moab acabará ahogándose en un estercolero! Como suele ocurrir en este género de discursos, se siente tocado el orgullo de un pueblo. El oráculo, sacado quizás de la tradición, parece haber sido puesto en este lugar para que sirva de contraste a la suerte prometida a Jerusalén.

26,1-6: Himno en honor del Señor. Se entonará entonces el canto de los habitantes de Judá. Pero, por anticipación, los creyentes se ven invitados a cantarlo desde ahora. El tema se indica en el v. 1: el Señor mismo garantiza la seguridad de Jerusalén. ¿Es un reconocimiento litúrgico de la obra de Nehemías, que reconstruyó efectivamente, el año 445, las murallas de Jerusalén? Hay que ver más bien aquí una metáfora, en el sentido de la visión del agrimensor de Zac 2,5-9, y que se lee también en los salmos de Sión (Sal 46; 48): esta seguridad es el fruto de la salvación (v. 1; en hebreo: *yeshu'ah*, que la TOB traduce aquí por «salvaguardia» y en donde el cristiano no puede menos de oír el nombre de Jesús).

Dos estrofas, abiertas cada una de ellas por un imperativo, ilustran esta confesión de fe:

vv. 2-3: Invitación al pueblo de los fieles a entrar en el templo para celebrar a Aquél que da el *shalôm*, la plenitud de la felicidad.

vv. 4-6: Invitación a confiar en el Señor que trastorna las jerarquías humanas. Una vez más, la ciudad es aquí el lugar donde se manifiesta el orgullo de los poderosos. Son los orgullosos los que caen en tierra, mientras que a los humildes se promete el Reino (cf. Mt 5,3-10).

Así se añadieron a la evocación principal del juicio tres oráculos de salvación, así como tres plegarias que anticipan ya la liberación venidera.

MOTIVO B: REACCIÓN DE LOS FIELES (26, 7-19) Y RECOMENDACIÓN DEL PROFETA (26, 20-21)

Esta gran plegaria pertenece probablemente a la capa redaccional primitiva, en donde seguía directamente a la descripción de la catástrofe (24,1-20). Los relatos de visión profética mencionan con frecuencia, después de describir el objeto de la visión, una reacción por parte del profeta, bajo la forma de una plegaria (Am 7,2.5) o de una pregunta (Is 6,11; Zac 4,4.11.12; 5,10). Es el motivo literario que aquí se desarrolla bajo la forma de una lamentación colectiva. Ante el juicio que se acerca, la comunidad confiesa su confianza en la justicia de Dios:

vv. 7-8: Invocación donde se expresa la firme esperanza de los fieles: sólo Dios abre el camino recto que lleva a la justicia.

v. 9: Breve intervención individual, que permite a cada uno de los fieles asociarse a la oración común.

vv. 10-11: Justificación del castigo de los malva-

dos: tiene que servir para abrir los ojos a la justicia de Dios. Pero su ceguera persistente los conduce a su perdición.

vv. 12-13: Protesta de fidelidad al Señor, el único dueño reconocido por sus fieles, excluyendo a todos los que pretendieron dominarles.

vv. 14-15: Los opresores han sido exterminados, sin esperanzas de poder recobrar algún día su poder. Al contrario, el Señor ha hecho prosperar a su pueblo y ha ampliado su territorio.

vv. 16-18: Esta estrofa expresa finalmente la confesión de miseria de la comunidad, amenazada también ella por el juicio. Su angustia puede compararse con el peor de los dolores, el de una mujer embarazada que va a dar a luz y sólo sale viento (cf. Mt 24,8; Jn 16,21). La oración, que comenzó inspirada por la confianza, termina con una amarga queja, esperando conmover la piedad del Señor. Sin embargo...

v. 19: Declaración sorprendente, en total oposición a la confesión de los versículos anteriores. ¿Será la respuesta alentadora de Dios a las súplicas de su pueblo fiel? Podría comprenderse así, pero en los versículos siguientes se interpela a los fieles en plural y esto recomienda más bien relacionar una vez más este versículo con la oración de los fieles que se dirigen a Dios en un último grito de confianza: «tus muertos» son los difuntos que pertenecen al Señor, porque han muerto en la fe y forman por tanto parte de su pueblo, por el mismo título que los vivos.

La esperanza de los fieles no se detiene ante el obstáculo de la muerte: Dios es capaz de hacer revivir a su pueblo, tal como lo había revelado la visión de Ezequiel (37,1-14) a los desterrados de Babilonia. De ahí la invitación a la alabanza, a pesar de todo. La imagen del rocío ilustra el poder vivificante de Dios: ¡lo mismo que el rocío devuelve la vida a la tierra, el Señor devolverá la vida a los difuntos! Estas declaraciones expresan una confianza absoluta en el poder de Dios, que se ejerce incluso sobre la muerte.

Es la primera vez en el Antiguo Testamento que se expresa la esperanza de una victoria de Dios sobre la muerte. Esta esperanza madurará en los círculos apocalípticos, para superar en concreto el escándalo que constituía el martirio de los creyentes (Dn 12,2s). Algún día se desarrollará en la esperanza cristiana (1 Cor 15,20-26).

vv. 20-21: Intervención del profeta para invitar al pueblo a refugiarse, mientras pasa por el mundo la cólera del señor. Esta llamada parece aludir al paso del ángel exterminador de la décima plaga de Egipto, durante el cual los israelitas tuvieron que permanecer encerrados en sus casas, marcadas con la sangre del cordero pascual (Éx 12,12-13). El profeta ve venir una nueva noche de pascua, que desembocará en el juicio universal en donde se pondrán de manifiesto todos los crímenes de la humanidad.

MOTIVO C: ANUNCIO DE LA SALVACIÓN (27,1-13)

Cinco oráculos dan el último toque al fresco profético. Cuatro de ellos van introducidos por la fórmula: «Aquel día...» (vv. 1.2.12 y 13) y uno por «Vienen días» (v. 6). Los relatos de visión terminan habitualmente proclamando el mensaje significado en la visión. Esta proclamación es la que aquí resuena. Se utilizan varias imágenes, como si el mensaje superase la simple descripción.

v. 1: Uno de los mitos del Próximo Oriente de la creación pone en escena un combate en donde el Creador triunfa de los asaltos del mar (cf. Is 51,9-10; Sal 74,13s) y lo cierra con una barrera que no puede franquear (cf. Sal 104,9; Job 38,8ss). El mito se traspone aquí al porvenir. La victoria final del Señor sobre las potencias hostiles representará la renovación y la consumación de la creación primera (Is 65,17).

vv. 2-5: Canto del Señor a propósito de su viña. Es una metáfora clásica del lenguaje erótico, en donde se compara a la novia con una viña que trata con el mayor cariño el viñador. Isaías 5,1-7 la convirtió en parábola de la decepción del Señor a propósito de su pueblo y del anuncio del castigo que le prepara. El tema recobra aquí su sentido positivo: finalmente llega el riego y pasa el tiempo de la cólera. El Señor echará incluso de la comunidad a los enemigos que se encuentran aún en medio de ella, lo mismo que el viñador acaba con los espinos y las zarzas que la oprimen. Sólo en él está la seguridad y la dicha.

vv. 6-11: Nuevo cuadro que opone la prosperidad prometida a Jacob-Israel a la condenación que aguarda a la ciudad culpable. Es verdad que el Señor ha tratado duramente a su pueblo, pero no a la medida del trato que reserva para sus enemigos. Llega ahora el tiempo del perdón, en que serán suprimidos definitivamente los cultos a los demás dioses. Por su parte, la «ciudad fortificada» que se creía segura detrás de sus murallas se verá reducida a ser un desierto. Nueva evocación de la ciudad como lugar de orgullo y de falsa seguridad (cf. 24,10-12; 25,2).

v. 12: Tras la siega, las espigas son sacudidas en la era para separar el grano de la paja. Así es como actuará el Señor: desde el Éufrates, al este, hasta Egipto, al oeste, él hará su cosecha en el mundo poniendo aparte a los hijos de Israel, sin que ninguno se pierda.

v. 13: El *shofar* es el cuerno de carnero que se hace resonar para dar la señal de batalla (Jos 6,5). Se utiliza también en el culto para señalar el comienzo de ciertas ceremonias, como el Día del Gran Perdón (Lv 25,9). El profeta lo ha oído ya tocar: será la señal de la gran reunión de los desterrados en Jerusalén.

Visión grandiosa, como una ventana que se abre al cumplimiento de la historia de la salvación.

¿HAN DESAPARECIDO LOS PROFETAS?

Para Flavio Josefo, por el año 95, la era de los profetas va de Moisés a Artajerjes I (464-424); desde entonces, «ya no se han sucedido exactamente los profetas» (*Contra Apión* I,40s). El Pseudo-Baruc, casi contemporáneo de Josefo, constata que «ahora los justos han desaparecido y los profetas se han dormido; no tenemos más que al Poderoso y su Ley» (2 Ba 85,3). Mt 23,35 evoca también una era cerrada que va desde Abel el justo hasta Zacarías (sacerdote que aquí es identificado con el profeta del mismo nombre). Un poco más tarde, la *Tosefta* declara: «Cuando murieron Ageo, Zacarías y Malaquías, los últimos profetas, el Espíritu santo se apagó en Israel». Estos tres testimonios concordantes reflejan cómo el judaísmo se disponía a fijar el «canon» de las Escrituras, tomando la época persa como punto final. Pero demos marcha atrás.

Si nos remontamos a los tiempos de Jesús, el decorado se modifica. Para los ambientes populares sigue habiendo profetas y saludaron como tal a Jesús (Mc 8,28), porque había resucitado a un muerto (Lc 7,16), había curado a un ciego (Jn 9,17) o sondeaba los corazones (Jn 4,19; cf. Lc 7,39). Rabbí Hanina ben Dossa, que curaba a distancia, tiene que defenderse de no ser «ni profeta, ni hijo de profeta» (cf. *Documentos en torno a la Biblia* 66, p. 23). Es que la imagen del profeta ha cambiado en la mentalidad de la gente. Se funden entre sí el recuerdo de los antiguos profetas taumaturgos, Elías y Eliseo, y el de los profetas clásicos, Isaías y Jeremías, que las leyendas presentan ahora como mártires: Isaías aserrado por orden de Manasés y Jeremías lapidado por el pueblo. En adelante, el profeta se presenta como un justo que intercede por los pecadores, que predice el futuro, que interpreta los sueños y que hace prodigios (incluso después de muertos, ya que se veneran sus tumbas y se cree que se obran allí milagros: cf. *La vida de los profetas*, un escrito del siglo I, en *Documentos en torno a la Biblia* 32, p. 92).

En cuanto a Josefo, presenta a los esenios como dotados de dones proféticos de predicción del porvenir y de curación. Él mismo se presenta como profeta cuando predice a Vespasiano que será emperador y se erige en nuevo Jeremías cuando, ante las murallas de Jerusalén, su arenga explica a sus compatriotas asediados que Dios no está ya con ellos. Pero evita la palabra «profeta» porque, desde los años 50, algunos agitadores se atribuían ese título y pretendían reanudar las hazañas de Moisés y de Josué contra las autoridades judías y romanas (véase *Cuadernos Bíblicos*, 84, p. 14).

Si nos remontamos más aún, hasta el año 100 a. C. y la edición del primer libro de los Macabeos, aparecen otros rasgos. Judas Macabeo desechó las piedras del altar del templo, contaminadas hace poco por la profanación, «hasta que viniese un profeta y decidiese» (1 Mac 4,46), ya que hacía tiempo que se habían cerrado «los tiempos de los profetas» (1 Mac 9,27), aunque se esperaba su regreso. Por eso el pueblo aceptó que Simón Macabeo se hiciera con el poder «hasta que apareciera un profeta digno de crédito» (1 Mac 14,41). Según otra concepción, 25 años antes (2 Mac 15,14-16), los antiguos profetas siguen estando activos: Judas Macabeo ve en sueños a Jeremías tendiendo una espada divina, presagio seguro de su victoria sobre Nicanor. Pero, en general, los profetas forman una historia pasada, celebrada por el Sirácida (Eclo 48-49) y un cuerpo literario al que hay que referirse para iluminar el presente. Así procede Daniel relejendo a Jeremías (la profecía de los 70 años: Dn 9,2), así como el Cronista, en el umbral de la era helenística (2 Cr 36,22). Un salmo constata que «no tenemos profetas, y nadie de nosotros sabe hasta cuándo» (Sal 74,9).

Cuando se habla de una desaparición de los profetas a finales de la época persa, hay que distinguir por tanto tres aspectos:

1. De hecho, el «oficio» de profeta pierde crédito en el nuevo contexto socio-religioso. Se ve incluso cómo algunos círculos de profetas, incluida una profetisa, se oponen a la reforma de Nehemías (Neh 6,14, ¿por el año 445?). Como la Ley tiene ahora un lugar central en cuanto código inmutable de la vida judía, los profetas pierden su libertad de intervención, ellos que veían a Dios en el flujo de los acontecimientos. Los sabios reivindicarán en su favor una parte de la inspiración profética (cf. Eclo 39,1). Por otro lado, bajo la influencia del encuentro de Israel con el amplio mundo (Babilonia, Persia, el helenismo), los autores apocalípticos elevaron a un nivel cósmico la reflexión sobre la historia que los profetas habían hecho sobre todo en el horizonte nacional. Pero esto no significa que desaparecieran los profetas. Simplemente, no se contaba con ellos, y la imagen que de ellos se tenía evolucionó.

2. Paralelamente, el profetismo se convertía en una literatura de referencia; los apocalipsis se apoyan en las visiones proféticas y se constituyen en sus verdaderos intérpretes; los sabios ven en los profetas los contrafuertes del edificio de la Ley, y esta concepción pasará a la práctica si-

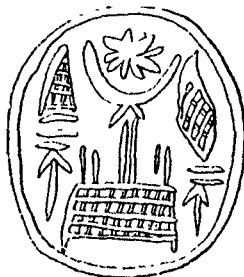
nagagal, según este resumen del *Libro de las Antigüedades bíblicas* (30,5): «Dios os ha dispuesto la Ley y os la ha ordenado por medio de los profetas». Finalmente, en la medida en que los escritos proféticos iban adquiriendo valor, se canonizaba cada vez más a sus autores como justos, taumaturgos y mártires.

3. Cuanto más se afirmaba este último punto, más se afinaba también el deseo de un retorno de la era profética con vistas a la gran inversión de la historia presente. De ahí la esperanza en el retorno de Elías, ya prometido en la conclusión de la colección de los libros proféticos (Mal 3,22-24), y la espera de un profeta «como Moisés» (Dt 18,15.18), aunque al judaísmo le costó algún trabajo articular estas figuras escatológicas con la del Mesías de David. Juan Bautista quiere visiblemente encarnar al nuevo Elías, incluso en su vestimenta (Mt 3,4). En este punto anticipa la agitación «profética» de los años 50. Prepara sobre todo la misión profética de aquél que le iba a seguir inmediatamente, Jesús de Nazaret.

Claude TASSIN

SELLOS MESOPOTÁMICOS

La luna sobre un pedestal,
coronada con la estrella
de ocho puntas
y enmarcada entre dos árboles.
Sello. Edom,
siglo VIII



Dios lunar,
asentado sobre una
estrella y enmarcado
por dos adoradores.
Escaraboide
de Jarán.

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

ESTUDIOS GENERALES

Th. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil*, Lovaina 1955.

G. von Rad, «Los profetas del fin del periodo persa y los vaticinios de la nueva Jerusalén», en *Teología del Antiguo Testamento*, II, Sígueme, Salamanca 1969, 349-380.

S. Amsler, J. Asurmendi, J. Auneau y R. Martin-Achard, «Les prophètes de l'époque perse», en *Les prophètes et les livres prophétiques*, Col. Petite Bibliothèque des Sciences Bibliques, Ancien Testament 4, Desclée, 1985, 273-328.

J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique*, Col. Études Bibliques, Gabalda, París 1977, 2 vols. (Estudio de la composición del libro de Isaías hasta sus partes más recientes).

COMENTARIOS

Th. Chary, *Aggée - Zacharie - Malachie*, Col. Sources Bibliques, Gabalda, París 1969.

S. Amsler, A. Lacocque, R. Vuilleumier, *Aggée -*

Zacharie - Malachie, Col. Commentaire de l'Ancien Testament, vol. XIc, Labor et Fides, Ginebra ²1988.

P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme*. Col. Études Bibliques, Gabalda, París 1961.

G. Gaide, *Jérusalem, voici ton Roi. Commentaire de Zacharie 9 à 14*, Col. Lectio Divina 49, Cerf, París 1968.

P. E. Bonnard, *Le Second Isaïe, son disciple et leus éditeurs. Isaïe 40-66*. Col. Études Bibliques, Gabalda, París 1972.

C. A. Keller, «Joël», en E. Jacob, C.-A. Keller, S. Amsler, *Osée, Joël, Amos, Abdías, Jonas*, Col. Commentaire de l'Ancien Testament XIa, Labor et Fides, Ginebra ³1992.

S. Romerowski, *Les livres de Joël et d'Abdías*, Vaux-sur-Seine 1989.

L. Alonso Schökel, *Doce profetas menores*, Col. Los libros sagrados, Cristiandad, Madrid 1966.

G. Denzer, *Libros de Ageo, Zacarías, Malaquías, Joel y segundo Zacarías*, Sal Terrae, Santander 1969.

LISTA DE RECUADROS

Hitos cronológicos	11
Las visiones proféticas	20
Del Rey al Mesías	26
La fundación de un santuario	29
¿Han desaparecido los profetas?	62

Contenido

Se les llama «profetas menores», y además algunos de ellos son «los últimos profetas».... ¡Esos profetas de los dos siglos después del destierro dan la impresión de ser los parientes pobres! Sin embargo, son tan inspirados como los Amós, los Isaías, los Jeremías, y han recogido y releído sus oráculos. Aunque anónimos, han desempeñado un gran papel en la evolución de Israel después del destierro.

Samuel Amsler, profesor honorario de la Facultad de Teología (protestante) de Lausana, es un especialista en los profetas. Propone aquí un comentario sencillo de los oráculos y visiones de estos últimos profetas, al mismo tiempo que ilumina su contexto histórico y espiritual: el del judaísmo de los últimos siglos antes de Jesucristo.

Introducción.....	5
El filme de los acontecimientos:	
desde el destierro hasta Alejandro	7
El profeta Ageo.....	12
El profeta Zacarías (Zac 1-8).....	17
El Déutero-Zacarías (Zac 9-14).....	30
El profeta Malaquías	36
El Trito-Isaías (Is 56-66)	41
El profeta Joel	49
El Apocalipsis de Isaías (Is 24-27).....	56
Para proseguir el estudio	64
Lista de recuadros	65