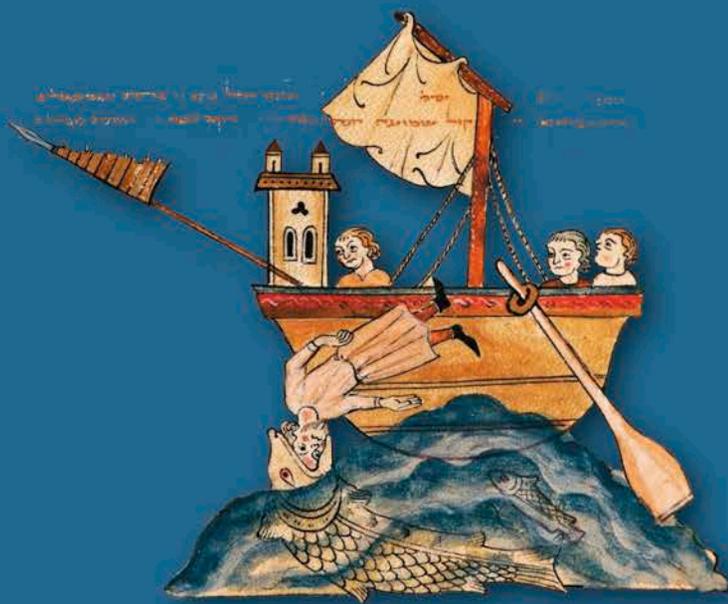


INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA BIBLIA

JOSÉ LUIS BARRIOCANAL
FRANCESC RAMIS
SANTIAGO AUSÍN

LIBROS PROFÉTICOS



verbo divino



4

JOSÉ LUIS BARRIOCANAL

FRANCISCO RAMIS

SANTIAGO AUSÍN

LIBROS PROFÉTICOS

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de colección y cubierta: Francesc Sala

© Editorial Verbo Divino, 2023
© José Luis Barriocanal Gómez, Francisco Ramis Darder y
Santiago Ausín Olmos, 2023
© Asociación Bíblica Española, 2023

Fotocomposición: NovaText
Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra)
Impreso en España – *Printed in Spain*

ISBN: 978-84-9073-875-7
ISBN Ebook: 978-84-9073-876-4
Depósito Legal: NA 240-2023

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917 021 970 / 932 720 447).

CONTENIDO

Siglas y abreviaturas	9
Nota a la nueva edición	13
Presentación	15
PARTE PRIMERA	
PROFETAS, LIBROS E HISTORIA	19
Capítulo I: Los profetas: cuestiones generales	21
Capítulo II: Historia del profetismo	41
Capítulo III: La profecía: cuestiones literarias	71
PARTE SEGUNDA	
LOS PROFETAS MAYORES	85
Capítulo IV: El libro de Isaías	87
Capítulo V: El libro de Jeremías	179
Capítulo VI: El libro de Baruc	255
Capítulo VII: El libro de Ezequiel	283
Capítulo VIII: El libro de Daniel	365
PARTE TERCERA	
LOS PROFETAS MENORES	431
Capítulo IX: Los Doce Profetas Menores	433
Capítulo X: El libro de Oseas	453
Capítulo XI: El libro de Joel	493
Capítulo XII: El libro de Amós	513

Capítulo XIII: El libro de Abdías	549
Capítulo XIV: El libro de Jonás	567
Capítulo XV: El libro de Miqueas	589
Capítulo XVI: Los libros de Nahún, Habacuc y Sofonías	619
Capítulo XVII: Los libros de Ageo y de Zacarías	673
Capítulo XVIII: El libro de Malaquías	713
Índice general	735

NOTA A LA NUEVA EDICIÓN

La primera edición del volumen de la colección «Introducción al Estudio de la Biblia» dedicado a los libros proféticos vio la luz en 1993, de la mano del profesor José María Abrego de Lacy.

Ese manual, como el conjunto de las obras de la colección, tuvo una excelente acogida, como se demuestra por su alto número de reimpresiones.

Hoy, treinta años más tarde, es el momento de presentar una nueva edición que contenga los avances de la ciencia bíblica en el estudio de los textos de los profetas de la Biblia.

Estamos ante una obra más extensa y completa, con una bibliografía actualizada, preparada por tres especialistas. Nuestro agradecimiento a los profesores Francesc Ramis y a Santiago Ausín, y, de modo muy especial, a José Luis Barriocanal, que ha asumido la mayor parte de la renovación del antiguo manual de *Libros proféticos*.

Desde la Asociación Bíblica Española confiamos en que esta nueva edición del manual siga siendo una herramienta provechosa para todas las personas interesadas en el estudio de la literatura profética de la Biblia.

20 de enero de 2023

Comisión de manuales de la Asociación Bíblica Española

NURIA CALDUCH-BENAGES, JUAN CHAPA PRADO,
JUNKAL GUEVARA LLAGUNO, ÁLVARO PEREIRA DELGADO,
JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO

PRESENTACIÓN

INTRODUCCIÓN

El libro que tienes entre tus manos forma parte de la colección de manuales «Introducción al estudio de la Biblia», editados por Verbo Divino. Dada la peculiaridad de este género didáctico del manual, lo que aquí se presenta está bien fundamentado y admitido por la gran mayoría de los especialistas acerca del corpus profético. Esta es la grandeza y la limitación de este volumen, que nace con vocación de servicio a la palabra de Dios escrita. No pretende novedades llamativas, sino que aspira a recoger las aportaciones de los exégetas para que el lector, alzado sobre ese saber, pueda reflexionar y captar el significado de los textos proféticos.

Va dirigido a las personas interesadas en el conocimiento y estudio de los libros proféticos, pensando en primer lugar en los alumnos del Primer Ciclo de Teología (*Baccalaureatus* en Teología), así como en los estudiantes de Ciencias Religiosas, pero sin olvidar a quienes deseen iniciarse en el horizonte amplio de la Sagrada Escritura. Hoy son cada vez más los cristianos que se reúnen para comentar y estudiar los textos bíblicos, así como las personas individuales que se preguntan por el valor de la profecía y su conexión con el Nuevo Testamento, y que descubren que los interrogantes que se planteaban los profetas coinciden con los que acucian a la humanidad de nuestro siglo. Todos ellos podrán encontrar en estas páginas elementos suficientes para una lectura provechosa y fructífera, tal como sugiere el Concilio Vaticano II cuando exhorta a aprender «el sublime conocimiento de Jesucristo, con la lectura frecuente de las divinas Escrituras» (DV 25).

Somos conscientes de que el estudio de los libros proféticos tiene especial interés para la formación integral de la persona, puesto que abarca un número amplio de disciplinas que se complementan de modo admirable. Implica un conocimiento de la historia de Israel y de los pueblos vecinos, tanto en el aspecto político como en el social y religioso, para comprender el contexto histórico que está detrás de los textos proféticos. Lleva consigo también el interés por conocer la historia de la redacción de cada libro para situarlo en las circunstancias en que fue compuesto y, con mayor empeño, las circunstancias que rodearon al último redactor. Sin duda, ha de tener en cuenta las cuestiones de filología y de literatura, las características lingüísticas de cada época, los modos de expresarse, los géneros literarios, junto a los nuevos hallazgos arqueológicos en el entorno bíblico.

ORIENTACIONES PARA EL ESTUDIO DE LOS LIBROS PROFÉTICOS

El primer y principal medio para conocer a los profetas es la lectura pausada del texto bíblico, imprescindible para familiarizarse con el lenguaje y mensaje proféticos. No basta con una lectura superficial, como quien accede a relatos conocidos de antemano; ha de leerse con detenimiento y detalle. Podrá hacerse, y sería lo ideal, accediendo al original hebreo, arameo o griego, pero al menos hay que tener siempre a mano una buena traducción. En este volumen las citas están tomadas preferentemente de la versión oficial de la Conferencia Episcopal Española¹, pero pueden servir otras traducciones contrastadas, como, por ejemplo, la de la Biblia de Jerusalén. A esta lectura ayudan las introducciones y las notas que incluyen las distintas ediciones de la Biblia, así como el cotejar los lugares paralelos para completar el sentido de palabras concretas, de frases o de secciones más amplias.

La obra que presentamos viene a ser una guía para entender los libros proféticos, desgranando en cada capítulo los elementos específicos del libro que se analizan, con un orden similar en cada caso, de modo que pueda seguirse con facilidad y comparar el contenido de unos profetas con otros. Es de gran utilidad disponer, junto al texto bíblico, de un manual de la geogra-

¹ *Sagrada Biblia*. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española (Madrid: BAC, 2010).

fía y de la historia bíblica. Ayuda a encuadrar los libros proféticos, comprender mejor su contenido, unas veces de anuncio, otras de denuncia.

ESTRUCTURA DEL LIBRO

La obra que presentamos se divide en tres grandes partes.

La primera parte, más breve, que tiene un carácter introductorio, lleva por título: «Profetas, libros e historia», y se desglosa en tres capítulos. El primero gira sobre la significación del concepto «profeta»; aborda los elementos que perfilan la especificidad del profetismo bíblico y del carisma profético. El capítulo segundo se centra en la historia del profetismo, mostrando los datos arqueológicos y literarios del fenómeno profético en los pueblos vecinos a Israel con el fin de propiciar una mejor comprensión del profetismo bíblico. El tercero aborda los aspectos literarios de los libros proféticos, con una atención especial a los géneros específicos del profetismo bíblico: los oráculos, el *rîb*, las acciones simbólicas y las visiones.

Las partes segunda y tercera constituyen el núcleo del volumen. Abarcan el estudio pormenorizado de los libros proféticos recogidos en el canon. La segunda parte comprende el estudio de los Profetas Mayores; consta de cinco capítulos, dedicados respectivamente al estudio de Isaías, Jeremías, junto a las páginas dedicadas a Baruc y Carta de Jeremías, Ezequiel y Daniel. La tercera parte tiene como protagonistas a los Profetas Menores, precedidos por una introducción al conjunto de los Doce Profetas.

El estudio de los libros proféticos, desde el punto de vista metodológico, podría haberse estructurado siguiendo el orden cronológico, distinguiendo entre profetas preexílicos, exílicos y postexílicos. Según esta opción, se comienza por Amós antes de Oseas, entre los que se intercalan los Profetas Mayores, dividiendo el libro de Isaías en esos tres grandes períodos históricos, y terminando con Malaquías². Los autores de este volumen hemos preferido seguir el orden canónico, porque entendemos que la distribución dentro del canon tiene una razón exegético-teológica, tanto en la tradición judía como en la cristiana. La única excepción a este criterio es

² Es el criterio seguido, entre otros, por el clásico estudio de Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II* (Madrid: Sígueme, 1990).

el libro de Lamentaciones, que por su carácter literario aparece como un capítulo más del manual *Libros sapienciales y otros escritos*³.

Una misma secuencia, compuesta de siete apartados, está presente en el estudio de la mayoría de los libros. Se comienza con las cuestiones introductorias, tales como la ubicación del libro dentro del canon, las distintas versiones del texto, la historia de la investigación y composición del libro. En un segundo apartado se presenta al profeta dentro de su contexto histórico. Le sigue el estudio literario del libro, con una especial atención a su estructura literaria, con el fin de que sirva como brújula en su lectura. El cuarto apartado es central: expone el contenido teológico del libro. A continuación se analiza la recepción del libro por el resto del Antiguo Testamento y por el Nuevo, por la patrística, la liturgia y la iconografía. El penúltimo apartado expone las líneas actuales de investigación y las cuestiones abiertas con el fin de fomentar el sentido crítico, indispensable en un buen lector o estudioso de la Biblia. El séptimo y último apartado ofrece una serie de pistas de trabajo y una selecta bibliografía con el fin de que el lector o estudioso pueda seguir profundizando en la respectiva temática analizada, a la vez que orientarán al lector para que pueda descubrir la importancia de la profecía en las cuestiones históricas y sociales de nuestro tiempo. Se concluye cada uno de los capítulos con una selección bibliográfica sobre el tema tratado.

³ Víctor Morla, *Libros sapienciales y otros escritos* (IEB 5; Estella: Verbo Divino, 2019).

PARTE PRIMERA

PROFETAS,
LIBROS E HISTORIA

CAPÍTULO I

LOS PROFETAS: CUESTIONES GENERALES

1. LOS LIBROS PROFÉTICOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

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

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

2. ETIMOLOGÍA DEL TÉRMINO «PROFETA»

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

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

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

En tercer lugar, el término «profeta» es usado en un sentido más general y abstracto. Se aplica a toda persona investida de un carisma especial (cf. Nm 11,26), en virtud del cual proclama una doctrina religiosa o un mandamiento divino⁴. En este sentido han surgido varias cuestiones, más bien propias de la historia de las religiones; por ejemplo, si es posible la existencia de profetas en cualquier etapa de la historia, si hubo un movimiento profético fuera de Israel, si es legítimo mantener que hay profetas en la Iglesia de hoy.

Si atendemos a la etimología, conviene recordar que entre los semitas el nombre está relacionado con la naturaleza de lo designado. Por ejemplo, Abrahán, padre de pueblos; Israel, el que lucha con Dios. Y si se trata del ejercicio de una profesión o función en la sociedad, el título indica el contenido de la misión encomendada; así, los jueces (*šōpētīm*) son los que ponen orden (*šāpētam*) en el pueblo; los reyes (*mālākīm*), los que dominan y mandan (*mālāk*). La palabra castellana *profeta* se deriva, a través del latín, del griego *pro-phētēs*, que significa «el que habla en lugar o en nombre de alguien», especialmente de una divinidad, tal como lo hacía el profeta de Delfos, en la Grecia Antigua, que interpretaba el lenguaje extraño de la sacerdotisa Pitia⁵. Nada tiene que ver, por tanto, con el adivino o el agorero o vaticinador, que en griego se llamaba *mantis*, término que los LXX nunca aplican a los profetas. El prefijo *pro-* no significa «antes» (anunciar algo antes de que ocurra, predecir), como hacían los agoreros (del griego *agoréuo*), ni «delante de» (hablar ante el pueblo en el ágora), sino «en lugar de» o «en

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Prácticamente sinónimo de *hōzeh* es *rō²eh*, vocablo más antiguo que el anterior, quizás sin ningún matiz peyorativo referido a los adivinos; es, sin más, «el vidente». Con este término se designa a Samuel (1 Sm 9,11.18.19), y a otros videntes profesionales (2 Cr 16,7.10).

La lectura de 1 Sm 9,9 («Antiguamente, en Israel, la persona que iba a consultar a Dios decía: “Vamos a ver al vidente”; pues al profeta de hoy –*nābī²*– se le llamaba entonces vidente –*rō²eh*–») da pie para pensar que el *hombre de Dios* antiguamente era reconocido como *rō²eh*, y posteriormente como *nābī²* en la época en que se escribió el texto bíblico. Quizás *rō²eh* era un término más coloquial y profano; en griego se traduce por *blépôn* y *órôn*, «el que ve» o «el que mira», indistintamente.

Los tres términos llegaron a ser prácticamente sinónimos en los escritos bíblicos y con cualquiera de ellos se designaba tanto a los verdaderos como a los falsos profetas. Si cabe señalar algún matiz diferenciador, *nābī²* referiría la identidad del profeta en general, *hōzeh* al profeta áulico –de la corte–, mientras *rō²eh* aludiría al profeta cultural, asentado en alguno de los

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

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

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

3. LA DESIGNACIÓN «PROFETA» EN EL NUEVO TESTAMENTO

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

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

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

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

4. LA EVOLUCIÓN DE LOS ESTUDIOS ACERCA DEL PROFETISMO

Se pueden señalar tres etapas en la historia de la exégesis de los libros proféticos. La primera, denominada clásica o tradicional, considera los libros proféticos como portadores de un mensaje unitario; pone su atención en el contenido doctrinal, teológico o moral, descuidando el proceso histórico de la formación de los libros y de la misma revelación. La segunda etapa, que surge a finales del siglo XIX y perdura hasta nuestros días, es una exégesis crítica, centrada en la historia de la redacción y transmisión de los textos. Junto a esta perspectiva, se va abriendo paso, desde finales del siglo XX, la interpretación que toma como punto de partida el texto final tal como figura en el canon. Exponemos a continuación estas tres etapas en la exégesis profética⁸.

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

4.1. *La etapa precrítica*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

último término las Escrituras del pueblo judío, cualquiera que sea su extensión; a la luz de Él deben ser leídas las Escrituras para poder ser plenamente comprendidas¹¹.

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

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

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

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

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

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

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

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

b. *Bernhard L. Duhm:*

los profetas, impulsores del yahvismo moral y ético

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

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

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

c. *Hermann Gunkel: la psicología del profeta*

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

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

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

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

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

¹⁴ Hermann Gunkel, «Die geheimen Erfahrungen der Propheten», en: Hans Schmidt (ed.), *Die grossen Propheten* (SchAT 2.2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1923) xvii-xviii. Traducido al inglés: «The Secret Experiences of the Prophets»: *Exp* 9 (1924) I, 356-366, 427-435; II, 23-32.

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

d. Sigmund Mowinckel: la relevancia del culto

Sigmund Mowinckel (1884-1965), discípulo de Gunkel y promotor y alma de la escuela escandinava, va a completar la estela dejada por su mentor. Comenzó aplicando la hipótesis de su maestro, la «Historia de las formas», hasta llegar a la conclusión de que el culto tuvo una gran importancia en la composición de los libros proféticos¹⁵: la mayoría de los profetas fueron profesionales del culto y pronunciaron la mayor parte de los oráculos en torno al templo (el análisis de Jr 1–25 fue la base de la formulación de su hipótesis). Más aún, las celebraciones cultuales constituyeron el marco en que fueron tomando forma literaria y donde se conservaron y se transmitieron las palabras proféticas hasta que llegaron a ponerse por escrito. Fue especialmente con motivo de la fiesta del Nuevo Año, en que se celebraba la entronización del Señor como rey de Israel, cuando los heraldos divinos pronunciaron sus oráculos más importantes. Esta vinculación de los profetas con el culto les sirvió como medio de enseñanza. Este proceso de formación de los libros, más fluido que el explicado por Gunkel, es llamado «Historia de la tradición» (*Traditiongeschichte*), que ha tenido un gran influjo hasta el día de hoy. Ha sido él quien ha acuñado la expresión «profeta cultural» o «profecía cultural», y el primero que incluyó a Habacuc, a Nahún y a Joel en el grupo de profetas cultuales.

4.3. Nuevas tendencias interpretativas: exégesis sincrónica

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

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

rico-crítico, aunque había dado muchos frutos, se movía excesivamente en la hipótesis. A partir de entonces, el interés de la exégesis se desplaza hacia el libro en su forma final, ya no tanto en su proceso de formación¹⁶. Un claro testimonio es el documento de la PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, de 1993.

a. *La lectura canónica de los profetas*

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

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

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

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

las distintas etapas de la composición del texto, al juzgar que tienen también valor normativo¹⁸. Sus apreciaciones han sido muy bien acogidas entre los especialistas, aunque todavía se preguntan en qué momento de su composición el libro comenzó a ser considerado como canónico.

b. *La lectura desde las ciencias sociales*

Uno de los estudiosos más representativos de esta corriente es Ferdinand Deist. En un artículo publicado en 1989¹⁹, tras analizar la crisis en que se encuentra el «paradigma dominante», que dio origen al cambio en los estudios de los libros proféticos, propone, en la segunda parte del escrito, un «paradigma alternativo», centrado en la aplicación de los modelos sociológicos y antropológicos.

En la aparición de este paradigma alternativo, desempeñan un papel importante el planteamiento de nuevas cuestiones y la nueva dirección que ha tomado la arqueología en las últimas décadas. Respecto al primero, se pregunta por los diferentes modelos sociales existentes en Israel, si existía una institución social con el nombre de «profeta»; y sobre cuál era la repercusión social de los términos como «justicia», «rectitud», «pecado». Por lo que se refiere al segundo, la «nueva arqueología», a diferencia de la antigua, se ha emancipado de la exégesis bíblica, a la que servía. El centro de su interés son los sistemas sociales, económicos y políticos, así como los cambios de hábitat y el acontecer de cada día de las respectivas sociedades. Menor es su preocupación por la religión y la literatura de los pueblos. Este acercamiento social sigue vigente, como se ve en el artículo de Charles E. Carter, publicado en 1999, donde recoge las contribuciones más significativas de esta nueva aproximación en los treinta últimos años²⁰.

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

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

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

c. *La lectura retórica*

El análisis retórico bíblico tiene como su principal exponente a Roland Meynet²¹. Una clara ilustración de este método se encuentra en el comentario al libro de Amós²². Es pionero, junto a Pietro Bovati, a la hora de aplicar la hermenéutica retórica de manera sistemática al conjunto de un libro profético. Lo específico de esta lectura consiste en la atención que se da a la composición del texto, pero no lo hace como lo entiende la «Historia de la redacción», que busca las fuentes, sino partiendo del presupuesto de que los textos bíblicos no son compilaciones sino verdaderas composiciones. En el caso del libro de Amós se estudian los niveles organizativos de su composición, de menor a mayor: pasajes o perícopas, secuencias, secciones y, por último, el conjunto del libro. De este modo se muestra el carácter acabado y unitario de la obra. Meynet está en el origen de la colección «Retorica Biblica e Semitica», publicada por Gregorian & Biblical Press (Roma), que fue creada con el fin de ofrecer a los estudiosos que siguen la hermenéutica retórica la posibilidad de publicar sus estudios.

d. *La lectura narrativa*

La interpretación narrativa de la Escritura tiene una mayor tradición y presencia en la investigación bíblica que la retórica, salvo en los libros proféticos. La razón se encuentra en la forma del texto profético, en el que el género textual predominante es el oráculo y no la narración. Como la lectura retórica, este tipo de lectura narrativa supone una observación atenta del propio texto con el fin de descubrir sus articulaciones y simetrías. Lo específico de este método viene dado por la consideración del relato como vehículo de una comunicación entre un emisor (el narrador) y un receptor (el lector). Uno de sus principales objetivos es el estudio de la «estrategia narrativa», es decir, las modalidades concretas que el narrador establece en el relato para comunicarse con el destinatario y presentarle su mundo de valores y sus convicciones²³.

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

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

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

Los iniciadores del análisis narrativo en la Biblia no son exégetas sino críticos literarios interesados por el AT. Entre ellos sobresale Robert Alter, por presentar de manera sistemática las claves esenciales de los relatos de la Biblia hebrea²⁴.

e. *La lectura feminista*

La interpretación feminista de la Escritura se va abriendo camino a partir de finales del siglo XX. Por lo que se refiere a los libros proféticos, la hermenéutica feminista da voz y protagonismo a las profetisas bíblicas y a las del Antiguo Oriente. Considera que han sido ignoradas o silenciadas por la exégesis bíblica²⁵. Un claro exponente de esta lectura es la colección «La Biblia y las mujeres», cuyo segundo número está dedicado a la profecía²⁶.

PISTAS DE TRABAJO

Se proponen tres actividades con relación a este primer capítulo.

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFÍA

- Aune, D. E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) 522 pp. (Traducción italiana: *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico* [Brescia: Paideia, 1996]). Muy aconsejable, pues contiene una excelente visión panorámica de la profecía en el mundo grecorromano, en el cristianismo primitivo y en el judaísmo antiguo.
- Blenkinsopp, J., *A History of Prophecy in Israel* (Louisville: Westminster John Knox, ²1996) 291 pp. (Traducida al francés: *Une histoire de la prophétie en Israël* [Paris: Cerf, 1993] y al italiano: *Storia della profezia in Israele* [Brescia: Queriniana, 1997]). Se aconseja su consulta para un acercamiento al estudio crítico moderno de la profecía (pp. 25-38 de la edición italiana).
- Bovati, P., «*Così parla il Signore*». *Studi sul profetismo biblico* (Bologna: EDB, 2008) 17-52; P. Bovati – P. Basta, «*Ci ha parlato per mezzo dei profeti*». *Ermeneutica biblica* (Roma: San Paolo-Gregorian & Biblical Press, 2012) 78-11. Se aborda la cuestión de la identidad del profeta bíblico.
- Brooke, G. J., «La prophétie de Qumran», en: J. D. Macchi – Ch. Nihan – Th. Römer – J. Rückl (eds.), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (Genève: Labor et Fides, 2012) 480-510. Trata la cuestión del fenómeno profético en los manuscritos de Qumrán.
- Carbajosa Pérez, I., *De la fe nace la exégesis. La interpretación de la Escritura a la luz de la historia de la investigación sobre el Antiguo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2011) 255 pp. Desarrolla ampliamente la evolución de la investigación acerca del profetismo bíblico: los estudios y los autores más determinantes, los distintos períodos, los aciertos y deficiencias de los diferentes métodos o aproximaciones exegéticas.
- Dempster, S. G., «Canon, Canonization», en: M. J. Boda – J. Gordon McConville (eds.), *Dictionary of the Old Testament Prophets* (Downers Grove: IVP Academic, 2012) 71-77. Ofrece una amplia bibliografía sobre la temática del canon bíblico.

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

ÍNDICE GENERAL

Siglas y abreviaturas	9
Presentación	15
Introducción	15
Orientaciones para el estudio de los libros proféticos	16
Estructura del libro	17

Parte primera: PROFETAS, LIBROS E HISTORIA

<i>Capítulo I. Los profetas: cuestiones generales</i>	21
1. Los libros proféticos del Antiguo Testamento	21
2. Etimología del término «profeta»	22
3. La designación «profeta» en el Nuevo Testamento	26
4. La evolución de los estudios acerca del profetismo	27
4.1. La etapa precrítica	28
4.2. Hacia una nueva hermenéutica. El estudio crítico de los profetas	30
a. Julius Wellhausen: la Ley no precede a los profetas	30
b. Bernhard L. Duhm: los profetas, impulsores del yahvismo moral y ético	31
c. Hermann Gunkel: la psicología del profeta	32
d. Sigmund Mowinckel: la relevancia del culto	33
4.3. Nuevas tendencias interpretativas: exégesis sincrónica	33
a. La lectura canónica de los profetas	34
b. La lectura desde las ciencias sociales	35
c. La lectura retórica	36

d. La lectura narrativa	36
e. La lectura feminista	37
Pistas de trabajo	37
Bibliografía	38
<i>Capítulo II. Historia del profetismo</i>	41
1. Fenómenos proféticos fuera de la Biblia	41
1.1. El profetismo en Egipto	42
a. Relatos narrativos	43
b. Oráculos	44
1.2. El profetismo en Mesopotamia	45
1.3. El profetismo en Canaán	47
2. Continuidad y discontinuidad entre el profetismo extrabíblico y el bíblico	48
2.1. Continuidad	48
a. Semejanzas en los procedimientos	49
b. Semejanzas en las formulaciones	50
c. Semejanzas en el contenido	50
2.2. Discontinuidad o especificidad del profetismo bíblico	52
2.3. Hacia un profetismo bíblico ideal	56
3. Breve historia del profetismo bíblico según los datos de la misma Escritura	59
3.1. Desde los patriarcas hasta Samuel	59
3.2. Samuel y el reinado de Saúl	61
3.3. Profetas no escritores de la época monárquica	61
3.4. Profetas no escritores del postexilio	66
3.5. Profetas escritores	66
Pistas de trabajo	67
Bibliografía	68
<i>Capítulo III. La profecía: cuestiones literarias</i>	71
1. El anuncio profético	73
2. El oráculo	74
2.1. Oráculos de condena	74
a. Oráculos contra un individuo	74
b. Oráculos colectivos contra una nación	75
2.2. Oráculos de lamentación	76
2.3. Oráculos de pleito (<i>rîb</i>)	77

2.4. Oráculos de salvación	78
3. Narraciones proféticas	80
4. Acciones simbólicas	81
5. Otros géneros proféticos	82
Pistas de trabajo	82
Bibliografía	83

Parte segunda: LOS PROFETAS MAYORES

<i>Capítulo IV. El libro de Isaías</i>	87
1. Cuestiones introductorias	87
1.1. Peculiaridad del libro de Isaías	87
1.2. El libro dentro del canon	89
1.3. Aspecto textual	90
1.4. Historia de la composición del libro de Isaías	91
1.5. Historia de la investigación	95
a. Época antigua y medieval	95
b. Época moderna, nacimiento de la crítica	95
c. Época contemporánea: la insuficiencia de la razón crítica y la necesidad de la metáfora	97
2. El profeta Isaías en la historia de su tiempo	98
3. Estructura literaria y teológica del libro de Isaías	102
3.1. Introducción	102
3.2. La estructura literaria y teológica del libro de Isaías	104
a. Aspecto literario y teológico	105
b. Estructura global del libro de Isaías	113
3.3. Descripción literaria y teológica del libro de Isaías	114
a. Primer Isaías (1–39)	114
b. Segundo Isaías (40–55)	125
c. Tercer Isaías (56–66)	132
4. Contenido teológico del libro de Isaías	136
4.1. La valoración teológica de la monarquía y su interpretación mesiánica	137
a. Introducción: esencia teológica de la monarquía	137
b. Teología isaiana de la monarquía e interpretación mesiánica	138
b.1. El signo del Enmanuel (Is 7,1-17)	138

b.2. La luz que disipa las tinieblas (8,21–9,6)	140
b.3. Las promesas de paz: el renuevo del tronco de Jesé (11,1-9)	142
4.2. El papel teológico de Jerusalén	143
a. El horizonte teológico de Jerusalén	143
b. El libro de Isaías y la sacralidad de Jerusalén	143
4.3. Los Cánticos del Siervo del Señor	146
4.4. El nuevo éxodo	150
4.5. El Resto de Israel	153
5. Recepción del libro	155
5.1. En el Antiguo Testamento	155
5.2. En el Nuevo Testamento	158
5.3. En los Padres de la Iglesia	161
5.4. En la liturgia	163
5.5. En la iconografía	165
6. Cuestiones abiertas y líneas actuales de la investigación	167
Pistas de trabajo	171
1. ^a Aspecto canónico y literario del libro de Isaías	171
2. ^a Composición del libro de Isaías	171
3. ^a El profeta y su contexto histórico	172
4. ^a Estructura y teología	172
5. ^a Eco del libro de Isaías en la tradición posterior	173
Bibliografía	173
 <i>Capítulo V. El libro de Jeremías</i>	179
1. Cuestiones introductorias	179
1.1. El libro dentro del canon	179
1.2. Composición del libro de Jeremías	180
1.3. Historia de la investigación	183
2. La personalidad de Jeremías en la historia de su tiempo	187
2.1. Jeremías y la reforma de Josías	187
2.2. Jeremías ante la amenaza babilónica	189
2.3. Jeremías entre el llanto de las deportaciones	191
2.4. Camino de Egipto	193
3. Estructura literaria y teológica del libro de Jeremías	194
a. Aspecto literario	195
b. Estructura global del libro de Jeremías	198

3.1. Primera sección: Vocación de Jeremías (1,1-19)	198
3.2. Segunda sección: Oráculos proféticos contra Judá y Jerusalén (2,1–25,14)	200
3.3. Tercera sección: La copa de la ira divina (25,15-38)	208
3.4. Cuarta sección: Jeremías, adversidad de la misión y consuelo divino (26,1–35,19)	209
3.5. Quinta sección: Últimos días de Judá y de Jeremías (36,1–45,5)	213
3.6. Sexta sección: Oráculos contra las naciones (46,1–51,64)	216
a. Oráculo contra Egipto (46,1-28)	216
b. Oráculos contra siete naciones (47,1–49,39)	217
c. Oráculo contra Babilonia (50,1–51,58)	219
d. El oráculo escrito arrojado al Éufrates (51,59-64)	220
3.7. Séptima sección: Apéndice histórico (52,1-34)	220
4. Contenido teológico del libro	221
4.1. La espiritualidad personal de Jeremías	221
4.2. El sentido teológico de la historia	223
4.3. El don de la fe	225
4.4. La esperanza: «nueva alianza» y horizonte mesiánico	228
a. El libro de la Consolación: marco de la nueva alianza	228
b. El horizonte mesiánico	231
5. Recepción del libro	232
5.1. En el Antiguo Testamento	232
5.2. En el Nuevo Testamento	235
5.3. Padres de la Iglesia	237
5.4. En la liturgia	240
5.5. En la iconografía	242
6. Cuestiones abiertas y líneas actuales de la investigación	245
Pistas de trabajo	248
1.º. Aspecto canónico del libro	248
2.º. Composición del libro de Jeremías	248
3.º. El profeta y su contexto histórico	249
4.º. Estructura literaria y teológica del libro de Jeremías	249
5.º. Teología del libro de Jeremías	249
6.º. Eco del libro de Jeremías en la tradición posterior	250
Bibliografía	250

<i>Capítulo VI. El libro de Baruc</i>	255
1. Cuestiones introductorias	255
1.1. Canon	255
1.2. Proceso de composición del libro	256
1.3. Historia de la investigación	258
2. Los acontecimientos históricos (III-II a.C.)	259
3. Estructura literaria y teológica del libro de Baruc	261
3.1. Primera sección. Aspecto litúrgico (1,1–3,8)	263
a. Introducción (1,1-14)	263
b. Plegaria (1,15–3,8)	264
– Confesión de los pecados (1,15–2,10)	264
– Súplica para impetrar el perdón (2,11–3,8)	265
3.2. Segunda sección. Aspecto profético (3,9–5,9)	266
a. La Sabiduría, alegoría de la Ley (3,9–4,4)	267
b. Oráculo de restauración (4,5–5,9)	268
4. Teología del libro de Baruc	270
5. Carta de Jeremías (Baruc 6)	272
5.1. Cuestiones introductorias	272
5.2. Estructura literaria y teología de la Carta de Jeremías	273
a. Exhortación (vv. 1-6)	273
b. Sátira contra la idolatría (vv. 7-71)	274
c. Conclusión final (v. 72)	276
5.3. Implicaciones teológicas: el sentido religioso de las imágenes	276
6. Recepción del libro	277
7. Cuestiones abiertas y líneas actuales de la investigación	280
Pistas de trabajo	280
Bibliografía	281
 <i>Capítulo VII. El libro de Ezequiel</i>	 283
1. Cuestiones introductorias	284
1.1. El libro dentro del canon	284
1.2. Historia de la transmisión del texto de Ezequiel	284
1.3. Historia de la investigación. Composición del libro	286
2. El profeta y su época: situación geográfica e histórica	288
2.1. Del entorno sacerdotal al profético. Experiencias determinantes en la vida de Ezequiel	288

2.2. El profeta y su contexto histórico	289
3. Aspectos literarios del libro de Ezequiel	293
3.1. El lenguaje del libro	293
3.2. El libro de Ezequiel como literatura exílica	293
3.3. Elementos estructurantes del libro. La unidad del libro	294
3.4. Estructura literaria y teológica del libro	297
Primera parte: Juicio contra Jerusalén y las naciones (1–32)	300
I. Juicio contra Jerusalén (1–24)	300
II. Juicio contra las naciones (25–32)	312
Cap. 33. El profeta como centinela (33,7-9)	
y el cumplimiento del fin (33,21-22)	314
Segunda parte: La restauración de la «casa de Israel» (34–48)	314
III. Oráculos de restauración (34–39)	314
IV. Visiones acerca de la reconstrucción del templo,	
de la gloria del Señor y de los límites del país (40–48)	318
4. La teología del libro de Ezequiel	320
4.1. Lo común con otros libros proféticos y lo específico	
de Ezequiel	320
4.2. El profeta como paradigma	325
4.3. Una particular consideración de historia de Israel	
y del desierto (Ez 20)	326
a. La infidelidad de Israel desde Egipto	327
b. Un triple desierto	328
– El desierto original: tiempo y lugar de encuentro	
con la Ley que da vida (vv. 10b-12)	328
– El desierto transformado: tiempo y lugar	
de dispersión y de muerte (vv. 13-32)	329
– El desierto recreado: el «desierto de las naciones»	
o del reencuentro con su Dios (vv. 33-38)	329
4.4. Un nuevo tiempo: la recreación de Israel	331
a. Don divino o compromiso humano	331
b. La efusión del espíritu divino	332
c. La «nueva» alianza en 36,16-38	333
d. El nuevo Edén. La recreación de Israel (37,1-28)	334
4.5. Ezequiel y la teología sacerdotal	337
4.6. La «Torá» de Ezequiel (40–48): un Dios, un templo,	
una ley y una tierra	338

5. Recepción del libro	341
5.1. En el Antiguo Testamento	341
5.2. En el Nuevo Testamento	343
5.3. En los Santos Padres y en la liturgia	347
5.4. En la iconografía	350
6. Líneas actuales de investigación y cuestiones abiertas	353
Pistas de trabajo	357
1. ^a Cuestiones textuales y composición del libro de Ezequiel	357
2. ^a El profeta y su contexto histórico	358
3. ^a Estructura literaria	358
4. ^a Contenido teológico del libro	359
5. ^a Eco del libro de Ezequiel en la tradición posterior	359
6. ^a El libro de Ezequiel en la iconografía cristiana	360
Bibliografía	360
<i>Capítulo VIII. El libro de Daniel</i>	365
1. Cuestiones introductorias	365
1.1. Nombre del libro e identidad de Daniel	365
1.2. Canonicidad del libro de Daniel	366
1.3. Aspecto textual	369
1.4. Composición del libro de Daniel	371
1.5. Historia de la investigación	375
2. Trasfondo histórico del libro de Daniel	379
2.1. Alejandría, judaísmo de la diáspora	380
2.2. Jerusalén, judaísmo del área palestina	381
3. Estructura literaria y teológica del libro de Daniel	384
3.1. Aspecto literario	384
3.2. Estructura teológica del libro de Daniel	386
3.2.1. Narraciones: Daniel y sus compañeros en Babilonia: caps. 1-6	386
a. Prólogo. Entrada de Daniel al servicio de Nabucodonosor: 1,1-21	387
b. Primer sueño de Nabucodonosor, la estatua: 2,1-49	388
c. La estatua de oro y los tres jóvenes: 3,1-97	390
d. Segundo sueño de Nabucodonosor, el árbol abatido: 3,98-4,34	392
e. El banquete de Baltasar: 5,1-30	394

f. Daniel en el foso de los leones: 6,1-29	396
3.2.2. Las visiones de Daniel: caps. 7-12	398
a. Las cuatro fieras y el hijo de hombre: 7,1-28	398
b. Visión del carnero y el macho cabrío: 8,1-27	400
c. La profecía de las setenta semanas: 9,1-27	402
d. Visión final: 10,1-12,13	404
3.2.3. Las historias de Susana y la de los ídolos:	
caps. 13-14	407
a. Juicio de Susana: 13,1-64	407
b. Bel y el dragón: 14,1-42	408
4. Contenido teológico del libro de Daniel	409
4.1. Interpretación apocalíptica de la historia	409
4.2. El «hijo de hombre»	413
4.3. Dios, ángeles, escatología, resurrección	415
a. Dios, guía de la historia	415
b. Ángeles, mensajeros del Señor	416
c. Escatología y resurrección	417
5. Recepción del libro	418
5.1. Escritura cristiana y tradición judía	418
5.2. Padre de la Iglesia, liturgia e iconografía	421
6. Cuestiones abiertas y líneas actuales de la investigación	423
Pistas de trabajo	426
Bibliografía	427

Parte tercera: LOS PROFETAS MENORES

<i>Capítulo IX. Los Doce Profetas Menores</i>	433
1. Un cambio de perspectiva significativo en el estudio de los Doce	433
2. El orden de los libros de los Doce	440
3. El texto	444
4. Las relaciones intertextuales en los Doce	445
5. La recepción de los Doce por los Padres de la Iglesia	448
Pistas de trabajo	449
Bibliografía	451
<i>Capítulo X. El libro de Oseas</i>	453
1. Cuestiones introductorias	453

1.1. El texto y su lugar dentro del canon	453
1.2. Historia de la investigación. Composición del libro	454
2. El profeta y su contexto histórico	458
2.1. El profeta	458
2.2. Su época	459
3. Aspectos literarios: estructura literaria y teológica	462
4. Contenido teológico	469
4.1. La corrupción de Israel	469
4.2. Concepción crítica del pasado	471
4.3. Juicio definitivo y salvación escatológica	472
a. Respecto al juicio (Os 11)	472
b. Respecto a la salvación escatológica (Os 14)	474
c. La promesa de una alianza universal y eterna (2,18-25; 4,1-3)	475
4.4. La centralidad del amor de Dios	477
5. Líneas actuales de investigación y cuestiones abiertas	479
6. Recepción del libro	481
6.1. En el Antiguo Testamento	481
6.2. En el Nuevo Testamento	484
6.3. En los Santos Padres y en la liturgia	486
6.4. En la iconografía	487
Pistas de trabajo	488
1. ^a Cuestiones introductorias	488
2. ^a Contenido teológico del libro	489
3. ^a Recepción del libro	489
4. ^a Bibliografía	489
Bibliografía	490
<i>Capítulo XI. El libro de Joel</i>	493
1. Cuestiones introductorias	493
1.1. El texto y su lugar dentro del canon	493
1.2. Historia de la investigación. Composición del libro	495
2. El profeta y su contexto histórico	497
3. Aspectos literarios: estructura literaria y teológica	498
4. Contenido del libro	502
5. Recepción del libro	505
5.1. En el resto de la Escritura	505
5.2. En los Santos Padres y en la liturgia	507

5.3. En la iconografía	508
6. Líneas actuales de investigación y cuestiones abiertas	509
Pistas de trabajo	509
Bibliografía	510
<i>Capítulo XII. El libro de Amós</i>	513
1. Cuestiones introductorias	513
1.1. El texto y su lugar dentro del canon	513
1.2. Historia de la investigación. Composición del libro	514
2. El profeta y su contexto histórico	517
2.1. La persona del profeta	517
2.2. Su época	520
3. Aspectos literarios: estructura literaria y teológica del libro de Amós	521
3.1. Aspecto literario	521
3.2. Estructura literaria y teológica	524
a. Los oráculos contra las naciones (1,3–2,16)	524
b. Oráculos contra Israel (3,1–6,14)	525
c. Ciclo de visiones (7,1–9,6)	526
d. Oráculos de salvación para todo Israel (9,11-15)	528
4. Contenido teológico	528
4.1. Relación culto-justicia: «Buscadme y viviréis» (5,4)	528
4.2. El día del Señor: «¿De qué os servirá el Día del Señor?» (5,18)	530
4.3. Singularidad y universalidad de Dios: «Solamente a vosotros os he conocido» (3,2)	533
5. Recepción del libro	536
5.1. En el Antiguo Testamento	536
5.2. En el Nuevo Testamento	538
5.3. En los Santos Padres y en la liturgia	538
5.4. En la iconografía	539
6. Líneas actuales de investigación y cuestiones abiertas	540
Pistas de trabajo	542
1. ^a Cuestiones introductorias	543
2. ^a Género literario y contexto histórico	543
3. ^a Estructura y contenido teológico	543
4. ^a El libro de Amós en la liturgia	544
Bibliografía	544

<i>Capítulo XIII. El libro de Abdías</i>	549
1. Cuestiones introductorias:	
canon, texto, datación y composición	549
2. El profeta y su contexto histórico	552
3. Aspectos literarios. Estructura literaria y teológica	555
3.1. Estilo	555
3.2. Estructura literaria y teológica	556
4. Contenido teológico	559
5. Recepción del libro	560
6. Cuestiones abiertas y líneas actuales de investigación	563
Pistas de trabajo	563
Bibliografía	564
<i>Capítulo XIV. El libro de Jonás</i>	567
1. Cuestiones introductorias	567
1.1. El texto y su lugar en el canon	567
1.2. Historia de la investigación. Composición del libro	567
2. Aspectos literarios: género y estructura literaria	571
2.1. Género literario	571
2.2. Estructura literaria y teológica	572
3. Contenido teológico	574
4. Recepción del libro	578
4.1. En el resto de la Escritura	578
4.2. En los Santos Padres	580
4.3. En la liturgia	581
4.4. En la iconografía	582
5. Líneas actuales de investigación y cuestiones abiertas	584
Pistas de trabajo	585
1. ^a El género literario del libro	585
2. ^a El libro de Jonás en la Escritura	586
3. ^a El libro de Jonás en la iconografía	586
Bibliografía	587
<i>Capítulo XV. El libro de Miqueas</i>	589
1. Cuestiones introductorias	589
1.1. El libro dentro del canon	589
1.2. El texto	590
1.3. Historia de la investigación. Composición del libro	590

2. El profeta Miqueas y su contexto histórico	593
3. Aspectos literarios: estructura literaria y teológica	595
A. Mensaje de juicio del Señor contra su pueblo (1-3)	597
B. Mensaje de salvación (4-5)	598
A'. Mensaje de juicio contra Israel (6,1-7,7)	598
B'. Mensaje de salvación. Reconocimiento de la culpa y salmo de esperanza (7,8-20)	599
4. Contenido teológico del libro	599
4.1. Una interpretación del pasado de Israel	600
4.2. Una nueva concepción de la teofanía (1,2-5)	600
4.3. Crítica social (2,1-5; 3,1-12; 6,9-16; 7,1-6)	601
4.4. Verdaderos y falsos profetas. La tradición de Sion (2,6-11; 3,5-8; 4,1-14)	602
4.5. La universalidad de la salvación (4,1-5)	603
4.6. El esperanza mesiánica (5,1-5) y el Resto de Israel (2,2; 4,7; 5,7; 7,18)	605
4.7. Teología deuteronomista (6-7)	607
4.8. El culto auténtico (6,1-8)	608
5. Recepción del libro	610
5.1. En la Escritura	610
5.2. En la patrística	612
5.3. En la liturgia	612
5.4. En la iconografía	613
6. Líneas actuales de investigación y cuestiones abiertas	614
Pistas de trabajo	616
1. ^a Contenido teológico del libro	616
2. ^a El libro de Miqueas en la Escritura	616
Bibliografía	616
<i>Capítulo XVI. Los libros de Nahún, Habacuc y Sofonías</i>	619
I. El libro de Nahún	620
1. Cuestiones introductorias	620
1.1. El texto y su lugar dentro del canon	620
1.2. Historia de la investigación. Composición del libro	621
2. El profeta y su contexto histórico	624
3. Aspectos literarios: estructura literaria y teológica	625
4. Contenido teológico	629
5. Recepción del libro	631

6. Cuestiones abiertas y líneas actuales de investigación	634
Pistas de trabajo	637
Bibliografía	637
II. El libro de Habacuc	639
1. Cuestiones introductorias	640
1.1. El texto y su lugar dentro del canon	640
1.2. Historia de la investigación. Composición del libro	641
2. El profeta y su contexto histórico	643
3. Aspectos literarios: estructura literaria y teológica	645
4. Contenido teológico	648
5. Recepción del libro	651
6. Cuestiones abiertas y líneas actuales de investigación	653
Pistas de trabajo	655
Bibliografía	655
III. El libro de Sofonías	656
1. Cuestiones introductorias	656
1.1. El texto y su lugar dentro del canon	656
1.2. Historia de la investigación. Composición del libro	658
2. El profeta y su contexto histórico	659
3. Aspectos literarios: estructura literaria y teológica	661
3.1. Estilo literario	661
3.2. Estructura literaria y teológica	662
4. Contenido teológico	665
4.1. El Día del Señor	665
4.2. La luz de la esperanza: el Resto de Israel	666
4.3. La apertura a las naciones	667
5. Recepción del libro	668
6. Cuestiones abiertas y líneas actuales de investigación	670
Pistas de trabajo	671
Bibliografía	671
<i>Capítulo XVII. Los libros de Ageo y de Zacarías</i>	<i>673</i>
I. El libro de Ageo	673
1. Cuestiones introductorias	673
1.1. El texto, su lugar dentro del canon y sus destinatarios	673
1.2. Historia de la investigación. Composición del libro	675
2. El profeta y su contexto histórico	676
3. Aspectos literarios: estructura literaria y teológica	677

4. El contenido teológico del libro: una teología del Templo	679
5. Recepción del libro	682
5.1. En la Escritura, en la patrística y en la liturgia	682
5.2. En la iconografía	683
6. Líneas actuales de investigación y cuestiones abiertas	683
Pistas de trabajo	684
1. ^a El profeta Ageo y el contexto histórico	684
2. ^a El mensaje del libro	684
Bibliografía	685
II. El libro de Zacarías	685
1. Cuestiones introductorias	685
1.1. El texto y su lugar en el canon	685
1.2. Historia de la investigación. Composición del libro	685
2. El Primer Zacarías (caps. 1–8)	687
2.1. El autor y su época	687
2.2. Aspectos literarios: estructura literaria y teológica	688
2.3. Contenido teológico del libro	692
a. Llamada a la conversión, a la justicia	692
b. La visión del futuro: la nueva Jerusalén	693
c. Los dos ungidos	693
d. Las naciones como pueblo del Señor	694
3. El Segundo Zacarías (caps. 9–14)	695
3.1. El autor	695
3.2. Contexto histórico	695
3.3. Género, estructura y contenido teológico	697
4. Recepción del libro	700
4.1. Zac 1–8 en la Escritura	700
4.2. Zac 9–14 en la Escritura y en los Padres.	
Las cuatro citas de cumplimiento	701
a. La llegada del rey a Jerusalén prefigura la entrada de Jesús en Jerusalén (9,9)	702
b. Las «treinta monedas de plata», salario del pastor, precio de la traición de Judas (11,12-13)	703
c. «Volverán sus ojos hacia mí, al que traspasaron». Profecía de Jesús crucificado (12,10b)	704
d. «Hiere al pastor, que se dispersen las ovejas» como profecía de la pasión (13,7b)	704

4.3. En la liturgia	705
4.4. En la iconografía	705
5. Líneas actuales de investigación y cuestiones abiertas	707
Pistas de trabajo	708
1. ^a En referencia a Zac 1–8	708
2. ^a En relación con Zac 9–14	708
Bibliografía sobre Ageo y Zacarías	709
<i>Capítulo XVIII. El libro de Malaquías</i>	713
1. Cuestiones introductorias	713
1.1. El texto y su lugar dentro del canon	713
1.2. Historia de la investigación. Composición del libro	714
2. El profeta y su contexto histórico	716
3. Aspectos literarios: estructura literaria y teológica	718
4. Contenido teológico	721
4.1. El amor del Señor por su pueblo	721
4.2. Culto y vida ética	721
4.3. Invitación a convertirse al Señor. La cuestión de su justicia	722
4.4. El mensajero del Señor. Moisés, Elías y la conclusión de los escritos proféticos (3,22-24)	723
5. Recepción del libro	726
5.1. En el Nuevo Testamento	726
5.2. En los Santos Padres	728
5.3. En la liturgia	729
5.4. En la iconografía	730
6. Líneas actuales de investigación y cuestiones abiertas	730
Pistas de trabajo	731
Bibliografía	732