

principal. Tampoco es admisible el decir que San Juan coloca la Ascensión del Señor en un momento distinto, identificando la subida al Padre de que habla Jesús a la Magdalena (Jn 20, 17) con la Ascensión a los cielos que narran Mc 16, 19; Lc 24, 51 y Act 1, 9. Ni se puede hablar de que San Juan adelanta la comunicación del Espíritu pentecostal, como si se tratara de lo mismo en Jn 20, 22 y Act 2, 4 (cfr. p. 91-92). Creo que es necesario un mayor rigor en el lenguaje, una más clara precisión terminológica, que evite confusiones y ambigüedades, cuando no errores evidentes.

Otro aspecto que aparece como negativo es el menosprecio que hace en varias ocasiones (p. 5-6, 414, 143) de la teología especulativa, particularmente de la Escolástica. Aparte de que es injusto y peligroso para la fe actuar de ese modo, no es necesario despreciar la teología anterior o silenciar la patristica, para destacar los datos meramente bíblicos. Antes bien, es preciso tener en cuenta esa teología escolástica, y sobre todo a los Santos Padres, para destacar y entender, como es debido, esos datos bíblicos, si queremos entenderlos "in sinu Ecclesiae", el único modo válido y adecuado de comprender la palabra de Dios.

No obstante, la conclusión del A. me parece digna de mencionar: "creer en la Trinidad de Dios, es dar a nuestra existencia la figura del amor, hacer de ella el lugar de comunicación con el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo; es anticipar el porvenir viviendo desde hoy en la oscuridad de la fe, lo que será en la maravilla de la gloria y en la alegría de una humanidad para siempre fraterna, la coparticipación de la comunidad de Dios" (p. 158).

El libro en conjunto aporta algunos datos interesantes desde el punto de vista exegético, pero hay que tener en cuenta las, no poco graves, salvedades hechas. Por otra parte el título castellano, más ambicioso y menos exacto que el original francés, defrauda al lector.

Antonio GARCÍA-MORENO

André NEHER, *La esencia del profetismo*, Salamanca, Edic. Sígueme, ("Biblioteca de Estudios Bíblicos"), 1975, 303 págs.

La primera edición del original francés fue publicada en 1955. La presente traducción está hecha sobre la segunda edi-

ción francesa, publicada en 1972 "avec des modifications de caractère exclusivement bibliographique" (1).

El libro está dividido en tres partes. En la primera se estudian "los profetismos no bíblicos" basándose en una distribución geográfica que abarca Egipto, Mesopotamia, Fenicia, Irán y Grecia; pasa luego el autor a considerar los diversos tipos proféticos: el mágico, el social, el místico y el escatológico; las perspectivas del tiempo (ritual, cíclico y místico) completan esta sección inicial. En la siguiente se presentan los diferentes marcos hebreos de la profecía desde el punto de vista del diálogo entre Dios y el hombre, la alianza y la ley. Con el título de la "profecía vivida" se estudian en la última parte la profecía en la historia, el pensamiento profético y la existencia de los profetas. A simple vista se echan de menos algunos temas fundamentales del profetismo, especialmente el relacionado con el Mesianismo, que, efectivamente, se trata muy de pasada y sin entrar en él de modo profundo y directo, como sería de desear.

Parte el autor ya en la introducción de una delimitación del concepto. "En la acepción usual, el profeta, es el hombre que *prevé*, que *predice*. Todo el acento lo colocamos en el prefijo; el *ver* o el *decir* nos parecen muy secundarios, como si fueran casi únicamente modalidades del contenido sustancial de la profecía, que consistiría en descubrir, en desvelar, en anunciar el porvenir. Pues bien, la profecía cuya esencia intentamos describir no es anticipadora más que de una forma muy accesoria. Su evidencia no está necesariamente ligada al porvenir; tiene su valor propio, instantáneo. Su decir no es un predecir; se da inmediatamente en el instante de la palabra. La visión y la palabra, en esta profecía, son ciertamente un descubrimiento; pero lo que manifiestan no es el porvenir, sino lo absoluto. La profecía responde a la nostalgia de un conocimiento; pero no al conocimiento del mañana, sino al conocimiento de Dios. Este libro estudia la profecía como una categoría de la revelación" (p. 9). Sin embargo, tampoco se puede minusvalorar la idea de previsión o predicción, ciertamente por revelación divina, en un correcto y clásico concepto, aceptado generalmente por todos, del profetismo.

---

(1) Cfr. P. Nober, "Elenchus Bibliographicus Biblicus", 54 (1973) 178, n. 2.548.

De hecho el mismo autor pone de relieve el valor del *pre-decir* cuando habla del profetismo egipcio en la persona de Nefer-rohu, al que "le preocupa lo que va a suceder al país..., eleva su corazón contra lo que va a surgir..., y desea que un sabio haga para él una libación, cuando vea cumplido lo que él ha dicho" (p. 22). Quizá la solución está en no crear un dilema entre el *pre* y el *decir*, y pensar que en realidad lo importante, en definitiva, está en comunicar a los hombres, de parte y en nombre de Dios, unas realidades que impulsen y faciliten al hombre su continua vuelta y conversión hacia el Señor, unos signos prodigiosos, en cuanto que son predicciones que se cumplen en su día, y que, por tanto, fundamentan la fe, apoyan la esperanza y acrecientan el amor. De todos modos, resulta extraño que hable de Gedeón como un profeta (cfr. p. 168), o que insista en el profetismo de Saúl (cfr. p. 267-268), mientras que por el contrario silencia a Daniel y a la mayoría de los profetas menores (cfr. p. 213).

Uno de los temas centrales, por no decir el central, es el de la confrontación con los profetismos extrabíblicos para llegar a la conclusión de la peculiaridad del profetismo de Israel: "Solamente los creasmólogos tienen en común con los profetas su cualidad de hombres del pueblo. En todos los demás lugares los profetas se presentan emparentados con los sacerdotes o los funcionarios. En estos dos casos tienen un carácter netamente plebeyo, e incluso proletario. Sin embargo, existen diferencias insuperables entre la creasmología y la profecía bíblica" (p. 48). Más adelante observa el autor cómo en los demás profetismos se da una especie de provocación por parte del profeta que acude a Dios para obtener su predicción, mientras que en el caso del profeta bíblico no se da ese hecho: "Dios se presenta allí, súbitamente, antes de que el hombre pueda esperarlo, aguardarlo, suscitar su venida o provocarla. El análisis de esta falta de provocación por parte del profeta permite señalar unas cuantas diferencias primordiales entre el profeta bíblico y los demás profetas del mundo antiguo o de los místicos de la época moderna" (p. 88). Sin embargo, hay momentos y párrafos en los que esa distinción aparece expuesta de forma ambigua, cuando no equívoca. Así dice que "el *profetismo de Mari* constituye sin duda alguna la *prehistoria* del profetismo bíblico" (p. 30), o que "la *ruah* de los profetas no es distinta de la *ruah* del mundo o de la *ruah* de los hombres profanos, o mejor dicho, no tiene ningún fun-

damento más que en ellas" (p. 81). Según mi modesto entender, la diferencia, en definitiva, hay que ponerla precisamente en ese *ruah*, en ese Espíritu que inspira al profeta. Sólo el verdadero profeta es realmente enviado de Dios, sólo él habla en su nombre, o mejor aún, sólo en él es Dios mismo el que habla. Por eso el planteamiento que ordinariamente se ha venido haciendo el método crítico de buscar tan sólo el *aislar* al profeta bíblico, insistiendo únicamente en su originalidad, es un planteamiento muy pobre, ya que lo que importa realmente es el conocimiento de la esencia misma del profetismo, el significado teológico de su figura, su papel en la Historia de la Salvación, su orientación direccional hacia Cristo y su Iglesia, su contribución a descubrir a los hombres el pensar y el querer de Dios.

En cuanto a la datación del profetismo, afirma que "la rigidez del sistema de Wellhausen hace ya tiempo que se ha ido resquebrajando. Los grandes profetas no han caído del cielo, no han sido creados de la nada en el siglo VIII" (p. 16). Efectivamente, las investigaciones posteriores han ido descubriendo los puntos débiles de la teoría welhausiana respecto a los profetas, a quienes también quiso someter a la disección implacable de tradiciones, núcleos iniciales y sobreañadidos, separación y clasificación de fuentes, e historia de las formas. Con razón la Iglesia ha mirado siempre con recelo métodos que han nacido más que de un afán por entender y explicar la palabra de Dios, de un prurito de someter a minuciosa crítica el texto sacro para demostrar un aserto formulado apriorísticamente, es decir, comprobar la no autenticidad de los escritos inspirados y su tardía redacción, para desproveer así de su fuerza a la profecía, que se convierte de ordinario para dichas teorías en anuncios "post factum".

Es preciso señalar que nuestro autor subraya algunos aspectos del contenido profético que, sin duda, son dignos de subrayar. Así el concepto de *alianza* "recibe entre ellos (los profetas) un nombre especial, propio y exclusivo de ellos, que no tiene paralelo en los otros idiomas semíticos, y que define una temporalidad propia: el nombre de *berit*... La *berit* no es tanto la alianza de unos hombres con un Dios cuyo socorro les es indispensable, como la alianza de Dios con unos hombres de los que necesita para crear su obra. Aquí es donde reside la singularidad de la *berit* hebrea... Los hombres saben lo que Dios espera de ellos, cuando les brinda su alianza. La

*berit* es una alianza que lleva consigo una *ley*" (p. 104-105). Otro punto digno de aportar es el concepto de justicia en los profetas. Afirma el autor "que, en contra de lo que ha ocurrido en los demás lugares del mundo antiguo, la justicia ha seguido siendo en Israel eminentemente religiosa. Los profetas la representaban como el atributo principal de Dios. Sólo esta perspectiva religiosa le da al profetismo social hebreo su verdadero sentido. Considerar el profetismo hebreo, en este terreno de la reivindicación, como la aurora del pensamiento laico liberal es cometer un grave riesgo de interpretación" (p. 50). Se plantea el tema de los mitos en la Biblia: "En el universo hebreo ¿tienen realmente un lugar las mitologías rituales que algunos exégetas creen descubrir en la Biblia, tal como acabamos de indicar? Un estudio de los *mitos* fundamentales nos permite responder negativamente a esta pregunta" (p. 113). En cuanto a la creación, dice el autor que se ha manifestado por la aparición de un tiempo. Este tiempo es absolutamente nuevo. Eso es lo que indica el verbo *bará*, que designa el acto creador. Se trata de un verbo que, en toda la Biblia, se reserva para Dios. Sólo Dios puede *crear*, esto es, hacer que broten las cosas de una manera súbita y soberana. La creación, en cuanto que Dios *bará*, es efectivamente *ex nihilo*, ya que rompe con todo cuanto le precede" (p. 114). Como se ve, el a. quiere resaltar el genuino concepto de creación; sin embargo el decir "que rompe con cuanto le precede" resulta equívoco ya que si algo precedió al acto de crear, esa creación no sería *ex nihilo*.

Otro tema interesante y bien planteado por el autor es el de la función del profeta en la dinastía: "Dios es el único rey de Israel. A él le toca elegir a su representante, a su vicario. Y esta elección dura lo que dura el espíritu, la *ruah*. Si el espíritu se retira, el rey no tiene por qué seguir en el poder. Es característico de que el pueblo no le hizo a Samuel personalmente el ofrecimiento que había hecho a Gedeón. Samuel mantiene aquí el papel absoluto de profeta. No se trata de que sea él mismo rey; pero esta reivindicación tiene que estar sometida a él. El es el portavoz auténtico y constante de Dios. A él le corresponden las funciones de investidura y deposición. Estas funciones tan exorbitantes son exactamente las mismas que en adelante ejercerían los profetas. Desde entonces ya no habrá ninguna investidura y ninguna deposición real sin la intervención de los profetas" (p. 175-176).

Dedica bastante espacio al estudio de la *ruah* en los profetas. En general sus afirmaciones son válidas, sin embargo, hay pasajes discutibles, e incluso inadmisibles. Así al hablar de la profecía de Joel dice el autor que "sabido es el destino excepcional de esta teoría de la *ruah*. Poco a poco se va elaborando el sistema de la *ruah haqqodeš*, del *espíritu santo*, que el judaísmo rabínico y el cristianismo irán introduciendo cada uno en su economía sagrada" (p. 78). No estoy de acuerdo en eso de que el Espíritu Santo sea un sistema, elaborado además paulatinamente, y que el cristianismo lo haya ido introduciendo por su cuenta, como si fuera una invención feliz que a unos cuantos fanáticos se les ocurriera. Tampoco es correcta la interpretación que hace del universalismo profético. Dice el autor que "no es ya la conciliación de todos los pueblos en uno solo lo que puede coronar la obra de Dios en el mundo, sino, por el contrario, la conservación individual de cada pueblo en la conciencia de sus responsabilidades ante Dios" (p. 244). No obstante, más que conservar la individualidad de cada pueblo, lo que Dios realizará en el futuro de los tiempos mesiánicos es agrandar universalmente las fronteras de su pueblo, abrazando en él a todos los demás pueblos que ya lo serán también de Dios. La promesa que Yavé hiciera a Abrahán de bendecir por su posteridad a todas las generaciones (Gn. 22, 18), será realizada cuando llegue el Mesías, Rey del Universo, Señor de todos los pueblos que ya serán uno solo, el pueblo de Dios (cfr. Is. 2, 1-4; 42, 4; 49, 6; Zac. 2, 15; 8, 21; Am. 5, 6, etc.).

Desde el punto de vista metodológico hay falta de uniformidad en clasificar y puntuar los diferentes apartados. Así el capítulo 2 se subdivide sin poner títulos a las diversas secciones, mientras que en el capítulo siguiente sí los pone. O introduce subtítulos sin división alguna en unos capítulos sí (v. g. cap. 5 y 6) y en otros no (7 y 8). Otras veces se distrae del tema central y toca cuestiones marginales, que no tienen gran interés, con demasiada amplitud (v. g. la cuestión de los *zigurats* en p. 126 ss.). Cuando habla del esquema que se repite en las relaciones de Israel con su pueblo omite en p. 116 la reconciliación en que siempre terminan, según los profetas, los litigios de Dios con su pueblo. En cambio, en p. 221, afirma que "siempre es posible la reconciliación". Tampoco creo adecuada la postura de neutral, aséptica, que suele tomar el

autor. Hay momentos en que no se sabe si es cristiano o si es judío. Así en p. 198 al hablar de la interpretación de Is. 7, 10-17 da la impresión de no ser otra cosa que un mero observador que se limita a referir lo que dicen unos y otros, sin tomar cartas en el asunto. Por otra parte las referencias a Cristo y a su Iglesia son mínimas, y apenas sí se habla del cumplimiento de las profecías en la obra salvífica de Jesucristo, continuada en la Iglesia, que es, por voluntad expresa del Señor, prolongación suya hasta la consumación de los siglos. En este sentido podemos decir que las profecías quedan truncadas, achatadas, recortadas en lo que constituye la esencia de su grandeza, su función de anunciadoras del Mesías, iluminadoras de su magnífica figura, previsión divina de su grandiosa y universal salvación (cfr. p. 198 y 302-303).

Trata el A., esta vez con más acierto, un tema que a veces no es bien entendido. Me refiero a las relaciones de los profetas con los sacerdotes. Los casos en que se da el choque, no se da por el hecho de ser sacerdote aquel a quien recrimina el profeta, sino precisamente por lo contrario, es decir, se le echa en cara que siendo sacerdote en realidad no lo sea, esto es, no viva de acuerdo con la condición de sacerdote. "Amós contra Amasías no es ni puede ser un simbolismo del profetismo contra el sacerdocio, sino el símbolo de la tradición hebrea contra el oportunismo clerical" (p. 256). Más adelante afirma el autor que "al lado de los hijos de Elí, de Amasías, de Pašjur, está el montón de sacerdotes anónimos. Los textos proféticos acumulan quejas contra ellos, pero ninguno les echa en cara que sean sacerdotes. Toda la violencia profética va dirigida contra los abusos y negligencias" (p. 257). Sin embargo, al hablar de la relación entre los sabios y los profetas, parece apuntar una contradicción insoslayable entre el género sapiencial y el profético (p. 265). Esta postura, no claramente expuesta bien es verdad, implica una contradicción absurda en Dios, ya que, en definitiva, es El quien inspira tanto al profeta como al sabio.

No queda clara tampoco la libertad del profeta en responder a la llamada de Dios (cfr. p. 277-278). Lo más que se puede decir es que Dios se muestra tremendamente persuasivo, alentador, seductor incluso, pero nunca avasallando y anulando la libertad del hombre.

Hay un párrafo referido a la alegría del profeta Jeremías, que considero digno de ser transcrito por su belleza y originalidad: "La alegría de Jeremías no reniega de ningún sufrimiento, de ninguna lágrima. Se irá alimentando con todas las pruebas y con todas las renunciaciones. Su fuerza le viene de las tormentas que le animan y exaltan. De esta canción de alegría y de esperanza solamente participan aquellos que, lo mismo que él, han conocido el sufrimiento..." (p. 205). Sin embargo, carga en demasía las tintas sobre el penar de los profetas, habla extensamente de la pesada carga que Dios ponía sobre los hombros de sus enviados (cfr. p. 291, 298 y 303). En cambio, del gozo de quien se siente sostenido por Dios apenas si habla. Es verdad que será Jesús quien preanuncie la paz y la alegría en medio de las persecuciones, pero también aquellos hombres del Antiguo Testamento, que habían de predicar a un pueblo de dura cerviz, sienten en su vida la fortaleza de Dios, el inefable gozo espiritual de la cercanía divina. Hay un hecho patente, no señalado con suficiencia por el autor, y es el de que los presagios proféticos, incluso los más fatídicos, dejan siempre un resquicio a la esperanza; y aunque el pueblo sea deportado, arrasado, quemado como un viejo tronco, siempre brotará el tallo verde de la raíz de Jesé, siempre quedará un resto, dispersado sí, que Yavé reunirá de los confines de la tierra. Y aunque la Alianza sináutica quede rota mil veces, mil veces se recompondrá hasta que llegue la Alianza Nueva que los profetas, en medio de sus dolores y lágrimas, vislumbran gozosos y radiantes.

Señalaré por último la deficiente transcripción hebrea. A título de ejemplo, en la p. 222 no distingue la ש de la ד, transcribiendo ambas con una "s" simple; o en p. 225, donde transcribe la נ con "v", mientras que en p. 232, y en otros muchos pasajes, transcribe, según lo que es normal, con una "b". También se le escaparon, al que hizo la acribia de galeradas y pruebas, varias erratas (cfr. p. 15, 17, 86, 229, etc.).

A pesar de todo, el libro conserva su valor en la actualidad y justifica la traducción española. Aunque, eso sí, los puntos que hemos señalado como negativos hay que tenerlos en cuenta, a la hora de formular un justo juicio sobre este libro.

Antonio GARCÍA-MORENO