

PROFETA

Las figuras proféticas del AT han influido de forma decisiva en el desarrollo histórico de la religión revelada israelítico-cristiana; es también central el puesto que ocupan los escritos bíblicos de los profetas tanto en el → canon como en la → predicación y piedad de la primitiva Iglesia (cf., por ejemplo, 2 Pe 1,19ss, así como la profesión de fe niceno-constantinopolitana: *quid locutus est per prophetas*). Sin embargo, la verdadera justificación para tomar el concepto de «profeta» como fundamental en teología deriva del NT, pues «profeta» es ante todo una palabra-clave del NT. Esto se deduce no sólo del frecuente uso de la palabra (206 veces, incluidos los derivados), sino también de la importancia de su significado: el término «profeta» se encuentra en el kerigma primitivo como un antiguo título cristológico (Hch 3,22; 7,37); los creyentes, a quienes la efusión del Espíritu en Pentecostés ha convertido en el nuevo → Israel de los tiempos mesiánicos, poseen en principio el don de profecía (cf. Hch 2,17s); finalmente, la → Iglesia tiene su fundamento no sólo en el ministerio apostólico, sino también en el profetismo (Ef 2,20); se trata de dos funciones constitutivas que se condicionan y complementan mutuamente, a través de las cuales el Jesús terreno continúa su misión en el tiempo y en el espacio (cf. Lc 11,49); en virtud de ellas, el Señor, ensalzado, permanece presente y sigue actuando en la tierra a través de su Espíritu. Pero el profetismo del NT presupone el concepto veterotestamentario de profeta.

1. *Terminología.* a) La *Biblia hebrea* emplea dos términos distintos para designar lo que nosotros entendemos por «profeta». El más estricto es el término נָבִיא («nabí» o «profeta»); de él se deriva el verbo נָבֵא (nifal e hitpael; «conducirse como profeta», «manifestarse como profeta»), rela-

cionado frecuentemente con especiales momentos de éxtasis. El vocablo está emparentado por su raíz con la palabra acádica *nabū* («clamar», «llamar»); en consecuencia, la palabra נָבִי, desde el punto de vista etimológico, significa «el que clama», «el predicador» (en sentido activo), o bien «el llamado» (en sentido pasivo; en acádico, *nabi'um*). Ambas significaciones pueden coincidir perfectamente con la idea bíblica de profeta; filológicamente, la segunda es más exacta, pero la primera coincide exactamente con el concepto de profeta según aparece en Ex 7,1s; (P; cf. 4,16 E): la relación de Aarón con Moisés es análoga a la de un profeta respecto a su Dios, puesto que Aarón tiene que hablar al faraón en nombre de Moisés y servirle de «boca». Menos frecuente, pero ciertamente más antiguo, es el término análogo de «vidente» (נֹחַדִּי וְנֹחַדִּי), que ya en los primeros tiempos fue identificado con los auténticos profetas: «En lugar de profeta se decía antiguamente vidente» (1 Sm 9,9).

b) Esta coincidencia es confirmada por la *Biblia griega*, la cual traduce con el término προφήτης tanto נָבִי (siempre) como נֹחַדִּי y נֹחַדִּי (frecuentemente). La elección de este término es importante para aclarar el concepto judeo-helenístico de profeta, como también el concepto cristiano del NT. En la literatura extrabíblica se encuentra ya pronto el término προφήτης como *nomen agentis* del verbo πρόφημι («decir», «hablar», «anunciar»), pero sólo aparece en época poscristiana. De él se deriva el verbo denominativo προφητεύειν («ser profeta», «conducirse como profeta»), así como el sustantivo abstracto προφητεία, que puede designar tanto la misión del profeta como su ejercicio o el efecto que de él se deriva.

Es de notar que, al menos originariamente, la preposición προ- no se entendió en sentido temporal («antes de»), sino local («fuera de»). Sólo desde el comienzo de nuestra era —y probablemente por influjo del concepto bíblico de profeta y por la importancia que el cristianismo concedía a la prueba a partir de las profecías— el profeta vino a ser el que anuncia lo que va a suceder. Pero la palabra προφήτης no significa por sí misma otra cosa que «el que habla», «orador»: profeta es aquel que, en nombre de alguien, en su lugar y por mandato de él, comunica algo a los demás. El concepto comprende, pues, esencialmente —como lo sugieren también las frecuentes construcciones con genitivo («profeta de...») — una relación de dependencia. Por eso no es raro que el término griego προφήτης se equipare a κήρυξ (heraldo), ἑρμηνεύς (intérprete) o ἐξηγητής (exegeta). Es de notar también que el concepto griego de «profeta», dado el contexto en que se emplea, llega a adquirir un claro matiz religioso-sagrado. Así resulta, por ejemplo, que «profeta» —aunque en un sentido débil y pobre— se convierte en fórmula estereotipada para designar a los miembros de determinadas clases sacerdotales (especialmente en el Egipto helenístico a partir del siglo III a. C.). También pronto y con mucha frecuencia aparece el profeta (o la profetisa) en ciertos santuarios griegos (sobre todo en Delfos), donde anuncia la voluntad de alguna divinidad a cuyo servicio actúa como sacerdote. Lo de menos es que haya sido el mismo profeta el que ha recibido el oráculo que debe anunciar (en

cuyo caso es al mismo tiempo μάντις y προφήτης), o que se limite a transmitir la revelación recibida por un médium (μάντις), expresándola oralmente y comunicándola a los que buscan consejo. De manera análoga, los poetas se consideran profetas de las musas divinas por ser sus portavoces inspirados. También los filósofos aparecen como profetas de la «verdad» o del jefe de su escuela filosófica (a menudo divinizado). A la inversa, los poetas son también profetas por el hecho de que alaban y cantan himnos de acción de gracias a los dioses en nombre del pueblo, en su lugar y como sus valedores; esto prueba que el concepto griego de profetas puede expresar una doble función mediadora. Todas estas funciones concurren también en los profetas bíblicos; por tanto, el vocablo προφήτης (en un sentido originario) es una designación correcta, tanto desde el punto de vista del lenguaje como del de su misión.

2. *Formas del profetismo.* a) *Tipos de profetas en el AT.* Una sencilla lectura del AT muestra cómo el fenómeno profético ofrece muchos aspectos. De algún modo, un precursor del auténtico profeta es el *vidente* (por ejemplo, Samuel, Gad). En este caso se subraya el aspecto de «visión» de cosas ocultas. Juntamente con los oráculos sacerdotales sobre el destino y la interpretación de los sueños, ya desde los tiempos más remotos, el vidente (al contrario que los adivinos, magos y necromantes) es considerado como fuente legítima y enviada por Dios para la revelación (cf. 1 Sm 28,6); por ello se le pide parecer y decisión, y aun se le paga por ello (cf., entre otros, 1 Sm 9,6-10), sobre las cosas más diversas y vulgares. El *profeta individual* «preclásico» se contrapone al típico vidente en cuanto que él interviene con su mensaje divino tanto en la vida de los individuos como en la del pueblo, pero sin ser requerido para ello. Esta intervención provocada por el Espíritu es frecuentemente de una gran influencia, llegando a marcar el rumbo de la historia. En esta categoría cabe encuadrar, entre otros, a Natán (2 Sm 7; 12), pero principalmente a Elías (1 Re 17-19; 2 Re 1s) y Eliseo (2 Re 2-9; 13). También se puede considerar profética la conducta del juez y vidente Samuel frente a Saúl y David (cf. 1 Sm 12; 16). Aproximadamente en ese mismo tiempo, las diversas tradiciones del AT designan retrospectivamente como profetas a algunas grandes figuras de la historia pasada de Israel. Así se va considerando a *Moisés* como el fundador y prototipo del profetismo israelita (Nm 11,24-29; Dt 18,18; 34,10; cf. Nm 12,6). Además se concede el título de profeta a Abrahán (Gn 20,7; cf. Sal 105,15); a María, hermana de Aarón (Ex 15,20); a Débora (Jue 4,4). Al principio de la época de los reyes comienzan algunas *comunidades colectivas de profetas*, que se mantienen en contacto con una u otra de las figuras de los grandes profetas contemporáneos (1 Sm 19,20: Samuel), considerándole como jefe y concentrándose en torno a él (2 Re 4,38; 6,1: Eliseo). Normalmente, viven en algún santuario y se distinguen por su vestido y comportamiento, llevando una vida común y pobre, aunque algunos están casados. El entusiasmo y el elemento extático desempeñan en ellos un papel importante (por ejemplo, 1 Sm 10,5s; 19,20ss; 1 Re 22,10; cf. las glosolalias del NT). Estos profetas despliegan gran celo

—de un modo semejante a los recabitas (Jr 35) y nazireos (Am 2,11)— para conservar en toda su pureza la fe en Yahvé frente a la presión de la civilización cananea.

Más o menos organizados colectivamente están los llamados *profetas profesionales*, que de un modo semejante a los sacerdotes y doctores componen una categoría especial que todavía se puede encontrar en el tiempo posterior al exilio. Entre éstos figuran los *profetas de corte*, quienes, por su condición de videntes, actúan como consejeros de los reyes (por ejemplo, 2 Sm 24,11ss; Neh 6,7). Por otro lado, los *profetas del culto* parecen haber formado parte del personal del Templo; como muestra el estudio histórico-formal de algunos textos del AT (sobre todo de numerosos salmos), les competían determinadas funciones en las celebraciones litúrgicas, como, por ejemplo, la proclamación de los oráculos de salvación o el canto público de himnos de alabanza (cf. 1 Cr 25,1: se llama profetas a los cantores del templo designados por David). Aunque, sin duda alguna, ese profetismo decae con el tiempo hasta convertirse en una profesión de libre elección, y hasta quizá en una profesión hereditaria, se trata, según el testimonio del AT, de auténtico profetismo.

De los profetas organizados profesionalmente se distancian de un modo consciente, como directamente elegidos por Yahvé, los *profetas escritores*. Estos aparecen a partir de la mitad del siglo VIII (Amós, Oseas, Isaías, Miqueas), y su actividad tiene lugar principalmente en los decenios históricamente definitivos de la presión exterior (aquí se debe nombrar especialmente a Jeremías), del exilio (Ezequiel, Deutero-Isaías) y de la restauración (Trito-Isaías, Zacarías, Ageo). Por su modo de pensar, se encuentran en la misma línea que los anteriores profetas individuales y las comunidades de profetas. Únicamente se diferencian de ellos en que consideran que su misión es exclusivamente, por así decirlo, el anuncio de la palabra, la cual será consignada por escrito en parte por ellos mismos y en parte por sus discípulos (directos o indirectos), siendo conservada así para los siglos siguientes como libros canónicos.

La profecía decae en el judaísmo posterior al exilio. En el puesto de los profetas abundan los escritores apocalípticos, los sabios, los escribas. Sin embargo, la falta de profetas aparece como un hecho doloroso (Sal 74,9), y nace la *expectación de un profetismo mesiánico-escatológico*: en los últimos tiempos de la salvación volverá a brotar no sólo el carisma profético en general y en una medida no conocida hasta entonces (Joel 3,1s), sino que entrará en escena un gran profeta, a través del cual Yahvé, como en épocas anteriores, mostrará claramente su voluntad (cf. 1 Mac 4,46; 14,41). Se le espera como a Elías que retorna (Mal 3,23; Eclo 48,10ss) y quizá también como al nuevo Moisés (cf. Dt 18,18), y se ve en él al precursor o preparador de los caminos del Mesías o al Mesías mismo. Esta múltiple expectación profética se refleja en los escritos apócrifos del judaísmo tardío, en la literatura rabínica y también, desde luego, en los textos de Qumrán (cf., entre otros, 1 QS 9,11: junto a las dos figuras del Mesías de Aarón y del Mesías de Israel se espera a un profeta que probablemente, al menos en parte, fue identificado con el «maestro de justicia»).

b) *El profetismo en el NT.* El NT es claramente consciente de que con la venida de Cristo ha comenzado la última etapa, la de la salvación, anunciada por el AT (→ Jesucristo). Un testimonio de esa conciencia mesiánico-escológica son justamente las frecuentes alusiones de los escritos del NT al renacimiento del profetismo, que en tales escritos se presenta de tres formas. Por de pronto, la primera aparición de Jesús se ve acompañada por el renacer de esa profecía tanto tiempo enmudecida: palabras proféticas rodean su nacimiento (Lc 1,41s.67; 2,25s.36), y le precede una gran figura profética (Mt 11,9s; Lc 1,76s), en la cual se cumple de alguna manera la espera del retorno de Elías (Mt 11,14; no así en el Evangelio de Juan, que reserva exclusivamente a Jesús el título de profeta).

Además, según el testimonio del NT, *Jesús* mismo es profeta: el pueblo, apoyado en su predicación llena de autoridad y en su poder de hacer milagros, ve en él un nuevo profeta (Mt 21,11; Lc 7,16; 24,19; Jn 4,19), o un antiguo profeta redivivo (Mt 16,14), o bien el profeta mesiánico por antonomasia (Jn 6,14). Es cierto que Jesús jamás se designa a sí mismo con el título de profeta, aunque es consciente de serlo, como lo muestran diversas manifestaciones; su misión es la del predicador inspirado y prometido por Dios (cf. Lc 4,17ss), y su destino es el de un profeta (Mt 13,57 par.; Lc 13,33). Finalmente, el primitivo kerigma de Jerusalén llama expresamente a Jesús «profeta» y con un claro sentido cristológico (Hch 3,22s; 7,37). El judeo-cristianismo ha construido su cristología específica sobre ese título de profeta (cf. las Pseudo-Clementinas). Tal título, por el contrario, no ejerce una influencia decisiva sobre la primera cristología católica. Sin embargo, es de notar que también el título cristológico de «Siervo de Yahvé», así como la contraposición tipológica Moisés-Cristo, que se puede observar a lo largo de todo el NT, suponen el concepto de profeta.

Pero no sólo Cristo, sino también *los que creen en Cristo*, aparecen en los escritos del NT como profetas. En ese común profetismo neotestamentario se realiza, por una parte, la promesa del AT de una sobreabundante efusión del espíritu profético en la era de la salvación (cf. Hch 2,17s); por otra parte, la misión terrena de Cristo se prolonga en una especial floración de profetas individuales (cf. Lc 11,49). Ahora bien, si fundamentalmente a todo cristiano se le puede llamar profeta (cf. Hch 2,17s; 19,6; 1 Cor 14,1.39), la profecía como carisma excepcional y don especial corresponde sólo a individuos aislados. Por eso los Hechos de los Apóstoles pueden aludir a la actividad particular de algunos profetas cristianos en concreto (Hch 11,27s; 13,1; 15,32; 21,9ss). En los escritos paulinos aparece este profetismo como carisma de primer rango (1 Tes 5,19s; 1 Cor 12,28; Rom 12,6) e incluso, en cierta medida, como resumen absoluto de lo carismático: los profetas son colocados al lado de los → apóstoles (1 Cor 12,29; Ef 3,5; 4,11; cf. Lc 11,49; Ap 18,20; Did 11,3), junto con los cuales constituyen el fundamento de la Iglesia (Ef 2,20). Los profetas desarrollan especialmente su misión en la liturgia comunitaria: ellos parecen ser en tales reuniones las figuras y animadores capitales (1 Cor 12-14; cf. 1 Tim 1,18; 4,14, así como Hch 13,1ss). Finalmente, también en el Apocalipsis ocupa el profeta un puesto digno de

atención: el vidente es consciente de su condición de profeta (cf. 10,10s; 22,9); sus escritos son profecía (1,3; 22,6s), y habla con la autoridad que le corresponde (22,18s).

c) *Profetismo cristiano en la edad posapostólica de la Iglesia.* La Iglesia es el Israel de los últimos tiempos; continúa la misión de Jesús y está, por tanto, necesariamente dotada de espíritu profético; su misión es una misión profética. Está edificada no sólo sobre los apóstoles, sino también sobre los profetas como sobre un doble fundamento (cf. Ef 2,20); y si es justo subrayar que el → ministerio apostólico de Pedro tiene que continuar en la Iglesia posapostólica como misión fundamental, lo mismo puede decirse del profetismo, igualmente fundamental y en la misma medida esencialmente necesario.

La Didajé (cf. 10,7; 11,7-12; 13,1-7), así como Justino (*Dial.*, 82,1) y Hermas (Herm[m] 11,5-9), muestra cómo el profetismo neotestamentario continúa realmente en el tiempo inmediatamente posterior a los apóstoles y desempeña un gran papel en la vida de la Iglesia. Hacia fines del siglo II, sin embargo, por el abuso montanístico de la profecía, cae «sobre el espíritu carismático de la Iglesia una escarcha que no ha vuelto jamás a quitarse del todo» (H. U. von Balthasar). Ya Orígenes parece no saber nada de que hubiera profetismo en la Iglesia de su tiempo. Posteriormente es eliminado poco a poco de la vida oficial de la Iglesia el elemento profético, hasta llegar a ser absorbido por las demás funciones y ministerios (no necesariamente anticarismáticos ni acarismáticos). A pesar de todo, se tiene conciencia de que lo profético debe subsistir y continuar de alguna forma en la Iglesia. Se trata, en primer lugar, del antiguo → monacato, que —refiriéndose particularmente a los profetas precláricos del AT— se sitúa en la línea de la «vida profética» (βίος προφητικός) y otorga el título de «profetas» a las figuras más destacadas entre los monjes. Ya en la → patrística y a lo largo de toda la temprana Edad Media, se identifica, por otra parte, al profeta cristiano —esta vez aludiendo a 1 Cor 12,14— con el predicador y el exegeta. Todavía Tomás de Aquino (*S. Th.* II-II, 171-175) ve en la profecía la encarnación y el elemento capital de la carismática cristiana. Sin embargo, la limitación de lo profético —tal como se hace unánimemente en la → teología de aquel tiempo— a un modo extraordinario de conocimiento y los consiguientes problemas psicológicos y gnoseológicos, así como la reducción del objeto propio del conocimiento profético a lo futuro, todo ello es de una tremenda y fatal trascendencia: el problema de lo profético en la Iglesia pierde por momentos actualidad teológica y desaparece casi totalmente de la conciencia cristiana.

A pesar de todo, siguen existiendo en todos los tiempos y zonas de la Iglesia hombres proféticos. Son aquellos místicos que tienen —a partir de una excepcional experiencia de Dios— una conciencia clara de ser enviados y asumen la misión concreta de anunciar la palabra. Ejemplos de esta → mística profética nos los ofrecen, entre otros, Hildegarda de Bingen, la visionaria que predicaba la penitencia; Brígida de Suecia, *Christi sponsa et canalis*; la mística Catalina de Siena con sus exhortaciones, así como Savonarola, hombre dotado de auténtica índole y sentimiento proféticos. «El espíritu

carismático de la Iglesia apostólica nace del profetismo de la antigua alianza y se desarrolla hasta llegar a la mística en la historia de la Iglesia: es lo que marca la continuidad entre ambas» (H. U. von Balthasar).

d) *Analogías en la historia de las religiones.* Dejando totalmente a un lado las llamadas formas menores de la profecía, que en todas partes se desarrollan y que comprenden las más diversas especies de adivinación inductiva e intuitiva, se dan en todas las religiones y culturas fenómenos proféticos. De ello es ya consciente el AT. Por ejemplo, en el caso de Balaam, un extranjero al que el AT reconoce como auténtico vidente (Nm 22-24). Tampoco se diferencian apenas los arrebatos en éxtasis de los profetas de Baal —en cuanto a su manifestación exterior (cf. 1 Re 18,20ss)— y las comunidades proféticas de la época de Samuel. Pero también algunas fuentes extrabíblicas ofrecen lugares paralelos muy dignos de ser tenidos en cuenta. Por ejemplo, en Mari (Mesopotamia) han aparecido cartas en las que, hacia el año 1700 antes de Cristo, algunos sacerdotes —al parecer, sin haber sido invitados a hacerlo— formulan profecías ante el rey en nombre de su dios (cf. M. Noth, *Gesammelte Studien zum AT*, Munich ²1960, 235ss). El relato de viaje del egipcio Wen-Amon da cuenta de un acontecimiento acaecido hacia el año 1100 a. C., en la ciudad fenicia de Byblos: con ocasión de un sacrificio, «el dios se apoderó de un joven», provocando en él un éxtasis a fin de dar a conocer un mensaje suyo por medio de él (Gressmann, AOT 72). Sin embargo, quien se encuentra más próximo a los profetas bíblicos de la época clásica es el *homo religiosus* de todos los tiempos y lugares, el cual, gracias a un encuentro o una unión profundamente vivida con la divinidad, tiene conciencia de que ésta le toma a su servicio y recibe el encargo de predicar un mensaje. Entre éstos se encuentran no sólo los grandes fundadores de religiones (Zaratustra, Mahoma), sino también los antiguos poetas y pensadores (por ejemplo, Sócrates), como se deduce del correspondiente empleo del concepto griego de profeta.

3. *Conciencia del profeta respecto a su vocación y misión.* El análisis de los textos bíblicos demuestra que la estructura esencial del profetismo consta de tres elementos estrechamente unidos: relación del profeta con Dios, carácter de enviado y función de mediador.

a) Lo específico de la *relación del profeta con Dios* encuentra su mejor manifestación en las expresiones que intentan aclarar al profeta el acontecimiento de su encuentro con Dios en la experiencia de la vocación. Este encuentro constituye el fundamento de una relación comunitaria única, individual y directa entre Dios y el hombre: el profeta *es elegido* y santificado por Dios, es decir, segregado (Jr 1,5); la mano de Yahvé ha venido sobre él (1 Re 18,46), lo ha tocado (Jr 1,9) y descansa constantemente sobre él (Is 8,11; Ez 3,14); Yahvé se ha apoderado de él (Am 7,15), lo ha dominado y seducido (Jr 20,7); el Espíritu ha entrado dentro de él (Ez 2,2), lo ha arrebatado (Ez 11,5; cf. 1 Sm 10,6.10; 19,20.23), inundado (Jl 2,28) y ungiendo (Is 61,1; cf. 1 Re 19,16); es hasta tal punto el «hombre del espíritu» (Os 9,7), que en el judaísmo rabínico pudieron llegar a ser identificados los

conceptos veterotestamentarios de «espíritu de Dios» y «espíritu santo» con el de «espíritu de la profecía» (cf. Billerbeck, II, 126ss; II, 134ss). Así segregado por Dios, el profeta se convierte en el *hombre de Dios* (אִישׁ הָאֱלֹהִים; por ejemplo, 1 Sm 2,27ss, como título específico del profeta; utilizado también en 1 Re 13,1ss) y en el amigo y confidente de Dios por cuanto participa del secreto de sus planes y designios (Am 3,7; Sab 7,27; cf. Jn 15,15). Todo esto —la elección, el haber sido tomado al servicio de Dios y la relación de confianza que de ahí se deriva— se resume en la significativa expresión teológica que designa al profeta con el título de *siervo de Yahvé* (עַבְדַּי יְהוָה / παῖς [δοῦλος] θεοῦ). Junto a Moisés, David y el pueblo de Israel en conjunto, los profetas son los «siervos de Yahvé» κατ' ἐξοχήν (cf. entre otros 1 Re 18,36; Am 3,7; Is 20,3; Esd 9,11; Dn 9,6, así como Ap 22,9). Constantemente se encuentra en boca de Yahvé la expresión estereotipada: «mis siervos, los profetas» (por ejemplo, 2 Re 9,7; Jr 7,25; Ez 38,17; Zac 1,6). Una especial impronta profética reviste el «Ebed Yahvé» del Deutero-Isaías (Is 42,1; 52,13; 53,11), cuyas cualidades reflejan al mismo tiempo las figuras de Moisés y Jeremías.

b) El segundo elemento esencial del profeta bíblico es su *carácter de enviado* y la consiguiente *conciencia de su misión profética*. El profeta es el hombre de Dios y el siervo de Yahvé porque Dios lo ha tomado a su servicio para que sea su colaborador. Ha sido investido del Espíritu para que pueda actuar como representante legítimo de Yahvé. Ha sido escogido para ser enviado (cf. entre otros Is 6,8; Jr 1,7; 14,14s; Ez 2,3). Como enviado de Dios es, de un modo similar al «ángel de Yahvé», *mensajero de Dios* (מַלְאָכִי / ἄγγελος; Is 44,26; Ag 1,13; Mal 3,1; 2 Cr 36,15; cf. Ap 22,8s) y boca de Yahvé (Jr 15,19). Como tal, pregona por mandato y en nombre de Dios (Jr 11,21 y *passim*) el «mensaje» que le ha sido confiado: «Así habla Yahvé...». Se siente autorizado para decir a sus oyentes: «Oíd la palabra de Yahvé», y para reforzar su mensaje con la expresión autorizada de «oráculo de Yahvé» (נְאֻם יְהוָה). Ese hablar para Yahvé y en su lugar llega a convertirse cada vez más, desde el tiempo de los reyes, en una cualidad característica del auténtico profetismo.

c) Sin embargo, el profeta es también —y ahí se apoya su tercera cualidad esencial— → *mediador* entre Israel y Yahvé: no sólo está al servicio de Yahvé, sino también (y precisamente por ser siervo de Yahvé y en la medida en que lo es) al servicio de Israel, que es tanto su pueblo como el pueblo de su Dios. Por eso no sólo habla a Israel en nombre de Yahvé, sino también a Yahvé en nombre de Israel. Esa segunda función mediadora se expresa principalmente en la *intercesión* profética, la cual tiene tal relieve en el AT que debe considerarse como una cualidad integrante de la esencia del profetismo (cf. entre otros 1 Sm 12,17-25; 15,11; Am 7,2.5; Jr 18,20; 42,2-4; cf. 2 Mac 15,14). A Abrahán, por ejemplo, se le llama profeta porque intercede por los demás (Gn 20,7). Pero son principalmente Moisés (Ex 32, 10ss y *passim*) y el mesiánico «Siervo de Yahvé» (Is 53,12) los que se presentan ante Israel como profetas de una forma especialmente marcada: se declaran solidarios del pueblo al que han sido enviados y van tan lejos en este

aspecto que se ofrecen ante su Dios a fin de sustituir (→ sustitución) libremente a su pueblo para la → expiación de sus culpas. Los profetas ven también esta función mediadora como una misión que les ha sido encomendada por Dios: saben que han sido puestos por Yahvé como *vigilantes* (Is 21,11s; Ez 3,17) y *pastores* (cf. Zac 11,4) de Israel y que tienen, por tanto, una responsabilidad total sobre el pueblo (por ejemplo, Ez 3,17-21). Así, los profetas pueden ser considerados como un don que Dios concede a su pueblo (cf. Am 2,11). El antiguo Israel era consciente de ese estado de cosas, como lo demuestra el título que otorga a sus profetas: *padre* (2 Re 6,21; 13,14 y *passim*; cf. Jue 5,7; Débora, como profetisa [4,4], es «madre en Israel»).

4. *El profeta y la recepción de la revelación.* Construir una psicología del conocimiento profético tiene poco sentido como problema teológico; es particularmente superfluo tratar de distinguir entre lo que, en la experiencia misma del profeta, es «exterior» y lo que es «interior», entre lo que sucede objetivamente y lo que no pasa de ser «meramente» subjetivo. Tales distinciones —aun cuando pudieran establecerse— son totalmente ajenas al pensamiento del hombre hebreo.

a) *Visión y audición proféticas.* La → revelación comunicada por Dios a los profetas puede, en general, realizarse como revelación por la imagen o como revelación por la palabra. Con mucha frecuencia, sin embargo, están mezcladas esas dos formas fundamentales del conocimiento profético. El profeta —tanto si se trata de las primeras figuras de videntes como del tipo clásico de profeta— es esencialmente un *vidente*. Bajo un especial influjo divino, ve cosas y relaciones que los hombres normales no ven; tiene «visiones» (cf., por ejemplo, Am 1,9ss; Is 6,1ss; Jr 1,4ss; Ez 1-3; 8-11; Zac 1-6; cf. también Lc 10,18; Ap 1,11ss; 4,1 y *passim*). Aparte esas visiones sobrenaturales, que suelen tener de algún modo lo divino como objeto, el profeta posee otra singular percepción: ve más allá de las cosas; aun las cosas y sucesos más triviales son para él transparentes y se convierten por ello en un → símbolo; por ejemplo, una simple cesta (Am 8,1s), la rama de un almendro (Jr 1,11), la manipulación de una vasija en el torno del alfarero (Jr 18,1ss) o las dolorosas experiencias de la propia vida conyugal (Os 1,2ss; 3,1ss). Para la visión profética, todo puede convertirse en revelación, en signo e indicio de la obra y de la naturaleza de Dios.

Sin embargo, más importante y más frecuente que la experiencia de las visiones es la *recepción de la palabra* por el profeta, aunque tal recepción no pueda distinguirse netamente de la visión. La → palabra (רַבִּי), en efecto, nunca es para el hebreo un intermediario meramente abstracto del conocimiento, sino siempre una cosa o un dato concreto. La «palabra de Dios», así entendida, es el objeto propio y principalísimo del profeta bíblico. El profeta es, en primer término, el hombre de la palabra (cf. Jr 18,18); él la recibe de Dios para comunicársela a los hombres: la palabra de Dios le alcanza (por ejemplo, 2 Sm 7,4; Jr 1,2.4; cf. Lc 3,1s); Yahvé le habla (Os 12,11), y ese hablar de Yahvé lo convierte en profeta (Am 3,8) y hace que la palabra de Dios esté en su boca (cf. 1 Re 17,24, así como Ez 2,8ss; Ap 10,9s). Al

igual que la visión, la audición profética adopta distintas formas: el profeta puede recibir la palabra de Yahvé en audición directa; pero también puede desarrollarse en su interior por medio de una reflexión dirigida por Dios y, por tanto, «inspirada», acerca de una revelación anteriormente comunicada; finalmente, puede también madurar de forma progresiva y presentarse de repente como un fruto de la auténtica intuición o claridad perceptiva del profeta, puesto que Yahvé ha abierto sus oídos y los hace estar constantemente alerta (cf. Is 50,4s).

b) *Extasis y medios de excitación.* No se puede negar que los profetas experimentan vivencias extraordinarias y sobrenaturales (visiones, audiciones, etc.) y que éstas van acompañadas a veces de estados parapsicológicos (cf. principalmente Ezequiel). Es sólo un problema de terminología el saber si estos fenómenos proféticos se pueden clasificar en el concepto genérico de «éxtasis». Lo cierto, sin embargo, es que tales manifestaciones externas de éxtasis no constituyen de ningún modo la esencia de la profecía bíblica. En efecto, sólo en tiempos de Samuel, entre los grupos de profetas (cf. entre otros 1 Sm 10,5s.10ss), se da un profetismo extático y al mismo tiempo auténtico; y esto ocurre como una forma primitiva y previa del profetismo clásico, notablemente condicionada por la época y el ambiente. Las grandes figuras proféticas posteriores se distancian conscientemente de este tipo de profeta. Cuando Amós dice que él no pertenece a los profetas (7,14), quiere decir que no tiene nada en común con los extáticos populares. A esto mismo alude la observación de que los primeros profetas escritores hablan muy poco del espíritu, pero mucho de la palabra de Yahvé. Esto significa que los profetas ven su auténtica misión no en manifestaciones entusiastas, sino en el anuncio claro y razonable de la voluntad de Yahvé. Aun en las experiencias extraordinarias (como episodios de vocación, visiones, arrobamientos) no se trata de éxtasis —o, si se trata, es en una parte pequeñísima—: en tales ocasiones no desaparece en modo alguno la conciencia del propio yo en el profeta, sino que se eleva y se agudiza. No se produce ninguna despersonalización o fusión con lo divino, sino más bien un desarrollo de la personalidad en virtud de un encuentro y diálogo personal, intensamente vivido, que coloca al hombre ante una → decisión y así lo convierte en profeta. Del mismo modo que la recepción de la revelación, también su predicación se efectúa con plena conciencia, → libertad y responsabilidad. Lo mismo hay que decir de los profetas del NT: aunque poseídos por el Espíritu, se diferencian claramente, por su modo razonable y comprensible de hablar, de los glosófalos extáticos. Por eso Pablo prefiere los primeros a los segundos (cf. 1 Cor 12, 10; 14,15s.23s).

Unido al problema del éxtasis, se plantea y soluciona el problema de la posibilidad de la *excitación profética*. Las antiguas turbas de profetas conseguían llegar artificialmente, por medio de danzas cultuales, a estados extáticos (cf. 1 Sm 10,5). Sobre Eliseo «viene la mano de Yahvé» al tiempo que un músico toca la lira (2 Re 3,15s). No sucede así, en cambio, con los profetas posteriores: éstos se ven sorprendidos y dominados por Dios sin actividad suya propia y frecuentemente contra su voluntad y sus inclinaciones perso-

nales. La iniciativa proviene totalmente de Dios. Si el profeta pide a Dios una palabra divina por propia iniciativa, puede muy bien ocurrir que Dios permanezca mudo o que haga esperar a su profeta (cf. Jr 42,4.7). Y es que el profeta no puede disponer de Dios y de su palabra, sino que es Dios y su palabra quienes disponen del profeta. A pesar de esta fundamental pasividad respecto a la recepción de la revelación, es mucho lo que depende de la disponibilidad del profeta: debe estar despierto y aguardar, como el espía, la palabra de Yahvé (Hab 2,1; cf. Ez 3,17s). Por eso puede san Pablo recomendar a los corintios que aspiren al carisma profético (1 Cor 14,1.39) en el sentido de que deben permanecer abiertos a él y estar a su disposición. Por el contrario, es posible negarse a ser profeta (cf. Ex 4,13s; Jr 15,19) y destruir el espíritu de profecía en lugar de promoverlo (1 Tes 5,19s).

5. *Formas de la → predicación profética.* a) *Predicación por medio de la palabra.* Los profetas —ante todo los llamados profetas escritores— ven su misión en proclamar la palabra de Yahvé y anunciar de esa forma la voluntad de Dios. Esto sucede sobre todo en la predicación por la palabra, la cual —conforme a la misión y la índole personal de cada profeta— puede tomar las más variadas formas según la época y las circunstancias. La forma más frecuente y más específicamente profética es lo que se llama oráculo o *mensaje*. En él el profeta comunica de modo preciso y exigente la palabra que ha recibido como llamada y exigencia directa de Dios, ya en clave de castigo (amenaza), ya de salvación (promesa). Cuando el profeta transmite esas palabras de Yahvé, expresadas generalmente de modo conciso, actúa como heraldo de Dios. Por el contrario, en los demás casos de predicación por la palabra, en los que la reflexión personal se extiende a un campo más amplio, se muestra más bien como *predicador*: como predicador profético, puesto que habla con poder y presenta sus exigencias con una autoridad absoluta que se funda en su experiencia personal de Dios y en su conciencia de enviado (cf., por ejemplo, Jr 1,10.17s, así como Mt 7,29 par.); así ocurre sobre todo en las palabras divinas de amenaza y de promesa que preceden y dan ocasión a discursos de represión y de advertencia, pero también a veces en predicaciones independientes y más largas (por ejemplo, Ez 16,20). Junto a éstas se encuentran las variadísimas manifestaciones literarias de origen profano o sagrado: debates ante un tribunal, cantos líricos de queja, burla o amor; himnos cultuales al lado de proverbios instructivos. De este modo, toda forma de lenguaje puede convertirse en soporte y revestimiento de la palabra de Dios.

Esta predicación profética es una palabra viva, hablada, que —en el caso de los profetas escritores— fue fijada por escrito relativamente tarde. Pero también a veces los profetas tomaron notas escritas por orden expresa de Dios (Is 8,1; 30,8; Jr 30,2; Ez 24,2; Hab 2,2; cf. Dn 12,4); incluso en algunos casos, para llevar a buen término la predicación, sustituyeron la palabra pronunciada directamente por la *palabra escrita*, destinada a ser leída en público (cf. Jr 36,2ss; Ap 1,3). Ezequiel, en la visión de su vocación, recibe en forma de libro la palabra de Dios que ha de anunciar (2,8-3,3;

cf. Ap 10,9s). Esto quiere indicar que la palabra de Dios puede convertirse en palabra escrita y que, viceversa, la palabra escrita puede convertirse en palabra viva de Dios por medio del predicador (y del exegeta), dotado para ello de un poder espiritual y profético.

b) *Predicación por los hechos*. Junto a la predicación por la palabra figuran a menudo las *acciones simbólicas*, una manifestación típicamente profética que normalmente tiene como finalidad avivar la atención, a la vez que subrayar y poner de relieve la palabra hablada. A veces pueden sustituir a las palabras: Ahías de Silo, por ejemplo, divide su manto para indicar la próxima división del reino (1 Re 11,29ss); Jeremías ilustra el anuncio de la próxima destrucción de Jerusalén rompiendo en pedazos una vasija de barro (19,1-10s), y Ezequiel tiene que imitar, por mandato divino, la marcha precipitada de un hombre que va al destierro (12,6-11). Si en estos ejemplos se trata de acciones breves y aisladas, hay otros casos en que la predicación simbólica es mucho más prolongada: Isaías recibe el mandato de caminar descalzo y desnudo durante tres años (20,2s); Jeremías tiene que mostrarse públicamente a lo largo de varias semanas con un yugo al cuello (27,2; 28,10-12); Ezequiel permanece como inválido durante meses (4,4). Toda la vida matrimonial de Oseas es, por otro lado, un gran signo único en el que el profeta experimenta y expresa la relación Yahvé-Israel. También los niños, por los nombres que les son impuestos, son signos vivos de una verdad o de una premonición (Os 1,2-9). Ya el estilo pobre de vida y el manto de crin que los primeros profetas llevan son una protesta viviente contra la debilitación producida por la cultura cananea y el sincretismo que de ella se deriva (entre otros, 2 Re 1,8; cf. Is 20,2; Zac 13,4). Todo se incluye en la predicación: la vida y la persona del profeta se convierten en «signos» existenciales (Is 8,18: *תִּיָּא / σημεῖον*), tienen carácter kerigmático y reciben valor simbólico.

Ese modo típico de predicación profética desempeña también en el NT un papel importante. No sólo el Bautista sitúa su manera de vivir y de presentarse en la línea de los antiguos profetas (Mc 1,6 y *passim*), o el profeta neotestamentario Agabo anuncia la próxima prisión de Pablo por medio de una acción simbólica (Hch 21,10s), sino —lo que es mucho más— la misma vida y predicación de Jesús son en gran parte una predicación simbólica: sus → milagros no son sólo demostraciones de poder, sino ante todo signos; igualmente algunas manifestaciones extrañas, como la purificación del templo (Mt 21,18s), sólo pueden ser entendidas como «signos». Ese modo profético de predicación es continuado por la Iglesia: la existencia cristiana en general y la vida apostólica en particular tienen carácter simbólico. Por eso deben valorarse como símbolos reales de la era escatológica ya comenzada la → pobreza y la → virginidad practicada a título de → imitación, mientras que, por otra parte, también el → matrimonio cristiano significa a su modo, en el misterio de Cristo y la Iglesia, la restaurada relación de Dios con el hombre. Pero también los demás → sacramentos contienen elementos proféticos; sobre todo, la → eucaristía (y el → culto cristiano en general): por referirse al presente, al futuro y al pasado debe cumplir una clara función de predicación profética.

c) *Predicación eficaz.* Finalmente es preciso subrayar —justamente en relación con el hecho de la predicación cristiana, que en el NT se desarrolla a través de la palabra y del sacramento— cómo la predicación profética no puede malentenderse como una predicación intelectualista. Porque esta predicación, en todas sus formas, es un hecho esencialmente dinámico, una acción eficaz, de acuerdo con la noción que los antiguos semitas tenían de la palabra y del símbolo. Los profetas no sólo anuncian la palabra de Dios —su palabra es palabra de Dios, lo cual excluye toda magia posible—, sino que la realizan predicándola: la palabra que, por medio de los profetas, Dios dirige a Israel (Is 9,7) produce a su tiempo el fruto que en ella está contenido como en germen (cf. Is 55,10s); se convierte, en la boca del profeta, en fuego que abrasa y en martillo que tritura (Jr 5,14; 23,29) y puede llegar a causar la muerte (Ez 11,13). Ahí descansa tanto la grandeza como la tragedia de la misión profética.

6. *Contenido del mensaje profético.* Cada profeta tiene su propio mensaje y su propia «teología». Sin embargo, todos los profetas coinciden plenamente —aunque varíen en la acentuación de matices— en que el objeto de su predicación es tanto el presente como el futuro y el pasado de Israel.

a) En primer lugar, la predicación profética plasma el *presente* de cada momento histórico. Los profetas son esencialmente «mensajeros» y «predicadores»; por eso su mensaje está necesariamente relacionado con una situación determinada y se dirige, al menos de forma primaria, a un auditorio totalmente concreto, único, de un determinado tiempo y lugar. Por eso sucede que los problemas y necesidades del correspondiente momento histórico encuentran un ancho campo en su predicación, y el centro de su mensaje es el Dios presente en cada momento y nunca una idea abstracta de Dios. De esa presencia histórica de Dios, al mismo tiempo concreta y única para cada situación, se derivan los típicos imperativos proféticos: «¡Escuchad!», «¡mirad!», «¡buscad a Yahvé!» (Am 5,6), «¡reconoced a Dios!» (Os 6,3), «¡creed, callad, confiad!» (cf. Is 7,9; 30,15), y ante todo: «¡arrepentíos!» (por ejemplo, Jr 36,3; Ez 18,32; cf. Mt 3,2; 4,17 par.). El mensaje profético es, por tanto, acusación y advertencia, pero también consuelo (cf. Sal 74,9). Además se espera de ese mensaje una respuesta a problemas muy concretos (cf. 1 Mac 4,46; 14,41). Precisamente por esa referencia a una situación y un momento concretos se diferencia la palabra del profeta de la doctrina sapiencial con sus verdades y máximas más bien abstractas y teóricas, independientes del tiempo y de la historia. Esa referencia al presente caracteriza también la predicación de Jesús y de las comunidades proféticas del NT, cuya misión consiste en proporcionar exhortaciones (*παραμυθία*) y consuelos (*παράκλησις*), para contribuir de ese modo a la edificación (*οἰκοδομή*) de la Iglesia en cada tiempo y lugar concretos de la comunidad reunida para la celebración de la eucaristía (cf. 1 Cor 14,3.31; Hch 15,32).

b) El profeta tiene también ciertamente el *futuro* ante sus ojos. Lo que ha de venir —tanto el → juicio como la → salvación venideros, pero sobre todo Dios, que viene personalmente en el juicio y en la salvación— es un

elemento integrante de la esencia de su mensaje: su predicación es esencialmente anuncio y promesa. También aquí, sin embargo, hay que observar algo típicamente profético. Sobre todo hay que decir que incluso las predicciones proféticas sobre el futuro cumplen de una u otra forma una *función de actualidad*. Jamás se trata de una presentación de acontecimientos futuros por sí mismos, sino más bien de exigencias y promesas concretas que van esencialmente dirigidas a amonestar o a consolar a las personas directamente presentes en ese tiempo y lugar. El mismo modo profético de hablar sobre el futuro se encuentra también en el NT. Basta pensar en las parábolas de Jesús sobre su segunda venida o en el Apocalipsis: también el anuncio de la parusía es esencialmente parénesis y paráclisis.

Estrechamente unida a esa orientación «pastoral» está la segunda cualidad de la predicción profética del futuro: la desaparición o aparente falta radical de profundidad cronológica, es decir, la llamada *perspectiva profética*. El profeta ve todo inmediato: se trata de una constante venida de Dios; y la salvación o el castigo futuros están ya, por así decirlo, a la puerta. Lo mismo sucede con las predicciones del futuro en el NT: todo sucederá «en seguida» (Lc 18,7s; Rom 16,20; Ap 1,1; 22,6). Esa visión comprimida y simplificadora se explica por el hecho de que el anuncio profético del futuro no sólo está expresado en función del presente, sino que —y en esto reside su tercera propiedad— adopta las *formas de lenguaje* que le impone cada época y lugar, es decir, las imágenes y conceptos que en un momento dado existen en Israel. Ahora bien, las imágenes y conceptos poético-teológicos utilizados por el AT para las promesas futuras son esencialmente «abiertos», es decir, no tienen una significación unívoca, sino capaz de evolucionar y variar de contenido. Los mismos profetas podían ya entrever en esos conceptos e imágenes, por encima de la actualidad y del futuro inmediato, los últimos tiempos: recuérdese, por ejemplo, la promesa del Emmanuel en el Proto-Isaías, que debe entenderse primariamente en sentido histórico, o el anuncio del nuevo Exodo de salvación según el Deutero-Isaías, que considera en primer término la salida de Babilonia. Pero, prescindiendo de todo eso, las promesas proféticas —transmitidas oralmente y luego fijadas por escrito—, gracias precisamente a la apertura de sus conceptos e imágenes, son cada vez más profundizadas, espiritualizadas y puestas en relación con las etapas más lejanas de la salvación. En esa que podríamos llamar su inagotable fuerza vital y en su posibilidad de desarrollo radica la principal diferencia entre la auténtica visión profética del futuro y el género apocalíptico posterior, el cual tiene su origen no tanto en una experiencia personal e inmediata cuanto en una combinación especulativa de elementos proféticos ya conocidos. La apocalíptica es un fruto tardío del profetismo.

c) El profeta del AT tiene la vista puesta en el futuro, pero vive inmerso en la actualidad. Este hecho —por extraño que ello parezca— hace que hable insistentemente del *pasado* en su mensaje. El profeta, en efecto, sabe muy bien que esa actualidad tiene no sólo un futuro, sino también un pasado. Sabe que el Israel en que él está radicado, al que él ha sido enviado y cuya historia actual él vive y contribuye a configurar, tiene ya una historia

detrás de sí. Así, por ejemplo, en la predicación de Oseas (mitad del siglo VIII) se puede repasar la historia anterior de Israel en sus etapas principales: la época de los patriarcas (12,3ss.13), el éxodo (2,17 y *passim*), el período del desierto (9,10, etc.), la entrada a la tierra prometida (2,10), el abandono posterior de Yahvé para adorar al dios Baal (por ejemplo, 9,10.15), los comienzos de la monarquía (13,10s), los acontecimientos del tiempo de la dinastía de Jehú (1,4), hasta el momento histórico en el que Oseas vive y actúa (1,1). Esas alusiones esporádicas al pasado de Israel son los elementos que posteriormente, sobre todo por obra de Ezequiel (cf. 16; 20), servirán para la composición de impresionantes visiones de la historia, con sentido en sí mismas, cuya finalidad es poner vivamente de relieve la evolución y el ser de Israel, pero sobre todo su culpa histórica y la consiguiente hora del juicio.

El profeta es, pues, consciente de estar dentro de una larga historia, en la cual le corresponde a él una determinada misión. Misión que ve fundamentalmente —lo mismo que los más antiguos videntes y profetas— en continuar sin desviación ese proceso histórico o en restablecerlo, esto es, en defender al Israel constituido por las acciones salvíficas e irrepetibles de Dios en la historia —defendiendo a la vez la auténtica fe en Yahvé, la única que conviene a su naturaleza— contra toda contaminación, falsificación, debilitación o mezcla. Toda la predicación profética está al servicio de esa misión centrada en la historia de la salvación. Tanto en la amenaza del juicio como en la promesa de salvación se trata siempre, en último término, de reestablecer, renovar o profundizar la antigua relación entre Yahvé e Israel. Por eso las promesas de redención están vinculadas a la pasada historia de la salvación, y el profeta ve y anuncia los futuros acontecimientos salvíficos como una imagen más clara y más amplia de esa historia pasada: Jeremías, por ejemplo, habla de la nueva alianza con la vista puesta en la antigua (31,31ss); el Deutero-Isaías anuncia el nuevo éxodo en analogía con la salida de Egipto (52,11s; 55,12s), y siervo de Dios mesiánico, es descrito como un segundo Moisés.

Esa excepcional *visión histórica*, que presenta constantemente su mensaje relacionado con el presente, el futuro y el pasado, es característica de los profetas bíblicos. En ellos, por primera vez en la historia del mundo, se desarrolla y hace sentir sus efectos una auténtica conciencia histórica. Así, la descripción de la historia del antiguo Israel es obra de los profetas y profecía al mismo tiempo. Esto es cierto, en primer lugar, de la grandiosa concepción del yahvista; pero también la obra histórica deuteronomista sería incomprendible sin el profetismo israelita. Pues el hecho de que Dios dirija los acontecimientos más diversos según un plan determinado y hacia un fin determinado es un descubrimiento que hacen los profetas considerando el pasado a la luz de su propia experiencia del presente y de su encuentro con Dios. Sólo si se tienen debidamente en cuenta estos elementos proféticos será posible dar razón de la historiografía bíblica y de la concepción bíblica de la historia —de su grandeza y su originalidad— tanto en el AT como en el NT.

7. *La profecía como carisma e institución.* El profeta del AT es, como elegido y enviado de Yahvé, su delegado y portavoz. Juntamente con los demás portavoces de Yahvé —en especial el rey y los sacerdotes—, tiene que realizar, al servicio del Dios de la alianza, una misión concretísima en y para el pueblo de la alianza. ¿En qué se distinguen esa misión y posición tuyas de las de los demás portavoces? La respuesta a esa pregunta es tanto más importante cuanto que proyectará su luz sobre los portavoces del pueblo de la alianza del NT, sobre sus relaciones mutuas y sobre las funciones específicas de sus miembros. Porque lo mismo que en el Israel del AT se encuentran junto al profeta el rey (o los príncipes o los ancianos) y los sacerdotes, del mismo modo colaboran en la Iglesia al lado del profeta y en unión con él otros enviados de Dios, en primer lugar el apóstol, así como el doctor (διδάσκαλος) y los «ancianos» (πρεσβύτεροι).

a) *El profeta carismático y los ministros institucionales.* El profeta, en su expresión más genuina y clásica, es (como el «juez» de los tiempos anteriores al reino) llamado y habilitado directamente por Dios. En el polo opuesto del profeta carismático se encuentra el → ministerio institucional, cuya continuidad y legitimidad descansa sobre la sucesión humana (hereditaria o por investidura). Una forma de este ministerio institucional es en el AT el *reino*. ¿Cuáles son las relaciones entre el profeta carismático y el rey institucional? Hay que decir, en primer lugar, que en el AT el reino, tanto en lo que se refiere a su origen como a su continuidad, depende ampliamente del profetismo: Saúl y David, por ejemplo, son designados y ungidos reyes por Samuel (1 Sm 10,1ss; 11,14ss; 16,12s); Natán ejerce una influencia decisiva sobre la sucesión en el trono de David y Salomón (2 Sm 7,12ss; 1 Re 1,11ss; 2,32ss); sobre todo en el reino del norte, la seguridad y continuidad del reino descansa —en máxima parte— en manos de los profetas (cf. entre otros 1 Re 11,29ss; 2 Re 9,3.6.12). En el NT encontramos un paralelo de esa relación reyes-profetas: también aquí los profetas carismáticos parecen desempeñar un papel importante en la elección y consagración de los ministros jerárquicos e institucionales (1 Tim 1,18; 4,14; cf. Hch 13,1ss).

Además, los profetas del AT se presentan frente al rey de su tiempo con una sinceridad sorprendente (cf. la *παρησια* del NT). Son conscientes de estar autorizados y obligados a criticar en nombre de Yahvé al ungido de Yahvé: así, por ejemplo, Samuel frente a Saúl (1 Sm 15,10ss), Natán frente a David (2 Sm 12,1ss), Elías frente a Acab (1 Re 21,17ss), Isaías frente a Acaz (Is 13,7s). Claramente se dan cuenta del peligro que amenaza a la genuina relación entre Yahvé e Israel por parte de un poder jerárquico autocrático y absolutista, y consideran misión suya el contrarrestar todas las tendencias que podrían debilitar el señorío absoluto que reivindica Yahvé. Es imprescindible un correctivo profético de este tipo para que el ministerio institucional no degenera.

Sin embargo, esta mutua relación entre reyes y profetas no debe ser generalizada ni exagerada, porque el auténtico rey, aunque institucional, es al mismo tiempo —según el testimonio y la expectación del AT— carismático: el rey, «según el corazón» de Yahvé, no sólo es portador de un ministerio,

sino también portador del espíritu (cf. 1 Sm 16,13; Is 11,1s), de suerte que en los últimos tiempos del AT David, rey ideal en una perspectiva mesiánica, será designado con el título específicamente profético de «hombre de Dios» (2 Cr 8,14; Neh 12,24.36). Lo mismo sucede con Moisés: por haber sido, desde el punto de vista de la historia de la salvación, la más grande figura de caudillo del pueblo antes de los reyes, es designado cada vez más como el profeta de Israel por antonomasia. Las mismas ideas se pueden encontrar en el NT: Jesús es profeta (Siervo de Dios) e hijo de David al mismo tiempo; los apóstoles son los portadores privilegiados del espíritu, y todo ministerio en la Iglesia es y debe ser al mismo tiempo un carisma dependiente del espíritu (cf. entre otros Rom 12,6ss). Por eso no se debe ver como una delimitación y debilitación contradictoria de lo carismático la constatación de que en los primeros tiempos de la Iglesia se acumulan en la única persona del → obispo las misiones del profeta y del apóstol (cf. Did 15,1; *Constituciones apostólicas* II, 25).

El segundo portavoz de la alianza que merece ser confrontado en esa relación con el profeta es el sacerdote (→ sacerdocio) del AT. Como maestro de la ley, el sacerdote ejerce una misión que, en el tiempo posterior al exilio, será acaparada cada vez más por los doctores rabínicos de la ley, los cuales forman también un cuerpo institucional. El profeta y el sacerdote (es decir, el doctor de la ley) o —según la terminología neotestamentaria— el προφήτης y el διδάσκαλος, desempeñan la misma función por cuanto ambos tienen la misión de enseñar y de anunciar al pueblo elegido la palabra de Dios. Los dos realizan esto por encargo de Yahvé, aunque cada uno de forma distinta: mientras la enseñanza sacerdotal mira a la defensa, conservación y explicación de la → tradición, es decir, de la voluntad de Dios (→ ley) ya revelada y transmitida de generación en generación, el profeta ha de anunciar la palabra de Dios que le ha sido comunicada personal y directamente por el espíritu: palabra eterna y también a veces palabra nueva que le haya correspondido en suerte. Realmente, tampoco debe verse en esta diferencia fundamental una oposición absoluta. El sacerdote y el profeta, en efecto, pueden muy bien realizar juntos su misión común, como lo muestra claramente el AT (cf., por ejemplo, 1 Re 1,32ss). Sin embargo, mientras el sacerdote (o el doctor de la ley) transmite y conserva la tradición, corresponde al profeta activar y vitalizar constantemente el tesoro de la fe apelando a su origen divino. La voluntad de Dios anunciada anteriormente se convierte en su boca en una llamada ardiente: al contrario que los doctores de la ley, habla «con poder» (cf. entre otros Mc 1,22.27). Pero precisamente esa autoridad con que habla el profeta resulta sospechosa para el sacerdote profesional, que se siente responsable de preservar la tradición: se convierte entonces en oponente del profeta, en el cual ve un competidor incómodo y desconcertante (cf. Is 28,7-13; Jr 8,8 y *passim*). Por eso los sacerdotes pretenden controlar a los profetas (cf. Jr 29,26). El judaísmo llegará tan lejos en este aspecto que el carisma profético será totalmente absorbido por la interpretación de la Escritura, y la profecía será sometida a una ley fijada de una vez para siempre como única autoridad competente (cf. ThW VI, 818). En el NT, Jesús, justamente por su postura

típicamente profética frente a la tradición, vuelve a despertar la enemistad de los doctores de la ley, los cuales se apoyan en sus tradiciones; Jesús ve en su mentalidad el mayor peligro para una relación viva con Dios (Mt 23; cf. también 2 Cor 3,6). A pesar de todo, en su Iglesia habrá un puesto para el maestro al lado del profeta; también el magisterio es un carisma, y la doctrina del maestro está dirigida por el Espíritu, aunque tienda en primer término a la explicación de la revelación transmitida (cf. 1 Cor 12,28s; Ef 4, 11). En realidad, como enseña la historia, la Iglesia está constantemente amenazada por el mismo peligro que pesó sobre el judaísmo: que lo profético se vea obstaculizado por el magisterio institucional. Ambos, sin embargo, el maestro y el profeta, tienen —tanto en el viejo como en el nuevo Israel— su misión propia e intransferible que realizar.

b) *El profeta y el culto.* Es conocida la postura *negativa* del profeta frente a lo cultual, postura que se manifiesta en la llamada «enemistad contra el culto». Las manifestaciones polémicas frente al culto, especialmente frecuentes en los primeros profetas escritores (por ejemplo, Am 4,4s; 5,21ss; Os 6,6; Is 1,10-17; Jr 6,20), pueden en parte explicarse como «negaciones dialécticas» exageradas; van dirigidas principalmente contra el culto de su tiempo, adulterado por el sincretismo pagano. No se debe, sin embargo, negar que existe un auténtico escepticismo profético frente al culto. Precisamente por razón de su experiencia viva de Dios, los profetas reconocen instintivamente el peligro con que lo cultual amenaza a la religión: el rito —como todo lo institucional— lleva consigo el peligro de convertirse en un valor absoluto, de llegar a un formalismo rígido y hasta de convertirse en algo mecánico y mágico; en lugar de ser medio y ocasión de un encuentro personal con Dios, se convierte en muro de separación entre Dios y el hombre. Desde este punto de vista, las manifestaciones de Jesús contra el culto o el templo —relacionadas expresamente con los profetas del AT— deben considerarse como típicamente proféticas (cf. Mt 9,13; 15,7; 21,13 par.).

Por otra parte, el profeta tiene también, como puede igualmente deducirse del AT, una relación con el culto claramente *positiva*: el mismo Isaías, que tiene palabras tan duras contra el culto, ve a Yahvé, en la visión de su vocación, que está en el templo como en su trono, y anuncia el señorío mesiánico del santuario escatológico de Sión (6,1ss; 2,2s); Moisés, Samuel, Elías, Jeremías, Ezequiel y el mismo Bautista son de familias sacerdotales o ejercen funciones sacerdotales; Ezequiel tiene, en el exilio, la visión de un culto nuevo y definitivo (40-48); la reconstrucción del templo después del destierro se debe a la actividad de los profetas Zacarías y Ageo. Aun prescindiendo de los hipotéticos profetas profesionales del culto o del templo, la historia de las formas demuestra que el culto influyó profundamente en la predicación profética e incluso que no pocos textos proféticos tuvieron su puesto original en la liturgia, en la cual fueron predicados o leídos por primera vez (así, probablemente Nahún, Habacuc y parte del Deutero-Isaías). Por eso el culto tiene en el AT hebreo una significación profética; y, viceversa, uno de los componentes del profetismo es el culto. Este hecho fue reconocido y confirmado por los traductores griegos. En efecto, el *προφήτης* griego, vocablo con que

ellos traducen el נְבִיא hebreo, llegó a adquirir en el griego prebíblico un excepcional matiz sacro y cultural: los προφήται griegos ejercieron un ministerio sacerdotal en los santuarios de los oráculos; además, el término προφήτης se empleó en Egipto, ya desde el siglo III a. C., como título normal para designar a determinadas clases sacerdotales (cf. ThW VI, 793). Finalmente, también en el NT ha conservado la terminología profética un estilo litúrgico, pues προφητεύειν puede tener, entre otros, el significado de cantar himnos de alabanza (Lc 1,67; 2,36; cf. Hch 19,6). Así, los profetas cristianos del NT ejercen dentro del culto esa doble función mediadora que constituye la esencia del profeta bíblico: hablar al pueblo en nombre de Dios y dirigirse a Dios, con peticiones y alabanzas, en nombre del pueblo. Este elemento profético conserva vivo el culto y lo preserva de esa sequedad sin espíritu de la que lo puramente institucional, por su naturaleza, sólo con dificultad se ve libre.

c) *La profecía como institución.* En el AT, lo profético está relativamente ligado a lo institucional de dos maneras: por un lado, determinadas manifestaciones históricas del profetismo del AT se presentan revestidas de formas institucionales. Este es el caso clarísimo de las hermandades de profetas preclásicos, en las cuales el profetismo ha cristalizado en una forma común de vida y en una clase social más o menos delimitada (cf. 1 Re 20, 35ss; 2 Re 2,3ss y *passim*). Este modo de profetismo no es necesariamente incompatible con un auténtico espíritu carismático. Así lo demuestra la relación maestro-discípulo existente entre Elías y Eliseo: Elías llama a Eliseo para ser su sucesor (1 Re 19,19s) y hace pasar a él su carisma profético (2 Re 2,9.15; cf. 1 Re 22,21s.24, así como la pretensión de que el ministerio de los ancianos con sus aspectos proféticos es de origen mosaico: Nm 11,17. 25-29). Todo esto demuestra cómo no sólo en el sacerdocio y en la realeza tradicionales, sino también en el profetismo, es posible una cierta transmisión de la fuerza carismática por medio de la sucesión. Por otra parte, en el AT el profetismo se convierte en una institución, del mismo modo que las misiones sacerdotal y real, por ser un elemento fijo y constante en Israel.

De esa continuidad institucional nace el peligro de que el carisma profético, que por su misma naturaleza es «libre» —el mismo Yahvé se preocupa de la sucesión al suscitar constantemente un nuevo «Moisés» (Dt 18,15.18)—, se identifique excesivamente con las instituciones «comprometidas», se convierta en una profesión y pierda por ello, junto con la espontaneidad de su contacto directo y carismático con Dios, lo que le es más esencial y específico. Este peligro ha afectado realmente al profetismo del AT —y otro tanto se puede decir de su continuación neotestamentaria—: junto al profeta por vocación existe también el profeta de oficio (cf. entre otros Jr 23,9-40; Ez 13; Zac 13,2-6).

d) *Profetas auténticos y profetas falsos.* Ya en el AT hay falsos profetas, es decir, hombres que se atreven a presentarse como profetas sin haber recibido de Dios la necesaria vocación y capacitación. También el NT sabe de estos falsos profetas (ψευδοπροφήται: Mt 7,15; 24,11 par.; 1 Jn 4,1 y *passim*). De ahí nace el problema de los *criterios* que permiten distinguir al profeta falso del verdadero. Esas características distintivas coinciden amplia-

mente en ambos Testamentos, lo cual demuestra una vez más la unidad del fenómeno profético en la Biblia. Según el AT, el primero y auténtico criterio del profetismo es la conciencia personal que tiene el profeta de haber sido enviado y la necesidad irresistible de hablar en nombre de Yahvé. Ese *ethos* profético ofrece al mismo tiempo la pista para distinguir lo legítimo de lo inauténtico, y con ello la posibilidad de desenmascarar a los falsos profetas (cf. entre otros Jr 20,9; 23,16; Am 3,8). También el NT está convencido de la necesidad de tal criterio carismático, pues sitúa junto al profeta al hombre especialmente dotado del carisma de la «discreción de espíritus» (διάκρισις τῶν πνευμάτων: 1 Cor 12,10); porque en definitiva sólo aquel que tiene en sí mismo el Espíritu puede decidir qué es lo que viene de Dios y lo que no viene de él (cf. 1 Cor 2,11).

A ese criterio más subjetivo se suman algunos criterios objetivos. Entre ellos figura la realización de lo predicho (Dt 18,22; Jr 28,9.15ss), a lo cual corresponde aproximadamente en el NT el conocimiento profético de pensamientos ocultos (1 Cor 14,24s). En cambio, el milagro —aunque parezca sorprendente— no desempeña un papel esencial: en el AT sólo Elías y Eliseo aparecen como taumaturgos excepcionales juntamente con Moisés; en el NT, el milagro, que es objeto de un auténtico carisma (1 Cor 12,10.29 y *passim*), deja ya de ser un signo profético de credibilidad por el hecho de que en los últimos tiempos también los falsos profetas realizarán milagros (cf. entre otros Mt 24,24; Ap 13,13). Por ello, tanto en el AT como en el NT los criterios que se admiten como válidos son la doctrina y la vida del profeta: la predicación del profeta verdadero está de acuerdo con la de sus legítimos predecesores (Jr 28,7ss), y la profecía neotestamentaria, para ser auténtica, debe estar de acuerdo con los principios fundamentales de la fe cristiana (cf. 1 Jn 4,1ss; 1 Cor 12,3; Did 11,3). Añádase el criterio moral: aquel cuya vida no responda a las exigencias de Yahvé no es su enviado (cf. Jr 23,14; 29,23). Por otro lado, según los criterios cristianos, es verdadero profeta quien vive en sí mismo lo que predica y exige (Did 11,10), quien lleva «el estilo de vida del Señor» (Did 11,8) y cuya predicación produce buenos frutos (Mt 7,16; cf. Ap 2,20): su palabra conmueve, da valor y edifica (1 Cor 14,3). A estos signos morales de reconocimiento pertenece también la independencia del profeta verdadero, que no es un adúlador ni un oportunista (cf. Jr 23,17; Miq 3,5), es decir, jamás obra en provecho propio (Did 11,9.12), sino que está siempre a disposición de su Dios y de su pueblo (cf. Ez 13,5). Una última característica distintiva es que el profeta de oficio tiene siempre y para todo una respuesta a mano, mientras que el profeta por vocación permanece a veces mudo, porque no puede mandar a su antojo sobre la palabra de Dios, sino que tiene que aguardar la hora de la revelación.

8. *El destino del profeta.* Desde el momento de su vocación, el profeta ya no es dueño de sí mismo. Dios se ha apropiado de su vida para disponer de ella. No sólo envía al profeta a su pueblo, sino que se lo entrega. La persecución y el martirio pertenecen a la esencia del profeta bíblico; basta pensar en Elías (1 Re 19,10.14), en Jeremías (Jr 11,18ss; 20,2; 26,8ss; 37,15s) o

en el «Siervo de Dios» del Deutero-Isaías, en cuya imagen están reunidas no sólo la grandeza, sino también toda la tragedia de la vida del profeta: una tragedia que, justamente por su aparente falta de sentido, se convierte —tanto para el profeta mismo como para el pueblo que le ha sido confiado— en fuente de bendición y salvación (cf. Is 50,6; 52,14-53,12). Este tema del profeta perseguido es empleado por el NT no sólo como recurso parenético (Mt 23,31; Hch 7,52): Jesús se sitúa conscientemente a sí mismo y a sus apóstoles en la larga fila de los profetas perseguidos, pues sabe que tanto su destino como el de los suyos es el destino de los profetas (cf. Mt 5,12; Lc 13,33).

Sin embargo, el martirio propio del profeta tiene lugar en su interior: la mano de Yahvé pesa sobre él. Como «hombre de contradicción», odiado por los suyos, es un solitario y se siente abandonado, engañado, traicionado y entregado a la burla por su Dios (Jr 15,10.17s; 20,7). La palabra de Dios lo destruye (Jr 20,9), y tiene que sufrir en sí mismo las amenazas que dirige a los demás (Is 21,3). Se ve obligado a hacer aquello que le resulta más odioso (Ez 4,12ss) y a destruir aquello de lo que él mismo depende (Jr 1,10). Sabe además de antemano que todos sus esfuerzos no servirán de nada e incluso que por su predicación se aumentará tremendamente la culpa y la caída del pueblo (Is 6,9s; Ez 3,7.11).

El profeta es, por tanto, un hombre destrozado por dentro y por fuera. Siente, sin embargo, la grandeza de su vocación y de su misión no sólo como una carga, sino como una gracia. De una u otra forma experimenta constantemente la cercanía de su Dios que lo hace feliz y le da la fuerza y la seguridad de no haberse esforzado en vano, sino de haber sido elegido y amado (cf. Is 49,1-4). La verdadera grandeza que la religión revelada israelita y cristiana debe agradecer a sus profetas consiste en esa personalización e intensificación de las relaciones con Dios.

E. Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ, Giessen 1927; H. Junker, *Prophet und Seher in Israel*, Tréveris 1927; J. Chaine, *Introduction à la lecture des prophètes*, París 1946; H. Bacht, *Wahres und falsches Prophetentum*: *Bibl* 32 (1951) 237-262; O. Eissfeldt, *The Prophetic Literature: The Old Testament and Modern Study* (ed. por H. H. Rowley) (Londres 1951) 115-161 (bibliografía); G. Fohrer, *Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie*: *Theologische Rundschau* 19 (1951) 277-346; 20 (1952) 193-271, 295-361 (bibliografía); O. Plöger, *Priester und Prophet*: *ZAW* 63 (1951) 157-192; H. H. Rowley, *The Nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study: The Servant of the Lord* (Londres 1952) 91-128; H. U. von Balthasar, *Die Prophetie*: Deutsche Thomasausgabe, XIII (Heidelberg-Graz 1954) 253-372; A. Neher, *L'essence du prophétisme*, París 1955; H. W. Wolf, *Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie*: *EvTh* 15 (1955) 446-468; C. Kuhl, *Israels Propheten*, Munich-Berna 1956; O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1958) 11-48; J. Lindblom, *Zur Frage des kanaanäischen Ursprung des altisraelitischen Prophetismus*: *Beiheft ZAW* 77 (1958) 89-104; W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento I* (1959), Ed. Cristiandad, Madrid 1975, 281-356, 459-568; H. Krämer-R. Rendtorf-R. Meyer-G. Friedrich, Προφήτης: *ThW* VI (1959) 781-863; R. Schnackenburg, *Die Erwartung des Propheten nach dem Neuen Testament und nach den Qumrantexten*: *TU* 73 (1959) 622-639; G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II* (1960), Salamanca 1969, 17-380; G. Mensching-B. Sundkler-R. Meyer-J. Fichtner-A. Jepsen-P. Vielhauer-E. Fascher, *Propheten*: *RGG* V (1961) 608-635 (bibliografía); *Libros proféticos*: Biblia comentada (Madrid 1961); H. Reventlow, *Pro-*

phetenamt und Mittler-Prophetie: Theologische Rundschau 28 (1962) 1-75, 235-297 (bibliografía); R. Rendtorf, *Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel*: ZThK 59 (1962) 145-167; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1962; A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, Madrid 1962; E. Jenni, *Die alttestamentliche Prophetie*, Zurich 1962; G. Lanczkowski-H. Gross-G. Schmid-K. Rahner, *Prophet(en)*: LThK (²1963) 794-802; B. Vawter, *Mahner und Künder*, Salzburgo 1963; W. Zimmerli, *Das Gesetz und die Propheten*, Gotinga 1963; M.-D. Chenu, *Prophètes et théologiens dans l'Église: La Parole de Dieu II* (París 1964) 201-212; A. Gelin, *Los libros proféticos posteriores: Introducción a la Biblia I* (ed. por A. Robert-A. Feuillet) (Barcelona 1965); S. Hermann, *Die prophetischen Heilserwartungen im AT*, Stuttgart 1965; J. Scharbert, *Die Propheten Israels bis 700 v. Chr.*, Colonia 1965; C. Tresmontant, *La doctrina moral de los profetas de Israel*, Madrid 1965; F. Vawter, *Bibliografía reciente sobre los profetas*: Concilium 10 (1965) 109-120; G. Fohrer, *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, Berlín 1967; R. Kilian, *Die prophetischen Berufungsberichte: Theologie im Wandel* (Munich 1967) 356-376; Th. Michels, *Prophetie und prophetisches Bekenntnis in der Kirche*: Schmaus WV II (Paderborn 1967) 1355-1361; J. Scharbert, *Die Propheten Israels um 600 v. Chr.*, Colonia 1967; *El profetismo*: Concilium 37 (1968); B. van Leeuwen, *La participación en el ministerio profético de Cristo*, en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona ³1968, 479-504; K. Rahner, *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona 1968; K. Rahner, *Profetismo*: SM V (1974) 569-576.