

LAS ENTRAÑAS DE DIOS SEGÚN OSEAS

P. Eduardo Frades, cmf

Abstract

In this article I try to show a more intimate and deep aspect of God, just as showed very prompt by means of Oseas. The title of "The mercy of God according to Oseas" allude to the language of the prophet, that does make speak God itself of her mercy or |rajamîm| and above all of her love for Israel (ahab in 3.1; 9.15; 11.1 and 14.5). That indiscretion of God in the wakefulness of her intimacy was already done by mouth of this prophet of the eighth century before Christ, in the more tragic years of the kingdom of Israel. Possibly it's better understand from the climate of external and internal violence that touched the life of the prophet in her time, presented in the first part. In the second it speaks of the experiences of familiar infidelity whit those the prophet speak of the socio-religious "prostitution" of the people, so much in your Ba'alic cultic acts, as in the idolatrous trust in the power of the empires or of the arms. In the third part I am boarding the main matter, beginning by the outline of the alliance, rather interpersonal that political, that appears in Oseas; and following for the metaphors of a God Husband of Israel and a God Father of Efraim, whose last root is the love that Yahveh seats for your people. With the NT, we create that

* Licenciado en Teología por el «Angelicum» y en Sagrada Escritura por el «Biblicum» de Roma. Ha conjugado el trabajo pastoral en San Félix y el Delta del Orinoco con las clases en el ITER, el IUSI y postgrado de la UCAB. Doctorado en Teología por la "Xaveriana" de Bogotá con la tesis sobre "El uso de la Biblia en los escritos de Fray Bartolomé de las Casas". Ha colaborado con otros biblistas y pastoralistas claretianos en la elaboración del llamado Proyecto «Palabra-Misión» para la animación bíblica y espiritual. Colabora en el trabajo bíblico pastoral en Venezuela. Director de publicaciones y de la revista ITER, desde 1996, y de la revista ITER-HUMANITAS desde el 2004.

that people is the whole humanity, and not are mistaken us in extending that secret that there began God itself to keep awake.

Keywords: *heart, mercy, love |rajamîm|, |'hb|, power and violence, prostitution, infidelity, Divine mercy, love of God, God as Husband, God as Father*

Hace unos años escribí un breve artículo sobre “*el Rostro de Dios según Amós*”¹, en el que subrayaba esa sed de justicia y exigencia de la misma que muestra el Dios de este primer profeta, cuyo testimonio nos ha llegado por escrito. Es un rostro exigente y severo, que parece a veces demasiado justiciero por la propia incapacidad humana de imaginar una justicia que no sea vindicativa. Para decirlo con la voz poética que le da Peguy a Dios: “Preparaban tales horrores y monstruosidades que Yo mismo, Dios, quedé aterrado... Tuve que perder la paciencia, aunque soy paciente porque soy eterno. Pero no pude contenerme más. Era más fuerte, que Yo. Tengo también un rostro colérico”². Carlos Mesters imagina esta justificación de Dios en labios de Jesús: “Es que mi Padre es Juez; y tiene que defender la causa de los pobres y oprimidos”. No es un rostro falso y se mantendrá a lo largo de toda la cadena profética, hasta el mismo lenguaje de Jesús. Pero tampoco es la última palabra sobre el misterio insondable del Dios que se revela en los profetas.

En este artículo pretendo mostrar con cierto detalle un aspecto más íntimo y profundo de ese mismo Dios, tal como se mostró también muy pronto por medio de Oseas: por eso le doy este título algo extraño de “*las Entrañas de Dios según Oseas*”, que quiere aludir al lenguaje del profeta, que hace hablar a Dios mismo de sus entrañas o *rajamîm* (11,8) y sobre todo de su amor por Israel (‘*hb* en 3,1; 9,15; 11,1 y 14,5); y a lo que dirá más tarde el padre de Juan Bautista, cuando canta “las entrañas de misericordia de nuestro Dios” (Lc 1, 78); o el apóstol Pablo, que bendice al “Padre de la misericordia y Dios de todo consuelo” (2Co 1,3). Quien más claramente nos manifestó esta entrañable misericordia del Padre fue Jesús de Nazaret, pero no se equivocan quienes ven ya esa indiscreción de Dios en el desvelamiento de su intimidad por boca de

¹ Frades, Eduardo.- *El rostro de Dios según Amós*, publicado en esta misma revista ITER, número 20 (1999) páginas 139-166.

² Peguy, Charles.- *Misterio de los Santos Inocentes*. Tomado de la selección de textos de este poeta francés a cargo de J. Jiménez Lozano. Editorial Sígueme, Salamanca, 1976.

este profeta del siglo octavo antes de Cristo, en los años más trágicos del reino de Israel, a punto de desaparecer de la historia.

El tema lo abordo en la tercera parte, comenzando por el esquema de la alianza, más bien interpersonal que política, que aparece en Oseas; y siguiendo por las metáforas de un Dios Esposo de Israel y Dios Padre de Efraím, cuya raíz última es el amor que Yahvé siente por su pueblo. Con el NT, nosotros creemos que ese pueblo es toda la humanidad, y no sólo los israelitas de entonces o los cristianos posteriores, y no nos equivocamos en prolongar ese secreto que allí empezó Dios mismo a desvelar. Cada parte y cada sección creo que puede leerse y entenderse por sí misma, pero posiblemente se comprende mejor desde el clima de violencia externa e interna que le tocó vivir al profeta en su época, presentada en la primera parte; y desde las experiencias de infidelidad familiar en las que el profeta verbalizó la “prostitución” socio-religiosa del pueblo, tanto en sus cultos baálicos como en la confianza idolátrica en el poder de los imperios o en el poder de las armas. Ahí mismo nos ocupamos ya del Dios que aparece en los textos de nuestro profeta como Dueño de la naturaleza y como Señor de la historia.

1.1. Historia y política en la época de Oseas

Oseas viene puesto por el redactor final de su obra en relación con el rey Jeroboán II de Israel (787/86 - 747/46); pero, a la vez, con los reyes Ozías, Jotám, Ajaz y Ezequías de Judá (Os 1,1). Esto nos lleva hasta el año 726/25 al menos, e incluye los reyes sucesivos del reino del Norte: Zacarías, Sallúm, Menajém, Pecajías, Pecaj y Oseas (747/46 – 725/24)³. En el primer texto que se presenta se nos dice que Oseas está a punto de casarse y tener su primer hijo; tendría entonces cerca de veinte años. Con esa ocasión anuncia la violencia política que se desatará al final de la dinastía de Jehú, al ser asesinado su quinto sucesor Zacarías (1,4) el año 746. El último oráculo de su libro (14,1) anuncia la caída de Samaría, ocurrida el año 722 a.C.⁴ Su vida adulta se desarrolló, pues, aproximadamente entre los años 750-45 y 725-20 a.C. Es una época de enormes

³Para esta y las demás fechas seguimos la cronología de Haim Tadmor y de Soggin, J. Alberto, *Nueva Historia de Israel*, Desclée, Bilbao, 1997, pp.427-458. Ver también Hermann, Siegfried.-*Historia de Israel*, Sígueme, Salamanca, 1979. Propone las siguientes fechas, no tan diferentes, Teglathalasar III: 745-727; Jeroboam II: 784s-753s; Menajén: 751s-742s; Pecaj: 741s-730s; Oseas: 730s-722s .

⁴ Hayes, J. H. - Kuan J. K., «*The Final Years of Samaria (730-720 BC)*», *Biblica* Vol. 72 (1991) 153-181. Proponen una nueva hipótesis sobre el final de Samaría. No sería una sola

conflictos externos e internos en Israel y los reinos vecinos, sobre todo por causa del imperio de Asiria; pero también por la propia lucha interna por el poder. De ambos temas nos vamos a ocupar brevemente, comenzando por Asiria, pues es el imperio dominante en esos años. Oseas cita trece veces a Egipto y a Asiria nueve veces, como posible aliada unas veces, y como lugar de deportación en otros pasajes⁵; pero en su época histórica, el imperio que se hace presente y dominante es ciertamente Asiria.

1.1.1. La última expansión del Imperio Asirio

El libro de Oseas está lleno de alusiones a la búsqueda de alianzas con los imperios; pero de forma contrapuesta, pues mientras unos acuden al imperio de Asiria, otros lo hacen con el de Egipto. Si en 5,13 con ocasión de la guerra siroefraimita, los reinos de Israel y Judá intentan ambos poner el imperio asirio de su lado, en otros textos aparece sólo en el reino del Norte una doble tendencia: “*Efraín es cual ingenua paloma, sin cordura. Lllaman a Egipto, acuden a Asiria*” (7,11); “*Efraín se apaciente de viento... hacen alianza con Asiria y llevan aceite a Egipto*” (12,2)⁶. El profeta amenaza también a Israel con un nuevo destierro, tanto en Egipto como en Asiria: “*Efraín volverá a Egipto y en Asiria comerán comidas impuras*” (9,3); “*Volverá al país de Egipto y Asur*

conquista, ni tampoco dos como se aceptaba entre los asiriólogos tras la hipótesis de H. Tadmor, sino que serían cuatro : primero en el 727s, cuando Oseas se sometió a Salmanasar V ; luego en el 725s, cuando Salmanasar atacó Samaría y depuso a Oseas ; en tercer lugar el 721s, cuando Samaría fue conquistada tras un asedio de tres años; y en cuarto lugar, el 720s, cuando Sargón II retomó la ciudad y convirtió la región en una provincia de su imperio. Por mi parte anoto que, sea lo que fuere de estas relecturas, la definitiva conquista tuvo lugar, pues, hacia el 721.

⁵ Alianza con Asiria en 5,13; 7,11; 8,9 y 12,2. Lugar de deportación en 9,3; 10,6 y 11,5. Sólo en una ocasión, que tal vez sea relectura posterioro hasta glosa postexilica, se trata del retorno de Asiria o mejor, de Babilonia (11,11). En su última cita el profeta pone en boca del pueblo su decepción ante el imperio (14,4)

⁶ Heintz, Jean-Georges. - *Oséé XII, 2b à la lumière d'un vase d'albâtre de l'époque de Salmanasar III (Djézirêh) et le rituel d'alliance assyrien. Une hypothèse de lecture.* Aclara muy bien el uso del aceite en los tratados de alianza. Se halla en “*Vetus Testamentum*” LI, 4 (2001), pp. 466-480. Usa textos y arqueología interdisciplinariamente para captar el formulario de la alianza. Entre otros se utilizan el rito del agua y el aceite y el de cortar una alianza, que aparecen unidos en varios textos orientales de la época asiria. Ambos son líquidos necesarios a la vida, pero también se usaban para lustración y unción, o bien como “*acte divinatoire de lécanomancie*”, es decir, de echar aceite en una copa de agua y adivinar si se va a ser leal o no (474) o “*tester la*

será su rey" (11,5). Se puede entender literalmente, como un doble destierro, según la tendencia de cada facción, que escapa hacia su aliado o cae víctima de su oponente. También cabe entenderlo como un lenguaje simbólico, de anuncio de vuelta al punto cero, al momento inicial del nacimiento de Israel con la salida de la esclavitud de Egipto (Os 12,10 .14 y 13,1), mientras que Asiria es el lugar histórico de la deportación masiva de la población israelita en esta época histórica.

Los asirios son semitas que dominan el valle del Tigris y la llanura entre este río y el Éufrates; pero que en esta última etapa se expanden no sólo por toda Mesopotamia, sino también por las regiones adyacentes, entre ellas las de Siria y Palestina, que los asirios llamaban Hatti. Asiria inició la expansión hacia el occidente conquistando reinos arameos del norte de Sira con el gran Salmanasar III (858-834). Los reinos del sur se coaligaron contra él y lograron impedir su dominio directo al vencerlo en Qarqar el año 853. Uno de los que se le enfrentaron fue Ajab de Israel, pero no parece verosímil la cifra de 2.000 carros de combate que aportaría a la batalla, pues tal cifra casi nunca la tuvo ni el ejército asirio⁷. Asiria va incorporando reinos arameos, sobre todo en el siglo VIII. Tiene un ejército permanente y profesional, con carros de guerra y caballería montada, que constituía una novedad absoluta en aquella época. Ha mejorado las técnicas de guerra en todos los aspectos: ruedas de ocho radios en vez de seis, caballos y jinetes de repuesto, armas ofensivas más potentes y botas para la infantería; el único equipo militar que parece permanecer en el tiempo. Isaías recuerda el estrépito de esas botas y llega casi a bestializar al ejército asirio, sin duda por su inaudita crueldad (Is 5,26-29) Las incursiones asirias disminuyen por unos cincuenta años, para volver con gran ímpetu bajo el mando de Teglafalasar III.

Efectivamente Asiria, bajo el rey y general conquistador Teglafalasar III (745-727) empieza su "política expansionista"⁸, invadiendo, con diversos

sincérité" de los contratantes, normal en un tratado de vasallaje. Son referencias textuales e iconográficas del s. IX y referencias proféticas del s. VIII a C. referentes a lo que se conoce como alianza o beryt; contra el axioma de Wellhausen de que la alianza es idea del Dt de final del s. VII (479).

⁷ Aharoni, Yohanan. - *The Land of the Bible. A historical Geography*, Westminster Press, Philadelphia -Jerusalem, 1979. Dice que es inverosímil esa cifra, pues "*the Asirian empire at the hight of its power only mustered about 2.000 chariots*". La inscripción, por otro lado, muestra varias otras inexactitudes (336)

⁸ Varios historiadores, entre ellos S. Hermann, afirman que ya Teglafalasar III divide a

pretextos, los países del Oeste: Aram, Fenicia e Israel. Tiene ejército permanente, carros de guerra y caballería montada, que constituye toda una novedad militar muy difícil de contrarrestar. Además se dice que Asiria empezó a “cometer crueldades que aterrorizaron toda la región”⁹ como método; y el imperio Egipcio no puede o no quiere ayudar a los que buscan su apoyo. Asiria no se conforma ya con el tratado de vasallaje y el mero tributo económico, que es su primer paso; sino que los exacerba, y pasa a la intervención militar al menor signo de rebelión, cambiando la dinastía, para nombrar un rey adicto con drásticas reducciones fronterizas. Caso de repetirse alguna rebelión, venía el tercer paso: la ocupación total y la anexión como provincia o distrito del imperio asirio, deportando a la clase dirigente y otros grupos, a los que sustituían con gente de otros pueblos dominados. . “La clase dirigente era deportada, de modo que el país quedase acéfalo. Y finalmente eran traídos al país conquistado nuevos grupos étnicos”¹⁰.

El sistema expansionista asirio tiene una gran debilidad intrínseca, al formarse de pueblos sometidos y hostiles. La amplitud, unida a las comunicaciones difíciles, los hacían ingobernables en la práctica, gastando hombres, medios, riqueza en represiones. La Biblia conoce el tributo de Menajén, que tuvo lugar cerca el año 738 (2Re 15,19); pero el rey Oseas debió pagarlo también, a la vez que se cumple ya en su persona el segundo paso de dominio imperial. El profeta Oseas alude tanto a los tratados de alianza, como a los que buscan la rebelión; así como a la paga de tributos en textos como en Os 5,13; 7,11 y especialmente 8,9 y 10,6¹¹. Puede aludir al tributo de Menajén, sin duda,

Israel en tres provincias asirias: “Meggido” (Galilea y Yizreel), “Dor” y su llanura hasta TelAviv, y “Galaad” en la Transjordania israelita. Y una vez derrocado Pecaj, pone a A-u-si-’ que sería Oseas en el trono (321).

⁹ J. A. Soggin, *Nueva Historia de Israel*, p.286. El autor sospecha, con otros, que más que realidad se trataba de propaganda para debilitar la resistencia moral del adversario. Pero ver lo dicho por Echegaray.

¹⁰ Ese triple paso lo explicitan S. Herrmann (314-315) y lo repiten A. Schökel y J.L. Sicre en su obra *Profetas. Introducción y comentario. Tomo I*, páginas 97-98. La frase citada es de A. Soggin, o.c. (287) así como las dos reflexiones que siguen, sobre la debilidad intrínseca del sistema imperial asirio.

¹¹ Varios autores, como Donner, Noth o Herrmann (o.c., 315-316), han calculado el número de familias nobles en Israel, unos 60.000, partiendo de los 1000 talentos de plata distribuidos en 50 siclos por cabeza, valiendo cada talento 3000 siclos Y. Aharoni, en la o.c., escribe que las campañas de Teglathfalasar III cambiaron el orden social en Palestina y trajeron la

pero también al posterior del rey Oseas ¹²y hasta a su deportación en textos como 9,15 (“*A la aurora desaparecerá el rey de Israel*”) e incluso 10,3 (“*Entonces dirán: no tenemos rey*”)

Como subraya el profesor González Echegaray, “destacan los asirios de manera especial por su concepto de estado totalitario y excluyente, y por los métodos despiadados que emplearon con el fin de implantar su dominio” ¹³. La búsqueda de uniformidad les lleva a practicar la deportación masiva de los pueblos conquistados, para desarraigarlos de sus costumbres y cultura. Algunos piensan que era propaganda, pero en todo caso, era propaganda de terror, para hacer cundir el pánico ¹⁴. La crueldad del imperio neosirio (siglos IX-VII) es proverbial, según su propia presentación en varios documentos, como este par que recogemos: “*Los derroté entre Qarqar y Gilzán. Di muerte con las armas a 14.000 soldados... Esparcí sus cadáveres, cubrí la llanura con sus numerosas tropas. Hice correr sangre con las armas... El vasto campo fue insuficiente para enterrarlos. Con sus cadáveres obstruí el río Orontes formando un dique*” (ANET, 279) ¹⁵. “*A muchos prisioneros los quemé a fuego, a muchos los capturé vivos: a unos les amputé manos y dedos, a otros les corté la nariz y las orejas, a muchos les vacié los ojos. Hice un*

ruina de Israel. No se conformaba con tributos, sino que anexionaba tierras como provincias, con gobernadores asirios y deportaba a los nobles en intercambio. Venció a Biblos, Tiro, Arabia, y sobre todo a Damasco (Rezon o Razin) y a Samaría (Menajén) (ANET, 282). Comenta la salida que encontró Menajén a los fuertes tributos impuestos:” *Menahem collected the sum required by means of a (369s) heavy tax levied on all land owners in his kingdom which impoverished the nation, so weakening the royal house that it fell within a few years time*” (2R 15,19s).

¹² Galil, Gershom.-*A new look at the inscriptions of Tiglath-pileser III*. En *Biblica* 81 (2000) pp. 511-520. El autor se basa en la nueva edición de las inscripciones de Teglafalasar III por obra de H. Tadmor en 1994, al que corrige o precisa en algunos puntos. Nos interesa sobre todo el año del tributo de Menajén y el de Oseas, que, según Galil, debieron ser el 738 y el 731 (516s y 518s). “*It appears that Menahem’s reign was unpopular and a bond with Asiria was meant to strengthen the new dynasty in Israel*”. Por eso paga el tributo con impuestos a los nobles opositores probablemente. Dividió Aram en cuatro provincias y a Israel en Samaría y Meggido, además de Dor y Askalón, y puso por rey a Oseas o le apoyó (2R 16,9)

¹³ González Echegaray, Joaquín.-. *Pisando tus umbrales, Jerusalén. Historia antigua de la ciudad*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2005, Las citas están en las páginas 117, 119 y 121.

¹⁴ Soggin, J. Alberto, o.c., página 286 es uno de los que hace esa hiper crítica observación.

¹⁵ James A. Pritchard, *The Ancient Near East Texts and Pictures*. Volume I, Princeton University Press, 1973, s.t. pp. 188-191, con textos de Teglafalasar III y Sargón II. Corresponden a los nn. 277-281 de ANET. Se refieren a las campañas contra Palestina y la toma de Samaría.

*montón de cuerpos y un montón de cabezas: até las cabezas a palos en torno a la ciudad. Quemé a fuego a sus hijos y a sus hijas*¹⁶ (ANET,445). La Biblia también testifica este terror suscitado por los asirios (Is 5, 26-30 y 10,5-14 o, un poco más tarde, contra la ciudad de Nínive el texto de Nah 3,1-6)

Aunque Damasco y Samaría se coaligaron para enfrentarse a Asiria y pretendieron obligar a Judá a hacer lo mismo, no lograron su propósito. El general asirio Teglatfalasar entró en Damasco el año 732 y ya el 734 el rey Ajaz de Judá le pagó tributo (2Re 16,9), mientras que el reino de Israel perdió los territorios de Galilea y Galaad, pasando a ser provincias del imperio. El año 731 tomó Babilonia y poco después le sucedió su hijo Salmanasar V (826-822). Samaría estaba ahora mucho menos preparada para hacer frente a los ejércitos asirios, pues había una parte de la población favorable a pactar con el Imperio, pagando los tributos exigidos, en vez de enfrentar una guerra seguramente perdida. Los opuestos a Asiria no dejan de confiar igualmente en el poder de las armas, y hasta en el imperio de Egipto, que en esta época pasa por un retroceso importante y prolongado. Al enfrentarse de nuevo los arameos y otros contra él, Salmanasar V atacó Tiro y tomó Samaría el año 722¹⁷. Poco después, su hijo Sargón II (721-705) llevó a cabo la deportación de la población israelita, y trajo pueblos de otras regiones a la zona de Samaría, lo que daría origen a los "samaritanos", que llega hasta el NT. Le seguirá el largo reinado de Senaquerib (704-681) que destruyó 46 ciudades de Judá e hizo pagar un fuerte tributo al rey Ezequías el año 701; pero esto ya se sale de las fechas de nuestro profeta.

1.1.2. Violencia interna en la Casa de Israel

Desde la separación del reino de Israel de la casa de David a la muerte de Salomón por causa de los trabajos forzados que les imponía, dos son los

¹⁶ Esta inscripción de Salmanasar III (858-824) se refiere a la batalla de Qarqar, en la que participó el rey Ajaz de Israel, lo que llevó tal vez a la revuelta de Jehú, que acabó con el bisnieto Zacarías. Puede verse este y otros textos también en García Cordero, Maximiliano.- *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente*. BAC, Madrid, 1977. En las páginas 498 y 521.

¹⁷ Poco después, su hijo Sargón II (721-705) llevó a cabo la deportación de la población israelita, y trajo pueblos de otras regiones a la zona de Samaría, lo que daría origen a los "samaritanos", que llega hasta el NT y hoy día. Le seguirá el largo reinado de Senaquerib (704-681) que destruyó 46 ciudades de Judá e hizo pagar un fuerte tributo al rey Ezequías el año 701. Pero esto ya se sale de la época de Oseas.

acontecimientos históricos mayores que han marcado la historia del reino del Norte. El primero fue obra de Omri y su dinastía, que fundó la capital definitiva de Israel en Samaría, inició una política de alianza con los países vecinos, casando a sus hijos con princesas y reyes de Sidón o Jerusalén, con el consiguiente “sincretismo diplomático”¹⁸ que favorece o tolera al menos el culto a dioses extranjeros. Tal vez por eso logra prolongar su dinastía por cuatro generaciones, y todavía más tarde se hablará de la “casa de Omri” en documentos de pueblos vecinos como Damasco o Asiria.¹⁹ El segundo fue la reacción violenta de círculos proféticos, pero también populares, y finalmente militares, contra esa política de alianzas estratégicas y sincretismos religiosos, llevada a cabo por el general Jehú, en una de las revoluciones más violentas de que nos habla la Biblia. Esa violencia política se traduce en el campo religioso por una intransigencia del yahvismo frente al culto a Baal y a cualquier otra divinidad, que se nota en la misma onomástica, como muestran el creciente número de nombres yahvistas y la consiguiente disminución de otros nombres teóforos²⁰.

En Israel se pasa de una época de relativa paz y prosperidad, durante los largos años del reinado de Jeroboán II, a unas décadas de inestabilidad política enorme. Oseas conoció al menos los últimos 20 años de Jeroboán, y refleja el bienestar económico y la abundancia cultural de esta época, sin acentuar tanto como lo hace Amós su profunda división entre ricos explotadores y pobres explotados. Tras la victoria sobre Jazael de Damasco, parece que logró retomar los territorios que éste le había quitado a Israel, llegando a dominar de algún modo la misma capital Damasco (2Re 14,28); y también recobró sin duda Moab, dominando toda el Camino Real de Tranjordania, controlando las caravanas y su comercio de Edom a Hamat²¹. Pero con la llegada de Teglafalasar III la situación da lugar a una lucha intestina entre las tendencias proasirias y

¹⁸ Albertz, Rainer.-. *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT. Tomo I. Desde los comienzos hasta el final de la monarquía*. Trotta, Madrid, 1999. Ver página 274 y siguientes.

¹⁹ García Cordero, o.c. En las páginas 501-503 trae varios textos asirios, en que se habla de Jehú como “hijo de Omri” o del “país de Omri” cuando en realidad reina ya la casa de Jehú.

²⁰ Albertz, Rainer, o.c, página 293 dice que “una revolución tan violenta es totalmente inconcebible sin un alto grado de aceptación popular”; y en ese apoyo popular Elías, Eliseo y los grupos proféticos en torno a ellos jugaron un papel decisivo, aunque luego se haya vuelto legendario.

²¹ Aharoni, en la o.c., página 344, escribe que “*during Jeroboam's reign the borders of the Israelite kingdom were extended northward and westward until they included almost the same territories as under David*”.

antiasirias; según que acepten el casi inevitable dominio de Asiria o intenten frenarlo con alianzas entre reinos amenazados y contando con un deseable apoyo de Egipto.²²

Estas tendencias se juntan con otras divisiones internas, tal vez entre el elemento israelita y los grupos cananeos; por eso se suceden los reyes, casi sin ninguna continuidad dinástica, en una serie de “golpes de estado”²³. La única alusión histórica explícita está en Os 1,4, al hablar de que Dios pondrá fin a la casa de Jehú, que efectivamente tuvo lugar con el asesinato de su tataranieta Zacarías el año 747 a manos del usurpador Sallum, que a su vez es asesinado un mes después por Menajém (747-738). Este logra imponerse a la fuerza, lo cual apunta a su apoyo militar (2Re 15,16); pero pronto tiene que someterse a Asiria y pagarle tributo a “Pul” (=Teglatfalasar III: 2Re 15,19), logrando así una cierta estabilidad política y hasta que le suceda en el trono su hijo Pecajías (738-737), que mantuvo la postura proasiria de su padre sin duda.²⁴

Sin embargo, el mundo militar²⁵ sigue soñando en liberarse del yugo asirio, y uno de ellos, Pecaj, que era conductor de carro de combate, asesina al rey y sube al trono violentamente; e incluso intentó, de acuerdo con el rey Rasón/

²² Abrego de Lacy, J.M., *Los libros proféticos*, Verbo Divino, Estella, 1980. En la página 49, al presentar la situación histórica, subraya la división política en relación al poder de Asiria. Se crean o reaparecen las tendencias proasirias y antiasirias, o el partido filoeipicio enfrenteado al filoasirio. Generalmente van a ser los reyes militares los que prefieran el enfrentamiento armado con el poder asirio.

²³ Sicre, José Luis, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1992. En la página 272 apunta a la posible división del Reino del Norte en dos territorios, que Oseas llamaría, respectivamente “Israel” y “Efraín”, aunque la mayoría de los autores, como ya el propio redactor final, los ve como sinónimos. Otros hablan de guerra civil entre Israel y Efraín, en torno a Samaría y Yitzreel como capitales cananea y yahvista respectivamente; pero parece demasiado hipotético todo.

²⁴ Bright, John.-*La historia de Israel*. Desclée de Brouwer, Bilbao. 1966. Sobre la revolución de Jehú, dice que “un siglo más tarde aún permanecía vivo el sentimiento de que Jehú había cometido innecesarios excesos y había atraído sobre sí y sobre su casa de el delito de sangre” y cita a Os 1,4 (263). Piensa que “es probable que Oseas considerara la realeza como una institución pecaminosa en sí misma. Aunque esto es discutido, se sitúa en la línea de un antiguo sentimiento” (Jue 8 1Sa 8 y 12 y Os 9,15; 13,10ss).

²⁵ Lemche, Niels Peter, *Ancient Israel*. Copenhague, Dinamarca, 1988. En las páginas 147-148 afirma que en el reino del Norte se busca también la dinastía, pero “*the candidates were generals, and the corps of electors consisted of their soldiery*”; por tanto Israel “*was governed by a number of successful generals; hers was a military government whose main base of support*

Razin de Damasco, forzar al reino de Judá a entrar en la alianza antiasiria, sustituyendo al rey Ajaz por un tal “hijo de Tabel”, como se dice en Is 7,1-9 y en 2Re 16,5ss. (737/35-732). Oseas parece aludir claramente a esta guerra llamada “siroefraimita” en una o dos ocasiones (Os 5,8ss y tal vez 8,1ss), lo mismo que Isaías (Is 7). El resultado fue la intervención de Teglafalasar, en los años 733-32, conquistando Damasco (732) y tomando toda la parte de Galilea y Transjordania al reino de Israel, deportando a muchos de sus habitantes durante el reinado de Pecaj, y poniendo en su lugar al último rey de Israel, Oseas (732-724), que había derrocado y asesinado a Pecaj (2Re 15,30). Por su parte, Ajaz de Judá le debió ofrecer tributo el año anterior, 734, al venir en su auxilio, o tal vez mejor, en ataque a Filistea (2Re 16,7s).²⁶El libro de Oseas pone como primera profecía, en el sentido vulgar de anuncio de un futuro inminente, estas palabras: “*dentro de poco visitaré Yo la Casa de Jehú por la sangre derramada en Yizreel, y pondré fin a la Casa de Israel,*” (1,4). Y casi se cierra con esta otra frase divina: “*rey en mi cólera te doy y te lo quito en mi furor*” (13,11).

Efectivamente, la casa o dinastía de Jehú terminó con el asesinato del hijo de Jeroboán II (786-747), llamado Zacarías, hacia el año 747 a.C. a manos de Sallum, que dura apenas un mes en el trono, asesinado a su vez por Menajén (747-738). La última frase citada seguramente hace referencia a los orígenes de la monarquía con Saúl y a su final en el reino de Israel por el 725, con la muerte de Oseas, poco antes de la caída de Samaría el año 722/721. La primera fecha, el año 747, supone que Oseas inició su actividad profética casi al mismo tiempo que Teglafalasar comenzaba su expansión imperial, apuntando cada vez más hacia Siria y Palestina. En esos mismos años, el rey Ajaz de Judá va a acudir a él, para defenderse de la amenaza conjunta de Damasco y Samaría, en

was the professional army, and perhaps to a lesser extent the ordinary conscripted soldiery“. Por otro lado opina que “*the population at large was essentially uninterested in the question of who happened to rule at any given time, as such changes did not change the circumstances of their existence. It was not the peasantry who led such rebellions, but the elite, that is, the ruling class and its representatives.*” (154) Por eso los asirios cambian esas élites y tienen éxito en acabar con los nacionalismos, que se reducirían a luchas entre grupos militares. Sin embargo, en el caso de Jehú opina que se apoyó en un rechazo popular de la política y el culto extranjeros: “*it is justifiable to regard Jehu’s revolution as a genuine reaction to a foreign dominance of both religious and political character*” (159).

²⁶ Sobre la guerra siro-efraimita se ha escrito mucho en los últimos años. Ver una bibliografía reciente en el artículo citado de Galil, concretamente en la nota 26. Aharoni, en la o.c., páginas 372ss, identifica las ciudades de Galilea que aparecen en los anales de Teglafalasar.

la llamada guerra siroefraimita, de la cual se ocupa especialmente así llamado “Libro del Emmanuel” del primer Isaías. Esa guerra, con sus amenazas y preparativos, se desarrolla por los años 736-734; y Oseas también parece aludir a ella en pasajes como 5,8-15. Antes de ella, el rey israelita Menajém ya le ha pagado un enorme tributo a Asiria, el año 738, como narra el libro de los Reyes (2 Re 15,19); y el rey Ajaz de Judá lo hace el año 734 tal vez (2 Re 16,9).

Ya vimos que los tributos impuestos por el imperio eran muy duros y que la crueldad asiria era casi proverbial; por lo cual no es extraño que surgieran tendencias antiasirias en las poblaciones sometidas a tributo o amenazadas de invasión. Sin duda por ese motivo se creó un descontento que llevó al asesinato del hijo de Menajém, Pecajías por obra de uno de sus generales, el siguiente rey Pecaj. Este se hace pronto, si ya no antes, aliado de Razón de Damasco contra el rey Ajaz de Judá. Pero interviene Asiria, a petición de Ajaz, aunque tal vez sin ese motivo también lo hubiera hecho. Como resultado de la intervención de Tigalpileser, la ciudad de Damasco fue destruida el año 732 y el reino arameo fue anexionado al imperio. El rey Pecaj, por su parte, acabó perdiendo las regiones de Galilea y Galaad (2 Re 15,29), anexadas al imperio asirio; y el mismo fue asesinado por Oseas, último rey israelita, partidario de la causa asiria (2 Re 15,30).

Todo este cambio de dinastías y guerras internas en el reino del Norte son las que hacen exclamar al Dios de Oseas que *“han puesto reyes sin contar conmigo, han puesto príncipes sin saberlo yo”* (8,4). También el ambiente de conspiración que se describe como el fuego de un horno se refiere a estas luchas por el poder en pasajes como estos: *“Con su maldad recrean al rey, con sus mentiras a los príncipes... Todos están calientes como un horno y devoran a sus propios gobernantes. Todos sus reyes han caído, y ninguno de entre ellos clama a mí”* (7,1-7). Hay, pues, una violencia interna, que tal vez no es más que un reflejo de la violencia externa mayor; pues una buena explicación de las luchas por el poder se explican por el afán de librarse del yugo asirio, que es pesado en sus tributos y más aún en su violencia represiva, que llega hasta la aniquilación de reinos y países. Esto es lo que puede estar detrás de las alianzas entre pequeños reinos vecinos, la búsqueda del apoyo de Egipto, imperio tradicionalmente dominante en Palestina y golpes de estado sucesivos. Un último texto que refleja la violencia social que le tocó vivir al profeta es el que acusa de bandolerismo asesino a las gentes de Galaad y a los propios sacerdotes de Siquén y de Betel de cometer crímenes por los caminos (7, 7-10)

Aunque Oseas prevé el final de Samaría (sobre todo en Os 13,9-14,1) no parece que haya sido testigo del mismo. Tal vez murió o terminó su función profética todavía en tiempos de su homónimo el rey Oseas (732-724), al cual puede aludir en el juego de palabras de Os 13,9, ya que pregunta “¿dónde está tu rey para que te salve?” y Oseas significa precisamente “Yahveh salva”; pero es difícil creer que el profeta juega con la etimología de su propio nombre. También se reiteran sus amenazas de un nuevo destierro, que será a la vez en Egipto y en Asiria, pues existían, como dijimos, ambas tendencias. Pero bien puede tratarse de símbolo y realidad, ya que el imperio opresor en esos años es Asiria; pero el profeta ve ahí una “vuelta a Egipto” (8,13; 9,3; 11,5) un retornar a la época anterior a la Liberación de Egipto (12,10 y 13,4). Al quedarse en amenazas, es obvio que su realización no ha tenido lugar aún cuando Oseas proclama su mensaje. Algunos creen que se alude al posible cautiverio del rey Oseas en 10, 15 y aún en 13,11 pero no es tan seguro. Por tanto hay que ubicar la actividad profética de Oseas entre los años 750 y 730/25 al menos, a continuación de Amós y coetáneo de Isaías y Miqueas, profetas del reino de Judá.

Cabe suponer una situación socioeconómica similar a la que denuncia Amós, al menos en los primeros años²⁷; pero, a medida que avanza su ministerio profético, los problemas de guerras externas e internas ocupan el primer plano, junto a su preocupación religiosa. Evidentemente su obra pasó al reino del Sur, sin duda junto a un grupo de sus “discípulos” o seguidores y de otros israelitas que escaparon a la deportación a Asiria. Sus claras alusiones a los conflictos políticos internos (sobre todo 7,3-7; 8,4; 13,9-11) y a la búsqueda de alianzas con Asiria y Egipto (en 5,13; 7,11s; 8,9s y 12,2) reflejan bien esta etapa de pugnas internas y tendencias proasirias o filoegipcias en Israel (y en Judá). Algunos sospechan etapas de “guerra civil” centrada en Samaría y Yizreel (7,3-7); pero, al menos, hay que hablar de conjuraciones políticas ahí y en 8,4; 10,15 y 13,10s. La violencia es el rasgo mayor en la política externa e interna que le toca vivir. Dado el clima de violencia y de luchas por el poder que le tocó vivir, no nos extrañará que sus imágenes de Dios tengan que ver con ambas cosas, como veremos más adelante.

²⁷ Una breve descripción de esos problemas sociales y económicos puede verse en las historias de Israel o en las introducciones a los Profetas. Un tratamiento amplio en el libro de Sicre, José Luis. “Con los pobres de la tierra”. *La justicia social en los profetas de Israel*. Cristiandad. Madrid, 1985. En mi artículo sobre *El rostro de Dios según Amós*, publicado en esta misma revista ITER, número 20 (1999) páginas 139-166, trato también brevemente este punto.

1.2. El autor y su obra. Algunos datos sobre Oseas y su libro

No conocemos demasiados detalles de la vida de Oseas. Ni el lugar o la fecha de su nacimiento, ni su familia o profesión previa, ni tampoco su situación económica o política, ni otros episodios de su vida o su muerte. Apenas el nombre de su padre, Beerí y de su esposa, Gomer y de sus tres hijos. Indirectamente, por el tipo de problemas que le preocupan y del lenguaje que utiliza, así como por la memoria histórica que guarda, parece muy probable su pertenencia a los círculos levíticos e incluso sacerdotales del reino del Norte. Efectivamente, habla de problemas religiosos y culturales con múltiples palabras referentes a dioses e ídolos, a lugares y tiempos de culto, a ministros y acciones sagradas: sacrificios, incienso y libaciones y otros tipos de celebración; le preocupa el pecado de los sacerdotes y la idolatría popular que es comparada con una prostitución o un adulterio. También emplea abundantemente el lenguaje del pecado y la culpa, pero este es más profético que sacerdotal en el caso de Oseas. Porque, más allá de su procedencia de círculos levíticos o no, lo cierto es que habla como profeta y como tal es visto por los demás.

Un dato que favorece su imagen de sacerdote o levita es la enorme cultura histórica que se refleja en sus palabras. Sabe de sobra que el conocimiento de Dios y de su Torâ es obligación de los sacerdotes (4,6) y deben transmitirlo al pueblo. El lo hace profusamente, con alusiones claras a casi todas las grandes tradiciones y etapas de la historia de Israel, como se refleja en este resumen: Apunta a la tradición de Admá y Seboyim, paralelas a Sodoma y Gomorra (11,8). Refiere tradiciones del patriarca Jacob, similares a las del Génesis (12,4-13). Recuerda varias veces las tradiciones del éxodo de Egipto (11,1; 12,10 y 13,4); y las tradiciones de la larga estancia en el desierto (2,16-17; 9,10; 12,10.13-14 y 13,5). Apunta a las infidelidades del pueblo al entrar en la Tierra prometida (2,17; 5,2 y 9,10). Guarda la memoria histórica de los acontecimientos decisivos de la etapa monárquica, como la de los crímenes de las guerras intertribales y la falsa solución de establecer un rey con Saúl en Gilgal (9,9.15; 10,9 y 13,10-11). Conoce la separación política y cultural del Norte con el establecimiento del Becerro de Betel por Jeroboán (8,5-6; 10,5 y 13,2). Condena de la revolución sangrienta de Jehú para acabar con la dinastía de Omri y con su sincretismo religioso por culpa de las alianzas políticas (1,4 relacionado con 2Re 9-10). Todo esto indica una amplia cultura histórica, que parece propia del mundo levítico o sacerdotal, pero que se da también en varios profetas.

De hecho sólo aparece con el título de profeta, y en tono despectivo, en 9,7; pero eso no demuestra que fuera un profeta profesional del culto. Más bien

él tiene una alta estima por la profecía, hasta calificar así dos veces a Moisés en 12,14, aunque sin nombrarlo. Oseas recuerda que Dios habla por los profetas (12,11), aunque sus palabras sean de juicio y condena (6,5 y 9,8). El editor titula su obra como Palabra de Yahvé (1,1) y el profeta dice que escuchen la Palabra de Yahvé al comenzar la parte central (4,1). Sin duda es obra redaccional el uso de “*oráculo de Yahvé*” (en 2,25.28.20 y en 11,11) que aparece numerosas veces en otros escritos proféticos²⁸. En algunas ocasiones parece estar citando al profeta Amós: “*No vayan a Gilgal, no suban a Betavén*” (4,15 relacionado con Am 4,4 o 5,5); “*Olvida Israel a su Hacedor, edifica palacios... pero yo enviaré fuego a sus ciudades que devorará sus palacios*” (8,14 y el estribillo de Amós en 1,5.7 etc); “*el juicio florece como hierba venenosa*” (10,4 y Am 6,12); y acaso la imagen de león aplicada a Dios en ambos (11,10 y 13,7). Lo más significativo, sin embargo, es el uso del estilo judicial para expresar las dos caras del mensaje de Dios, la denuncia del pecado y el anuncio del castigo, típicas ambas del “oráculo” profético²⁹. Aunque en sus palabras abundan también las frases de esperanza, que se llaman “oráculos de salvación”, algunos autores le niegan la paternidad a Oseas, con el prejuicio de que antes del 722 no hubo más que oráculos de juicio³⁰.

Para nuestro propósito es especialmente importante la cuestión de si esos capítulos, o parte de ellos, son añadidos. No es mera cuestión erudita y académica, sino que afecta hondamente al sentido de todo su mensaje. Incluso si admitimos, como es obvio, que también la redacción final está inspirada y es igualmente Palabra de Dios, no se comprende bien ni la experiencia de Oseas, ni la revelación de Dios por medio de él, si se mutila su mensaje de esos dos o tres capítulos, y no sólo de algunos retoques redaccionales más o menos seguros. En concreto, se trata del capítulo 3, del 11 y del 14, colocados al final de las tres partes del libro, que vienen negados a Oseas y atribuidos a otra u otras manos por algunos críticos. Serían la contraparte positiva al triple juicio de Israel, desarrollado en los capítulos 1-2; 4-10 y 12-13.

²⁸ Sobre todo en Jeremías y Ezequiel, pero también en Amós, Ageo y Zacarías.

²⁹ Westermann, Claus.-*Grundformen prophetischer Rede*. Chr. Kaiser Verlag, München, 1978.

³⁰ Soggin, J. Alberto, *Introduzione all' Antico Testamento*. Paideia Editrice, Brescia, 1987, 1987 (cuarta edición completamente reelaborada) páginas 318-326. Es uno de los que suponen que Oseas sólo anunció el fin de Samaría, y no entrevió ningún más allá de esa catástrofe histórica.

Algunos atribuyen también a mano redaccional los primeros y últimos versículos del capítulo segundo (2,1-3 y 2,18-25). Se quiere ver ahí un añadido postexílico de esperanza a una profecía centrada toda ella en oráculos de condena, como en el caso de Amós y hasta del Isaías originario³¹. Esto parece un prejuicio igualitario de textos proféticos, e innecesario para entender cada profeta en su peculiaridad. Ya hace años se defendió que Oseas anuncia la catástrofe como necesaria; “pero, al mismo tiempo, considera esta catástrofe como simple prerequisite para la salud del pueblo y para que sea posible una nueva comunión entre él y Dios”³²; o también que hay una escatología intrahistórica en su mensaje³³. Se puede afirmar con seguridad que “Oseas no se contenta sólo con las amenazas, sino que promete la salvación”³⁴. Pero, puesto que son “acciones simbólicas”, suponen su realidad factual antes de su alcance significativo. Por lo demás, “la dicha prometida no reduce el castigo ni lo elimina, sino que lo presupone”³⁵. No cabe dicotomizar su mensaje, para quedarse con una sola parte. Será obra exclusiva de Dios esa salvación, por pura Misericordia de su corazón, como veremos (3,1; 11,8s y 14,5). Con esto ya hemos pasado a hablar de su escrito; pero antes vamos a continuar hablando de su persona.

1.2.1. La experiencia matrimonial de Oseas. Amor fiel más allá de la infidelidad.

Estamos algo informados de parte de la vida familiar del profeta; pues

³¹ Además de Soggin, son muchos los que suponen que esta hipótesis es la mejor manera de leer a Oseas. Nos oponemos a esta especie de hermenéutica, más bien prejuicio que parte de la sana crítica bíblica.

³² Otto Eissfeldt. - *Introducción al Antiguo Testamento*. I. Ediciones Cristiandad, Madrid, 2000. Traducción, actualización de la bibliografía y complemento bibliográfico de J.L. Sicre (1977-2000). (642)

³³ Koch, Klaus. - *The Prophets, I and II*, 1984. Afirma que en Oseas hay escatología en la historia y no al final: “*A new salvation history will begin and in this sense the primordial era will return in the forma of the End-time; but the new age will go beyond anything that has existed hitherto... It will also fundamentally transform the structures of man.*” (página 199).

³⁴ Murphy, Roland E., revisando el trabajo de McCarthy, en el *The New Jerome Biblical Commentary*, Londres y Nueva York, 1991, rechaza eso de que Oseas sólo predicó desgracia. “*Today scholars have abandoned such fancies. The style of the book of Hosea is homogeneous*” (219).

³⁵ Schmidt, Werner H., *Introducción al Antiguo Testamento*. Sígueme, Salamanca, 1983. Las citas están en las páginas 253 y 256 respectivamente.

viene contada dos veces su experiencia matrimonial: una en primera persona (3,1-3) y otra por la voz de un tercero (1,2-9). Todavía hay que añadir a esos dos relatos el pleito (“*ryb*”) que entabla con su esposa en primera persona en 2,4-25. Aquí, desde muy pronto, no es Oseas quien habla en nombre propio, sino como profeta o portavoz de Dios, el esposo de Israel. Es casi insensible el paso de uno a otro nivel, pasando por el intermedio de la Tierra. Por esto sólo en último término aludiremos aquí a este pasaje. Se discute hasta la realidad del episodio, y se cuestiona si se trata de uno o de dos matrimonios. La crítica actual no se escandaliza del dato, ni lo alegoriza; pero se inclina claramente por dos versiones del mismo episodio, aunque el esposo ofendido hable a la vez de adulterio y de prostitución. Por su valor simbólico sirven las dos expresiones, que, por otro lado, no se excluyen.

Ateniéndonos al primer texto, Dios le habría mandado a Oseas que tomase por esposa una mujer “*dada a la prostitución*”. Pero, más allá del escándalo provocado y de la interpretación alegórica de los Santos Padres y otros autores, no parece que haya de tomarse al pie de la letra, como un mandato divino de esposar a una verdadera prostituta. A lo más, se aludiría al culto falso a Baal. De hecho, si no creemos que se trate de dos mandatos divinos y dos matrimonios, el propio Oseas, en su versión, dice que Dios le manda es amar a “*una mujer que ama a otro y comete adulterio*”. La compra a precio de esclava y le impone la fidelidad, prometiéndole la suya también (3,1-3). En el medio, Dios mismo hace la comparación entre esta exigencia que pone al profeta y lo que Él hace con Israel, infiel a Yahvé por volverse a “*otros dioses*” y sus cultos.³⁶ Más allá del dato biográfico, el relato ya teologizado bien puede provenir del mismo profeta.

El presupuesto biográfico es que Oseas amó efectivamente a una mujer que le fue infiel y cometió adulterio; a la cual, sin embargo, volvió a unirse y prometió fidelidad, exigiendo de ella lo mismo. Es esta experiencia de amor traicionado, y la consiguiente actitud de perdón y nuevo intento, lo que viene

³⁶ Cazelles, Henri (director). *Introducción crítica al Antiguo Testamento*. Herder, Barcelona, 1980. Los autores de Profetas son A. Gelin y L. Monloubou. Gelin dice que “*El testimonio de Oseas no es únicamente palabra proferida, es también palabra mimada, realizada por el mismo profeta, un mensaje vivido por lo que más íntimo hay en él: su apego a una mujer, su matrimonio*”. No es biografía, sino memorialia, pero no es alegoría, sino que “*estos capítulos, sin embargo, resuenan con un tono de verdad humana, patética, que la interpretación alegórica del matrimonio no consigue explicar suficientemente*” (406 y 407).

comparado por Dios con su propia relación con el pueblo de Israel. Si suponemos que una legislación como la que aparece en Dt y Lv era conocida y practicada en tiempos del profeta, se comprende mejor la gran novedad que su conducta representa. No se nos dice por qué la mujer lo traiciona, ni tampoco si es por amor o por otra causa. Lo cierto es que Oseas ni mata o hace apedrear a su mujer y su amante o amantes como se ordena en Dt 22,22 y o Lv 20,10; y ni siquiera la rechaza, sino que vuelve a aceptarla en matrimonio después de haberla repudiado, al menos una vez, contra lo mandado en Dt 24,1-4³⁷.

No parece apuntar a prostitución propiamente dicha, pues aquí ni se alude a los dones que obtendría de sus favores. Tampoco está insinuada su dedicación a la “prostitución sagrada” como hieródula, aunque sí habla Dios del pueblo adicto a dioses y cultos distintos del suyo. Sólo pasando del término comparado al caso real de Oseas se puede suponer, como hacen algunos, ese oficio. Otros suponen más bien que ese oficio es el que tenía la mujer antes que Oseas la desposara. Pero en el fondo, el profeta parece presentar la relación normal de la esposa con el marido-señor, como una compra de su apoyo-dones, gracias a su entrega sexual. Quizás sea una lectura demasiado moderna o romántica la que piensa que lo que descubre Oseas es un nuevo tipo de relación de la pareja; donde ya no hay señor y esclava que paga con sus servicios sexuales la protección socioeconómica del marido, sino una relación de amor y fidelidad mutua, gratuita y generosa. De todas formas, en esta experiencia radica la nueva imagen de Dios que Oseas va a descubrir, en la que ciertamente va a aparecer con una fuerza impresionante el amor fiel y misericordioso de Dios, por encima de la infidelidad de su esposa Israel.

³⁷ He aquí los textos bíblicos: “*Si se sorprende a un hombre acostado con una mujer casada, morirán los dos: el hombre que se acostó con la mujer y la mujer misma. Así harás desaparecer de Israel el mal*” (Dt 22,22). “*Si un hombre comete adulterio con la mujer de su prójimo, será muerto tanto el adúltero como la adúltera*” (Lv 20,10). “*Si uno se casa con una mujer y luego no le gusta..., le escribe el acta de...y ella se casa con otro....el primer marido no podrá casarse otra vez con ella, porque está impura*” (Dt 24,1ss). La prostitución era demasiado corriente (Gn 38; Jos 2 o Jue 16) y sólo se castigaba con la pena de muerte si se trataba de la hija de un sacerdote, según Lv 21,9.

1.2.2. El libro que contiene los oráculos del profeta Oseas.

Se suele admitir que la mayor parte de los oráculos provienen del profeta, aunque Oseas no es el redactor del libro tal como hoy lo tenemos³⁸. Un indicio de su antigüedad es el mal estado del texto, oscuro en muchos puntos³⁹. Es casi seguro que la última redacción o fijación del libro de Oseas, o una de las más decisivas, tuvo lugar hacia el siglo IV o III a. C., como se refleja en la tradición tanto de los LXX como del Texto Masorético, que lo ponen a la cabeza de “los doce” profetas menores. No deja de ser una decisión redaccional, pues el editor sabe que es posterior a Amós. Por tanto no es nada raro que los exegetas vean huellas redaccionales, no sólo de los primeros discípulos de Oseas que fueron los transmisores de sus palabras, sino también del Deuteronomista y del Sacerdotal, en sus diversas etapas pre- y postexílicas; incluso algunos pretenden ver retoques de la época persa, sin duda la del momento de esa fijación decisiva.

Aunque no dejan de ser hipótesis difíciles de probar, no se pueden desechar a priori, pues ayudan a comprender ciertos pasajes y hasta la estructura de la obra en diversas partes o hasta en su conjunto. Así, por ejemplo, se ha visto una estructura quiástica o concéntrica en los capítulos 1-3, que da cuenta de la presencia de dos relatos del matrimonio y dos referencias al cambio de nombre de los hijos, al principio y al final, rodeando el pleito central del capítulo 2,4-23. Ver ahí la mano del Deuteronomista en esa clave teológica de “prostitución” que se da a la acción simbólica, volviéndola alegoría de la relación de Israel con Dios, y la del Sacerdotal en la intención última, que ve al Dios misericordioso por encima del pecado del pueblo, es ya algo no tan seguro, aunque tenga sus

³⁸ Wolff, Hans Walter. *Dodekapropheten 1. Hosea. Biblischer Kommentar Altes Testament. Band XIV/1*. Neukirchener Verlag.3.,vervesserte Auflage, 1976. Este autor, en su comentario amplio y modélico en su estilo, mantiene una postura conservadora en este punto, al atribuir prácticamente todo el libro al profeta Oseas. Otros son más críticos, pero se puede pecar por ambos extremos.

³⁹ A. Schökel, L. y Sicre, J.L. *Profetas. Introducción y comentario. Tomo II*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, página 864 dice: “El libro de Oseas es en general bastante difícil de entender. En parte porque el texto hebreo se halla mal conservado, y numerosas frases hay que traducirlas basándose en meras hipótesis”. También Soggin, o.c., página 321s, escribe: “Un'altra difficoltà è data dalla situazione del testo e dalla lingua del profeta. Tutto congiura a farci credere che abbiamo a che fare con uno dei testi più difficili della Bibbia ebraica. Sia che vi abbondino i passi corrotti, sia che venga usata una terminologia inconsueta..., sia che si tratti addirittura di un dialetto diverso dell'ebraico...”.

visos de probabilidad⁴⁰. Pero, aún en ese caso, cuanto más se deja por cuenta del propio profetas o sus discípulos, más cerca de la tradición estará.

Por eso mismo, nos parece un error la postura radical de los que quieren quitarle al profeta todo lo que suene a salvación esperada más allá del fracaso anunciado. Es evidente que Oseas no es un profeta de fácil intelección, como notó ya el editor (14,10); pero no hace falta quitarle secciones como 2,18-25; 11,10-11 y 14,2-9, en las que aparece esa esperada salvación histórica. Eso no quita la bien probable mano posterior en todos esos textos y especialmente en los añadidos de 2,1-3 y 3,5b; 11,11-12 y 14,6-14, donde tanto el vocabulario como la teología apuntan a edición redaccional que retoma y actualiza la tradición profética desde su perspectiva posterior, postexílica en todo caso. Se refuerza esto si se admite, con bastantes autores, que el libro tal como está actualmente, se divide en tres secciones, cada una con un pleito⁴¹ de Dios con su pueblo, que las abre, y un final de salvación, más allá de la condena y hasta el castigo, que se presenta en toda su dureza, como destrucción de la ciudad de Samaría y final del reino del Norte: marcha al destierro y retorno del mismo anunciados ambos en 3,4-5; reunión de la diáspora judía tal vez apuntando a lo mismo o incluso más tardía en 11,10-11, porque dice Dios que “*no volveré a destruir a Efraim*” y la reconciliación por pura gracia, tras la terrible destrucción de Samaría, en 14,1y 14,5-9. Esas manos posteriores no hacen sino prolongar el tono esperanzado que ya abrió Oseas. Tal vez por ese acento puesto en la misericordia de Dios ha sido colocado a la cabeza de “los doce” profetas.

El argumento más fuerte estaría a favor de la no atribución a Oseas de los versículos 5-9 del capítulo 14, que suponen un perdón unilateral de Dios, sin alguna exigencia de amor correspondido. Así se expresa el comentario de Simian-Yofre: “La segunda conclusión [siendo la primera los versículos 2-4] es una serie de hiperbólicas promesas divinas, más del gusto de la profecía postexílica en el sur (Deutero y Tritoisaiás, textos tardíos de Ezequiel). Aquí se acumulan expresiones que no aparecen en los capítulos anteriores del libro: generosidad,

⁴⁰ Renaud, Benoit. *Le livret d’Osée 1-3. Un travail complexe d’édition*. En RScR 56 (1982) pp. 159-178. El autor pretende demostrar que hay una doble redacción, primero del Deuteronomista y luego del Sacerdotal en esta parte primera del libro; que sin duda se extiende luego a toda la obra.

⁴¹ El pleito, en hebreo *ryb* se emplea en 2,4; 4,1.4 y 12, 3 y solamente en esos tres pasajes.

lirios, Líbano, retoños, olivo, esplendor, aroma, abeto verde”. Aunque el argumento literario no bastaría, el autor cree que aquí se han modificado radicalmente “importantes afirmaciones, y la línea general de su profecía”. Es inverosímil, que tras Os 13,15, “el mismo profeta pueda pronunciar en nombre de YHWH estas exaltadas promesas, como si en realidad toda la actitud anterior de Israel hubiera dependido solamente de que YHWH no estaba dispuesto a curarlos y apartar su ira”. Por eso concluye que este pasaje “parece expresar la nostalgia de un piadoso yahvista que mira al pueblo con una comprensión llena de disculpas y a Dios como inquebrantable esperanza”⁴².

Otro añadido al libro, según varios autores, se hallaría en 2,18-23, sobre todo en los versos 19-20. La razón es el cambio de 2 a 3 persona para Israel. La metáfora nupcial, con esos dones espirituales como arras o *mohar*, sería rota por esos versículos. Aquí parece que se supera la identificación de Yhwh como Baal⁴³. Ya no es el sincretismo o la inculturación, sino el culto a otros dioses distintos, contrarios a Yhwh. Del fin del sincretismo se pasaría al ataque a la idolatría. Además se añade a la alianza sponsal otra cósmica, cercana a la de Ez 34,25. Aparece también la fórmula “*oráculo de Yahvé*”, posterior a Oseas que apenas la usa; pues él mezcla su voz con la de Dios, mostrándose no sólo como su *mala’ak* (mensajero) sino casi identificándose con él. Sin duda alguna hay otra serie de frases que reflejan relecturas posteriores, de discípulos próximos o de redactores muy posteriores, que releen desde Judá y desde el exilio babilónico o más tarde. Con toda la modestia del caso, proponemos esta posible división mayor del libro:

Iª parte : 1,2-3,5 en forma quiástica: a) 1,2-9 b) 2,1-3 c) 2,4-24 (centro b’) 2,25 c’) 3,1-5. En a y a’ se trata de la esposa y los hijos; en b y b’ del cambio de nombre de los hijos; y en el centro está la disputa de Dios con Israel (2,4-17), marcada por tres “por eso”(2,8.11 y 16); y las grandes promesas para el **futuro**, señaladas por el triple “en aquel día” (2,18.20 y 23) ⁴⁴

⁴²Simian Yofre, Horacio.- *El desierto de los dioses. Teología e historia en el libro de Oseas*. Ediciones El Almendro, Córdoba, 1993. La cita se halla en la página 173.

⁴³ Rofé, Alexander.- *Introduzione alla letteratura profetica*. Paideia Editrice, Brescia, 1995, pp. 39-42. En la página 41 concluye: “*Si sa che questa identificazione era corrente per tanto tempo, come risulta dalla composizione dei nomi propri quali Ish-baal e Merib-baal, portati nella casa di Saul, e Baal-jada, che si trova nella casa di David (1Cr 8,33.34; 14,7). Questo è precisamente il fenomeno del sincretismo, nel quale le identità degli dèi vengono tra loro scambiate in modo che prerogative dell’uno paisano all’altro*”.

IIª parte: 4,1-9,9 con introducción en el capítulo 4, centro en 5,1-8,13 (con el verso 8,14 como himno que cierra la sección) y conclusión en 9,1-9 con la llegada de la visita o “inspección” judicial (*pqd*)⁴⁵ de Dios en que desemboca el largo proceso hasta la situación **presente** de Israel.

IIIª parte: 9,10-14,9 con la “serie histórica” como parte dominante, seguida de una especie de resumen y juicio final (13,1-14,1) y una “liturgia penitencial” como colofón (14,4-9). En esta sección domina la reflexión sobre el **pasado** de Israel, desde Jacob hasta hoy, pasando por el éxodo y la entrada en la Tierra, el origen de la monarquía y las sangrientas luchas por el poder.

Todo el mundo reconoce que 1,1 es un versículo redaccional inicial, que presenta al autor y su obra con los datos cronológicos esenciales; y que 14,10 es otro apunte redaccional final, que hace notar la dificultad, teológica antes que literaria o lingüística, de este escrito. En esta parte es donde más aparecen las expectativas de un **futuro** salvífico (2,18-3,5), junto con las probables glosas redaccionales de 11,10-11 y 14,5-9. Por otro lado, aun admitiendo como estructura mayor esa división en tres partes que acabamos de señalar, creemos que el capítulo 4 es una especie de quicio entre la primera y segunda partes, pues en él domina aún el tema de la “prostitución”⁴⁶, aunque abre la segunda disputa de Dios con su pueblo. Ahora se pasa de la experiencia matrimonial de Oseas a su visión de la realidad **presente** del pueblo con los ojos escrutadores y justicieros de Dios sobre los sacerdotes y dirigentes, a la vez que llenos de misericordia para con ese “pueblo insensato” que “se pierde” (4,14). El tema del fracaso

⁴⁴ Vogels, Walter.-*Diachronic and synchronic studies of Hosea 1-3*. En la revista “Biblische Zeitschrift” 28 (1984) páginas 94-98. Se refiere a artículos de L. Ruppert, B. Renaud y él mismo sobre Redaktionsgeschichte de Os 1-3. Dice que ningún método es el método, todos tienen sus riquezas y sus límites. Por tener unas estructuras tan ricas y complejas, el texto admite ahora diversas lecturas. Concluye afirmando que “it will be very hard to find the final answer to the complex history of the composition of a text” (será muy difícil hallar la respuesta final a la compleja historia de la composición de un texto. En la página 97)

⁴⁵ La raíz *pqd*, visitar o inspeccionar, la utiliza el profeta ya en 1,4; 2,15 (pero en perspectiva de futuro); y al fin en 12,3 con el tercer pleito; pero sobre todo en 4,9.14; 8,13; y 9,7. 9 abriendo y cerrando esta parte.

⁴⁶ Fuera de los capítulos 1-3 donde se emplea 8 veces, la raíz *znh*, prostituirse, sólo vuelve a aparecer en 4,10.11.12.13.14.15.18.18; 5,3.4; 6,10 y aún en 9,1 que forman el inicio y el final de esta segunda sección. Cabría añadir la raíz *n’p*, adulterar, que sale en 2,4 y 3,1 y se repite en 4,2.13.14 y 7,4; y la raíz *bgd*, traicionar o ser infiel, presente en 5,7 y 6,7, siempre en la primera y segunda sección únicamente.

está muy presente, pero también el de la posible curación de parte de Dios en todos los capítulos siguientes, hasta la mitad del noveno. Por eso mismo, la tercera parte, como han apuntado muchos, sin dar una explicación satisfactoria, comenzaría ya en 9,10 con esa “serie histórica” o relectura del **pasado** de Israel, que se inicia ahí y se prolonga hasta el final del capítulo doce.

La disputa que aparece en 12,4 no es el inicio, sino precisamente más bien el final de esta sección, lo mismo que en la segunda está al principio (4,1.4) y en la primera está en el centro (2,4ss). Puede parecer un refinamiento, pero no es algo extraño a una labor redaccional cuidadosa. No cabe duda que la panorámica histórica domina en la tercera parte, arrancando de la época de la entrada en la tierra (9,10), para remontarse al origen del pueblo en el éxodo (11,1ss) y hasta los orígenes patriarcales con Jacob (12,3ss). Esa doble procedencia del pueblo, de Jacob y de Moisés, es contrapuesta al final, como para exigir definiciones; porque esa definición es esencial para verse como hijo obediente (o esposa fiel) del Dios liberador de Egipto y su sistema faraónico. Nos parece que la división más acertada del libro, sin que sean secciones tan independientes, sino una especie de triple relectura de la vida de Israel, en sus expectativas de futuro, en su presente de pecado y en su pasado ambiguo y siempre actual⁴⁷, para volver hacia las esperanzas iniciales.

Sin embargo, para nuestro propósito lo decisivo es la imagen de Dios que nos transmite el conjunto del libro, no una frase aislada o un matiz redaccional, tal vez algo alejado de la intención del profeta del siglo VIII a. C. Por eso no nos detenemos en este punto de la estructura del escrito y de las diversos niveles redaccionales que seguramente existen. Más relevante es el uso primordial que hace Oseas de la primera persona de Dios, para expresar sus pensamientos y actitudes frente a la conducta del pueblo entero o de sus clases dirigentes, tanto para disputar y condenar, como para poner en su boca palabras de perdón y de esperanza. En este sentido, cabe distinguir dentro de todo el material profético, aquellos pasos en que se pone a Dios hablando en primera persona, de los que hablan de él o en su nombre en tercera persona. Como dice Wolff, se trata del “mensaje de Dios” del que el profeta es mediador, a imitación

⁴⁷ Quizás donde más se nota esta actualidad del pasado es en el pasaje en que se pasa del patriarca Jacob al de su descendencia actual en los oyentes del profeta, cuando dice: “*En Betel le encontró (Jacob a Dios) y allí habló con nosotros... y tu volverás a tu Dios, observa amor y derecho y espera en tu Dios siempre*” (12,5-7)

del uso litúrgico del mismo estilo en la declaración del derecho divino o el oráculo de salvación. Pero en el caso peculiar de Oseas, lo más usado es la imitación del estilo de “disputa judicial”, tal como se solía dar en la puerta de la ciudad entre los ciudadanos litigantes. Por eso se entremezclan palabras de acusación frases de condena, o anuncio de condena y fundamentación de la misma. (por ejemplo: 4,1-3; 8,1-3; 13,1-3).

En medio de la disputa, el profeta introduce “quejas” o palabras de “advertencia” y hasta “sentencias jurídicas” en estilo de disputa sapiencial (5,1; 6,6 u 8,6). Otros géneros utilizados por Oseas, además de estos “discurso de Dios” directos o indirectos, serían los “dichos sapienciales” o cercanos a esa corriente (2,23s y 8,7); y un gran número de “imágenes” y “comparaciones”, sobre todo para hablar de Dios y del pueblo, a las que nos referiremos con detención más adelante⁴⁸. Esta riqueza literaria apunta también a un hombre de cultura, como sería el de un levita o un sacerdote, que se ha vuelto profeta. Pero, por encima de eso, nos habla un hombre con experiencias profundas de relación con su esposa y con sus hijos, apasionantes y apasionadas, en las que descubre algo de las entrañas de amor del Esposo de Israel y Padre de Efraín, como veremos más en detalle.

El lenguaje de Oseas es muy creativo, en su calidad poética y en su osadía o novedad teológicas. El vocabulario principal es de la esfera del amor/desamor esponsal y familiar: amar, compadecer, misericordia, conocer, prostituirse, dar a luz, adular, corazón, hijo/hija, pueblo. Le sigue el del mundo de la relación con Dios, la ley y la alianza (*twrh*, y *bryt*), el pecado y la ira, la conversión y el perdón: pecado/culpa, mentira, ira, camino, ley, derecho, alianza, ir, visitar, volver. Con estas dos decenas de vocablos tenemos la gramática teológica de Oseas, esposo traicionado y quizás levita conocedor de la voluntad de Dios. El mundo de la historia y de la política es objeto de sus oráculos, pero no tiene ahí un vocabulario peculiar. Podemos ver en su lenguaje teológico la preparación providencial de esa gramática que llegará a definir a Dios como Amor (1Jn 4,8.16) y ver la prueba del amor mayor (Jn 13,10; 15,13; Rm 5,6-8) en el Crucificado! Por eso vamos a tratar ahora ese aspecto de la vida del

⁴⁸ Wolff, Hans Walter. Ver la o.c., páginas XV-XVII. Los términos que emplea son: “Gottesbotschaft” o “Gottesrede”; “Rechtsstreit” o “Rechtsauseinandersetzung”; “Klagesätze” y “Mahnworte”; y finalmente “weisheitliches Spruchgut”, “Bild” y “Gleichnis” respectivamente.

profeta, que le sirvió de base experiencial para crear ese lenguaje teológico tan novedoso y cargado de futuro.

II. Tradiciones e imágenes de Dios anteriores a Oseas

II.1. Los nombres de Dios en Oseas: Yahveh, Elohim y otros

Oseas habla muchas veces de Dios, y sobre todo nos pone a Dios hablando por su boca. No sólo para hacer oráculos contra Israel, sino para hablar de Sí mismo, casi de su intimidad, en varias ocasiones. Por eso, más allá de la sed de justicia, que era la nota dominante en Amós, tal vez unida a la ira como su metonimia inevitable, en Oseas aparece una imagen más honda de Dios. Aunque se nombra a Dios en el libro unas 75 veces, para un texto de 14 capítulos con 197 versículos y unas 2400 palabras, el lenguaje teológico ocupa mucho más espacio. Está lleno de comparaciones y metáforas muy ricas y expresivas, que han creado un lenguaje utilizado posteriormente por otros profetas y escritores bíblicos. Comenzaremos por un breve repaso a los diversos nombres utilizados para referirse a Dios, para pasar luego al mundo religioso y teológico al que hacen referencia esos nombres divinos y esas imágenes y metáforas que le aplica.

En el libro se nombra 45 veces a **Yahveh**, pero sólo 4 veces en la fórmula “oráculo de Yahveh” tan corriente en otros profetas, y también en otras formulaciones como “Yahveh dijo a Oseas”, etc. El nombre más genérico, universalista y sapiencial, de **'Elohim** aparece también 26 veces, muchas más que en Amós, que nombra 80 veces a Yahveh y sólo 14 a 'Elohim⁴⁹. Tal vez por ser nuestro profeta un hombre del Norte, más abierto al contacto con otras culturas y religiones, aunque sea en pugna y en afán proselitista. En el fondo, la obra de Oseas, es un gran esfuerzo de “sincretismo”, en el buen sentido; o si se prefiere, de “inculturación” de la propia fe yahvista en un contexto cananeo de cultos baálicos. Lo más relevante es la afirmación de que Yahvé es el Dios de Israel desde Egipto, del que le hizo subir por medio de un profeta, sin duda

⁴⁹ El uso de los nombres divinos es bastante moderado en Oseas, dado que Yahvé se emplea más de 6.800 veces en el AT; Elohim más de 2.600; Adón o Adonay más de 440 referido a Dios; (Yahvé) Seba'ot unos 285 y 'El unas 238. En cambio, son pocos los textos que hablan tanto de Dios y emplean el Yo divino con tanta frecuencia relativa como lo hace este profeta.

Moisés (12, 14); usando la fórmula “Yo soy Yahvé tu Dios desde el país de Egipto” que aparecerá luego como clave de la teología deuteronomista (Os 12,10; 13,4 y aún 14,2). Se unifican así ambos nombres concretando el ser de Dios con el de Yahvé, o lo que es lo mismo, identificando a Yahvé como el Dios liberador de Egipto; y de toda esclavitud, como ya señalaba Amós 9,7.

Emplea cuatro veces el nombre divino de 'El que era el nombre del dios supremo en los textos de Ugarit, cabeza del panteón semítico cananeo, que se acaba asimilando al del mismo dios Yahvé muy pronto, y no crea dualismo cultural. Así es presentado en los textos de Ugarit y otros documentos, incluida la Biblia en las tradiciones patriarcales; pero para Oseas ya no es más que el nombre genérico de la divinidad, que es sobre todo Yahvé. Así en 2,1 llama a los israelitas “hijos del Dios vivo”; notando que, en la terminología ugarítica, los “hijos de El” son el resto de los dioses menores y aquí es el pueblo de Israel. Más importante es el paso de 11,9, en que Yahveh afirma que el es “Dios y no hombre”, y que, por eso mismo, no va a castigar al Efraín rebelde⁵⁰. Otros dos textos son 12,1 y 5: el primero parece ser una glosa, afirmando que “Judá aún está con Dios”, frente al fallo de Efraím y/o Israel; y el segundo alude al episodio de Penuel (Gn 32, 23-33), donde se narra la lucha con Dios que sostuvo toda la noche el patriarca Jacob. En el lenguaje de Oseas no se trata ya de un nombre propio, sino del concepto general de Dios, tanto como en Elohím.

Curiosamente, este profeta que vive en medio de tanta violencia interna y externa en Israel, hasta el punto de ser el pecado más reiterado en el breve resumen que presenta en 4,2 (“asesinato,...violencia, sangre que sucede a sangre”) y que condena la revolución sangrienta iniciada con Jehú y anunciarle su fin violento a su dinastía (1,4), no quiere saber nada de un Yahveh o 'Elohím **Shebaot**, “Dios de los ejércitos”, repetido varias veces en Amós y posteriores libros proféticos. Apenas sale en 12,6, que parece una cita de un himno común, que nos remite a Amós⁵¹. No en vano una de las notas del Dios de Oseas es su

⁵⁰ Llama la atención que antes, en 2,16 haya dicho que Israel le va a llamar su “'Ish”, que significa aquí “hombre, marido”, y ahora niegue ser “'Ish”, mero hombre o varón, con esa función paterna tradicional de castigar al hijo que ha faltado en algo grave o, peor aún, que es radicalmente rebelde (Dt 21,18-21).

⁵¹ Am 4,13; 5,8.27; 9,6. Ver mi artículo anterior sobre *El rostro de Dios en Amós*, p.147, a propósito de este título divino. Profetas como Ezequiel y el Deuterocanónico evitan del todo ese nombre.

rechazo de la fuerza y la violencia humanas, sin que deje de utilizar una simbología teriomórfica para hablar de la cólera de Dios.

Casi nunca llama a Dios **'Adonay**, frente a los 26 usos en Amós. Sólo en 12,15, afirma que *“Efraím le ha irritado amargamente... por eso su Señor ('Adón) va a descargar sobre ellos su delito de sangre”*; pero aún no se trata de un Nombre propio, ni siquiera de un título divino, sino más bien de una función, aplicada a Dios. Igual que el siervo debe pagar las deudas a su señor, como Jacob sirvió y guardó rebaños por una mujer, Israel debe pagar por sus culpas ante Dios. Los creyentes del AT, como los de otros cultos y regiones del Antiguo Oriente, consideraban normal *“dirigirse a Yahvé según el modelo de la relación siervo-Señor y hacer afirmaciones sobre él según este mismo modelo”*⁵². Esto hizo que se pasara del mero título hasta llegar a ser uno de los Nombres propios de Yahvé en el AT, generalmente en la forma de **'Adonay**. Puede ser que esa costumbre de usarlo como título y nombre divinos *“ha sido tomada de las tradiciones culturales de la antigua ciudad de los jebuseos”*⁵³. Esto lo confirmaría el uso que de ese título divino hace el profeta Isaías, coetáneo de Oseas, que parece vivir y proclamar su mensaje siempre en Jerusalén⁵⁴. Por eso mismo no es de extrañar su ausencia en nuestro profeta norteño.

Fuera de estos tres o cuatro nombres, tradicionales y dominantes, aparece sobre todo el nombre del dios **Ba'al**⁵⁵. Fuera de 2,18, las otras seis veces parece que se refiere a la divinidad así llamada, tanto si lo usa en singular como en plural. Se trata del más famoso dios de Canaán, sustituto del supremo jefe del panteón, el anciano y sabio **'El**, y de su culto e imágenes, asociadas a diversos lugares; de ahí el uso singular y plural a la vez de esta designación. Sólo en 2,18, y en boca del propio Yahvé, se dice que Israel, la esposa, ya no le va a llamar su *“marido/dueño” (Ba'al)*, sino su Esposo (*'Ish*), aceptando la concepción religiosa de una relación amorosa de la divinidad con el pueblo. La metáfora

⁵² *Diccionario Teológico Manual del AT (DTMAT)*, Tomo I dirigido por Ernst Jenni y Claus Westermann. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978. Ver la voz *'adon* en las columnas 76-90 a cargo de E. Jenni. La cita se halla en la página 84.

⁵³ Kraus, Hans-Joaquim.- *Los Salmos. I Salmos 1-59*. Sígueme, Salamanca, 1993, página 128; también en su *Teología de los Salmos*, Ibídem, 1985, página 38 y passim.

⁵⁴ Croatto, J. Severino. *Composición y kerigma del libro de Isaías*. En la página 47 de la revista RIBLA 34/35 (2000) páginas 36-67 asegura que sólo el Primer Isaías usa el título de *'Adon* o *'Adonay* para Yahvé.

⁵⁵ Oseas habla de Baal en 2,10.15.19; 11,1 y 13,1, además de Baal Peor en 9,10.

esponsal continúa adelante, anunciando un nuevo lazo matrimonial, esta vez con las dotes suficientes para que su permanencia quede garantizada: justicia y derecho, amor, fidelidad, y compasión o misericordia (2,21s). Por otro lado, ya en la disputa judicial del capítulo 2, le reprocha a la esposa que no es Baal quien le ha dado y le da los bienes de la tierra con la lluvia y la fecundidad, sino que ha sido él mismo, Yahvé, quien le ha dado todos esos bienes (2,10); tomando así los atributos que la religión cananea otorgaba a Ba'al, dios de la fertilidad y la vida.

No es de extrañar que, no sólo en los tiempos primitivos de la conquista o asentamiento en Palestina, sino en siglos posteriores, los profetas tengan que luchar contra el culto a Baal y a Ashera, si bien ésta última está mucho más oculta; tal vez por un tipo de censura patriarcal doblemente fuerte. Tanto Elías como Oseas, en los siglos noveno y octavo, parecen enfrentarse con el mismo reto. Frente a la idea de un Israel monoteísta y fiel al único dios Yahvé, la onomástica conocida, que utiliza muchos nombres teofóricos, nos muestra el reparto de ambas divinidades, tanto en la clase popular como en la misma familia real de un David, Salomón y otros⁵⁶. Ciertamente parece prevalecer entre la clase alta la onomástica teofórica con los nombres de 'El o de Yahvé; pero no faltan tampoco los nombres compuestos con Ba'al entre los reyes y sus familiares⁵⁷. Hasta mucho después hay pruebas del culto a la diosa Ashera, incluso de parte de la familia real de Judá, como se dice en 1 Re 15,13 y 2 Re 23,19 a propósito de Asá y de Manasés, por citar sólo dos reyes de siglos distantes que dan culto incluso a la olvidada diosa Ashera. Esto nos pone ante los ojos la presencia evidente de una religiosidad distinta a la ortodoxia yahvista dominante en la Biblia. Pero no deja de recordarse en más de una ocasión esta

⁵⁶ Eran nombres teóforos corrientes, incluso en la familia real; pues Saúl tiene un Yonátan y un Ishbaal, como David tiene un Adonías y un Baalyada' (1Sa 13,16; 2Sa 2,8; 3,4 y 5,16 = 1Cr 14,7). Lo mismo se ve en los óstraca de Samaría del siglo octavo; sin que sepamos si Baal designa a Yahvé o a Baal mismo.

⁵⁷ Fohrer, Georg. *Geschichte der israelitische Religion*. Walter and Gruyter, Berlin, 1969. Dice en la página 125, que sólo un tercio de los nombres teóforos se compone de Yahvé; mientras que dos tercios se componen de Baal. Indicaría que sólo un tercio de los padres son yahvistas, o que usaban también el nombre de Baal para referirse a Yahvé. "Nur ein Drittel weisen Jahwe als theophores Element auf, dagegen sins zwei Drittel mit Baal gebildet. Es bedeutet, dass entweder lediglich die Eltern des einen Dritters der Namensträger wirkliche Jahweverehrer waren oder das die Beezeichnung Baal bedenkenlos auch für Jahwe verwendet wurde". Ambas cosas pueden haber sucedido, dado el sincretismo popular tan corriente.

presencia y tentación constante de los “dioses extraños” que no sólo los profetas conocen y condenan.

II.2. La seducción de los “dioses extraños” de Canaán.

El Padre De Vaux escribió muy sensatamente que en un país tan fragmentado como Palestina no cabe suponer una unidad religiosa que no lograron los estados centralizados como los de Mesopotamia y Egipto. Más bien “las mismas figuras divinas aparecen... en todo el ámbito cananeo con nombres idénticos o equivalentes... y desempeñando el mismo papel. Aun cuando su culto es local, estos dioses no están restringidos a un lugar, puesto que representan nociones universales y responden a aspiraciones comunes”⁵⁸. Por su parte, el profesor Del Olmo nos asegura que “además de temas lingüísticos y culturales, el conocimiento de los textos de Ugarit puede “aportar connotaciones del universo religioso cananeo contra el que lucha y al que a veces asume el AT. Este es sin duda el nivel más decisivo. Un suficiente conocimiento de la mitología cananea es hoy día indispensable para una recta inteligencia de la Biblia hebrea”⁵⁹.

Se ha dicho que sabemos mucho más de Canaán gracias a la Biblia, que de la Biblia en base a escritos cananeos. Es cierto, por la escasez de documentos escritos de esa etapa previa al dominio israelita del territorio, tanto si fue conquista desde fuera como si se trató de evolución o revolución interna entre los campesinos que se enfrentaban a las ciudades-estado cananeas. Pero de la región siropalestina, que abarca un territorio mucho mayor, sí tenemos algunos datos decisivos. En Oseas el concepto general de dioses cananeos es el de “*dioses extraños*” (3,1 y aún 13,4), sin nombrar a ninguno de ellos, fuera de Baal y, por supuesto, nunca a Ashera. Entre los nombres de los principales dioses de esa zona, tal como aparecen, por ejemplo, en los escritos de Ugarit, están El y su esposa Ashera, Baal y su esposa-hermana Anat; además están al menos los dioses Mot, Yam, Dagón y otros. Se trata de una religión politeísta,

⁵⁸ De Vaux, Roland. *Historia Antigua de Israel. I. Desde los orígenes a la entrada en Canaán*. Cristiandad, Madrid, 1975. Ver el capítulo V, *Canaán y la civilización cananea*, páginas. 154- 161. Cita en página 155s.

⁵⁹ Del Olmo Lete, Gregorio. *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*. Cristiandad, Madrid, 1981. Ver sobre todo las páginas 63-78. La cita está en la página 77.

con un dios supremo a la cabeza del panteón divino, llamado precisamente 'El, el dios padre de los demás dioses y creador de cielo y tierra.

En los textos de Ugarit se llama *Ilu*, el que reparte el poder a los demás y concede la realeza sobre los demás dioses y hombres e incluso sobre la tierra, el mar y el infierno a Baal, o *Ba'alu*⁶⁰; pero nunca pierde su papel primordial. No hay en los relatos de Ugarit ningún rastro de lucha entre El y Baal. "No son, pues, dos divinidades antagónicas, no hay entre ellos un real conflicto ni está en marcha un proceso de suplantación; estamos ante una mitología consolidada. *Ba'alu* nunca aparece como dios supremo".⁶¹ La Biblia, de algún modo, confirma esto mismo en la etapa previa, al llamar al dios de Abrahán o de Isaac y Jacob, *El 'Elyôn, El Roy o El 'Olam o El Beryt y El Betel*. También en el lenguaje de ciertos salmos aparecen títulos divinos, cercanos a los de los mitos y leyendas ugaríticos, así como alusión al monte de Dios, a la creación divina, al señorío sobre otros dioses, etc. Evidentemente esto mismo indica que, con el tiempo y más bien pronto, Yahvé fue asumiendo todos esos rasgos de El y se identificó con él, a la vez que la imagen de El se fue purificando desde la nueva experiencia del Dios del éxodo.

Pero, en la mentalidad y la práctica populares, tal vez pasaron muchos más siglos y no se asimiló ni tan pronto ni tan críticamente esa imagen divina previa. Por ejemplo, en el caso de la pareja femenina de El, que entre los cananeos se llamaba **Ashera**⁶². De hecho han aparecido recientemente más de un texto en que se habla de ella como esposa de Yahvé; lo cual cuadra bien con una

⁶⁰ Del Olmo Lete, oc., Ver sobre todo las páginas 63-73.

⁶¹ Del Olmo Lete, oc., dice esto frente a la idea contraria, propuesta por Kapelrud y Oldenburg. Pero no se puede negar que al fin aconteció algo así, como lo defiende Mircea Eliade, en su obra *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. I. De la Prehistoria a los Misterios de Eleusis*. Cristiandad, Madrid, 1978. En el capítulo V, páginas 167-178. Tratando de las religiones hititas y cananeas, escribe que "Baal le quita (a El) las esposas y el dominio de la tierra y la fertilidad, y El se queda viejo y *deus otiosus*, alejado de la creación y vida. Ligado a Dagón, como hijo, y a Hadad, dios de la tormenta con el que se identifica". Esto es verdad en muchos textos y contextos, aunque no aparezca aún en los de Ugarit. El mismo autor, en su *Tratado de historia de las religiones*, página 108, señala como una morfología y dinámica bien conocida en el mundo de las religiones antiguas "el paso del *deus otiosus* celeste a un dios activo y fecundador".

⁶² Una presentación sintética, pero más que suficiente, de la figura de Ba'al y su consorte Ashera o Astarté puede leerse en la obra de Horacio Simian-Yofre, *El desierto de los dioses. Teología e Historia en el libro de Oseas*. Córdoba, 1992, en las pp. 206-210. Más ampliamente trata esto Gregorio Del Olmo, en o.c.

mentalidad agrícola común en casi toda el área mediterránea. Para la mentalidad popular Yahvé tiene también su esposa divina, que se llama Ashera y representa lo divino femenino. Baste citar algunos de los textos encontrados no hace muchos años en Kuntillet 'Ajrut o cerca de Hebrón, provenientes de los s. IX y VIII. Un texto dice: "Os bendigo en nombre de Yahvé de Samaría y en nombre de su Ashera"⁶³; y el otro texto: "Te bendigo en nombre de Yahvé de Temán y en nombre de su Ashera". Algunos hablan de que en la Biblia se ha dado una "erasio memoriae" a propósito de esa diosa madre⁶⁴; pero más bien hay que hablar de esfuerzo por presentar un Dios asexual, por imposible que ello sea lingüísticamente. Por otro lado, parece exagerado hablar de ritos sacros de prostitución, y mucho menos suponer algún tipo de "hieros gamos" practicado por sacerdotes y consagradas o por otros, como veremos.

La diosa **Anat-Astarté** es hermana de Baal y su esposa a la vez, virgen y madre, diosa del amor y la fecundidad que engendra por medio de una novilla, pues no engendra dioses, sino hombres, animales y campos. Es diosa guerrera, capaz de enfrentarse a su padre y a la muerte, resucitando a Ba'al y exterminando a Mut. Por eso la prefieren Egipto y los imperios batalladores; pero en Canaán se prefiere a *Attiratu*, diosa del amor y la belleza. *Attiratu* es sólo la gran intercesora por Ba'al para que sea rey y construya palacio, pero a la vez apoya a Yammu y monstruos marinos, como caos primordial. El investigador Del Olmo nos advierte que no se ve muy clara su relación con la **Ashera** bíblica, esposa de Ba'al⁶⁵. De todos modos, estamos en un estadio ulterior de la evolución cultural cananea, pero en línea con ese mundo religioso, que era el corriente del pueblo campesino de Canaán, y que seduce poderosamente al Israel que entra en contacto con ellos, al asentarse allí y practicar la agricultura como ellos.

Oseas nombra repetidamente a **Ba'al o a los Ba'ales** (2,10.15.18.19; 9,10; 11,2 y 13,1), cosa poco corriente en la mayoría de los profetas, excepto

⁶³ Albertz, Rainer.-. *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT. Tomo I. Desde los comienzos hasta el final de la monarquía*. Trotta, Madrid, 1999, páginas 160-163. Apunta también la cantidad de estatuillas y colgantes con la figura de la diosa Astarté, que es la Atirat de Ugarit o Ishtar de Babilonia. También

⁶⁴ Croatto, J. Severino, *La diosa Asherá en el Antiguo Israel. El aporte epigráfico de la arqueología*. En la revista RIBLA 38 (2001) pp. 29-39. Trae más textos arqueológicos que Albertz y estudia más ampliamente el culto popular cananeo a la diosa de la fertilidad, esposa de Baal.

⁶⁵ Del Olmo Lete, oc., página 65.

Jeremías⁶⁶ y Elías; Amós, por ejemplo, nunca los nombra. En la época de Elías se dio ya la lucha del profetismo yahvista contra el culto cananeo a Ba'al; pero no logró su erradicación, como atestigua claramente Oseas y la Historia Deuteronomista. Este dios **Ba'al** es la segunda figura del panteón cananeo, tal como aparece en los textos de Ugarit. Se llama también Hadad, dios semítico de la tormenta, señor de las alturas de Safon; y se presenta ante todo como el “dios de la lluvia y la fecundidad”, frente a los poderes caóticos de la sequía y de la muerte, que representan los dioses Attiru y Mutu. Ba'al lleva el rayo en la mano y “cabalga sobre las nubes” (que en Sal 68,5 o Is 19,1 se atribuye a Yahvé). De él dependen, por tanto, la fertilidad de los campos y la vida y fecundidad de los animales y de los hombres. Por este matiz tan vitalista, está imaginado como el principio masculino, unido a la diosa 'Asherah, principio femenino de toda esa fecundidad y fertilidad. Si 'El es el creador y generador inicial del mundo, Ba'al es el poder providente y conservador del mundo. Por eso, muchos de los rasgos de Ba'al pasarían también a Yahvé, en un proceso sincrético que lleva a la baalización de Yahvé y su culto, como se reflejaría en el Deuteronomista y en Os y Jr sobre todo.

Unos autores niegan esa baalización en la época de Oseas, porque suponen que ya hacía tiempo que Yahvé se había apropiado de los rasgos (masculinos) de El o de Ba'al, y eso siguió siempre, incluso en época de Elías y de la revolución político-religiosa de Jehú. Es claro que Oseas critica el abuso del vino, los desórdenes sexuales e incluso la fornicación con prostitutas por parte de los sacerdotes del templo (Os 4,11-14); pero no se trata de una “reavivación histórica del culto a Ba'al, ni de un lento intrusionismo de la religión cananea en el culto a Yahvé”, sino de que Oseas considera todo el culto ofrecido a Yahvé como un culto falso, idolátrico. Así se expresa un famoso historiador de la religión de Israel: “Oseas fue el primero en identificar [todos los ritos integrados tiempo atrás con el culto a Yahvé] con la imagen de Ba'al que, a partir del siglo IX, se consideró el prototipo del adversario religioso”⁶⁷.

En cambio, otros piensan que el culto a Yahvéh estuvo teñido de rasgos cananeos, baálicos en concreto, durante todo el período monárquico, tanto en el

⁶⁶ También Elías habla de Ba'al: más aún, se enfrenta radicalmente a su culto, como testimonian las leyendas recogidas en 1Re 16-19,22 ; y Eliseo en 2Re 1 y 10. Pero falta casi en los demás libros proféticos, a pesar de que el Deuteronomista , como Jeremías, conoce su perduración hasta la época de Josías!

⁶⁷ Albertz, Rainer, O.c., páginas 323 y 325. Y luego 328

Norte como en el Sur, aunque tal vez más en Israel, como atestiguaría Oseas. En la mitología de Ugarit, Ba'alú (o Ba'al) "no es sólo el dios de la lluvia fertilizante, sino más genéricamente el dios del cielo, el dios de la vida, la personificación de todas las fuerzas dadoras, conservadoras y renovadoras de la misma". En el pequeño poema de los amores de Ba'al y Anat se subraya la potencia fecundante de ambos, y ya no la guerrera y soberana. En ese poema "las dos divinidades de la fecundidad aparecen en su relación amorosa que procrea la vida y da origen al toro vigoroso, encarnación de la fuerza de Ba'alú en la tierra"⁶⁸. Esto no implica para nada ritos de "prostitución sagrada", pero sí una valoración sacra de la sexualidad y de la vida. Parece que no hay prueba alguna de esa prostitución sagrada, fuera de la condena deuteronomista, pero sí la hay de esa valoración sagrada de la vida sexual, incluso en el culto a Yahvéh popular, al menos. La figura del "toro" en Betel y otros posibles santuarios yahvistas era un peligro evidente de este paso al simbolismo cananeo, presente en toda al región siropalestina. Por eso, los toros erigidos por Jeroboán en Betel (y en Dan, e incluso tal vez en Samaría desde los tiempos de Ajab: 1Re 16,32) son interpretados por Oseas como verdaderos ídolos; símbolos de Ba'al y no de Yahvé y su culto auténtico.

El tema religioso no es lo único que preocupa a Oseas⁶⁹; pero ocupa un puesto primordial en este profeta de la Misericordia de Dios. Por otro lado es seguro que le importa más lo político y lo religioso que lo socioeconómico. Por eso señala "los fallos mayores...en la violencia...y en la ambición política que pone en marcha esa violencia criminal". Las revueltas explican que la economía pase a segundo plano. "El punto de partida de la gran crisis entre Dios y el pueblo es la injusticia cometida por la dinastía de Jehú. No es el culto a Baal, ni el becerro de Samaría, sino la sangre, lo primero que llama la atención de Dios" (1,5) como se ve también en 4,3 donde vuelve al tema de la violencia sangrienta. La razón bien pudo ser que "cuando se vive en estado de guerra, los temas económicos pasan a segundo plano. La vida importa más que la comida, el salario

⁶⁸ Del Olmo Lete, Gregorio, *Mitos y Leyendas de Canaán*. Cristiandad, Madrid, 1981. Las citas directas son de las páginas 149 y 466.

⁶⁹ J. Alberto Soggin.- *Introduzione all' Antico Testamento*. Paideia Editrice, Bologna, 1987. Dice que los profetas preexílicos se ocupan, "di praticamente ogni campo della vita, sia essa religiosa, sia essa civile e politica: il culto, la politica estera e inerna, i problemi sociali, la sorte dei popoli non israeliti" (285).

justo o la libertad plena. La mayor injusticia es la muerte...”.⁷⁰ Por eso vamos a referirnos a la seducción de los falsos dioses y su falso culto, con sus fáciles exigencias y sus engañosas promesas, tal como aparecen en nuestro libro.

II. 2.1. El Dios de la naturaleza y la fertilidad en la religión campesina

La Biblia sabe que los patriarcas erigían piedras (estela = *massebah*) o plantaban postes de madera (cipo = *asherah*) en ciertos lugares sagrados, por algún contacto con la divinidad (Gn 21, 33 ; 28,28 o 31,45). El nombre de Dios, como vimos, era El con diversos calificativos y lugares de culto, sin mayores complicaciones cúlticas ni políticas. Si la compañera de El se llama Ashera, la de Baal se llama Anat en los textos de Ugarit, que aparece en ciertos nombres de lugar de la Biblia⁷¹. El símbolo del Toro, asociado antes con El, llega a ser el símbolo por antonomasia del poder y la fertilidad del dios Baal, presentándose como el estrado de sus pies, igual que lo fue el arca para Yahvé. Es claro que Oseas ve en el toro, al que llama con tono despreciativo “Becerro” (*Egel*), ese símbolo de Baal o de Yahvé baalizado, al que califica de ídolo (*‘asabim*)⁷², y para nada el estrado de El-Yahvé, como debió proponerlo Jeroboán y los sacerdotes (levíticos tal vez) cuando los erigió en los lindes de su reino: Betel y Dan (2Re 13,28-33).

El culto a la pareja divina responsable de la fertilidad de campos y ganados, generalmente con los nombres de Baal y Ashera, pero también otros según las regiones⁷³, más allá de su identificación o no con el culto oficial de Yahvé, se

⁷⁰ Sicre, José Luis.- “Con los pobres de la tierra”. *La justicia social en los profetas de Israel*. Cristiandad, Madrid, 1985. Sobre Oseas las páginas 169-190. Las citas están en páginas 170,176 y 189 respectivamente.

⁷¹ La diosa Anat aparece en el nombre familiar de Samgar, Ben-Anat (Jue 3,1;5,6) y en el pueblo de Anatot y Bet-Anat (Jos 15,59; 19,38; 1Re 2,26 y Jr 1,1; 11,23) Ashera, en los textos bíblicos significa muchas veces el árbol o cipo plantado o erigido en honor de la diosa; pero otras es su nombre propio, como se ve claramente por su unión con el nombre de Ba'al. No es sin más el bosque sagrado o “témenos” propio de otros lugares cultuales, como pretenden algunos para evitar reconocer su culto al lado del de Yahvé.

⁷² Os 4,17; 8,4-6; 10,5; 11,2; 13,2 y 14,4,9. De las estelas o *massebot* habla en 3,4 y 10,1-2.

⁷³ La pluralidad de los Baales indica su relación peculiar con una ciudad o región. Por eso se habla del Baal de Tiro o de Sidón, de Baal-Peor, de Baal-Shemes, etc...

practicaba en los altozanos (*bamah*) construidos en muchos lugares, fueran colinas naturales o montículos artificiales. En estos recintos sagrados se juntaban, al menos, estos tres elementos: la estela sagrada, símbolo masculino; el cipo sagrado, símbolo femenino y un altar (*mizbaj*) para las ofrendas de tipo vegetal o animal. En las excavaciones, han aparecido numerosas estelas, por ser de piedra, así como altares de diversa forma, también construidos de piedra; en cambio, los cipos, por ser de madera en forma de árbol o talla, han desaparecido por su misma naturaleza. A esos cultos en los altozanos se alude en numerosos pasajes de los libros históricos y proféticos, desde los textos más antiguos hasta la época de Josías, que trató de erradicarlos todos, y aún después, como aparece en Jeremías⁷⁴.

Baste señalar algunos de esos pasajes, de la época de los Jueces y la de Jeremías: “*Los hijos de Israel sirvieron a los Baales... dejaron a Yahvé y sirvieron a Baal y a las Astartés... Se prostituyeron siguiendo a otros dioses*”; “*Se olvidaron de Yahvé su Dios y sirvieron a los Baales y las Asheras*”; “*Los israelitas... sirvieron a los Baales y a las Astartés, a los dioses de Arám y de Sidón, a los dioses de Moab, de los ammonitas y de los filisteos*” (Jue 2,11.13 y 17; 3,7; 10,6). En la etapa en que Jeremías, bajo el influjo de la reforma de Josías, predica en el antiguo reino del Norte, dice cosas semejantes: “*Luego los traje a esta tierra de vergel... llegaron y ensuciaron mi tierra... los profetas profetizaban por Baal y en pos de los Inútiles (ídolos) andaban*” “*Rompiste desde siempre el yugo... sobre todo otero prominente y bajo todo árbol frondoso estabas yaciendo, prostituta! ¿Cómo dices: No estoy manchada; en pos de los Baales no anduve?*”. Incluso dice que en Jerusalén, “*cuantas calles hay, otros tantos altares hay de Baal*”. (Jr 2,7.8.20.23 y 27). Sin duda la religiosidad campesina mantuvo siempre su arraigo; por encima de las críticas proféticas y los intentos reformistas de algunos reyes.

Se ha tratado de explicar este culto a divinidades sexuadas, propio de los cananeos y del mundo campesino, como una adaptación del pueblo de Israel, proveniente de las culturas nómadas del desierto, al entrar a ocupar las tierras cultivables de Palestina. Esto pudo ser una razón válida en los momentos iniciales,

⁷⁴ Podríamos citar, al menos, además de Jueces y Jeremías textos que abarcan desde 1Re 15, 9-13 (Asá de Judá, por los años 910-870) hasta 2Re 24,4-14 (Josías rey de Judá del 640-609), que llevó a cabo una gran aniquilación de todos esos cultos, tras la proliferación del politeísmo bajo el rey Manasés (2 Re 21,3-7).

pero siglos después, como aparece en tiempos de Elías o de Oseas y hasta de Jeremías, hay que buscar una razón más honda, en la propia existencia campesina de gran parte de la población israelita, tanto si sus antepasados habían venido de fuera como si habían adoptado el culto a Yahvé, traído por un grupo significativo de israelitas, bajo la égida de Moisés y conformado por las así llamadas “tribus joseítas” de Efraín y Manasés. Otros hablan de que, con las conquistas de David sobre territorios cananeos como Edóm, Moab, Ammón y parte de Damasco y Filistea, y también con las alianzas políticas de la dinastía de Omri con los reinos de Tiro y Sidón, buena parte de la población era de cultura y religión cananea, y se creó un “sincretismo diplomático”⁷⁵.

Este sincretismo diplomático arranca ya firmemente con Salomón y los templos construidos para sus princesas extranjeras en Jerusalén, y con Ajab para su mujer Jezabel en Samaria, con templos a Astarté de los sidonios, Kemós de los moabitas, a Milkón de los ammonitas, o a Baal de los fenicios, edificando también un cipo⁷⁶ (1Re 11,5-8 y 33; 16,29-33). Sociológicamente cabe hablar de una fuerte tendencia de toda religiosidad campesina, y más bajo el influjo cultural ambiental, a fomentar culto a divinidades de la fecundidad, tanto para sus campos como para sus ganados y su propia procreación familiar. Hablar aquí de “religión cananea” habrá que entenderlo en este amplio sentido.

Oseas sólo habla de altozanos (*bamot*) en 10,8, referido a Betel o Betavén⁷⁷, pero cuando utiliza el plural Baalím, está aludiendo sin duda a los múltiples lugares de culto, esparcidos por todo el territorio del norte. En 3,4 y 10,1s habla de *massebah*; de altares (*mizbaj*) habla en 8,11; 10,1.2.8 y 12,12; pero nunca nombra a Ashera, aunque en 4, 12 dice que “*mi pueblo consulta a su madero y su palo le adoctrina*”, en clara alusión a las Asheras o cipos del

⁷⁵Albertz, Rainer.- *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT. Tomo I. Desde los comienzos hasta el final de la monarquía*. Trotta, Madrid, 1999. Ver página 274 y siguientes.

⁷⁶ Se discute todavía hoy si Jezabel es hija del rey de Sidón, como dice la Biblia, o bien del rey de Tiro, pues la misma Biblia le llama Ittobaal, que era un sacerdote de Astarté de Tiro, que llegó a usurpar el poder como lo había hecho Omri en Israel: Flavio Josefo da esta segunda interpretación, que es también probable. En todo caso el cipo erigido junto al templo a Baal en Samaria apunta a la pareja divina: Ba'al y Ashera.

⁷⁷ Parece que Betavén no es sin más una forma despectiva de nombrar a Betel, pasando de ser “Casa de Dios” a ser “Casa de Iniquidad”; sino que existía la divinidad masculina “Ôn”, que tenía su templo cercano a Betel, como aparece aún en algunos textos (Jos 7,2; 1Sa 13,5 y en la versión de los LXX por “oikos Ôn”)

culto agrario femenino o sexuado. A la vez, lo emplea para criticar ese culto como “*prostitución*”, como un modo de descalificarlo religiosa y hasta culturalmente. Aunque implique, como piensan algunos, una crítica al culto oficial a Yahvé, entendido de forma idolátrica, que se llama baalización de Yahvé, no deja de ser realidad muy viva en la religiosidad popular, a juicio del profeta, que conocía mejor que los investigadores la situación cultural de su pueblo en aquella época. Sin embargo, esta manera de hablar y todo el empleo de ese término en boca de Oseas nos va a dar pie para tratar un punto más específico de este culto a los dioses de la fertilidad y los ritos de tipo sexual que parece implicar.

A pesar de la notoria presencia de Dios en relación a la naturaleza y la fertilidad, no aparece el Dios creador en el horizonte de Oseas, fuera de la frase “*olvida Israel a su Hacedor*”, que se suele considerar una glosa de redactor, aludiendo a textos del profeta Amós, y que más que a la creación del mundo se refiere a la creación del pueblo; con lo cual entramos en otro ámbito del dominio de Dios, el de la historia, y especialmente el de la historia de salvación de su pueblo Israel. Pero antes nos fijamos en un aspecto de ese Dios de la naturaleza y el culto que se le tributa, en el cual la vida se busca y se espera de la fertilidad sexual de animales y hombres. No en vano el toro es emblema de Hadad, o Baal, y también de Yahvé, según las tradiciones del “*Becerro de oro*”, que construyó el hermano de Moisés, Aarón, ya en el desierto, antes del don de la Ley (Ex 32). Es querida la relación entre la frase allí pronunciada y la que dice Jeroboán, al establecer los dos Becerros en Betel y Dan al inicio del reino separado (Ex 32,4 y 1Re 12,28).

II.2.2. Los cultos de fertilidad ¿Una religión demasiado humana?

Comenzaré citando otro texto del P. De Vaux, un poco largo pero esclarecedor de lo que voy a tratar aquí. Dice así: “Es fácil comprender la seducción que esta religión violenta y sensual ejerció sobre los israelitas cuando establecieron en Palestina. ¿No iba a depender su propia subsistencia de los mismos poderes y no convendría asegurarla con los mismos ritos? Pero esta religión, inspirada en el retorno cíclico de los fenómenos de la naturaleza, era incompatible con la religión de los inmigrantes, fundada en las intervenciones personales de su dios en el curso lineal de la historia: él los había escogido, salvado y guiado hasta esta tierra. El conflicto ente Yahvé y Baal estalló desde la entrada en Canaán... Yahvé asumía también sus funciones, y los mismos ritos, cambiando de sentido, podían servir para su culto... Pero estos mismos

préstamo constituían un aspecto del conflicto: se combatía a Baal con sus mismas armas”⁷⁸. Afirma luego que los hurritas que habitaban en Palestina y los Filisteos que la ocuparon al mismo tiempo que Israel, se dejaron seducir por esa religiosidad cananea. Pero Israel no sucumbió del todo, aunque la lucha se prolongó mucho tiempo; y a pesar de los compromisos y a través de muchas infidelidades, terminara con la victoria final del Yahvismo, que sabrá asumir los elementos enriquecedores de la religión cananea.

No conocemos muy bien el culto a Ba'al, ejercido por ese mundo agrícola y campesino, pero sí tenemos indicios suficientes para saber el carácter demasiado humano de esta religión. Por un lado, Ba'al es el dios de la tormenta, con sus rayos y truenos, pero también con su lluvia fecunda y renovadora de la naturaleza. Se le representa como un toro o en pie sobre él, simbolizando su potencia, y especialmente su vigor sexual, fuente de la vida animal y humana. Parece que su culto incluía ritos de muerte y renacimiento, como el ciclo natural del paso del invierno a la primavera. Pero también ritos de fertilidad, que incluían -según muchos estudiosos- lo que se ha llamado “prostitución sagrada”. Sobre todo la de mujeres (llamadas “consagradas” o hieródulas) que se ofrecerían a relaciones sexuales con la finalidad de potenciar su fertilidad del hombre y su pareja. Tal vez en esos cultos se pedía también la fertilidad de los rebaños y los campos, aludidos sin duda en Os 2, 7-15 y 9,1s. Eran fiestas de las cosechas, y por tanto llenas del júbilo y el festejo, la comida y bebida festivas, los bailes y fiestas gozosas, y sin duda de ritos y cultos de fertilidad.

Pero ¿se dio alguna vez algo así como una “prostitución sagrada”? La idea ha llegado a ser comúnmente admitida por los investigadores y muchos autores defendían esto hasta hace no muchos años⁷⁹, sin duda basándose en los textos de Oseas que parecen insinuarla. Como resume el exegeta e historiador bíblico P. N. Lemche: “según la descripción de Oseas, el culto que se practicaba en los santuarios consistía sobre todo en orgías sexuales. Muchos intelectuales han sido de la misma opinión”. Pero a continuación él mismo comenta que “esto no significa que participaran en prostitución sagrada en los santuarios cananeos,

⁷⁸ De Vaux, Roland.-*Historia Antigua de Israel. I. Desde los orígenes a la entrada en Canaán*. Cristiandad, Madrid, 1975. Ver el capítulo V, *Canaán y la civilización cananea*. La cita es de la página, 161.

⁷⁹ Por ejemplo, el investigador Sabatino Moscati, en su obra “*Las antiguas civilizaciones semíticas*” (1960) escribe que la religión siro-palestina o cananea es vulgar, porque promueve la prostitución sagrada y los sacrificios humanos, en graves ocasiones. Ver páginas 117 y 119.

sino más bien que ellos cometían adulterio, al dar culto a los Baales en vez de a su legítimo dios, Yahvé”⁸⁰. Esta es la razón por la que Oseas critica a los israelitas que practican cualquier tipo de culto baálico, aunque no tenga nada de sexual, y no a los cananeos que hacen lo mismo con sus dioses propios.

No sólo se ha supuesto la existencia de un culto constituido por ritos de “prostitución sagrada”, sino que se ha explicado como normal en una religiosidad campesina. No hace muchos años el biblista G. Fohrer afirmaba que eso comenzó ya con Rahab (Jos 2-6,p.96), pues se confunde la prostitución sacra con la profana; y esta “se comprende desde la forma y las necesidades de una religión de campesinos”⁸¹. Lo mismo piensa Wolff, en su comentario al libro de Oseas, cuando escribe en su segundo excursus sobre el culto sexual que “se ofrecía la virginidad a la divinidad y con eso se esperaba la fecundidad. Las jóvenes se entregaban a hombres extraños en el recinto sacro”⁸². Piensa que se trataba de un “Initiationsritus” tal vez, por tratarse de la apertura del seno en el santuario de Baal y Ashera. En el AT ve alusiones a esa práctica en Dt 23,18s y hasta en 1Re 14,24; 15,12; 22,47 y 2Re 23,7s. Más claramente aludiría a él el propio Oseas en 4,13s, donde parece darse un paralelismo entre la prostituta corriente (*zonah*) y la “consagrada” al culto (*qodashah*). Hoy día parece que es una precipitación asumir eso de “prostitución sagrada” en Israel, y más aún el unirlos con cualquier tipo de “hieros gamos”, que no aparecen para nada en los textos de Ugarit ni en Canaán⁸³.

⁸⁰Lemche, Niels Peter, *Ancient Israel*. Copenhagen, Dinamarca, 1988. En la página 208 dice: “According to Hosea’s description, the cult that was practised at these sanctuaries consisted mainly of sex orgies. Many scholars have been of the same opinion...” “This does not signify that they participate in sacral prostitution in the Canaanite sanctuaries, but rather that they commit adultery by cultivating the Ba’als instead of their rightful god, Yahweh”.

⁸¹Fohrer, Georg.- *Geschichte der israelitische Religion*. Walter and Gruyter, Berlin, 1969. En la página 46 escribe: “Die kannanäische Religion als Fruchtbarkeitskult kannte die im Alten Orient verbreitete sakrale Prostitution, die aus der Art und den Notwendigkeiten einer Ackerbaureligion zu verstehen ist.”

⁸²Wolff, Hans Walter. *Dodekapropheten I. Hosea. Biblischer Kommentar Altes Testament. Band XIV/1*. Neukirchener Verlag, 3. verbesserte Auflage, 1976. En la página 14 habla de la probable existencia de un rito de iniciación sexual “bei dem der Gottheit die Jungfrauschaft geopfert und damit Fruchtbarkeit erwartet wird. Junge Frauen geben sich im heiligen Bezirk fremden Männern preis”.

⁸³Albertz, Rainer.- *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT. Tomo I. Desde los comienzos hasta el final de la monarquía*. Trotta, Madrid, 1999. Ver las páginas 163-164 y 324-325 con sus notas.

A lo más cabe hablar de ritos de iniciación, en el que los hombres se unían con prostitutas cercanas a los altozanos del culto, y las mujeres con problemas de fertilidad o simplemente en espera de lograrla, se unían con sacerdotes o ministros de Ba'al para impetrar del dios numerosos y sanos hijos. Esto aparece no tan raramente en la Biblia (1Re 14,24; 15,12; 22,47 y 2Re 23,7); y sale incluso en Os 4,14 y en Dt 23,18s aunque sea para condenarlos y prohibirlos; pero no se prohíbe lo que no existe o está al alcance de la mano. Semejante clase de culto, dada la importancia de la fecundidad para la sociedad agrícola, explica bien la seducción que representó siempre para Israel. Por eso las viejas tradiciones lo hacen remontar al primer contacto del pueblo salido de Egipto con las tierras cananeas de Transjordania. Más concretamente se interpreta ya así el episodio de Ba'al Peor en las llanuras de Moab (Nm 25 y Os 9,10), donde se mezclan los hijos de Israel con mujeres madianitas y moabitas, y el propio vidente Balaám es condenado por responsable de esa idolatría.

En una sociedad de explotación agrícola y luchas político-militares, el número de hijos era muy necesario para atender a ambos frentes; y la infertilidad, una de las mayores desgracias de cualquier mujer y cualquier familia. Así se junta la apetencia humana con la falsa, pero atractiva, promesa religiosa. Oseas compara entonces esa relación con la de la prostituta, que se entrega por dinero o regalos: y llega a hablar de que un "*espíritu de prostitución*" ha invadido a todo el pueblo (4,12 y ya en 1,2; 2,6). Sobre este tema volveremos a la hora de entender el mensaje de Oseas sobre Yahveh, que acepta todo lo válido del culto a Ba'al, rechazando su lado oscuro y superando sus límites. Antes tocamos brevemente la experiencia matrimonial del profeta, que sin duda está a la base de su experiencia de Dios y su misericordia. De la situación social apenas nos ocuparemos, porque tampoco Oseas insiste en este punto, bien diverso en esto de su predecesor Amós.

Hoy día son mayoritarias las voces que niegan la existencia de una "prostitución sagrada", fruto de la imaginación de la exégesis europea, protestante y católica también. Más bien se dio una participación femenina en el culto, especialmente el dedicado a la diosa Ashera u otras, y puede ser que hubiera también servicios sexuales, cercanos al templo, con la finalidad de aumentar los ingresos⁸⁴ y propiciar la fertilidad de las mujeres "estériles". De hecho, Oseas

⁸⁴ Albetz, Rainer.- *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT. Tomo I. Desde los comienzos hasta el final de la monarquía*. Trotta, Madrid, 1999. En la página 163 supone la prostitución en el templo "no como un verdadero acto de culto, sino como una institución que

habla de prostitutas y de consagradas casi de forma paralela; pero no las identifica, como nos imponen quienes traducen “*godashot*” por “prostitutas sacras”, en vez del simple “consagradas” exigido. Como interpreta la exégeta feminista Phyllis Bird⁸⁵, y muchos otros con ella, con el empleo metafórico de la raíz *znh* no se trata para nada de “prostitución sagrada”, sino de la prostitución común como metáfora del culto idolátrico practicada por todos los israelitas. Oseas revierte el juicio social condenatorio de la prostitución contra esas prácticas culturales fomentadas por los varones israelitas, verdaderos responsables del pueblo, presentados como una mujer/esposa “prostituida” frente a un Dios fiel. Leyendo los textos de los cuatro primeros capítulos, así como de 9,1 (con ‘*etnan*, salario de prostituta) “debemos concluir que el Israel colectivo es personificado como mujer en cada uno de esos usos de *znh* y acusado de obrar como una mujer pública/prostituta”⁸⁶.

La utilización de la palabra “prostitución” para referirse metafóricamente a la infidelidad cultural es clara en el libro de Oseas, ya desde el primer capítulo, donde tal vez sea una glosa editorial, para unificar con el segundo. Porque en el primer capítulo el tema no es la mujer, sino una acción simbólica que tiene que ver con el nombre de los hijos, que contiene un triple nivel de lectura. Aunque Oseas utiliza 22 veces la raíz *znh*, fornicar o prostituirse, sólo en 4,14 nombra así a la mujer que ejerce esa profesión. Las demás veces usa el verbo en sentido metafórico de culto a otro Dios distinto de Yahvé. Así combate la tendencia procananea del pueblo, con su culto a Baal, que es sinónimo de adulterio; como tal es paralelo a *bgd*, adulterar (que aparece en Os 5,7; 6,7)⁸⁷. La metáfora tuvo éxito, más allá de Oseas y sus discípulos, en Jeremías, Ezequiel

trataba de procurar a dichas mujeres – evidentemente faltas de recursos- algún medio de subsistencia, a la vez que contribuían a los ingresos del templo”. Y en la nota 117 reconoce que hoy día se es más cauto y crítico en ese punto; y más aún en relacionarlo con el rito de la hierogamia, practicado en Babilonia sólo en algunos casos.

⁸⁵ Bird, Phyllis A.- “*To play the Harlot*”. *An Inquiry into an Old Testament Metaphor*, páginas 296-312 de la obra colectiva, *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics*. Edición revisada por los editores Norman K. Gottwald y Richard A. Horsley, 1993, Orbis Book, y SPCK, Londres y Nueva York.

⁸⁶ Bird, Phyllis A.- *Ibidem*, página 311, nota 33. Textualmente dice: “We must conclude then that collective Israel is personified as female in each of these uses of *znh* and accused of acting like a promiscuous woman/prostitute”.

⁸⁷ *Diccionario Teológico Manual del AT* (DTMAT), Tomo I dirigido por E. Jenni y Claus Westermann. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978. Ver la voz *znh*, en las columnas 725-727 a cargo de J. Kühlewein.

y en las obras del Deuteronomista y del Cronista, que prefieren la fórmula “prostituirse en pos de” otros dioses, lejos de Yahvé (Os 4,12 y 9,1).

Lo que parece extraño es que en la época de Oseas aún vayan los israelitas a prácticas de culto paganas, y no sea más bien una manera metafórica de condenar el culto de altozanos, con sus tonos de ritos de fertilidad ciertamente; e incluso con la presencia de una contraparte femenina, como eran los cipos o *ashera*, junto a la estela o *masseba* dedicada al dios masculino, invocado como Baal o Yahvé, lo mismo que ocurría en el culto oficial de Betel (y acaso en Samaría) con el becerro instalado allí desde el tiempo de la división del reino por obra de Jeroboán. En cambio, parece cada vez más cierto que la pretendida “prostitución sagrada” no está ni en Oseas, ni en el culto a Baal ni en todo el ámbito del culto siropalestino conocido. Más bien ha surgido en la mente de ciertos exégetas europeos, incluso con ciertos ribetes de puritanismo. Hoy día se niega que haya existido nunca dicha prostitución sagrada, sin por eso negar la presencia de culto sexuado en torno al yahvismo popular, con una Ashera al lado de Yahvé, y posiblemente también, como acusa Oseas en 4,11-12, de prostitución corriente en torno a los santuarios locales, tal vez como medio de sustentación de las propias prostitutas y del mismo santuario y culto⁸⁸.

Frente a la postura radical del legendario profeta Elías, que opone a Yahvé y Baal, a pesar de que él mismo apela al rayo y a la tormenta como signos de la presencia de Yahvé, Oseas aparece como mucho más capaz de un **auténtico sincretismo** religioso. En efecto, no sólo afirma que es Yahvé el dador de la lluvia y autor de la fertilidad de los campos (Os 2,10; 2,23s; 4,3; 6,3) sino que se presenta también como el Esposo del pueblo, a pesar de resultarle una esposa infiel (sobre todo en los capítulos 1,2 y 3); y especialmente apunta a la fertilidad humana, pues por él se da o no se da el “fruto” del vientre, los hijos e hijas del pueblo (Os 2,25; 4,6; 9,12.16; 11,1ss; 13,13ss; 14,9). Aquí nos encontramos con un par de metáforas mayores de la relación de Yahvé con su pueblo, sobre las que volveremos más adelante; pues el sincretismo llega aquí a una creatividad teológica novedosa, que va a influir en el resto del lenguaje bíblico hasta el Nuevo Testamento. Por otro lado, más que mera naturaleza, se trata aquí de la naturaleza humana; mejor, de las personas humanas, que superan lo natural para abrirse al campo de la libertad y responsabilidad, al ámbito de la historia.

⁸⁸ Coincidiendo con Albertz, o.c. en su hipótesis de la existencia de una prostitución en torno a los santuarios, aunque no se trate de ninguna “prostitución sagrada” precisamente.

Nuestro profeta presenta a Yahvé mucho más como Señor de la historia que como mero Dueño de la naturaleza, sin dejar de lado este aspecto.

II.3 Los ídolos culturales y los ídolos del poder y de las armas

Como es bien sabido, el Deuteronomista condena toda la historia del reino del Norte, ante todo por motivos religiosos. Trata de convencernos de que, con Jeroboán, se inició no sólo un cisma político, sino una perversión religiosa, al promover el culto, no a Yahvéh, sino a Ba'al o incluso a los Ba'ales, bajo la figura de los "becerros de oro", que hizo instalar en Betel y en Dan, las fronteras sur y norte de su reino (1Re 12,26-33). Este "pecado de Jeroboán" motivará el juicio negativo que va a extenderse a todos los reyes de Israel. Aunque históricamente sea erróneo, prevalece en el AT esa visión, y hasta pareciera que nuestro profeta la fomentó. Oseas 8,4-6 dice que a Dios le repele el becerro de Samaría, porque es mera hechura humana, ídolos que se han hecho; con lo cual parece referirse a la prohibición de imágenes del Decálogo. Más tarde, Os 13,1-2, condena el haber hecho imágenes fundidas, que son ídolos inventados, obra de artesanos. Finalmente, en la confesión de culpa de Os 14,4, el profeta le pone en la boca al pueblo la promesa de que "ya no llamaremos más Dios nuestro a las obras de nuestras manos".

Pudiera tratarse de relectura deuteronomista del libro profético; pero no deja de estar clara la condena del culto ejercido en Betel y en todo el reino del norte; aunque los Becerros⁸⁹ no fueran más que la peana de Yahvéh, como lo era el arca en Jerusalén. Si lo unimos a las otras prácticas que se atribuyen a dicho culto en el libro de Oseas (explotación del pueblo, engaño y mentira, y tal vez hasta prostitución sagrada o relacionada con los lugares sacros), no es de extrañar la condena de idolatría que lanza contra él. En efecto, se trata de un dios que necesita víctimas humanas, al que incluso parece que le sacrifican hombres (13,2)⁹⁰; pero sobre todo, el clero vive de la avidez cultural del pueblo,

⁸⁹ Simian-Yofre, Horacio escribe que Oseas elige la palabra 'egel = "becerro" en plural, con un propósito crítico ante el culto de Betel, sea a Yahvéh, sea a Ba'al, que el pueblo sencillo podía acabar idolatrando. La ve unida al empleo de "ídolos" en Oseas, que es de mano redaccional deuteronomista. O.c., pp. 211-215

⁹⁰ La traducción probable, que la BJ o la NBE evitan, es "*Los sacrificadores de hombres veneran (besan) toros*" (Simian-Yofre) "*Die Menschen opfern, küssen Kalber*" (Wolff). Se refiere tal vez al sacrificio de los niños primogénitos, ofrecidos a las divinidades de la fertilidad,

en los altozanos y árboles sacros (4,7-14). A esta preferencia popular, fomentada por el clero ignorante o protervo, de los cultos de fertilidad (aunque fueran dirigidos a Yahvéh) sobre el auténtico culto exigido por el Dios ético de la justicia y la misericordia, le llama Oseas preferencia de la Ignominia sobre la Gloria divina (4,7 y 18). Buscar la vida en cultos sexuales es una reducción de tantos otros aspectos humanos, como la atención a los débiles (el huérfano y la viuda, como símbolos), de los que la fe bíblica afirma que son objeto de la atención preferente de Dios⁹¹.

Hay, sin embargo, otro tipo de idolatría apuntada en Oseas, quizás no con la fuerza que se le da en otros textos bíblicos, proféticos o no; pero que, por ser de las más antiguas denuncias, tienen todo el peso de la intuición inicial. Se trata del culto al poder de los reyes y los imperios; unido a la confianza puesta en el poder de las armas, carros y caballos de combate, fuerza y poderío militar. Ya en la glosa de Os 1,7 dice Dios que no va a salvar a Judá “con arco ni espada ni guerra, ni con caballos ni jinetes”, ya que acaba de condenar la violencia ejercida por la revolución de Jehú (1,4-5) y luego va a condenar la lucha política interna, con sucesión de magnicidios, poniendo reyes sin contar con Dios (7,7 y 8,4). Tal vez, en la “doble culpa” de Guibeá (10,10), se aluda a la violencia sexual y violación de la concubina del levita y a la mala solución que fue la búsqueda de la monarquía para superar esas luchas fratricidas que allí se agravaron⁹². Pero todo esto podría ser sólo la condena de la violencia reinante, que con tanta fuerza subraya Oseas, al poner como el pecado por antonomasia de Israel, no tanto el adulterio, el robo, la mentira o el perjurio, sino sobre todo el “asesinato y violencia, sangre que sucede a sangre” (4,2); pues no sólo en la lejana Galaad, sino que en el mismísimo camino de Siquén asesinan los sacerdotes (6,9).

En cambio, el profeta se opone decididamente al recurso de las alianzas con el Imperio Asirio, con el “rey de reyes”, al que acudieron Israel y Judá, o al apoyo en el Imperio Egipcio que era la alternativa buscada por otros (5,13; 7,11; 8,9-10; 12,2). Niega que el poder imperial sea capaz de salvar o curar a Efraín;

simbolizadas en el Toro. Pienso que hay que quedarse con las formulaciones de Wolf como las más ajustadas teológicamente.

⁹¹ Cabe decir que el “dogma central” del Salterio, y de otros textos bíblicos, por no decir de todo el AT, es que “si el afligido invoca al Señor, Él lo escucha y lo libra de sus angustias” (Sal 37).

⁹² Ver la nota correspondiente de la Biblia de Jerusalén y muchos otros comentarios.

más bien le quitan su fuerza y lo devoran con los fuertes tributos impuestos en esas alianzas políticas. Sabe también por experiencia que el poder de los reyes es incapaz de salvar al pueblo y más bien entiende que la monarquía ha sido como un castigo de Dios de principio a fin (10,3; 13,10-11). Pero, sobre todo, en la confesión final de culpa que pone en boca de Efraín, el profeta sitúa en paralelismo con la idolatría el rechazo del “montar a caballo”, que es la confianza puesta en la fuerza militar más poderosa del momento, la caballería y los carros de combate, como apuntaba ya la glosa de 1,7. Oseas compara la actitud de la dirigencia que busca las alianzas con los poderes político-militares con la de la mujer que busca a sus amantes, símbolo del culto a Ba ‘al o -lo que viene a ser lo mismo- del culto baalizado a Yahvéh.

Cabe afirmar que Oseas descubre el fondo idolátrico que hay en la confianza puesta en las potencias imperiales, sobre todo la de Asiria en ese momento; o más concretamente aún, en el poder militar de carros y caballos de guerra “quintaesencia del poderío guerrero”; con lo cual pone ahora en la boca del pueblo “la confesión original de Israel en el único poder salvador de Yahvéh, que asiste a los desvalidos”⁹³. Son estos nuevos ídolos los que “han suscitado en el pueblo confianza, afecto, veneración. Han ocupado el puesto de Dios, pretendiendo ofrecer algo que no estaba en sus manos. Por eso hay que renunciar a ellos para mantenerse fieles al Señor”⁹⁴. Tal vez es justo decir que es una idolatría más grave que el culto a los Baales y Asheras, porque afecta a toda la vida, y no sólo a la fertilidad de campos y ganados. Cuando el pueblo pone su confianza en los imperios, los convierte en ídolos. Frente a esta idolatría del poder y las armas resalta mejor la profunda imagen de Dios que nos da Oseas, centrándose en sus entrañas de misericordia.

III. Las metáforas fundadoras de la nueva imagen de Dios en Oseas

III.1. *El Dios de la historia, desde el pasado hasta el presente y el futuro*

En la época de Oseas las tradiciones del éxodo y de la estadía en el

⁹³ Wolff, Hans Walter, *Dodekapropheten 1, Hosea*. Textualmente: “*Streitwagentruppen (nicht Reiterei) sind Inbegriff der kriegerischen Macht*”. Rechazando esa idolatría vuelve a la “*Urbekennntnis Israel zur alleinigen Helfermacht Jahwes, der den Hilflosen beisteht*”. Página 304.

⁹⁴ Sicre, José Luis, *Los dioses olvidados*, página 49

desierto se mantenían vivas en el reino del Norte, aunque no tuvieran igual vigencia en Judá, centrada en las tradiciones propias de elección de Sión como lugar de su presencia y de la dinastía davídica, como la del “Siervo de Yahvé” monárquico, que arrancarían con la profecía de Natán (2Sa 7,1-29). En el Norte esas tradiciones eran la clave de comprensión histórica y de juicio religioso y político de un grupo significativo de israelitas, entre los que no estaban solos los profetas, sino que incluía a grupos levíticos, sacerdotes y discípulos de unos y otros, que escuchaban y creían en sus palabras y practicaban un culto a Yahvé, en oposición a las divinidades cananeas o al modo baalizado de entender a Yahvé.

Tenemos tradiciones que se remontan más atrás, pero están reelaboradas por la mano del autor de la Historia Deuteronomista, que bien puede ser de esta misma época en su primera fase, aunque se sirva de materiales antiguos. Entre ellas están en primer plano las del profeta Elías, que viene presentado como campeón de un yahvismo intransigente frente al “sincretismo diplomático” de Ajab con su esposa sidonia Jezabel, que dan culto también a Baal, y sin duda a la Astarté de los sidonios (1Re 11,5. 33 y 2Re 23,4.13). En el libro de Oseas entramos en contacto con tradiciones de la época patriarcal, posiblemente previas a las que conocemos por los relatos del Génesis, sobre todo en lo referente a Jacob, que es presentado más críticamente y en fuerte contraste con la figura de Moisés, visto como profeta. Además del Dios del éxodo y del desierto, Oseas conoce tradiciones de la entrada en la Tierra, a ambos lados del Jordán y del establecimiento de la monarquía. Y esta perspectiva histórica se prolonga hasta el momento presente y se abre al futuro.

III.1.1. El Dios de los padres y el Dios que hizo subir a Israel de Egipto

Oseas conoce al Dios de los patriarcas, sobre todo al de Jacob. Conoce las leyendas de Sodoma y Gomorra, que cita con otros dos nombres de la pentápolis desaparecida, Admá y Seboyim, todas ligadas a la figura de Abrahán en el libro del Génesis (Gn 14,2.8 y capítulos 18-19). Es importante notar que en su breve referencia a ellas, no aparece un Dios castigador con terremoto destructor, sino que experimenta en sus entrañas esa misma conmoción (11,8 empleando el mismo verbo que utiliza el relato de esa catástrofe Gn 19,25 y Dt 29,22). Es una visión distinta de Dios, que es capaz de superar su reacción, venciendo la tendencia punitiva de su justicia, para acabar triunfando del mal con su misericordia que perdona, “*porque soy Dios, no hombre*” (11,9). Así

está en continuidad con la imagen de Dios que aparece en el resto del libro. No quiere decir que no sea un Dios de justicia y no mantenga su juicio condenatorio y sus exigencias éticas. La prueba mayor está en su preferencia por Moisés y la cadena de profetas a la mera descendencia del patriarca Jacob, que no se niega pero se encuentra superada por aquella. Aunque conoce las tradiciones del patriarca Jacob, desde la suplantación de Esaú (12,4) hasta sus años de trabajo en Arám por amor a Raquel (12,13), pasando por el encuentro con Dios en Penuel y Betel, no es el testigo decisivo de Dios, sobre todo si no “*observa amor y derecho y espera en Dios siempre*” (12,7).

La referencia al Dios del éxodo es la más reiterada en nuestro autor, sin duda porque se trata del momento fundacional del pueblo y de su relación peculiar con Yahvé. Aparece ya en 2,17, con “*el día en que subía del país de Egipto*”, utilizando el verbo ‘*lh*’, más antiguo que el *ys*’ utilizado preferentemente después por toda la corriente Deuteronomista⁹⁵. Lo mismo ocurre en 12, 14, donde se señala la mediación de Moisés en esa subida, añadiendo el cuidado de Dios por su pueblo. En esta última parte se repite con insistencia, tanto en 11,1 como en 12, 10 y todavía en 13,4 que desde entonces el Yahvé que los llamó es su Dios, enfatizando el Yo divino. En el primer pasaje va unida la acción liberadora de Yahvé a su amor por su pueblo, presentado como su hijo pequeño, imagen sobre la que volveremos. Algunos quieren ver una disputa entre ambos orígenes de Israel: el de los que subieron de Egipto y el de los que siempre estuvieron en Palestina, según la manera actual de entender la historia, más allá de la visión unitaria del Deuteronomista⁹⁶. No creemos que ese problema se dé en Oseas, que admite ambas cosas, aunque dándole la preferencia al Dios manifestado a Moisés desde el país de Egipto.

⁹⁵ Wijngaards, J.- *hwsy’ and h’lh a twofold approach to the Exodus*“. En la revista VT 15 (1965) 91-102 El autor repasa todos los textos en que ambos verbos se refieren al éxodo, mostrando que los más antiguos son los que utilizan el hifil de ‘*lh*’; luego se prefirió el de *ys*’. El verbo *ys*’ en hifil, se traduce por hizo salir o sacó de Egipto; es la frase más extendida y utilizada por el Deuteronomista hasta convertirse en el término técnico y teológico por antonomasia. El otro es el verbo ‘*lh*’, también en hifil, que significa hizo subir de Egipto y es la más arcaica sin duda, pues aparece en los profetas Amós 2,10; 3,1; 9,7; Mq 6,4 y en Os 12,14; o en textos antiguos como Jos 24,17; Jue 2,1 y ; 1 Sa 8,8; 10,18; 12,6 y 2 Sa 7,6.

⁹⁶ De Pury, Albert.- *Las dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco*. En Estudios Bíblicos 52 (1994) pp 95-131. Hoy no se cree en un Yavista (J) salomónico, sino posterior al siglo VIII, o incluso al mismo exilio. Por tanto, el Pentateuco halla su forma canónica en el destierro o después. Sólo el Sacerdotal (P) unifica

Se ha supuesto que las tradiciones del éxodo, tal como aparecen en Oseas, no sólo son las peculiares de las tribus josefítas y del reino del Norte, sino que estarían en oposición a las tradiciones del Sur, sobre la elección de David y su dinastía, así como la de Jerusalén como sede de la presencia terrenal de Yahvé. Fuera de la frase que anuncia la búsqueda de “*David su rey*” (3,5) que se comprende mucho mejor como glosa redaccional judaíta, posterior al profeta, Oseas no sabe nada de esas tradiciones; pero tampoco se dice que las niegue o rechace. Cuando los escapados de la catástrofe de Samaría, antes y después del 722, lleven a Jerusalén las tradiciones del Norte, junto con las palabras de Oseas, ambas serán aceptadas en el Sur, y formarán siempre parte de la herencia común del todo Israel, de que hablan el Deuteronomista y los profetas posteriores. Si los textos de 2,1-4 y 11,10-11 fueran del profeta histórico, no cabe dudar del sueño de unidad de todo el pueblo que le anima; pero, aunque sean glosa de discípulos, confirman esa confluencia de tradiciones.

En los otros dos pasajes reitera que desde entonces ha sido su Dios, el Dios de la alianza que está a punto de romperse ahora, según 1,9; porque Israel no cumple ese mandato primordial de “*no conocer otro Dios fuera de Mí*” que se parece al de Ex 20,2s o Dt 5,6s. El ataque de Oseas al Becerro de Betel (8,5-6; 10,5) y a las imágenes idolátricas (4,17; 8,4; 11,2; 13,2 y 14,9), así como al culto a otros dioses fuera de Yahvé (3,1 y los amantes y baales) supone la vigencia de otros mandamientos de la primera tabla, aunque no sabemos cuándo empezó a existir el aniconismo último. Si ya se conocía alguna fórmula de alianza, como la que aparece en tiempos de Jeremías y Ezequiel: “*Yo seré su Dios y ustedes serán mi pueblo*”⁹⁷, no cabe duda que la frase explicativa del nombre del tercer hijo se acerca a ella: “*porque ustedes no son mi pueblo ni Yo soy para ustedes El que soy*”, que algunos manuscritos griegos leen como “*ni Yo soy su Dios*”(1,9). Por otro lado, aunque no existiera ya un Decálogo o no fuera como el actual, en Os 4,2 se citan prácticamente todos los mandatos de la segunda tabla, con énfasis en el tema de la violencia; y en 4,6; 6,7; 8,1 y 12 se habla de la Ley (*Torah*) de Yahvé y de su Alianza (*Berit*).

tradiciones patriarcales y las del Éxodo en paz, pero no la tradición deuteronomica (D). Oseas 12 alude a ambas tradiciones, pero en contraste; y parece más original que el Génesis “*puesto que no se ve cómo un material tan particular y tan rico como el libro de Os -especialmente en el plano de la lengua y de las metáforas-podría explicarse como una simple variante suplementaria de la teología deuteronomista*” (100).

⁹⁷ Jr 7,23; 11,4; 24,7; 30,22; 31,1.33; 32,38; Ez 11,20; 36,28; 37,27.

El cuidado de Dios se extiende a toda la marcha por el desierto, presentado como la etapa en que no sólo Dios se preocupa de su pueblo, sino que el mismo pueblo le responde o corresponde en obediencia y fidelidad, logrando ese “encuentro” y alianza amorosa, que ahora está a punto de romperse. Esta idealización de la marcha por el desierto va a continuar en Jeremías (2,2) pero en Oseas se dan ya todos los elementos: la llamada de Dios (11,1-2), su atención y cuidado (11,3 y 12,14), el conocimiento pleno (13,5), el hablarle al corazón para lograr su aceptación amorosa (2,16-17), el hacerle morar en tiendas y hablarle por medio de profetas en la tienda del encuentro (12,10-11 y 14). Por esa idealización del desierto, Oseas presenta a Dios ofreciendo para el futuro una nueva oportunidad para el pueblo, en una nueva relación amorosa, como él mismo ha experimentado con su esposa infiel (2,16-25 y 3,1). Bien pronto, sin embargo, apenas se asentaron en las llanuras de Moab, empezaron las infidelidades de Israel, al irse en pos del Baal de Peor (9,10 y quizás 5,2) como se narra en Números 25,1-2. Tras el paso del Jordán, continúan las infidelidades, esta vez en el valle de Akor, cerca de Jericó (2,17) como recuerda Josué 7,24-26. Hay que oír también una referencia al éxodo en los pasajes en que amenaza con una vuelta a Egipto, que puede ser más simbólica que real, para indicar un fracaso de la historia pasada y la necesidad de un nuevo comienzo, tras ese retorno a la esclavitud previa a la gesta liberadora de Dios por Moisés⁹⁸.

Después de esto, la memoria histórica de Oseas salta hasta los inicios de la monarquía. El primero sería esa enigmática frase negativa en que Dios afirma que “*rey en mi cólera-te di y te lo quito en mi furor*” (13,10), que puede referirse exclusivamente a la casa de Israel o al último rey Oseas. Parece mejor relacionarlo con toda la etapa monárquica, pues apunta al momento en que el pueblo pidió un sistema monárquico: “*dame rey y príncipes*”, como se narra críticamente en el libro primero de Samuel (8,5,22). También parece referirse a los inicios de la monarquía con Saúl, aunque no lo nombre, en su alusión a la “doble culpa” de Guibeá (9,9 y 10,9), donde se apunta a la guerra civil intertribal por el abominable crimen de Benjamín (Jueces 19) y a la falsa solución de establecer un rey con Saúl de Guibeá en Gilgal (9,15; y el citado

⁹⁸ Puede tratarse de símbolo y no realidad, ya que el imperio opresor en esos años es Asiria; pero el profeta ve ahí una “*vuelta a Egipto*” (8,13; 9,3; 11,5) un retornar a la época previa a la liberación de Egipto. Al quedarse en amenazas, es obvio que su realización no ha tenido lugar aún cuando Oseas proclama su mensaje.

13,10-11). También es recordada la monarquía en todas las referencias al Becerro de Betel, establecido por el separatista Jeroboán, dando pie al falso culto a Yahvé que pervive en su época (8,5-6; 10,5 y 13,2). No se condena aquí el lugar de culto que es Betel, procedente de la época patriarcal (12, 5), sino específicamente el Becerro colocado allí por Jeroboán, como se narra en el libro de los Reyes (1Re 12,26-30). Aunque históricamente fuera un gesto religioso y políticamente necesario y correcto, poco a poco se fue volviendo una trampa para la concepción ortodoxa de Yahvé.

III.1.2. *El Dios de la historia reciente y el Dios que abre el futuro*

Acercándose al momento presente, la memoria histórica de Oseas recuerda la revolución sangrienta de Jehú, llevada a cabo para acabar con la dinastía de Omri y con su sincretismo religioso por culpa de las alianzas políticas, que se ha calificado como “sincretismo diplomático” (1,4 relacionado con el largo relato de 2Re 9-10). Algunos piensan que no se trata de una condena de la revolución de Jehú, que en su momento fue apoyada por los grupos proféticos en torno a Elías y Eliseo, y significó una decidida opción política por el yahvismo exclusivo, frente a ese sincretismo de los omridas. La frase significaría sólo que iba a seguir una etapa de magnicidios y usurpaciones de la monarquía, como efectivamente ocurrió⁹⁹. Claro que Oseas condena también esos

⁹⁹ Irvine, Stuart A.- *The Threat of Jezreel (Hosea 1,4-4)*. En la revista “Catholic Biblical Quarterly” 57 (1995) pp.494-503. Señala que hay una doble amenaza simbólica en el nombre del primer hijo, Yizreel: “visitaré la casa de Jehú por la sangre (derramada) de Yizreel” y “pondré fin al reino de la casa de Israel”, dentro de poco. Supone que la historia de Jehú se escribió en los últimos años de Jeroboán II, ante la crisis de Rezin de Damasco y de Pecaj en Galaad. La amenaza de Oseas “*would have tried to counter such propaganda by claiming that Yahweh has always viewed Jehu's rise to power as a punishable sin and so had never approved of the dynasty*” (500) Aunque *mamlakut* signifique reino o dominio, es difícil ver que Os anunciase ya su final el 750, pues quedan 25 años o más. Si es glosa posterior, menos aún se explica la inexactitud. Opina que significa “*the extended kingdom of Israel would come to an end and the house of Israel would consist of little more than the hill country of Samaria*” (502), pues Rezin le quita a Jeroboán sus conquistas en Galilea y Tranjordania, que señala Amós. Teglatfalasar el 732 le quita esas regiones a Siria y ya no a Israel. Concluye que la fecha es el 750, la función es oponerse a la propaganda oficial. Por mi parte, hago notar que ese “dentro de poco” se refiere sólo al final de la casa de Jehú, que efectivamente ocurrió pronto (746). El fin del reino de Israel pudo añadirlo el mismo profeta años después, cuando podía atisbarse el peligro de Samaría (14,1), o sus discípulos y editores cuando compusieron el libro.

magnicidios y esas usurpaciones, que se realizan durante su mismo ejercicio profético; así aparece en la frase “han puesto reyes sin contar conmigo, han puesto príncipes sin saberlo Yo” (8,4; 7,1-7 y acaso 10,4 y 15). Pero es difícil ocultar el sentido obvio de la frase, aunque sea contraria al apoyo profético previo. Oseas es un campeón del yahvismo puro, frente al culto a Baal y otros dioses, y frente a toda baalización de Yahvé; pero eso no quita su repulsa mayor de la violencia como rasgo divino, como señalaremos. Dentro de la historia reciente entra también la búsqueda de alianzas con los imperios del momento, Asiria y Egipto, que vimos anteriormente¹⁰⁰.

Aunque prácticamente todo el libro de Oseas trata de su momento histórico, y ya los tres primeros capítulos se refieren a ello con la acción simbólica de los nombres de sus hijos y con el uso de la metáfora matrimonial para hablar de las relaciones de Dios con Israel, podemos decir que en la segunda parte, desde el capítulo 4 hasta el 9 o incluso el 13, se refiere al presente. Por eso en ellos salen los líderes responsables de la situación de violencia y falso culto, de confianza en el poder de los imperios y de las armas de guerra, que son los sacerdotes y jefes del pueblo. Aquí se habla de la guerra siro-efraimita y de la búsqueda de alianzas con Asiria y Egipto (5,8-15 y 7,8-16); poco después se tratan las diversas conspiraciones y magnicidios que se sucedieron en los últimos lustros del reino de Israel (7,1-7 y 8,4). También aparece aquí por vez primera la unión de alianza y ley, para denunciar su incumplimiento por parte de Israel (8,1); y el resto del capítulo bien puede leerse como una explicación de esa ruptura de la alianza, con el fracaso consiguiente.

En este capítulo octavo se unifican con especial vigor la idolatría del toro o becerro de Baal, el culto de Yahvé baalizado y la política equivocada e idolátrica de alianzas; porque el rey y el sistema monárquico son los mayores responsables de semejante estado de cosas. Aunque hable del Becerro de Samaría no es que hubiera otra imagen del Toro allí, distinta de la de Betel; más bien “el toro de oro es llamado becerro de Samaría para indicar que es creación del rey, no de Dios. “La corrupción del culto y las maquinaciones políticas están entrelazadas en el oráculo profético, porque ambas son producto del gobierno corrupto de Samaría”¹⁰¹. Por eso Israel “*volverá a Egipto*” (8,13 repetido en 9,3 y 11,5. Ver también

¹⁰⁰ Ver el apartado I.2 Historia y política en la época de Oseas.

¹⁰¹ Gnuse, Robert. *Calf, cult and king: the unity of Hosea 8, 1-13*. En la revista “*Biblische Zeitschrift*”, 26 (1982) páginas 83-92. La cita textual está en la página 91: “*The golden bull is*

9,9.17; 10,10.14s; y 11,6), es decir, al exilio y a la misma situación de esclavitud que allí experimentó. Se trata del castigo divino por esa ruptura; pero, más que reacción airada de Dios, es consecuencia de las propias obras del pueblo. Sobre todo es también una vuelta al punto cero, y una posibilidad de un nuevo comienzo con un nuevo éxodo.

Este nuevo comienzo, posible tras el fracaso anunciado, es lo que se apunta claramente en 11,10-11, aunque parece tratarse de una glosa posterior de los redactores del libro: “*En pos de Yahvé marcharán, Él rugirá como un león; y cuando Él rija, los hijos vendrán azorados de Occidente, azorados vendrán de Egipto como un pájaro, como paloma desde el país de Asiria; y Yo les asentaré en sus casas –oráculo de Yahvé*”. Lo mismo viene a decirse en otro texto sospechoso de ser glosa, o al menos de haber sido retocado por los discípulos: “*Después volverán los hijos de Israel; buscarán a Yahvé su Dios y a David su rey y acudirán con temblor a Yahvé y a sus bienes en los días venideros*”(3,5)¹⁰². Pero, como dijimos al tratar de la composición del libro de Oseas, no toda apertura al futuro puede declararse obra redaccional, pues esa misma apertura está también en textos largos que seguramente se deben al profeta: 2,16-25 al inicio de su mensaje, pero a la vez como núcleo del esquema concéntrico; y volverá a apuntar al final en 14,2-9, como colofón de todo su mensaje, colocado también con esa finalidad por la mano de los redactores.

El señorío de Dios sobre toda la historia humana, centrada para el profeta en Israel, aparece no sólo en que es un Dios que no actúa como reacción previsible a la conducta humana, sino también en la continua y nueva posibilidad de futuro que deja siempre abierta. Ya en la primera parte, el final no es la trágica ruptura de la alianza representada por el nombre del último hijo “No-mi-pueblo”, sino que a renglón seguido se anuncia que se llamarán “Hijos-de-Dios-vivo” y la “No-compadecida” será de nuevo “Compadecida” (2,1-3). Y la vuelta a Egipto, amenazada varias veces y que efectivamente se cumplió, será

called calf of Samaria to indicate it is the king's creation, not God's. Corruption of cult and political machinations are tightly interwoven in the prophet's oracle, for both are products of a corrupt government in Samaria”.

¹⁰² Los argumentos para afirmar el carácter redaccional de estos textos, además del tono postexílico general, son, por ejemplo, el uso positivo de la metáfora de Dios como león en un sentido positivo, en 11,10; o la de rocío en 14,6, cuando en los textos auténticos se emplean con valor negativo. Y en el caso de 3,5 el nombre de David, al menos, no se explica bien en boca de Oseas. Ver por ejemplo Wolff, o.c., páginas 80 y 263 o bien Simian-Yofre, o.c., páginas 61, 152 y 171s.

transformada en un retorno del exilio (11,11 frente a 8,13; 9,3 y 11,5); y en una vuelta al desierto, para un nuevo comienzo y una nueva etapa matrimonial, con una dote inmensamente superior a la anterior, que llevará a un “conocimiento de Dios”, que Oseas ha denunciado como ausente (2,22 frente a 4,1 y 6,3). Finalmente, incluso más allá del trágico final de Samaria, el profeta anuncia de parte de Dios un amor gratuito de Yahvé, que le permite a Efraím dar los frutos que no ha logrado dar antes (14,5ss). El futuro de la historia está abierto, porque Dios así lo mantiene con su amor fuerte y fiel, por encima de los fallos humanos.

Toda esta memoria histórica tiene a Dios como autor principal, aunque siempre aparecen los hombres como actores libres y agentes necesarios de los acontecimientos; desde el profeta Moisés, hasta el pueblo que exige rey, y los crímenes de los diversos actores históricos. Sin embargo, parece acentuar la presencia de Dios en el momento original del nacimiento del pueblo y en los primeros años de una idealizada fidelidad, en sus referencias al éxodo y al desierto. Después parece predominar la parte humana, llena de fallos desde el principio del establecimiento en la tierra y culminando en esas luchas violentas por el poder, que llenan la tierra de sangre; a la vez que se pone la confianza en el poder de los imperios y sus ejércitos, con esa búsqueda de alianzas políticas y armamentismo militar, que es una idolatría paralela. Oseas se opone a ellas, sabiendo que incluyen culto a “dioses extraños”, desde la época de Salomón hasta la reciente del mismo rey Ezequías de Judá, copiando el altar de los asirios en Damasco (2Re 16,10-18). Con esto entramos en el tema de la alianza, que en Oseas ocupa un puesto especial, por estar ligado a sus experiencias personales tanto o más que a las sociales y políticas. Por eso lo vamos a tratar en conjunto con las otras metáforas decisivas para la imagen de Dios que nos ofrece¹⁰³.

Aunque el Dios de la historia ocupe un puesto tan importante en Oseas, sólo es parte de una tradición previa que él trasmite y continúa; pero no es lo propio y original de su mensaje. Como ya apuntamos arriba, algunos sospechan que Oseas quiere contraponer las tradiciones de Yahvé, Dios de la historia, que arranca con Moisés y la gesta del éxodo de Egipto de las tribus josefinas, a las tradiciones patriarcales, con el Dios del padre encargado de la tierra y la descendencia, más propias de las tribus palestinas¹⁰⁴. En la larga referencia al

¹⁰³ Ver los apartados III.2.2 a continuación.

¹⁰⁴ De Pury, Albert.- *Las dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco*. En *Estudios Bíblicos* 52 (1994) pp 95-131. Hoy no se cree en un

patriarca Jacob del capítulo 12, casi similar a la que tenemos en el Génesis, se respeta su carácter de antepasado ciertamente. Una prueba de ello es la referencia a Betel como el lugar en que Dios habló “con nosotros” (12,6) y no sólo con el Jacob histórico. En cambio, el Jacob que huye a Arám y trabaja por una mujer, queda por debajo del Moisés quien, como profeta, cuida del pueblo que Yahvé ha hecho subir de Egipto (12,13-14). No creo que sea un caso único el de Oseas; pues, aunque el Deuteronomista y el Sacerdotal hayan presentado ambas tradiciones como un “*continuum*” histórico sin mayores problemas, no parece que las igualen tampoco en valor, dado el peso de Moisés y sus leyes a lo largo de todo el Pentateuco. Lo cierto es que Oseas habla de Jacob en el contexto de una disputa (*ryb*) contra la mentira del patriarca histórico que continúa en su actual descendencia (señalada como cananea y amiga de explotar en 12,8).

Por otra parte se ha escrito que Oseas habría considerado la tradición del éxodo como un “acontecimiento tipológico”, susceptible de repetirse a lo largo de la historia del pueblo, como él mismo ha experimentado con su esposa y con la situación contemporánea de Israel. Por eso hace un “midrásh tipológico” en el capítulo 2 y 12, y hablando de un nuevo “la llevaré al desierto” y de “te haré morar en tiendas” (2,16 y 12,10). Lo mismo habría hecho Amós, a pesar de reconocer su carácter histórico, puesto que para él “no era un suceso histórico-teológico único, sino más bien una rutina divina, el transferir naciones de una tierra a otra” (Am 9,7)¹⁰⁵. Aunque hay parte de verdad en estas observaciones, no parecen del todo iluminadoras de los textos y su alcance, porque lo tipológico no anula lo histórico, sino que más bien lo supone, como pasa con el midrásh de base histórica. Por lo demás, su iterabilidad muestra una coherencia en el plan de Dios a lo largo de los siglos, y no una “rutina divina”.

Yavista (J) salomónico, sino posterior al siglo VIII, o incluso al mismo exilio. Por tanto, el Pentateuco halla su forma canónica en el destierro o después. Sólo el Sacerdotal (P) unifica tradiciones patriarcales y las del Éxodo en paz, pero no la tradición deuteronomica (D). Oseas 12 alude a ambas tradiciones, pero en contraste; y parece más original que el Génesis “*puesto que no se ve cómo un material tan particular y tan rico como el libro de Os -especialmente en el plano de la lengua y de las metáforas- podría explicarse como una simple variante suplementaria de la teología deuteronomista*” (100).

¹⁰⁵ Hoffman, Yair.- *A north israelite typological myth and a judean historical tradition: the exodus in Hosea and Amos*. En la revista “*Vetus Testamentum*” XXXIX, 2 (1989) pp.169-182. La cita textual está en la página 181 y dice así: “*it was not a unique historical-theological event, but rather a divine routine, to transfer nations from one land to another*”. Hablar aquí de “rutina divina” suena tan chocante como el famoso “*pardonner c’ est son métier*” atribuido a Dios por el escéptico anticlerical Anatole France.

Si Oseas generaliza la experiencia del éxodo, es porque ha descubierto más hondamente las entrañas del Dios que guía la historia humana. Como todos los profetas se ocupa de la política y del porvenir político, junto con una teología política basada en la elección y la alianza. Desafían la política desde la fe; pero ésta es liberadora porque libra al creyente “de la angustia de un *fatum* oscuro, para colocarla a la luz de un plan de Dios, de un sentido de la historia, de una realización de promesas”¹⁰⁶.

III. 2. 1. Empleo enfático del Yo de Dios en Oseas: un Dios personal y familiar

La teología de Oseas se puede desdoblar en dos aspectos o perspectivas, la suya y la del mismo Dios, aunque es claro que siempre se trata de la misma automanifestación de Dios por medio de su portavoz. Porque, efectivamente, Oseas utiliza como pocos el lenguaje directo, haciendo a Dios decir cosas esenciales de su intimidad o, mejor, de su postura ante su pueblo. De las 23 veces que usa el pronombre personal de primera persona, ese “Yo” es casi siempre el de Dios. Sólo quizás en 2, 4 y en 3, 3 el yo se refiere al mismo Oseas, en disputa despechada con su esposa Gomer; pero, en seguida, el Yo es el de Yahvé, que da el trigo, vino y aceite a su pueblo, y lo va a llevar de nuevo al desierto, para hablarle al corazón (2,10.16); y en los restantes dieciocho casos siempre se trata de Dios mismo. Tal vez el uso más doloroso es el primero, donde niega ser ya el Dios de su pueblo (1,9). Por el contrario, en el empleo último de 14,9 el profeta reitera dos veces el Yo de Dios mismo que responde y mira a Efraín, y que es un Ciprés siempre verde, gracias al cual Efraín tiene fruto. Los dos verbos (ver y atender) se relacionan también con otra idea profética, que aparece más clara en Is 1,15 y 6,9s: frente a la actitud del pueblo que no quiere ver ni oír lo que Dios dice, cayendo en la ceguera y sordera autodestructiva, Dios no reacciona como el destinatario de su mensaje, sino que lo mira y atiende.

Unas veces el Yo divino amenaza con rechazar (4,6) castigar (5,2) ser carcoma o polilla, y hasta león o cachorro que desgarrar y arrebatara

¹⁰⁶ Ramlot, Léon, en la voz *Prophetisme* del DBS, Tomo VIII, páginas 811-1222. La cita textual en la página 1219 dice que libra al creyente: « *de l'angoisse d'un fatum obscur, pour les placer dans la lumière d'un plan de Dieu, d'un sens de l'histoire, d'une réalisation de promesses* ».

(5,12.14.14.14). El mismo lenguaje, pero sin usar el Yo enfático, aparece en boca de Dios en 13, 7-8, en que se compara con un león, una leona o con una osa privada de sus cachorros. En el fondo, se trata de la cara negativa del amor de Yahvé por su pueblo, del celo de un Dios apasionado, que muestra su dolor y su enojo de esposo o padre amoroso traicionado o deshonrado por medio de esas acciones punitivas. Porque se trata de un Dios que tiene corazón y entrañas, como afirma en 11, 8, capaces de sentir trastornos y estremecimientos. Con una metáfora clásica, el profeta habla de la Ira (*'af*) de Dios en otras ocasiones, siempre relativas a esa deslealtad de su pueblo: en 8,5, a causa de la idolatría del Becerro; 13,11 en paralelo con furor (*'ebrá*), en relación con la institución monárquica. Pero conviene notar ya aquí que, en las otras dos ocasiones, se trata de un Dios que es capaz de contener y superar su Ira, perdonando a su pueblo 11,9, en unión con ardor (*harôn*); y en 14, 5, en contraste con su Amor benevolente o Misericordia.

Si nos preguntamos por la razón de esta Ira divina, parece claro que es parte de su amor por el pueblo, puesto que surge ante su infidelidad, como la de un marido celoso (así en los 8,5ss; 11,2 y 13,4ss ante el Becerro y los Ba'ales). Pero también puede verse como el celo de Dios porque se le compara con el poder de los Imperios, o todo tipo de poder que necesita víctimas para sostenerse. En ese caso sería como el Dios del Éxodo, que se pone de parte de las víctimas de la opresión, política y económica. Esto aparecería por el contraste entre esos dioses del poder y los ejércitos y el Dios liberador del Israel esclavo, que lo sacó del país de Egipto. Ese Dios es también el que se presenta como compasivo y amigo del huérfano y la viuda (14,4). Podríamos entonces decir que la causa de la Ira divina es la defensa de las víctimas de la violencia, tanto interna como externa. No deja de ser la otra cara del mismo amor preferencial por los pequeños y las víctimas históricas. Notemos de paso que el profeta Amós ya había dicho antes que Yahvé estaba también detrás de todas las liberaciones de pueblos que conocía (Am 9,7: *¿No hice Yo subir a Israel del país de Egipto, como a los filisteos de Kaftor y a los arameos de Quir?*)

En otros casos se trata de afirmaciones fundamentales sobre sí mismo, y más precisamente, o sobre su relación con Israel, como la de ser “Dios y no hombre”, capaz de perdón y no de castigo (11,9); y la de ser “Yahvé, tu Dios, desde el país de Egipto” (12,10 reiterado en 13,4); que conoce muy bien a Efraín (5,3) ya desde el desierto (13,5), le enseñó a caminar y le unció su yugo (11,3; 10,11), fortaleció su brazo antaño y le rescataría ahora si se dejara (7,13.15); y le ha hablado o hablará por medio de profetas (12,11). Esto es un

buen resumen de la Historia de Salvación, que arrancó de la liberación de Egipto, pasó por el desierto y el don de la Ley, y continuó con la toma de la Tierra y el don de su Palabra profética hasta el presente de Oseas y sus discípulos. Esta teología o soteriología la repite el profeta cuando es él quien habla de Dios, con cualquiera de sus nombres, pero especialmente con el Nombre propio de Yahvé.

Si Amós recalca la imagen de un Dios de Justicia y Liberación, no sin ciertos rasgos justicieros y violentos, en Oseas estas ideas no están del todo ausentes. Tal vez incluso se atreve a hacer aún más teriomorfo y agresivo a Dios, al poner en su boca las comparaciones con león, osa, leopardo, polilla y tiña, sobre todo en tono de amenaza por los fallos de la esposa infiel o del hijo rebelde. Se trata de los rasgos de un amor apasionado, “celoso”, que lleva a esos impulsos agresivos, pero por exceso de amor y sufrimiento propio y previo. Es un penetrar en la intimidad de Dios, no ya en su pasión por los pobres y oprimidos con la consiguiente sed de justicia y liberación (como en Amós) sino en el dolor íntimo, casi personal de Dios por el amor no comprendido ni correspondido, por su fracaso como padre y como esposo del pueblo “elegido”, preferido, amado apasionadamente. Pero parece que nunca ejecuta su agresividad hasta el fondo; incluso la llega a descartarla, como veremos en seguida. Se habla varias veces de la ira o la cólera; la mayoría de ellas referida a la Ira de Dios, que Amós nunca emplea a pesar de usar su realidad mucho más que Oseas. Pero siempre en ese mismo contexto de amor herido y no correspondido; de casi el fracaso de Dios en su relación paterna y sponsal con el pueblo.

Pero son sobre todo las metáforas antropomórficas las que dominan su imagen de Dios. Se trata de la presentación de Dios como Esposo de Israel y como Padre de Efraín. Es el **Esposo fiel** y traicionado, celoso y dolorido; pero en definitiva, perdonador y reconciliador, que da una nueva posibilidad y esperanza a la esposa infiel. Y es el Padre liberador y protector, casi Madre cariñosa y dedicada al hijo frágil y débil, que se vuelve rebelde y hostil, ingrato y distante de ese **Padre materno**. Estas dos imágenes parecen presentar también un “Dios demasiado humano”, demasiado cercano a la experiencia humana infantil y sponsal, con la fuerza de su arraigo en la experiencia fundamental humana, pero también con el riesgo de todas las deformaciones que, sobre todo hoy, la psicología profunda y el psicoanálisis nos han ayudado a clarificar de algún modo.

III.2.2. El lenguaje de la alianza, antes esponsal que política, en Oseas

No sabemos cuando comenzó a hablarse de las relaciones de Dios con Israel en términos de alianza matrimonial. Ciertamente parece ya aludirse a ello en un texto como Ex 34,15s (“No hagas alianza con los moradores de aquella tierra, no sea que cuando (sus hijas) se prostituyan tras sus dioses... también tus hijos se prostituyan tras los dioses”). Pero aquí se refleja la teología del Deuteronomista, y ciertamente no es anterior a Oseas, que probablemente sería el iniciador de este lenguaje. Por eso mismo es muy significativo que los redactores de los Doce profetas menores antepusieran éste a los demás, y pusieran por delante estos tres capítulos de Oseas. Esto resalta más aún en la versión de los LXX, donde su libro abre todo el cuerpo profético.

El lenguaje del amor y la familia están muy presentes, con el empleo metafórico para referirse a Dios y el pueblo. El corazón y el “conocer” (**leb** x 10 y **yada’** x 20) se dicen de las relaciones interhumanas y de la relación teologal. El amor y el amar (**hesed** x 6 y **’ahab** x 19), la fidelidad y la compasión (**’emet** x 4; **rajam** x 9) dominan los momentos más densos de la automanifestación de Dios, mucho más profundos que todo el lenguaje del desamor humano. La prostitución y el adulterio (**zanah** x 22 y **na’ap** x 6) son sólo el lado oscuro y contrastante de ese Amor fiel y compasivo de Dios. Lo mismo cabe decir del fallo y el yerro (**jata’** x 11 y **’awon** x 10), las imágenes que usa Oseas para hablar del “pecado” de Israel.

Hace años se discutió ampliamente la precedencia de la Ley o los Profetas, al considerarse a éstos como los grandes moralizadores de la religión israelita, y así los creadores de la Ley ética. Hoy día han vuelto las aguas críticas a la postura tradicional de la precedencia de la Ley, aunque no en su forma actual, ciertamente. Sabemos que los códigos legales eran antiquísimos en el Medio Oriente, como muestra el famoso Código de Hammurabi, ya del siglo XVIII a.C. Pero, entre otras cosas, se discute hoy que el esquema de la **Berit** o Alianza sea tan antiguo como la época mosaica o incluso monárquica primitiva. Tal vez está en dependencia de las alianzas políticas posteriores, impuestas por los imperios que van dominando a Israel y Judá, como Asiria y Babilonia; hasta tomar cuerpo, de algún modo, en el esquema del Deuteronomio y al fin de casi toda la Torah o Pentateuco.

Oseas ciertamente conoció esos tratados de alianza; pero, en su caso, antes del esquema político, tal vez quepa suponer la influencia del esquema jurídico de la **alianza matrimonial**, tal como aparece en su libro en primer término. Se habla de Alianza en 2,20; 6,7; 8,1; 10,4 y 12,2. En 2 y 10.12 se refiere a alianza con la naturaleza y con otros pueblos¹⁰⁷. Los otros se discute. “El fondo de la cuestión es en qué medida la idea teológica de alianza con Dios sea un concepto antiguo en la religiosidad de Israel o solamente una creación teológica deuteronomista”. Todavía en 1986 E.W. Nicholson defiende lo primero. “No descarta la posibilidad de que Oseas, con su capacidad creativa, haya introducido por primera vez el lenguaje de alianza aplicado a Yahveh, o al menos le haya otorgado relevancia teológica. Pero Oseas no está empleando una evolucionada teología de la alianza” o quizá ninguna, ya que tendría carácter religioso y no teológico, piensa Simian-Yofre. Pero ese aspecto le sirve como correctivo al concepto de padre, que “podía desembocar en la asunción de la filiación como un derecho de naturaleza, una realidad incommovible, no ligada a algún comportamiento ético”: mientras que la idea de alianza introduce una relación de autoobligación de ambas partes, o de una de ellas, con la correspondiente asunción de obligaciones de la otra. Autoobligación, promesa y asunción de obligaciones suponen al menos una relativa libertad de las partes, que pueden mantener o revocar la alianza”¹⁰⁸.

Conviene notar que en el AT, como en los pueblos orientales de su entorno, la relación esponsal no es simétrica o igualitaria como solemos entender hoy día, al menos teóricamente. Es el varón el que tiene la iniciativa y mantiene luego el dominio en la nueva familia constituida. Tal vez por eso mismo se atreve Oseas y el AT a usar la metáfora del matrimonio: Dios y el pueblo no son iguales, y Yahveh mantiene siempre la soberanía sobre Israel. Entender a Dios como un ser paritario con el hombre sería desconocer toda trascendencia divina, y caer en un burdo antropomorfismo. Por eso cabe decir que esta imagen es ya un correctivo a la idea, más peligrosa, de filiación, que apunta a naturaleza igual. El hijo puede entenderse como sometido al padre, pero es una cuestión temporal, ya que esencialmente son iguales y acabará siendo el heredero legítimo.

¹⁰⁷ Ver el artículo citado de Heintz, Jean-Georges, *Osée XII, 2b à la lumière d'un vase d'albâtre de l'époque de Salmanasar III (Djézirêh) et le rituel d'alliance assyrien. Une hypothèse de lecture*. En “Vetus Testamentum” LI,4 (2001), pp. 466-480.

¹⁰⁸ Simian-Yofre, o.c., Las citas se hallan en las páginas 241, 243 y 244.

Esto nunca es verdad en la relación de Dios con Israel ni menos con cada israelita. Así ambas metáforas se mantienen como tales y se complementan y critican mutuamente.

En un librito ulterior a su gran comentario, que representa sus transmisiones radiofónicas sobre Oseas, escribe H. D. Wolff: “Prostitución, esta es la inaudita palabra-clave de la querrela de Oseas”. Pero la ramera puede celebrar una boda con todas las de la ley. Ella debe comenzar una nueva vida debido al ardiente amor de su Dios.” Y cita esta frase de K. Barth: “Dios no es sólo un Señor bueno, sino un Señor noble y generoso, de quien esperar lo grande e incluso lo máximo, será siempre mejor que esperar algo pequeño”¹⁰⁹. Ese nuevo desposorio y ese amor de Dios por su pueblo es lo que expresan los dones que Yahvé promete a su esposa recuperada. Ya no se trata sólo de los bienes terrenos, de que habló antes y vuelve a hablar al final (2,10 y 2,23s) sino de nuevos dones mucho más importantes, como son la justicia y el derecho (*sedeq* y *mishpat* tradicionales en todos los profetas, comenzando por Amós) pero también el amor y la compasión (*josed* y *rajamin*)¹¹⁰, la fidelidad (*'emunah*) y, al fin, el “conocimiento de Dios” (*da'at Yahvh*), verdadera pieza clave en este libro casi todo él teológico (2,21-22; 4,1.6 y 6,3 y 6).

III.3. La metáfora de Dios como Esposo de Israel, su esposa infiel

Las relaciones que el profeta compara con la alianza, más que con tratados políticos asirios, tienen que ver con las del marido con su esposa o las del padre con sus hijos. Suponen jerarquía y obediencia, pero sobre todo benevolencia y fidelidad. Antes que el esquema político tal vez quepa suponer la influencia del esquema jurídico del contrato matrimonial, tal como aparece en Oseas. Precisamente porque en Israel, como en todos los pueblos circundantes, la relación del marido con la esposa no es precisamente las de igualdad de derechos y deberes, pudo el profeta osar esa analogía con las relaciones de Dios con su pueblo. Con ello entramos en el campo de las metáforas más impresionantes sobre las relaciones de Dios con los hombres que Oseas ha creado.

¹⁰⁹ Wolff, Hans Walter. *Oseas hoy. Las bodas de la ramera*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1984. Las citas pueden verse en las páginas 9 y 47 de la edición española. La cita de K. Barth está en su *Kirchliche Dogmatik*, tomo IV 2, página 939.

¹¹⁰ Oseas repite la palabra *josed* en 2,21; 4,1; 6,4.6; 10,12 y 12,7; y la raíz *rjm* en 1,6.7; 2,3.6.21.25; 9,14 y 14,9. La raíz *'mn* en 2,22; 4,1; 5,2 y 12,1.

Oseas habla de la mujer o esposa en cinco ocasiones, refiriéndose en primer lugar a su propia esposa Gomer (1,2; 3,1), pero pronto usándola como símbolo de todo el pueblo (ya en 2,4; y 12,13); lo mismo que pasa con sus propios hijos, y sobre todo con todos los “hijos de Israel”, que también singulariza simbólicamente como hijo de Dios, desde la salida de Egipto (11,1 y 2,1). También la madre (*'em*) apunta al pueblo entero en algunos pasos de Oseas (2,4 y 6); o cuando la presenta como mujer “parturienta” o que está “encinta” (13,13 y 14,1). No se trata sólo de esos pocos nombres, sino de amplios textos que se refieren al pueblo entero en figura de mujer-esposa de Dios, infiel o perdonada. Lo mismo hay que decir del hijo, ya en los tres primeros capítulos y después en casi todas las referencias a los hijos, concluyendo con la fusión de ambas metáforas en 13,13 (parturienta fracasada e hijo necio para lograr nacer). En el brevísimo capítulo tres, de tono autobiográfico pero a la vez más teológico si cabe que el anterior, Dios mismo compara la acción de Oseas (amar a una mujer que ama a otro) con lo que él hace con los “hijos de Israel” que se vuelven a otros dioses.

Quizás la experiencia de su amor traicionado, y la inspiración divina de superar la infidelidad de la esposa con la oferta de una nueva oportunidad, es lo que llevó a Oseas a atisbar algo del abismo de amor que se encierra en las relaciones de Dios con Israel (y con todos los hombres, dirá más tarde el NT y estamos empezando a entender los cristianos). La experiencia que tuvo con los hijos queda aún más en el trasfondo, pero aparece también desde el primer momento en ese acto de nombrar a los hijos con nombres simbólicos negativos para renombrarlos luego en sentido positivo. El tema de los hijos es más permanente en el mensaje de Oseas que el de Israel esposa, por lo que entendemos que ese lenguaje de filiación es el más definitivo o más logrado que ha encontrado para hablar de Yahvé y de sus relaciones con el pueblo.

III.3.1. Yahvé imaginado como el Esposo amante de su pueblo Israel

La primera imagen de Dios que aparece en el libro de Oseas, más allá de su propia experiencia matrimonial que le sirve de base, es la de un Esposo amante fiel que se siente traicionado por su esposa infiel, el pueblo de Israel en su conjunto, aunque con responsabilidad primordial de su clase dirigente, política y religiosa. Así, desde la frase inicial que le impulsa a esa acción simbólica que es su matrimonio, Dios afirma que “la tierra se está prostituyendo enteramente, apartándose de Yahvéh” (1,2). Los culpables son la “casa de Jehú” y luego la

“casa de Israel”, e.d., la dinastía de Jehú y la monarquía norteña entera, para concluir con ruptura de la alianza con todo el pueblo, que se vuelve “no-mi-pueblo” como objeto de la no-compasión de Yahvéh (1,4.6.9).

Pero es en el largo pleito que entabla Dios con su pueblo cuando se usa mucho más claramente esa metáfora del matrimonio, al declarar: “ella ya no es mi mujer, y yo no soy su marido” (2,4). Aunque en el fondo esté la experiencia matrimonial de Oseas, lo que aquí se afirma es una ruptura de la alianza sponsal entre Dios e Israel. Este, en consecuencia, es presentado como tierra o como madre de los hijos, que se va en pos de sus amantes, los baales, olvidándose de Dios (2,15). Por eso también, la expectativa para el futuro, es un nuevo comienzo, un “hablarle al corazón” y seducirla, hasta lograr una nueva alianza, con nuevas dotes, que se llama expresamente desposorio (2,21). Otra vez, se pasa de la esposa y los hijos a la tierra y a sus frutos (2,23-25), antes de relatar por segunda vez la experiencia de Oseas, esta vez en primera persona.

En el relato del capítulo tres, Oseas se refiere sólo a sus relaciones con la esposa, a la que acusa de adulterio por amar a otro hombre; a pesar de lo cual la perdona y recupera, proponiéndole un período de abstención sexual mutua. Esta acción simbólica, que no quita realismo vital al caso del profeta y Gomer, es interpretada en clave de destierro; y no hay que suponer que se está refiriendo al posterior destierro de Judá en el siglo VI, sino que apunta al más cercano del 720 por obra de Sargón II, como consta en las crónicas asirias. Sólo la alusión a David, su rey, sea tal vez glosa claramente postexílica judaica, como ya lo es 2,1-3 y será luego 11,10-11 entre otras. Aquí el destierro es visto como el castigo por la infidelidad; pero, si se trataba de adulterio (3,1) la pena debía ser más drástica, como señalan las leyes (Dt 22,22 o Lv 20,10). Pero ni el profeta, ni menos aún Dios, se atienen a esa norma, sino que ofrecen un nuevo comienzo; esto es lo que se desarrolla mucho más ampliamente en el relato previo. La razón de fondo es, sin duda, el amor (*'hb*) paternal que Dios siente por los hijos de Israel, que Oseas debe imitar en su amor por la esposa. Se ha dicho, que “antes, el amor a Dios como una conducta era desconocido en Israel. Es una idea que sólo emerge por primera vez en tiempos de Oseas (Os 3. La palabra “amor” puede remitir al contexto político, donde se usaba para la relación de alianza del vasallo con su señor”¹¹¹. Sin embargo, es una gran novedad pasar de

¹¹¹ Koch, Klaus.- *The Prophets, I and II*, 1984. Textualmente escribe en la página 10 del tomo II: “*Earlier, love of God as a way of behaviour had been unknow in israel. It is an idea that*

la alianza política al pacto matrimonial; y el sentido del “amor” va a adquirir unos tonos que no tiene en los tratados políticos.

Antes de este relato autobiográfico está una disputa, formulada también en primera persona, pero que en su forma actual parece enteramente de Dios y el pueblo; aunque al principio quepa escuchar ecos de la disputa familiar de Oseas con Gomer. Las prostituciones y adulterios, así como los amantes¹¹² de este relato, son también religiosos y teológicos; pues se trata de las creencias y las prácticas culturales de Gomer, o mejor de todo el pueblo de Israel, que hace fiestas y quema incienso en honor de los baales, porque piensa que son quienes le proporcionan los bienes de la tierra: pan, agua, lana, lino, trigo, mosto y aceite, así como la prosperidad que representan el oro y la plata. Al menos desde el versículo 10 es claro que habla sólo Yahvé, si no lo está haciendo ya desde el inicio de todo el pleito. La duda sólo cabe para los primeros versículos; pero Oseas no tiene por antagonista a Baal, ni va a arrasar su viñedo y su higuera.

Se trata de un pleito teológico y cultural, que admite el dato de la religiosidad campesina sobre la fertilidad de los campos y animales como don de Dios: “*Me iré detrás de mis amantes, los que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi aceite y mis bebidas*”(2,7). Lo discutido es si se trata de Baal o Baales a los que el pueblo ofrece culto, o se trata de Yahvé, que es quien da todos esos bienes: “*No sabía ella que era Yo quien le daba el trigo, el mosto y el aceite virgen; Yo le multiplicaba la plata y el oro; y lo empleaban en Baal*”(2,10). En el versículo 15 el editor ha puesto claramente todo en boca de Yahvé, al que Israel ha olvidado por irse tras los Baales. Con la fórmula “*oráculo de Yahvé*”(ne’um Yhwh) de 2,15, reiterada en 2,18 y 23, el redactor deja absolutamente en claro que no se trata de la experiencia biográfica de Oseas, sino de la relación de Yahvé con Israel.

Lo más inaudito es que Yahvé no rompe la relación con su esposa infiel, sino que busca reiniciarla, y espera recuperar su amor juvenil, llevándola al desierto y “*hablándole al corazón*”. No se trata de una marcha atrás, sino de

only emerges for the first time in Hosea (Os 3). The word ‘love’ may go back to the political context, where it was used for the vassal’s covenant-like relation to his overlord”.

¹¹² Los amantes aparecen en 2,7.9.12.14 y 15. El verbo prostituirse (*znh*) y el sustantivo plural que traducimos por “(espíritu de) prostitución” (*zenúnim*) sale sólo en 2,4.6.7; pero se ha adelantado ya en 1,2 y se repetirá en 3,1 y sobre todo en 4,11.12.13.14.15 y otros lugares. Por eso el 4 tiene mucho de capítulo “bisagra”.

algo nuevo, que en el lenguaje oracular se suele expresar con esa frase de “*sucedirá aquel día*” u otras similares, que apuntan siempre al futuro novedoso (2,18 y luego en 2,20 y 23). El desierto futuro es el destierro previsible, que llevará al pueblo a revisar todo su pasado y a volver al Señor, como luego dirá también Ezequiel (hablando del “*desierto de los pueblos*” 20,35 y en tono más negativo). El Dios de Oseas sueña con que la esposa le volverá a llamar “*Esposo mío*” y ya no “*Señor mío*”, jugando con el nombre de Baal. Pues nuestra palabra esposo o marido se expresa en hebreo con dos palabras, e ba'al e 'ish, que en el contexto de la relación matrimonial son prácticamente sinónimas.

En el lenguaje necesariamente antropomórfico que utiliza el AT para hablar de Dios, sólo raramente y en sentido metafórico se habla de Yahvé como un hombre ('ish). A veces lo compara con un hombre que lucha, un guerrero, como en Ex 15,3 e Is 42,13. Pero en Os 2,4.9.18 Yahvé mismo pide a su esposa Israel que le llame su esposo. “*Es Oseas el primero que se atreve a emplear esa imagen, que precisamente le sirve para atacar a aquellos que se sienten atraídos por el culto sexual cananeo*”¹¹³. El mismo Oseas va a usar inmediatamente el verbo 'rsh (desposar) con Dios como sujeto e Israel como la esposa (2,21s). Con ello vuelve a establecer la relación matrimonial que Israel como mujer infiel ha roto, y ese desposorio durará para siempre. Yahvé es el que paga la dote (mohar) correspondiente, y así sella el acto jurídico público.

En ese mismo pasaje, Dios le pide a Israel que no le llame ba'al, dueño o marido, que es casi más específico para expresar esa relación matrimonial, donde el marido es el señor de la mujer, que debe abandonar su familia para pasar a formar parte de la del esposo. Parece querer decir que “*aquel día Israel no sólo respetará a Yahvé como legítimo esposo, sino que lo amará como marido ('ish)*”; pero, a la vez, quien lo llama ba'al no lo diferencia del dios Ba'al. Lo que trata de evitar es el empleo de una palabra que es también el nombre propio del dios cananeo Ba'al, verdadero antagonista de Yahvé para la infiel Israel. Tal vez por eso “*No se osó hasta muy tarde, y aún entonces en muy raras ocasiones, relacionar la raíz b'l con Yahvé*”¹¹⁴(481) como Jr

¹¹³ *Diccionario Teológico Manual del AT (DTMAT)*, Tomo I dirigido por E. Jenni y Claus Westermann. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978. Ver la voz 'ish en las columnas 210-222 a cargo de J. Kühlwein. No creo, en cambio, que se deba mantener que ello “implica una concepción propia de la religión cananea de Baal con su Hieros Gamos y su prostitución sagrada” (219), aunque se apele a Wolff y a Rudolph a la vez.

3,14; 31,32 e Is 1,3 muy tardío. La salvación consistirá en que Yahvé se convertirá en Esposo fiel de esa mujer infiel y descarriada, volviéndola esposa fiel.

No se trata, sin embargo, de “un modernismo inaudito para la antigua fe israelítica, que Oseas retome tan consecuentemente el mitológúmenon cananeo del matrimonio divino”¹¹⁵. No hay tal matrimonio divino o “hieros gamos” en la religión cananea, ni tampoco en Oseas. Pero, si lo hubiera habido, es cierto que Oseas desmitifica la hierogamia cananea, pues pasa del culto a la ética, de la pareja divina de El y Ashera o de Baal y Anat, a la pareja asimétrica y para nada sexual de Dios con el pueblo; presentando a este como esposa infiel y adúltera. Esto último es bien cierto, y se trata de la metáfora creadora propia de este profeta, destinada a tener un gran futuro en el lenguaje teológico. Este mismo tipo de imagen lo recoge después Ezequiel en el capítulo 16 (16,8.20.32.45); y Jeremías (2,2; 3,6ss) sin el término *'ish*. Más tarde retomará el Segundo y Tercer Isaías la imagen sponsal, aplicándola al desposorio de Yahvé con el pueblo bajo la figura de Sión o Jerusalén (50,1; 54,5ss; 62,1ss). Tal vez el Cantar de los cantares esté escrito (y ciertamente leído) en esta clave, que continúa en el NT. La usará también Jesús para hablar de sí mismo en términos de Esposo del Nuevo Pueblo de Dios y del Reino como un banquete de bodas (Mc 2,18ss; Mt 22,1ss; 25,1ss; Jn 3,29). También Pablo utiliza esta imagen en varias cartas (1Co 6,15s; 2Co 11,2 y Ef 5,25ss) y el Apocalipsis hace lo mismo (21,2).

En esta relación de Dios con Israel y de éste con Dios, la verdad y fidelidad son elementos esenciales para su existencia y mantenimiento; por eso Dios le promete el don de la *'aemunah* como condición *sine qua non* del resto de los dones: justicia y derecho, amor y conocimiento (2,22). Sin esa fidelidad, no se darán ni la justicia ni el amor, cuyo objeto inmediato son los demás miembros del pueblo y no directamente Dios mismo. La revelación de Dios por los profetas va llevando a Israel a comprender la unidad de ambos amores y fidelidades. Un

¹¹⁴ *Diccionario Teológico Manual del AT* (DTMAT), Tomo I dirigido por E. Jenni y Claus Westermann. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978. Ver la voz *ba'al* en las columnas 474-483 a cargo de J. Kühlewein. La cita está en la página 481. Generalmente lo usa en plural, por tratarse de las diversas manifestaciones del mismo dios, o de los lugares donde ella va a participar en las fiestas cúllicas cananeas.

¹¹⁵ Wolff, Hans Walter. *Dodekapropheten 1. Hosea. Biblischer Kommentar Altes Testament. Band XIV/1*. Neukirchener Verlag, 3. verbesserte Auflage, 1976. Escribe en la página 54: “Es ist vom altisraelitischen Jahweglauben her ein unerhörter Modernismus, dass Hosea das kanaanäische Mythologumenon von der Götterehe so konsequent aufnimmt”.

discípulo lejano del profeta dirá un siglo más tarde que practicar el derecho y la justicia “¿no es eso conocerme?” (Jr 22,16). Oseas lo ha expresado con esa frase citada dos veces por Jesús: “porque Yo quiero amor, no sacrificio; conocimiento de Dios más que holocaustos” (Os 6,6); conocer a Yahvé es amar al prójimo, tener relaciones de justicia y de amor y no las meras formalidades del culto. Tal vez fue el iniciador de esa manera de hablar, como afirman algunos: “Oseas ya vió el conocimiento de Dios como sinónimo con la relación moralmente responsable con los demás”¹¹⁶.

III.3.2. El pueblo de Israel representado como la esposa infiel de Yahvé

Reconozcamos que este empleo del matrimonio para hablar de las relaciones de Dios con el pueblo es la metáfora genial de Oseas, que se atreve a interpretar a Israel como esposa de Dios y no duda en ponerle en la boca el título de Esposo referido a Yahvé. Ciertamente es sólo una metáfora, pero está unida a una de las relaciones más profundas entre los seres humanos, que aquí le sirven para hablar de las relaciones del pueblo con Dios. Dado el ambiente social en que se mueve nuestro profeta, y todo el AT, era inconcebible hablar de Dios como la Esposa y del pueblo como el esposo; y no sólo por ese patriarcalismo ancestral, sino porque está seguro de que el fallo en la relación con Dios estuvo siempre del lado del pueblo. Por otro lado, en el sistema patriarcal de Israel y de todo el Antiguo Oriente, el pecado de infidelidad se veía sólo en la parte femenina casada; pues el varón no es criticado por ir con otras mujeres, incluidas las prostitutas, sino por no vengar su honor, manchado por su esposa.

El movimiento feminista tiene razón en criticar ese empleo de la mujer como tipo de la infidelidad, al utilizar la metáfora del matrimonio unida a la de la esposa infiel que llama de algún modo prostituta. Pero no es el problema cultural y social de la prostitución¹¹⁷ el que le preocupa (y del que son tan responsables o más los hombres que las mujeres: 4,13.14) sino la infidelidad cultural que viene calificada con ese nombre sin duda despreciativo. Aún así, no cabe duda de que

¹¹⁶ Koch, Klaus.- *The Prophets, I and II*, 1980, 1984. La cita está en la página 192. “*Hosea already saw the knowledge of God as synonymous with morally responsible dealings with other people*”. Eso es la *torah* y no meros preceptos sacerdotales.

¹¹⁷ Ver lo dicho antes, en II.2.2, a propósito de esa palabra y su alcance en Oseas, que no parece conocer ninguna “prostitución sagrada” ni menos aún cualquier rito de hierogamia.

Oseas no piensa en primer lugar en las mujeres sino en todo el pueblo y especialmente en sus líderes: sacerdotes, profetas y autoridades en general (casa real y casa de Israel) como se ve en textos como 4,4ss; 5,1ss; 6,9s; 7,1ss; 8,4ss; 9,9.15; 10,4ss.13ss, etc.). Para evitar todo malentendido utiliza al mismo tiempo la metáfora de hijo en el mismo sentido de todo el pueblo.

La psicóloga y biblista Mercedes Navarro se muestra crítica frente al legado patriarcal, dado que la sociedad patriarcal “obligaba a las mujeres a guardarse como reserva sexual exclusiva a los hombres... Toda conducta sexual femenina que no sea la reserva sexual (antes de), relaciones matrimoniales (en) y castidad (después de) son znh”¹¹⁸ ; Todo el mensaje de Oseas sólo se entiende desde el marco institucional del matrimonio en el Antiguo Israel y todo el mediterráneo antiguo, que es patrilineal. El honor del marido reside en la no vergüenza de su mujer, que preserva su honor. No intervenía el amor en el contrato matrimonial, sino que podía ser un factor perturbador.

El matrimonio de Oseas es una premisa de fracaso, antes que un matrimonio fracaso. Por eso utiliza el negativo de ese matrimonio tan poco convencional para expresar su mensaje. Sin embargo, reconoce que en todo el libro se identifica a Israel con la mujer; y por tanto, también la amada y la fiel, pasada o futura son el pueblo entero, hombres y mujeres por igual; pero con responsabilidad mayor de todos sus líderes, que son reyes, príncipes, sacerdotes y profetas, casi todos ellos masculinos. Incluso el final del capítulo cuarto lo interpreta así: “La peor ofensa para una mujer es el deshonor de su padre y su suegro a causa de su conducta sexual. Los hombres son el deshonor del *Señor*. Las mujeres son el deshonor de sus *señores*.”¹¹⁹

Con razón escribe la exégeta feminista Phyllis Bird que “Oseas usa esa metáfora [sexual] para condenar las prácticas socio-religiosas de los hombres israelitas. Es decir, jugando con el estereotipo patriarcal de la mujer caída, el profeta confronta su propia sociedad patriarcal: “Ustedes, varones israelitas, son esa mujer caída”¹²⁰. Muchas exégetas femeninas opinan que, con el empleo

¹¹⁸ Navarro, Mercedes, *La figura femenina en los libros de los profetas Amós y Oseas*. En la obra colectiva *De la ruina a la afirmación*, dirigida por Santiago Ausín, Verbo Divino, Estella, 1997, La cita en la p.205

¹¹⁹ *Ibidem*, página 215.

¹²⁰ Bird, Phyllis A. “*To play the Harlot*”. *An Inquiry into an Old Testament Metapho.*, En la obra colectiva, *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics*. Edición

de “prostitución” (*zemunîm*) para designar la infidelidad de Israel, se pone al género femenino en el papel de la mala de la película, mientras el género masculino se identifica con Dios. Así escribe nuestra autora: “Una de las metáforas y textos bíblicos que se ha demostrado más peligroso y debilitante para las mujeres ha sido el retrato de Israel como una mujer/esposa de prostitución respecto a Dios como un marido fiel en Oseas 1-3”¹²¹.

Añadamos también que el Israel colectivo, hombres y mujeres, es representado como la esposa de Dios, a la que Yahvé ama como Esposo amante, capaz de perdonar y superar todas sus infidelidades. Y esta imagen femenina presenta a la humanidad entera como objeto del amor y la misericordia de Dios, incluidos esos varones más responsables de la infidelidad cultural, social y moral. Ciertamente Oseas habla de Israel como de una *zonah*, en el sentido general de mujer que se presta a encuentros sexuales extramaritales (comparándola con la adúltera en 2,4 y 3,1 por ejemplo); y también en el sentido específico de prostituta profesional, que no es casada y vive de ese oficio por el que recibe algún salario (al hablar de los dones que recibe de sus amantes en el capítulo segundo; o del salario que sería el trigo en las eras en 9,1).

Muy bellamente el exegeta y crítico literario que fue Alonso Schökel parafraseó así esta metáfora del capítulo dos de Oseas: “Llegamos a la mejor página de Oseas, a uno de los grandes poemas del AT. Poema del amor malpagado y vivo a pesar de todo; apasionado, dolorido, pero fuerte para vencer el desvío y recobrar a la infiel. Si suponemos que el poema responde a una experiencia viva del profeta, tenemos que pensar en un hombre apasionadamente enamorado, que, cuando la esposa lo traiciona, intenta liberarse del amor para no sufrir, y no lo consigue... La llama “prostituta” esperando que así dejará de amarla; pero la palabra expresa un despecho que brota del amor... y el amor persiste. Hasta que decide cortejarla y enamorarla de nuevo, más allá de dones

revisada por los editores Norman K. Gottwald y Richard A. Horsley, 1993, Orbis Book, y SPCK, Londres y Nueva York. Dice: “*Hosea uses the metaphor to condemn the socioreligious practices of Israelite men. That is, by playing on the patriarchalstereotype of a fallen woman, the prophet confronts his own patriarchal society: “You male Israelite are that “fallen woman”* (página 296, y casi igual en la 308, en la conclusion)

¹²¹ Bird, Phyllis A Ibidem, página 296 en el resumen inicial. Textualmente: “*One of the biblical metaphors and texts found to be most dangerous and debilitating for women has been the portrayal of Israel as a woman/wife of harlotry vis-à-vis God as a faithfull husband in Hosea 1-3*Wolff.

y amenazas. Si Oseas vivió este tremendo dolor, un día de repente se le iluminó desde arriba, y en lo hondo de su amor dolorido descubrió apenas reflejado otro amor más alto y profundo: el del Señor por su pueblo. Como en un pozo profundo se refleja un cielo más profundo. También Dios ha amado como marido enamorado, también le ha traicionado su esposa, y a pesar de todo sigue amando. No puede menos de amar...".¹²² porque es fuerte el amor como la muerte,, concluye Schökel, citando el Cantar (Cnt 8,6).

Lo más atrevido es, sin duda, el hecho de que imagine a todo el pueblo como la esposa de Yahvé, aunque de hecho le haya sido tantas veces infiel; y más aún, que supere la ideología machista de su ambiente social y afirme que Dios es capaz de perdonar y recuperar a esa esposa, como él mismo habría logrado. No es que la experiencia de fracaso matrimonial y la superación de la infidelidad de la esposa (cuyos motivos se nos escapan por completo) por parte del profeta sea lo decisivo; sino el descubrir, en ese sentimiento de misericordia y ese gesto de empezar de nuevo una relación de amor, un pálido reflejo del infinito amor y la misericordia del Dios. Poco importa si ha habido o no influjo de los cultos de fertilidad de origen cananeo, aunque se dirigieran a un Yahvé baalizado, venerado por el pueblo con la figura del Toro tradicional de El o Baal. Lo decisivo es que "el profeta ha propuesto y desarrollado el símbolo matrimonial, inaugurando un fecundo lenguaje de revelación divina"¹²³.

Según el gran pensador cristiano que fue Paul Ricoeur, cuando el profeta Oseas inventa o reinterpreta la alianza de Dios con el pueblo en términos de un pacto de amor recíproco, ve a Dios como Esposo enamorado y hasta celoso de la respuesta de amor y fidelidad de su esposa. Con este lenguaje simbólico expresa "todas las metáforas de la fidelidad y de la infidelidad, del mal como adulterio. Son metáforas de naturaleza conyugal, como lo son también los sentimientos de celos, de ternura herida, de reclamo amoroso pidiendo el regreso"¹²⁴. El mismo lenguaje de amor matrimonial y de infidelidad por parte de la esposa lo empleará más tarde ese discípulo lejano que es Jeremías (por ejemplo en 3,1-13); y lo aplicará a Jerusalén el profeta Ezequiel (por ejemplo en 16,6-19); hasta la variante de

¹²² A. Schökel y J.L. Sicre.-*Profetas. Introducción y comentario. Tomo II*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980. La cita está en la página 874

¹²³ *Ibidem*, hacia el fin de la misma página 874.

¹²⁴ Ricoeur, Paul.- *Introducción a la simbólica del mal*. Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1976, en especial las páginas 213-244. Es la parte tercera de "*Le conflit des interpretations*". La cita está en la página 235.

abandono o repudio y divorcio de parte de Dios que utiliza el Segundo Isaías (en 49,14; 50,1 y 54,5-8). Cuando Jesús de Nazaret se presenta o es presentado como el Esposo en el NT (por ejemplo Mc 2,19s; Mt 22,1ss; o Ef 5,25s Apc 21,9) se está empleando a esta misma metáfora genial de Oseas. Pero no todo es tan positivo en esta imagen, contra lo que opina aquí P. Ricoeur, sobre el que volveremos.

Tal vez el rasgo más negativo de esta imagen de un Dios apasionado sean las metáforas teriomorfas que el profeta utiliza un par de veces para reflejar esos “celos” de Dios. Dios mismo se presenta como un león o un leopardo que arrebató y desgarró en el contexto de búsqueda de alianzas políticas con el imperio de Asiria por parte de Israel y Judá en tiempos de la guerra siro-efraimita (5,13-15); y como una leona o una osa privada de sus cachorros, en la especie de síntesis última de todo el recorrido histórico por las infidelidades de Israel, poco antes de anunciar el fracaso final de Samaría (13,7-8). Curiosamente se trata de dos textos en que este profeta, que lleva el por nombre “(Dios) ha salvado” (*Hôshea*) utiliza el verbo salvar (*ysh*)¹²⁵, al aplicárselo Yahvé a sí mismo, pues “no hay más Salvador que Yo” (13,4) y asegurar que “Yo mismo arrebataré... y no habrá quien salve” de mis garras (5,14 aquí con el sinónimo *nsl*, librar), porque al fin reconocerá Efraím que “Asiria no nos va a salvar” (14,4). Deja translucir que la salvación sólo puede venir de ese mismo Dios apasionado, cuyo amor le va a hacer superar sus justos celos. Sólo que esta segunda metáfora no la expresa tanto con la imagen del Esposo cuanto con la de Padre.

III. 4. La metáfora de Dios como Padre y de Efraím/Israel como hijo

III. 4. 1. La metáfora de Dios como Padre en el Antiguo Testamento

El lenguaje teológico de la Biblia entera es muy reticente respecto a la imagen de Dios como Padre. No porque la desconozca, sino tal vez porque la rechaza, dado el abuso de los reyes y hasta de los pueblos y religiones circundantes. Oseas es el primer testimonio de su empleo para referirse a la

¹²⁵ En 13,10, al preguntar “¿Dónde está tu rey para que te salve?”, posiblemente está ironizando sobre el nombre del rey Oseas, su homónimo y el último de los reyes de Israel. Todavía sale el verbo *ysh* en 1,7 un par de veces; pero toda la exégesis admite que se trata de una glosa de origen judaico en este caso.

gesta liberadora del Éxodo (“*De Egipto llamé a mi hijo*” en 11,1). Propiamente no llama a Dios Padre, sino que es Yahvé quien adopta a Israel por hijo en ese acto liberador. Lo mismo viene a decir cuando llama a los hijos de Israel “*hijos de Dios vivo*”, junto a la promesa de una nueva y mejor alianza (2,1). Se ha dicho que “deben considerarse como los dos textos más antiguos en este sentido”¹²⁶; y los demás dependerían de esa creación de Oseas. Es cierto que la idea ya aparece en Ex 4,7: “*Israel es mi hijo primogénito. Yo te he dicho: Deja ir a mi hijo para que me dé culto*”; y en Nm 11,12 se pone esa misma imagen en boca de Moisés dirigiéndose a Yahvé: “*¿Acaso he sido yo quien ha concebido a todo este pueblo y lo ha dado a luz...?*”. Seguramente son textos posteriores del Deuteronomista. También en este autor se trata de la elección divina, que da origen o crea al pueblo de Dios en cuanto tal. Así se expresa un texto supuestamente arcaico de Dt 14,1 y 32,6: “*¿No es él tu Padre y tu Creador, el que te hizo y te constituyó?*”.

Distinto es el caso que conocemos como “ideología regia”, corriente en la corte de Egipto, donde parece que llegó a entenderse como paternidad física; y también en las de Mesopotamia, más bien en sentido adoptivo y de elección y adopción. Tal vez por influjo de esa ideología se adoptaron en la corte de Judá esas fórmulas rituales que presentan al rey como “hijo de Dios”; no sabemos si eran empleadas ya en la Jerusalén jebusea y pasaron al culto de la corte davídica, o en la época salomónica; pero lo cierto es que las tradiciones la atribuyen al profeta Natán; y hay salmos que la reflejan con gran claridad. En el caso israelita se trata siempre de mera filiación adoptiva, pues dependen de la elección divina y el oráculo profético: “*Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo*” (2 Sa 7,14, retomado en 1Cr 17,13; 22,10; 28,6); “*El me invocará: Tú, mi Padre, mi Dios y mi Roca de salvación! Y Yo haré de él mi primogénito, el altísimo entre los reyes de la tierra*” (Sal 89,27); o bien la frase del Salmo 2,7: “*Tu eres mi hijo, hoy te he engendrado Yo*”. Sea cual fuere la época de estos salmos, lo cierto es que no parecen influir para nada en el Norte; y si Oseas los conocía, podríamos decir que los niega al hablar del pueblo entero como hijo de Dios, en vez de reducirlo a la persona del rey. Lo novedoso de Oseas es el empleo de la metáfora para aplicarla a todo el pueblo de Israel, que es llamado hijo por el propio Yahvé.

¹²⁶ Jenni, Ernst y Westermann, Claus. DTMAT, I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978. Ver la voz *'ab* en columnas 35-57 a cargo de Ernst Jenni.

Un tercer grupo de textos veterotestamentarios que utilizan la imagen de Dios como Padre se mueven en la línea sapiencial; donde el maestro era considerado por el discípulo como un padre. En la línea de la pedagogía antigua, que pensaba que “quien bien te quiere, te hará llorar”, la tradición sapiencial dice: “*porque Yahvé reprende a aquel que ama, como un padre al hijo querido*” (Prv 3,12). Al principio del libro de Isaías dice Dios: “*Hijos crié y saqué adelante, y ellos se rebelaron contra mí*” (Is 1,2 y 30,9). Se piensa que hay influjo sapiencial; y que tal vez no sea del profeta, sino de sus discípulos y editores. Más tardío aún parece el uso del orante, a veces como simple comparación, o en un tono de filiación espiritual. Como a un padre que cuida de sus hijos así reza el salmista a Dios: “*Como un padre se apiada de sus hijos, así se apiada Dios de los que le temen*” (Sal 103,13). El mismo motivo aparece muy delicadamente en la frase: “*Si mi padre y mi madre me abandonan, Yahvé me acogerá*” (Sal 27,10). En el Sal 68,6 Dios se muestra como “*padre de los huérfanos*”, ya que no tienen padre visible que vele por ellos; y es frecuente esta idea en el AT como en todo el mundo oriental (Sal 10,14.18; 146,9, Job 31,18; Eclo 4,10). También en Os 14,4 se refleja esta idea, aunque no se hable ni de filiación; porque esa idea es común a todas las tradiciones religiosas y sapienciales del Antiguo Oriente.

III.4.2. Israel interpretado como hijo de Dios, elegido y rebelde

En el primer capítulo de Oseas el asunto no es la condición de la mujer, sino una “acción simbólica”¹²⁷ que tiene que ver con los hijos del profeta y sus nombres. Esos nombres admiten un triple nivel de lectura, sin duda sucesivo y probablemente debido al propio profeta, al menos en los dos primeros estadios¹²⁸. El primero es el nivel personal y familiar. Al primer hijo lo siente como “*siembra de Dios*”, tal vez por la alegría de tener su primer hijo. Pero la segunda hija entra en el campo de la sospecha y parece significar, a este nivel, algo así como

¹²⁷ Del Olmo, Gregorio.- *La vocación del líder en el AT*. Ve en ese capítulo una “acción simbólica” y además un relato de vocación atípico. También Wolff, o.c., página 9, habla de una “*Zeichenhandlung*”, pero la ve como un “*Memorable*” según las “*formas simples*” de André Jolles.

¹²⁸ También Alonso Schökel, o.c., página 874, admite varios niveles de lectura, pero la referencia a un triple nivel la pone en el capítulo segundo (esposa, Israel, tierra) y no en el primero.

“no deseada, no querida”, porque no estaría seguro de que fuera suya. El tercer hijo ya es llamado claramente “no mi familia, no hijo mio” y por eso va a romper las relaciones con la esposa. Pero, en un segundo nivel, que es claramente histórico-político, el primer hijo tiene un matiz negativo, al referirse a la revolución de Jehú y anunciar ya el final de su dinastía. La segunda hija apunta a toda la historia del reino del Norte, al que se le anuncia también el final, que tardó aún varios lustros en ocurrir; puede ser una interpretación posterior del profeta o del editor.

El tercer hijo apunta a la ruptura de la alianza y el fin del pueblo de Dios como tal. Con esto estamos en el tercer nivel del texto, el más explícito en el texto actual, que es el religioso o teológico¹²⁹. Dios es el actor principal de ese fin de la “*casa de Jehú*”, que con su visita quebrará su poderío. Dios es también el que retira su compasión de la “*casa de Israel*” o el reino del Norte que va a acabarse (mientras el reino del Sur aún se mantiene, como señala la glosa judaica del versículo 7). Y finalmente Dios deja de ser el “Dios del pueblo”, porque el pueblo ha dejado de ser “pueblo de Dios” rompiendo él mismo la alianza, y hasta la elección divina, al volverse “*No mi pueblo*” para Yahvé. Como esos hijos del profeta son a la vez los hijos de Israel, también son ellos los que ya no son hijos de Dios. Por eso, a renglón seguido, en la actual redacción del libro, se cambian los nombres, sobre todo del último y se le da doble nominación: “*Mi-pueblo*” e “*hijos-de-Dios-vivo*” (2,1-3). Es la primera vez, en el libro actual, en que se llama “hijos” de Dios a los israelitas; pero seguramente no es obra del propio Oseas, sino de la redacción posterior¹³⁰.

Conviene notar desde el inicio, que los nombres simbólicos de los hijos tienen un tono negativo; sin duda porque corresponden a la conducta negativa de los hijos de Israel. El pueblo se comporta como un hijo ingrato y rebelde para con sus padres; y merecería ser tratado con el rigor que prevén las leyes familiares de la época. En el caso de Israel, esa ingratitud y rebeldía para con Yahvé se expresa, primero, en no reconocer los bienes de la tierra como dones suyos, sino de Baal y en el culto consiguiente a esta divinidad extraña. Luego

¹²⁹ El autor clásico sobre las “acciones simbólicas” bíblicas es Fohrer, G. - *Die symbolische Handlungen der Propheten*. Zurich, 1968. Una “acción simbólica” no niega su realidad histórica primaria, sino que le da un alcance y sentido segundo, y hasta tercero, apuntando a otra realidad distinta y superior.

¹³⁰ Muchos autores lo ven así, por ejemplo Simian-Yofre, o.c. página 180s

en la búsqueda de solución a sus problemas en el poder de los imperios o de las armas; cayendo en una ruptura de la alianza exclusiva con Dios y una idolatría práctica del poder. Esa ingratitud y rebeldía se muestran también en un continuo alejamiento de Dios por su conducta pecaminosa, que el profeta califica sobre todo de mentira y falsedad. De todo esto ya dijimos algo en anteriores apartados; por lo cual no insistimos más en este momento.

Un aspecto fundamental de esa rebeldía parece ser el mismo establecimiento del sistema monárquico en Israel. Recordemos que ésta se inició con Saúl, en oposición a la tendencia previa que representaba Samuel; y que éste la entiende como una rebelión contra el verdadero rey de Israel, que es Yahvé. A esto parece referirse el profeta cuando habla de la culpa que surgió en Guibeá de Benjamín, la patria de Saúl, o en Guilgal, uno de los lugares de su aclamación (9,9 y 15; 10,9). Más segura es la referencia a esos inicios de la monarquía cuando pone en boca del pueblo la frase “*dame rey y príncipes*”, que recuerda lo exigido por los israelitas a Samuel (13,10; cfr 1Sa 8,5ss); y Dios replica que “*rey en mi cólera te di y te lo quito en mi furor*” (13,11). Esta frase es entendida diversamente: para unos se trataría del rey o de los reyes coetáneos, como en 10,3.7 y 15; para otros abarcaría toda la monarquía separatista del Norte, resumida en la frase “*han puesto reyes sin contar conmigo*” (8,4); y otros, por su parte, piensan que hay una condena radical del mismo sistema monárquico. Cualquiera sea su alcance exacto, la frase suena muy dura ciertamente frente a la monarquía norteña concreta, tal como la conoce o interpreta el profeta, a quien vimos condenar desde el principio la revolución sangrienta de Jehú.

Pero esa conducta no sólo afecta a la relación con Dios, sino que va unida a unos grados de violencia socio-política como pocas veces se conocieron en Israel. El término más fuerte para hablar de la violencia (*jamás*), está presente en Os 4,2; pero el más usado es sangre (*dam*: 4,2.2; 6,8; 12,15; 1,4), que es más genérico y puede referirse a la guerra o batalla (*miljama*) en 1,7; 10,9 y 14) con su aparataje de trompetas y arcos de guerra, con caballos y carros de combate¹³¹; y su secuela de mujeres abiertas en canal y sus hijos estrellados (10,14 y 14,1); y también a la violencia social como la que se da en los asesinatos (6,8-9), magnicidios y crímenes contra los débiles, hasta llegar a

¹³¹ Se habla de trompetas (5,8 y 8,1), de arcos (1,5.7) y de caballos y carros (1,7; 10,13 (?),14,4).

resumir en “*asesinato... violencia, sangre que sucede a sangre*”. La segunda parte del libro está llena de esa violencia, comenzando por la alusión a la guerra siro-efraimita en 5,8-ss; siguiendo por los asesinatos en Galaad o Siquem de 6,8-9; las luchas políticas comparadas con un horno ardiente en 7,1-7; luchas que siguen en 8,1ss. Por eso la muerte de los hijos es algo demasiado previsible (9,12s); destrucción y destierro que vendrán a consecuencia de sus falsos pasos (10,9 y 13s; 11,5). Como conclusión el profeta señala con claridad el terrible fin de Samaría (14,1). La misma figura de Dios parece salpicada de esa agresividad, al presentarse como león u osa que desgarran; pero eso es lo que supera precisamente la figura de Dios como Padre de Efraím.

III.4.3. *El Dios Padre (¿Madre?) de Efraím, su hijo querido.*

Recordando lo dicho anteriormente sobre la metáfora esponsal, parece que a la base de sus atrevidas metáforas teológicas está la experiencia vivida por el profeta, aunque no nos sea posible conocerla con suficiente detalle. Sin embargo, hay que decir que en el capítulo primero lo decisivo son los hijos y sus nombres; y también en el tercero, el objeto del amor de Dios no es la mujer de Oseas, sino los “*hijos de Israel*” que le son también infieles (3,1). Sólo en el capítulo segundo ocupa la metáfora de la mujer el primer plano, pero rodeada por los hijos y sus nombres, tanto al inicio (2,1-3) como al final (2,24-25). No cabe dudar de la preponderancia de la imagen paterno-filial sobre la esponsal; aunque en la experiencia de Oseas haya predominado la infidelidad femenina sobre la rebeldía de los hijos reales, de los que no dice casi nada fuera de sus nombres simbólicos. Oseas evita la palabra Padre, como lo hace casi todo el AT; sin embargo, al hablar de Israel como hijo de Dios, está utilizando ese lenguaje metafórico, sin duda en sentido adoptivo.

El texto más claro está en el capítulo 11, cuando Oseas le hace decir a Yahvé: “*Cuando Israel era niño Yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo*”. Dios no se llama a sí mismo Padre, pero esa imagen está implicada al llamar hijo a su pueblo. Más aún, varios de los gestos realizados por Dios en relación con el niño parecen más propios de una madre que de un padre: “*enseñarle a caminar..., alzarlo a las mejillas..., darle de comer*”; sobre todo si tenemos en cuenta la cultura patriarcal dominante. Aunque podemos imaginar que se refiere sólo a la figura paterna, precisamente por su reconocida superioridad sobre el hijo, y sobre la madre y esposa. El patriarcalismo sociológico ambiental no le permite otro lenguaje, y tal vez le facilita el atrevimiento mismo de las

metáforas; pues para nada piensa que Dios sea igual que los israelitas. La jerarquización social es la que le permite dibujar a Dios con rasgos de Padre, frente a un Israel esposa o hijo que nunca es igual en poder y dignidad¹³². Esto sigue siendo válido, aunque estemos usando las mismas metáforas en un contexto social y psicológico bien distinto.

Ese hijo se ha comportado como un ingrato y rebelde, y en la pedagogía de la época los padres debían castigarlo para corregirlo. Eso es lo que toca hacer al Padre/Madre Dios, sobre todo si la regla de Dt 21,18s u otra similar estaba en vigencia en época de Oseas. El castigo previsto es comparado con el de Sodoma y Gomorra, dando a entender su severidad. Por eso utiliza el verbo clásico para hablar del terremoto castigador de las ciudades pecadoras (*hpk*, trastornar). Dios acaba sintiendo ese “trastorno” paradigmático en su propio corazón y entrañas: “me da un vuelco el corazón... Es como una subversión (sub-vertere) al revés, de la cólera a la misericordia. Dios no puede contenerse, le puede el amor maternal”¹³³. La alusión a las “*entrañas que se estremecen*” no necesita referirse exclusivamente a las maternas, pero le cuadran mejor a la mujer que al hombre¹³⁴. En el lenguaje simbólico de la Biblia, corazón y entrañas significan tanto el mundo de la inteligencia como, sobre todo, el de los sentimientos y voluntad. “Los versículos 8-9 nos introducen en el misterio mismo de la angustia divina, que se debate entre sus sentimientos de justicia, de misericordia paterna y de ternura materna, y donde, con un razonamiento inusitado, opta definitivamente por la misericordia” “El amor de Yahvé es fuerte, capaz de hacerse violencia a sí mismo... pero deja también en claro “que no se conforma con medias respuestas”¹³⁵

La frase siguiente suena literalmente: “*No volveré a destruir a Efraim*”(11,9); y podría incluso leerse como interrogación que Dios se hace. Nos recuerda lo dicho a Noé después del diluvio, y, como allí, parece suponer que antes sí lo ha hecho. En este caso, ¿estaría aquí la mano del redactor que va a agregar los versículos finales, donde se anuncia la vuelta del destierro

¹³² Las feministas hablan, con razón, de patriarcalismo o sistema kiriarcal como base de esas metáforas.

¹³³ Alonso Schökel, o.c., página 911.

¹³⁴ No pretendemos afirmar que Oseas quiera presentar a Dios como Madre, y adelantarse a nuestra situación psicológica, sociológica y hasta teológica actual; pero los rasgos divinos son muy maternas.

¹³⁵ Simian-Yofre, o.c. página 149 y 151

(11,10-11)?¹³⁶ No haría falta, puesto que poco antes Dios mismo ha anunciado el castigo (11,5-7); y la entrega al destierro no es una aniquilación final como la de Sodoma. Algo más adelante el profeta anuncia el fin de Samaría y Dios no va a librarla de las garras de la muerte y el sheol; porque es como “*un hijo necio*”, que no se prepara para nacer (13,13-14,1). Nunca Dios es una madre alcahueta, que consiente la malcrianza del hijo, sino que lo corrige para educarlo. Pero es sólo una posibilidad de lectura, que “si es negativa... no sería una decisión permanente, sino relucante”¹³⁷. En las tres ocasiones en que Oseas presenta a Dios preguntándose sobre su conducta para con el pueblo (6,4; 11,8 y 13,14) nunca se descarta ese paso; pero en las dos últimas, hay todavía un paso ulterior, en que Dios abre nuevas perspectivas al hijo castigado, y ahí muestra mejor su plan.

Más aún, Dios apela a su condición divina propia, expresada con la santidad, para decir que no puede conducirse en esto como harían unos padres humanos. La fundamentación última de la conducta divina “consiste en que Dios se muestra así como Dios y como el Santo de Israel, y no está en dependencia de su contraparte como un hombre”. Su conducta no puede ser una reacción casi mecánica o moralista a la del hijo rebelde. Por el contrario, su actitud es la de quien controla su justa ira y supera el castigo, para abrir un nuevo comienzo. Sus entrañas nunca llevan a un castigo final, sino a iniciar un nuevo camino de salvación para los hombres. El versículo 9, entonces, nos viene a demostrar que “la voluntad amorosa de Yahvé permanece como voluntad dominante”, por encima toda actitud castigadora, por más pedagógica que se la imagine. Conforme a la experiencia de Dios que se nos muestra en Oseas “es importante, que el concepto de santidad... se funda no en el juicio, sino en la voluntad salvífica de Dios, que está al inicio de la historia de salvación”¹³⁸. Así se explica

¹³⁶ Es una clara glosa por varias razones: pasa Yahvé de 1^a a 3^a, de vuelta a Egipto (v.5) a nuevo éxodo (v.11) y emplea la metáfora del león aplicada a Dios en sentido liberador y no de castigo (como en 5, 14 y 13,7)

¹³⁷ NJBC, página 226 McCarthy, Dennis J, revisado por Murphy, Roland E. citando a Andersen y Freedman dice, que “*at best, v. 9^a, if negative, declares a reluctance, not a permanent decision*”; pero comenta que “*it is very difficult to distinguish between what is permanent and what is temporary in the divine will*”.

¹³⁸ Wolff, o.c. 262, Las citas dicen textualmente: “*So bezeugt, dass der ursprüngliche Liebeswille Jahwes der herrschende Wille bleibt*”.... “*Die Begründung führt aus, dass sich darin Gott als Gott und als der Heilige Israels erweist, dass sich er nicht wie ein Mensch in Abhängigkeit von seinen Partner gerät*”.... “*Es ist wichtig, dass der Begriff der Heiligkeit...*

mejor que el propio profeta, o sus discípulos y editores, agregaran un anuncio de retorno del destierro israelita del 720 o del exilio judío del 586 (11,10-11).¹³⁹

El último texto está al final, cuando Dios mismo promete: “*Yo sanaré su infidelidad, los amaré gratuitamente, pues mi cólera se ha apartado de él*” (14,5). No es una reacción a un Israel que se haya convertido previamente, sino un gesto absolutamente libre y gracioso de Dios, hacia un pueblo al que el profeta trata de ponerle en la boca simplemente el reconocimiento de su miseria y el desengaño de los falsos dioses en los que ha confiado. Aquí se revela la entraña última del Dios que se revela en las palabras de Oseas: no sólo promete nuevo matrimonio al Israel adúltero, cuando se vuelva a su primer marido, y deje de confiar en los falsos amantes; sino que de manera enteramente gratuita y previa perdona y sana a Efraím. Aunque el resto de los versos sea relectura posterior, basta este verso 5 para reconocer que el Dios de Oseas está revelando el misterio último de su ser, que no es juicio y condena, sino perdón y misericordia. Ante esta misericordia de un Dios “*en quien halla compasión el (hijo) huérfano*” se puede convertir el pueblo, y recomenzar una vida nueva y plena, que viene descrita en términos entre paradisíacos y poéticos. El pueblo curado por Dios podrá de nuevo florecer y dar fruto abundante, pero reconociendo que “*de Mí procede tu fruto*” (14,9)¹⁴⁰; que es todo obra de su misericordia graciosa. Porque la raíz última de todo está en el amor libre y gratuito de Yahvé, que no depende de la previa respuesta humana, sino que más bien la posibilita y hace renacer siempre de nuevo. En ese verso 5 suena por última vez ese verbo que nos ha salido al encuentro desde 3,1.

Sobre la imagen de Dios como Padre, más allá de la interpretación regresiva de S. Freud, sobre la muerte del padre con los deseos de homicidio y los sentimientos de culpa reiterados en esa “neurosis colectiva”, hay que poner la lectura progresiva de P. Ricoeur, quien cree que el símbolo puede ser progresivo, impulsando el proceso de crecimiento de la persona. Es claro que el Dios bíblico del AT raramente aparece como padre en el sentido de una unión

gerade nicht den Gerichts-, sondern den Heilswillen begründet. der zu den Anfängen der Heilsgeschichte steht”.

¹³⁹ Ciertamente se trata de un añadido posterior; pero se discute a qué retorno se hace referencia.

¹⁴⁰ Es evidente que el autor juega con las letras del nombre de Efraím, *'prym*, al utilizar *pry*, fruto, y *rp'*, curar; tal vez también con *prj*, florecer, como sugiere Alonso Schökel, o.c., página 919.

biológica con las personas. La idea de un Dios, que él mismo engendra hijos e hijas y les domina, es ajena a la Biblia. Definitivamente, la imagen edípica de Dios-padre es superada por Jesús. Si él se dirige a Dios como “*abba*”, ya no resuena aquí más ese dominio tiránico del terror, sino que es el padre conciliante, que comparte el reinado con el hijo. En el puesto del símbolo mitológico del padre, acuñado por el odio y el deseo de muerte, aparece en la Biblia el Dios de la reconciliación y el amor. Por eso se dice que “con ello no se sitúa en el primer plano del símbolo la fantasía optativa edípica de la superación del padre, sino una exigencia de un mundo mejor (la resurrección). Así se pueden vivir sin traumas las historias bíblicas de Dios, y sobre todo ver un padre materno, con el que no hay que luchar, sino un amor que les dice que son para él absolutamente imprescindibles, y su gran deseo es que ellos vivan. De ahí la fuerza curativa de los símbolos de la fe¹⁴¹.”

III.5. El amor como la entraña íntima del Dios que Oseas nos muestra

Desde el primer relato autobiográfico de su experiencia matrimonial, Oseas utiliza el verbo *'hb* cuyo sentido “coincide fundamentalmente con nuestro “amar” en la extensión del significado”. Se emplea en las relaciones interpersonales de hombre y mujer, padres e hijos, familia y amigos entre sí, e incluso con el prójimo en general. En cambio, el afirmarlo de Yahvé con respecto a Israel “es una afirmación relativamente tardía. Se encuentra por primera vez en una tradición recogida en Oseas” y continuada por el Deuteronomista y Jeremías y precisamente en pasajes que preguntan por el motivo de la elección. Oseas emplea la metáfora del amor paterno (11,1) y del amor conyugal (3,1). Todavía más reciente sería el uso del vocablo para referirse al amor del hombre a Dios, que sólo aparecería en el Deuteronomio, incluso en forma imperativa (en paralelo con con *yr'* y *'bd*) y “se concretiza como el amor humano que responde al amor de Dios con fidelidad y obediencia dentro de la alianza de Yahvé”¹⁴². Este

¹⁴¹ Las reflexiones de Paul Ricoeur las tomo de la obra de Isidor Baumgartner, *Psicología pastoral, Parte VII La fuerza salvífica de los símbolos de la fe. ¿Cómo pueden curar los símbolos religiosos? De la regresión a la progresión*. Ver sobre todo las páginas 689-692. Sobre las imágenes infantiles de Dios, que todos formamos, puede verse el artículo del P. Mikel de Viana, titulado *Los dioses de carne y el Padre de Jesús* en la revista ITER 19 (1999) páginas 81-98.

¹⁴² *Diccionario Teológico Manual del AT* (DTMAT), Tomo I, dirigido por Ernst Jenni y Claus Westermann. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978. Ver la voz *'ahab* en las columnas

modo peculiar de entender el amor se relacionó hace años con las relaciones que se establecen en los tratados o alianzas políticas, como un imperativo de la parte jerárquicamente superior, que solemos entender como lealtad del vasallo.

Se puede decir, efectivamente, que el amor fiel de Dios es tema clave del AT (y del NT sin duda), hasta poder verlo como la clave de una teología bíblica integral, tanto en el Pentateuco como en los Profetas y los Salmos ¹⁴³. Ya en el Éxodo Dios se presenta como “*Dios misericordioso y clemente... rico en amor y fidelidad*” (Ex 34, 6). Así percibe Dios su relación con Israel, y los salmistas repetirán en sus plegarias esa autopresentación de Dios reiteradamente (Sal 86, 25; 103,8; 145,8). Los profetas conocen las traiciones e infidelidades de Israel y se esfuerzan por que se vuelva y se mantenga fiel a ese Dios amoroso. Oseas es tal vez el primero en emplear ese lenguaje, pero le van a seguir muchos otros profetas, porque “sólo donde el amor fiel de Dios por su pueblo se realiza como misericordia, hay posibilidad de vida para Israel, a saber: vivir como hijos del Viviente, e.d., el Dios que da la vida” (Os 2,1). Puede ser que la preferencia de los LXX por los profetas menores se deba a este planteamiento fundamental de Oseas, que el resto del AT va a continuar. Por eso también incluyen a Daniel entre los profetas, orientando así más claramente toda la Biblia hacia el futuro, como asumirá la Iglesia primitiva.

En Jeremías Dios dice que “*Con amor eterno te ha amado, por eso he reservado gracia para ti*” (Jr 31,31) porque le va a ofrecer una nueva alianza, con conocimiento de Dios inmediato. Dios no puede nunca ser infiel a su primer amor. Así lo expresa hermosamente el Isaías del exilio. Si una madre puede olvidar a su hijo (Is 49,15), y un joven olvidar su primer amor, Dios no lo hará nunca. Podrá abandonarla por un momento, por pedagogía educativa, pero “*con amor eterno te ha compadecido, dice Yahvé tu Liberador*”. Y ahí mismo apunta a la alianza entre Dios y Noé como la presenta el escritor Sacerdotal (Gn 9,8-17): “*Porque los montes se correrán y las colinas se moverán, pero mi amor no se apartará de tu lado*” (Is 54,8-10). Para no alargar la lista, baste con apuntar aquí las afirmaciones orantes sobre el amor de Dios por el pueblo y por cada fiel, tanto alabando su **a’ahab** como su **hesed**, especialmente con la fórmula repetida como un estribillo fundamental de la fe y piedad israelita,

115-132 a cargo de E. Jenni. Las citas se toman de las columnas 117, 126 y 129.

¹⁴³ Spieckermann, Hermann.- *God's Steadfast Love. Towards a New Conception of Old Testament Theology. Biblica* 81 (2000) 305-327

que confiesa que todas las obras de la creación y de la historia son “**porque es eterno tu amor**” (Sal 117, 2; Sal 118,1-4.29 y Sal 136,1-26)

III.5.1 *El vocabulario del amor en el contexto de la Biblia hebrea*

El verbo hebreo **'ahab** no es sin más nuestro verbo amar, “que se define en términos de un tierno sentimiento psicológico, un fuerte apego personal, una comprensión simpatética; un profundo, natural y genuino afecto; más bien es un concepto fundado en lenguaje político”¹⁴⁴. Por eso el amor 1) puede ser objeto de un mandato; 2) va unido al respeto y al miedo; 3) se expresa en términos de lealtad, servicio y obediencia. Es pues una obligación de la alianza. Al faltar a la lealtad, se rompe la alianza. Esto valdría para el amor dentro del marco de la alianza que domina el Deuteronomio y la concepción deuteronomista de la misma. Pero, como afirma la doctora Ackermann argumentadamente, eso no vale para los relatos interpersonales, de amor entre hombre y mujer o entre padres e hijos, donde domina lo emocional sobre lo político. Lo común a ambas acepciones sería el carácter unilateral o unidireccional (“*onesided*” en el original inglés) de la relación; porque también en el caso interpersonal es de marido a mujer o de padres a hijos, y no viceversa¹⁴⁵.

No hay que explicarlo por el patriarcalismo, pues las madres también aman a sus hijos, y las mujeres tienen sentimientos hacia los hombres, como se ve claramente en el caso de Raquel, Rut o la prometida del Cantar. Sin embargo, el AT no utiliza el verbo **'ahab** cuando se trata de la respuesta que el pueblo

¹⁴⁴ En 1963, William L. Moran publicó un artículo muy influyente sobre el amor de Dios en el Dt, en el que proponía que la comprensión del amor (*'hab*, *'ahabâ*) en CBQ 25 (1963) 77-87: La cita concreta, que es un resumen, dice así: “... *he proposed that Deuteronomy's understanding of love is not at all our modern notion, which defines love in terms of a tender psychological feeling; a strong personal attachment; a sympathetic understanding; a deep, natural, and genuine affection. Rather, according to Moran, love in Deuteronomy is a concept grounded in political language. More specifically, Moran argued that the love of God in Deuteronomy—(1) which is something that can be commanded, (2) which stands intimately related to the concepts of fear and reverence, and (3) which is expressed in terms of loyalty, service, and unqualified obedience to the demands of the law—is a love that has its basis in the ancient Near Eastern concept of covenant in general and, in particular, in the covenant demands of fealty and devotion that ancient Near Eastern suzerains imposed upon their vassals*”.

¹⁴⁵ Ackerman, Susan.- *The personal is political. Covenantal and affectionate Love. 'ahab, a'ahabâ in the Hebrew Bible*. *Vetus Testamentum* LII, 4 (2002) 437-457

debe dar a Dios, fuera del lenguaje deuteronomico, que es de tipo político. Ni los profetas, ni en el Salterio, hablan así del amor del hombre a Dios; y menos en la acepción psicológica normal, donde es un sentimiento y una actitud casi involuntaria, o apenas controlable, independiente de quien sea el sujeto de la misma: varón o mujer, superior o inferior. En cambio sí se emplea para hablar de Dios con respecto a su pueblo, ya que en esa “autodeterminación divina de amar se hace evidente por su decisión de establecer una especial relación de amor con la humanidad, que se realiza en una única historia de amor, a saber, la del amor de Dios por Israel”¹⁴⁶.

Pero se utiliza el mismo verbo para hablar de las relaciones de amistad y las de alianza de Dios con su pueblo; y en ambos casos el verbo *'ahab* 1) se construye de una forma que es unidireccional y 2) típicamente es la parte jerárquicamente superior que se caracteriza como amante, en la relación descrita. Pero se mezcla al Dios soberano con el dios esposo y padre en Oseas de forma peculiar: en 3 es esponsal, en 11 es paternal y en 14 es de alianza. En ambos casos hay ciertas constricciones (*constraints*) en los papeles que se juegan. Si los dioses son objeto de amor, entonces es que son inferiores, no como Yahvé (en caso de Jr) en Os 3,1; 9,1.10; pero ni los pasteles de uva, ni el salario de puta, ni Baal son superiores; pero en 3,1 Oseas es oscuro que sea masculino, cuando debería ser femenino, como lo es en 2,4-22 todo el rato, objeto de “amantes”, aunque en 9,10 los baales sean objeto, por esas constricciones del género en las relaciones sexuales. En el caso de Yahvé siempre es masculino y sujeto del amor, como en el contexto político.; por eso no es objeto del amor de un inferior, aunque Dios sea madre. Esto lleva a que se hable de amar en casos en que se usa la violencia o el rapto. “Se subrayan las connotaciones dominantes de amar y la peligrosa tendencia de la dominancia de llevar a la dominación”¹⁴⁷; en ese caso de Judá y Siquém como luego en 2Sa 13 la Biblia critica la violencia enmascarada de amor, anticipando la crítica feminista actual.

¹⁴⁶ Spieckermann, Hermann.- *God's Steadfast Love. Towards a New Conception of Old Testament Theology*. *Biblica* 81 (2000) La cita textual, en la página 308 dice así: “*God's self-determination of love becomes evident by his decision to establish a special loving relation with mankind which is realized in a unique love-story, namely God's love for Israel*”.

¹⁴⁷ Ackerman, Susan.- *The personal is political. Covenantal and affectionate Love. 'ahab, a'ahabâ in the Hebrew Bible*. *Vetus Testamentum* LII, 4 (2002) 437-457 Ver sobre todo las páginas 447-456. Señala dos rasgos comunes y que son decisivos en el AT: uno es el de ser siempre “unidireccional” (*one-sided*) y no importarle si es o no recíproco; el segundo rasgo del

Está relacionado muchas veces con otros voces tales como *josed* o *rjm*, que expresan amabilidad o benevolencia y misericordia o compasión en las relaciones interpersonales¹⁴⁸. La raíz *rjm* proviene de *rejem*, que es el seno materno o entrañas; de suerte que el verbo significa sentir y “tener misericordia” y el plural *rajamim*, que Oseas utiliza también¹⁴⁹ (en 2,21 y quizás 11,8) equivale a nuestra “misericordia”, o ese tipo de amor que tiene el superior con respecto al inferior, como la madre con el hijo pequeño, el rico con el pobre, el sano con el enfermo, etc.

Por su parte la *josed* sería “un modo de comportamiento que se deriva de una relación determinada por leyes y obligaciones” como es el caso de las promesas de Dios que acompañan su alianza. Es un acto o una actitud, ciertamente recíproca y que tiene siempre algo de inesperado, no debido, como gracioso y gratuito, algo así como un “sentimiento de cordial amistad” y “no designa nunca lo evidente y lo obligatorio”(847) sería como la “disponibilidad a ayudar a los demás”¹⁵⁰; por eso acabó siendo preferida en el lenguaje sálmico y sapiencial. Puede ir unida al perdón, pero incluyendo el castigo como algo soportable y necesario dentro de una relación comunitaria establecida libremente, como es el caso del matrimonio. Teológicamente hablando es un don de Dios, que espera la misma postura como pago compensatorio, sino como reconocimiento y agradecimiento. A diferencia de *rjm* este sentimiento se dirige no sólo a los hombres sino también a Dios.

uso bíblico de *'ahab* es que sólo se dice de la parte considerada superior en la relación (“*the hierarchically superior party*”), lo mismo en el amor afectivo que en el político de los tratados o alianzas políticos. Por eso se pueden mezclar ambos lenguajes, tanto en el Dt como en otros textos, sobre todo en el profeta Oseas, pasando del esponsal de Os 3,1 al paternal de Os 11,1.4 al político en 14, 5. marital como esposo, y nunca es la parte inferior ni objeto de amor; pero que mantiene los rasgos de jerarquía y unidireccionalidad de esa relación. Porque, en el caso de Ammón, “*the dominant connotations of love, and the dangerous tendency of dominante to lead to domination, are stressed*” (456)

¹⁴⁸ *rjm* en DTMAT, por H.J. Stoebe, Tomo II, columnas 957-966..

¹⁴⁹ Os usa 4 veces el piel y 3 el pual de *rjm*, sobre todo con el nombre de su hija *Lo Rujamah*, que indicaría el “no reconocimiento o rechazo voluntario de la paternidad con las obligaciones que de ella se derivan” (960) y relacionado con ritos de adopción, por ejemplo del hijo huérfano (14,4). También usa *rajamim* en 2,21 y tal vez en 11,8.

¹⁵⁰ *josed* en DTMAT, por H.J. Stoebe, Tomo I, 832-861. Citas en las columnas 836 y

III.5.2. El vocabulario del amor en el uso concreto del libro de Oseas

Oseas es visto como el profeta del **amor**, y con sobrada razón; en el sentido de la relación que el amor verdadero instaura entre las personas. Tal vez es el primero que aplica esta experiencia y este lenguaje a Dios, haciéndolo así teológico¹⁵¹. La primera vez en presente, y frente a la infidelidad del pueblo: *“Ve otra vez, ama a una mujer que ama a otro y comete adulterio, como Yahvé ama a los hijos de Israel, mientras ellos se vuelven a otros dioses...”* (3,1). La segunda en pasado, rememorando la liberación del éxodo y la guía por el desierto como un gesto de amor paternal: *“Cuando Israel era niño Yo lo amé, de Egipto llamé a mi hijo.... Yo enseñe a Efraím a caminar...con cuerdas humanas los atraía, con lazos de amor”* (11,1 y 4). La última vez en futuro, como garantía divina de su permanencia, frente al pecado del pueblo, al ser un amor gratuito: *“Yo sanaré su infidelidad, los amaré graciosamente, pues mi cólera se ha apartado de él”* (14,5). Esto suena tan increíble que muchos exegetas se lo niegan a Oseas; unos lo suponen de un redactor que no ha comprendido bien el mensaje del profeta, mientras otros ven un anticipo demasiado temprano del NT y su mensaje central. Creo que lo segundo está más cerca de la verdad, pero no hay por qué negárselo a Oseas mismo.

La única vez que usa negativamente el término en relación a Dios, es para oponerse a la maldad de Guilgal (en referencia sin duda a la monarquía): *“Allí les cobré odio por la maldad de sus acciones...ya no he de amarlos más; rebeldes son todos sus príncipes”* (9,15) El amor de Dios no es recibido allí donde predomina la rebeldía y la injusticia de los poderosos; amor y poder se contraponen como amor y odio, tanto en el plano humano como en el teológico. También se opone el amor al dinero y la seguridad que se compran, pues eso es “prostitución”, amor-sexo pagado y no cariño ni fidelidad sponsal. Esto lo aplica el profeta al terreno de las alianzas políticas (*“Porque ha subido a Asiria...Efraím se ha comprado amores”*: 8,9) y de la explotación económica (*“Canaán tiene en sus manos balanzas tramposas, es amigo [=amante] de explotar”*:12,8; y aún 10,11); pero sobre todo al culto de otros dioses, sus baales que ella llama sus “amantes”, para obtener sus beneficios (2, 7.9.12.14.15; 3,1; 4,18; 9,1 y 10). Sólo en 3,1 se refiere al amor del hombre y la

¹⁵¹ Usa veinte veces la raíz ‘ h b, nueve en algún tiempo verbal, ocho como participio (sobre todo “amantes”) y dos como sustantivo; de ellas, tres o cuatro veces lo pone en la propia boca de Dios.

mujer; pero es la experiencia de base para el resto de los usos lingüísticos. Sin duda la experiencia biográfica del profeta no es lo esencial del mensaje, pero es la base de su comprensión mayor y novedosa del Dios del éxodo y la alianza, de la historia y del presente.

Es la experiencia vivida hondamente por Oseas, que le hace comprender mejor la cara inaudita de un Dios que era visto sobre todo como Liberador, Legislador, Juez, Vengador, etc; pero no como Amor sin condiciones, previo a todos los méritos y servicios de su pueblo; posterior y más poderoso que todas sus infidelidades y pecados. Así aplica a Yahvéh la mitología cananea de Baal esposo y dador de bienes vitales, con gran poder de inculturación; pero superando su naturalismo y su relación comercial de “do ut des”, al hacerla relación histórica y de pura gratuidad amorosa. Por eso es elección previa como el amor parental (11,1.4); y es perdón misericordioso y gratuito sobre infidelidad del pueblo, y no mera “reacción” a conductas humanas (3,1 y 14,5). Esto contradice la reacción normal del hombre, que la misma Ley veterotestamentaria sanciona, de castigar al hijo rebelde y sobre todo a la esposa infiel o adúltera (2,4ss; 11,2ss relacionados con Dt 21,18-21; 22,22 y 24,1-4). La razón teológica está dicha en 11,8: “*Porque [Yo, Yahvéh] soy Dios, no hombre, el Santo en medio de ti y no vendré con ira*” y repetida en 14,5: “*Yo...los amaré gratuitamente, pues mi cólera se ha apartado de él*”.

III.5.3. La historia del Amor que supera toda traición y rebeldía humanas

La experiencia matrimonial de Oseas se vuelve parábola de la relación de Dios con Israel como su esposa infiel. Pero su gesto no es más que un reflejo de lo que Dios mismo está haciendo siempre con el pueblo, a pesar de que este ama a otros dioses. Viene narrada sólo en los tres primeros capítulos, que forman la primera parte del libro. Tienen un esquema concéntrico, que inicia y termina con la relación Oseas-Gomer (1,2-9 y 3,1-5), sigue con los hijos y sus nombres simbólicos, que cambian junto con su relación con la esposa (2,1-3 y 2,23-25) y se centra larga y dialécticamente en la relación de Dios con su pueblo (2,4-22). Es verdad que al principio parece estar hablando nada más que el propio Oseas, celoso y despechado por las traiciones de su esposa; pero es cada vez más claro que hay un segundo nivel, más profundo, donde la disputa se da entre Yahvéh y su pueblo. Ya en el versículo 10, el dador del vino, el mosto y el aceite y el que le multiplica el oro y la plata no es sin más el profeta sino Dios. Pero es indudable que el “*olvidándose de Mí*” del v.15 y todo el resto del

capítulo tiene a Yahvéh por sujeto y a Israel por contraparte. Al mismo tiempo, los “amantes” de la esposa infiel, no son ningunos rivales de Oseas, sino los dioses de Canaán, reducidos aquí a los diversos Ba’ales que eran venerados en los cultos de fertilidad (2,7.9.10.14.15 y 19). El único Ba’al o Esposo legítimo y generoso ha sido y es Yahvéh; que ahora va a realizar una nueva y definitiva alianza matrimonial “*en justicia y derecho, en amor y compasión, en fidelidad y conocimiento de Dios*” junto a la fertilidad de los bienes terrenos y en los hijos (2,21ss)

Es en el segundo relato, hecho en primera persona por el profeta, donde Dios mismo le descubre el significado profundo de su experiencia: su amor traicionado y sin embargo capaz de perdón y vuelta a empezar, es sólo un pálido reflejo, una parábola viviente, del Amor fiel y gratuito de Dios por su pueblo, a pesar de las reiteradas infidelidades con “otros dioses” (3,1). Es aquí donde usa por vez primera el verbo “*’ahab*” = amar para referirse a los sentimientos de Dios, y no sólo de un hombre, y tal vez así fue históricamente, mucho antes que el Deuteronomio y su escuela hicieran suyo este lenguaje teológicamente. Pero no es la única ni la última, pues lo va a aplicar a Yahvéh otras tres veces. En este primer paso, aún parece una amor que exige la correspondencia amorosa como condición de su perdón, y hasta parece imponerla violentamente, refiriéndose en este caso a los años del destierro asirio. En cierto momento, hasta parece acabarse ese amor divino, pues dice que les ha cobrado odio y ya no los amará más (9,15); por sus rebeldías, acabarán siendo expulsados de la tierra y andarán errantes entre los pueblos paganos, como realmente ocurrió. La rebeldía es la falta típica del hijo, tan grave como la de la mujer infiel, y es la culpa reiterada históricamente por el pueblo de Israel, desde los inicios de la entrada en la Tierra, al apartarse de Yahvéh en la mezcla con las hijas de Moab y Madián (Nm 25,1-18 aludidos en Os 9,10). El cambio de imagen del pueblo, que pasa de esposa infiel a ser hijo rebelde es, sin duda, una corrección querida del lenguaje usado, para que no se tome demasiado antropomórficamente.

Sin embargo, aún vuelve el profeta a reflexionar sobre el amor de Dios por su pueblo en otro momento, esta vez con una nueva parábola o metáfora de las relaciones. Se trata del capítulo 11, en que por primera vez también, Israel es llamado “hijo” por Dios mismo, precisamente desde la memoria del éxodo de Egipto¹⁵². Esta breve sección profética viene titulada “consecuencia del amor”

¹⁵² Ahora tenemos ya este lenguaje en el libro del Éxodo 4, 22, cuando Dios envía a

por Wolf, mientras que Simian-Yofre la llama “reproches y angustias” y Murphy en el NJBC “amor vence ingratitud”¹⁵³. Aquí Dios se presenta con unos rasgos parentales que, en la cultura semítica de entonces, más bien parecen maternos: enseñar a caminar al niño, tomarlo en brazos, alzarlo a las mejillas para besarlo, inclinarse a darle de comer (11,3-4). Pero el hijo crece y se hace cada vez más rebelde y discoló, hasta el punto de merecer la cólera paterna. Si nos atenemos a la ley deuteronómica, correspondía a los propios padres entregar al hijo rebelde al tribunal popular para que lo ajusticiara (Dt 21,18-22). Pero el Dios que se le va revelando a Israel por medio de Oseas no es un mero ser humano, incluso si tiene rasgos tan positivos como los maternos, sino que es “*Dios, no hombre, en medio de ti Yo soy el Santo*” (11,9). En el corazón mismo de Dios se ha dado un vuelco, un verdadero terremoto como el que asoló a Sodoma y las demás ciudades nefandas, cuya repetición no se volverá a dar, pues son las entrañas de Yahvéh las que se estremecen, cambiando su justa cólera en entrañas de misericordia para con el hijo perdido. Pero al fin, sueña con la conversión del pueblo, que volverá del destierro en pos de su Dios, como un hijo pródigo que ha comprendido que lo mejor es vivir en la casa paterna. No cabe duda que aquí se está anticipando algo de esa maravillosa parábola del hijo pródigo que nos legó San Lucas.

Pero no es lo último que Dios nos revela por medio de este libro. Aquí todavía aparece en primer término la cólera legítima de Dios, sólo que es superada momentáneamente por el perdón. En el último capítulo, en cambio, la comprensión del amor divino va a ahondarse aún más. Es verdad que Oseas anuncia con terribles palabras la catástrofe próxima del reino de Israel, con la imagen de su capital Samaría, a la vez esposa e hija, infiel y rebelde contra su Dios, que ahora va a ver a “*sus hijos estrellados y reventadas sus madres encinta*” (14,1). Pero luego el profeta imagina una acción penitencial del pueblo, donde este reconoce sus idolatrías culturales y políticas, para acabar confesando que sólo en Yahvéh halla compasión el huérfano. Israel se ha comportado como una

Moisés a decirle al Faraón que “deje salir a mi hijo”; pero este texto es históricamente posterior al de Oseas, a menos que se suponga obra de un redactor muy posterior a nuestro profeta; cosa poco probable.

¹⁵³ En su original, para Os 11 y 14,1-9: “*Konsequenz der Liebe*”, “*Heiligung aus freier Liebe*” (Wolff, o.c. 246 y 300), “Reproches y angustias”, “Ehortación y promesas” (Simian-Yofre, o.c. 147 y 168) “*Love overcomes Ingratitude*”, “*Repentance and Salvation*” (Murphy, o.c. en el NJBC, 226 y 228).

parturienta inexperta y como un hijo necio, que no parece apto para la vida y va a tener que pasar por la muerte. Pero si la madre patria, simbolizada en Samaría, acaba muriendo efectivamente, aún queda el hijo, aún hay futuro para el pueblo de Israel. Y lo hay porque Dios le asegura que *“Yo sanaré su infidelidad, los amaré gratuitamente, pues mi cólera se ha apartado de él”* (14,5), de ese hijo que amé y amaré siempre, pues Yahvéh es un dios en quien halla compasión el hijo huérfano, y sus obras de amor son sin arrepentimiento. Por eso la última vez que Oseas pone en boca de Dios el verbo amar, ya no es un hecho del pasado, como en el momento del Éxodo, ni un hecho presente, como el matrimonio o alianza con Israel, sino una promesa que se abre a todo el futuro, hasta abarcar la eternidad divina. No cabe duda que aquí estamos cerca de la comprensión joánica de Dios como Amor (1Jn 4,8 y 16). Ya señalamos que para algunos autores esto estaría en contradicción con el mensaje de Oseas, y sería obra de un redactor que utiliza su lenguaje pero extrapola su teología; a ello respondería también el comentario final sobre lo difícil que resulta comprender este libro (14,10). Sin embargo, creo que hay una lógica muy honda entre los tres momentos, y habría que atribuirlos todos a ese redactor, que no dejaría de ser un gran teólogo, anticipando muchas de las mejores intuiciones teológicas del NT.

Si la teología necesita de algún modo habar de la ira de Dios, para subrayar la seriedad de su sed de justicia y predilección por los pobres y las víctimas, también necesita superar ese aspecto en una comprensión mayor, en *“coincidentia oppositorum”*, de la misericordia y el perdón, que son una última y más definitiva palabra sobre Dios. Esto no significa caer en un Dios *“abuelo bonachón”* o *“mamá alcahueta”*, que no exigiría conversión del pecador ni arrepentimiento del verdugo; sino poner esa exigencia ineludible en un marco más amplio: el de su Misericordia que posibilita precisamente la verdad de esa conversión humana, sin hacerla mero recurso amedrentado ante Juez inexorable y castigador. El mensaje de Oseas supone y no contradice el de Amós y toda la profecía anterior y ulterior sobre el Dios de Justicia y solidaridad con las víctimas. Su aporte está más bien en ampliar la mirada humana sobre el corazón de Dios, atisbando una hondura que sólo en la vida y muerte de Jesús llegará a revelarse en plenitud humana histórica.

III.5.4. El amor como la entraña íntima del Dios que Oseas nos muestra

Oseas, como toda la profecía, denuncia en primer lugar el fallo humano. Y la culpa que descubre es ante todo “la destrucción de la relación personal de Israel con su Dios, que se ha acercado en su historia con amor personal” y que sufre por tener que corregirlo. En el triunfo de su amor sobre el fallo de su pueblo se muestra siempre fiel a su plan salvador, y demuestra que “en su libérrima Santidad obra independientemente de toda reacción humana”¹⁵⁴. Eso se confirma en al presentarse como Amor gratuito, gracioso, inmerecido. Si el Dios de Oseas parece incapaz de castigar (11,8-9), y es capaz de arrepentirse de la cólera que le suscita el adulterio de la esposa o la rebeldía del hijo es porque se basa en su amor fiel que se vuelve misericordia. Es lo que expresa en 2,21-22 al prometer un desposorio en amor fiel y misericordia, en fidelidad que le haga conocerlo. Dios lucha consigo mismo y sale victorioso, y así “el amor de Dios como misericordia se vuelve una nueva oportunidad para el futuro de Israel”- Aparecen ahí los dos factores: lo que es consustancial para Dios y lo que se hará realidad para Israel un día¹⁵⁵.

El psicoanalista **Eugen Drewermann** ha escrito que “Bien mirado, Dios no nos ama porque nos necesita sino exactamente lo contrario, somos nosotros los que le necesitamos, porque El nos ama. Sólo por el amor somos capaces de modelarnos a nosotros mismos como personas, porque es entonces cuando comenzamos a creer en nuestra propia importancia... En el amor uno llega a comprender por qué existe el mundo...entendemos todo, que si no se nos mostraría como una locura, como la refutación de toda lógica y como el más puro absurdo. Únicamente en el amor encuentra todo su orden” Las gentes deben recobrar el coraje de vivir, porque Dios mismo apoya su ser persona. Ahí aprende que en el amor de Dios “el pequeño yo de cada uno es tan importante que todo el

¹⁵⁴ Textualmente dice Wolff: “Zerstörung der personhaften Verbundenheit Israels mit seinem Gott, der sich ihm in seiner Geschichte mit persönlicher Liebe zugewendet hat” “Eben in dem Sieg seiner Liebe wird offenbar, das ser dem Anfang der Heilsgeschichte treu geblieben ist und in seiner freien Heiligkeit unabhängig von aller menschlichen Reaktion wirkt” (Wolff, o.c. XXI y XXIII).

¹⁵⁵ Spieckermann, Hermann.- *God's Steadfast Love. Towards a New Conception of Old Testament Theology*. *Biblica* 81 (2000) 305-327. Así dice textualmente en la página 319: “God's love as mercy is a new chance for Israel's future “ y luego resume así: “that which is substantial for God and that which shall become reality for Israel”.

inmenso cielo le cuida y aguarda”¹⁵⁶. Mientras el amor humano, aun en sus formas más puras como el materno o de amistad, es siempre frágil y falible, el de Dios, por principio, no puede menos de ser indefectible y fiel, como lo proclama tantas veces la fe bíblica.

En la presentación atrevida que hace Oseas de Dios como un Esposo amante, hay que tener en cuenta la observación crítica que señala una biblista psicóloga y religiosa: “No podemos olvidar que es la conducta humana de los maridos hacia sus mujeres la que se presenta como acción de Dios y no al revés”¹⁵⁷. Pero reconoce que en el capítulo tres aparece el verbo *'hb*, que caracteriza las nuevas relaciones que Dios propone a Oseas; si bien la valoración de la mujer sigue siendo negativa, israelitas y mujer aparecen como objeto de amor. Y así presenta unas conclusiones de las que resumo las tres últimas: 4) Oseas plantea el problema hermenéutico hoy, porque la violencia de los castigos infligidos a la mujer se ha usado y usa para reforzar y justificar las conductas violentas de los hombres contra sus mujeres, con el uso de la doble moral. 5) Para no ser anacrónicos, hay que separar el nivel simbólico propio del tiempo y la significatividad que tuvo entonces. Esta no es extrapolable. Pero el nivel del mensaje que se transmite a través de esa simbología inadecuada, no es difícil aplicarlo hoy. Implica una educación seria de los estudiosos e intérpretes, de los pastores y de los fieles. 6) Oseas introduce un elemento valioso, el del amor matizado de misericordia, por parte de Dios, que, sin romper la asimetría propia de las relaciones matrimoniales patriarcales, acerca de manera nueva Dios a su pueblo. Aunque se construye como positivo sobre el negativo de la mala conducta de una figura femenina¹⁵⁸.

Quisiera terminar este repaso del libro de Oseas con una frase del gran poeta francés **Charles Péguy** que suena así: “Cuando, aunque sólo sea una vez, se ha sabido lo que es ser amado libremente, la sumisión de los demás no tiene ya gusto alguno... Cuando, aunque sólo sea una vez, se ha gustado lo que

¹⁵⁶ Las citas de Drewermann las tomo de Isidor Baumgartner, *Psicología pastoral, Parte VII La fuerza salvífica de los símbolos de la fe. ¿Cómo pueden curar los símbolos religiosos? De la regresión a la progresión*. Ver sobre todo las páginas 698-699.

¹⁵⁷ Navarro, Mercedes, *La figura femenina en los libros de los profetas Amós y Oseas*. En la obra colectiva *De la ruina a la afirmación*, dirigida por Santiago Ausín. Verbo Divino, Estella, 1997, La cita en la p.211

¹⁵⁸ *Ibiden*. Página 218

es ser libremente amado, todo el resto no es más que sumisión”¹⁵⁹ Y Dios está orgulloso de haber creado esta libertad, como su mejor invento. Citaré también a **Sigmund Freud**, cuando dice que “se da una concepción de la vida que toma como centro el amor y donde espera que toda satisfacción venga de amar y ser amado”. Pero luego ve una gran dificultad en lo costosa que es, porque “nunca somos más irremediabilmente desgraciados que cuando perdemos a la persona amada o su amor. (Por eso) nunca estamos tan desprotegidos contra el sufrimiento como cuando amamos”¹⁶⁰. Lo mismo dice Peguy de Dios, que ha querido depender de la libertad creadora del amor humano; por eso le impone la responsabilidad del mundo y del prójimo y le impone la virtud de la esperanza. Es la situación en que se pone Dios mismo, dependiendo de la libre respuesta del más miserable pecador¹⁶¹.

Con razón señalaba el gran teólogo conservador que fue **H. Urs von Balthasar** que en Oseas “la relación de Dios con el pueblo –por primera vez en la historia de Israel- se manifiesta como amor”; y el profetismo ya nunca se apartará de ese camino. En la obediencia de Oseas al encargo divino se da un “desvelamiento nuevo y hasta ahora inaudito del corazón de Dios” pues, aunque sufre por las infidelidades de Israel, en su lucha y victoria interior, “lo que arde ahí es la divinidad de Dios (6,4 y 11,8-9), su absolutividad, el Kabod de Yahvé, revelado en una nueva dimensión de inconcebible profundidad”, al divulgar tan pronto, como a tontas y a locas, su amor por los hombres. “Se inicia aquí una empresa divina que ya no se detendrá hasta llegar al Gólgota”¹⁶². Efectivamente, “tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único” (Jn 3,16), porque nos amó siempre primero (1Jn 4,19); y ese hijo, Jesús, “*habiendo amado a los*

¹⁵⁹ Péguy, Charles, *Oeuvres Complètes*, 1873-1914, NRF, Paris, 1919, t.VI, p. 68, citado por Segundo, ¿Juan Luis, ¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios? Sal Terrae, Santander, 1993, página 98. En su francés original: “*Quand une fois on a connu d’être aimé librement, les soumissions n’ont plus aucun gout... Quand on a une fois goûté d’être aimé librement tout le rest n’est plus que soumissions*”. Aunque no sea más que de paso, no quiero dejar de recomendar mucho este libro del añorado J.L. Segundo.

¹⁶⁰ Freud, Sigmund, *El malestar de la cultura. En Obras Completas, etc.. p 41-44 etc.* La traducción que ofrezco es la de Juan Luis Segundo, o.c. página 200.

¹⁶¹ Péguy, Charles *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, Gallimard, Paris, 1927, p.144.

¹⁶² Von Balthasar, Hans Ur, *Gloria. Volumen 6. AT.* Madrid, 1988. En el apartado II sobre La escalada de la obediencia, que se ocupa de Oseas en las páginas 210-215. Las citas están en pp. 212 y 215.

suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo” (Jn 13,1). O, como dice Pablo; “me amó, y se entregó a sí mismo por mí” (Ga 2,20). En esa entrega definitiva de su vida, Jesús nos entregó su Espíritu (Jn 19,30); y así, “el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado” (Rm 5,5). No faltaba más que acabar definiendo al Dios que se nos reveló plenamente en Cristo, como “Dios es amor” (1Jn 4,8)