

## Reflexiones monásticas en torno a algunos aspectos del libro del profeta Oseas<sup>1</sup>

### Introducción

Mi experiencia de la *lectio divina*, fundamentalmente bíblica, me ha enseñado que la lectura asidua de un tema o de un libro bíblico puede ofrecer distintas vertientes de reflexión. Algo así, por ejemplo, como visitar la ciudad de Bariloche y sacar algunas fotos desde distintos ángulos de una sola montaña. El lugar geográfico es el mismo, pero los panoramas son diferentes.

Lo que quiero compartir con los lectores de *Cuadernos Monásticos* son tres capítulos de un libro sobre el profeta *Oseas* que pretendo publicar, a los que he añadido, en cursiva enmarcadas en un recuadro, algunas reflexiones desde mi experiencia monástica.

Me sentiré sumamente agradecido a Dios si estas reflexiones ayudan a los lectores a acercarse más asiduamente a la Palabra de Dios, por la que siento tanto cariño.

### 1. La Alianza

La conciencia de elección que tenía Israel, es el eje en torno del cual gira toda la teología del Antiguo Testamento. Esa conciencia, que nació con el diálogo que Dios estableció con Abraham (cf. *Gn* 12, 1ss), creció y se desarrolló durante una larga relación de amor e infidelidades. Amor de Dios, infidelidades de Israel.

---

<sup>1</sup> El Autor es monje benedictino de la Abadía Santa María (Los Toldos, Argentina).

Históricamente, esa relación fue concebida en términos de Alianza, que en definitiva es una concepción antropomórfica trasladada al campo religioso<sup>2</sup>. En una cultura que carecía de documentos escritos, una Alianza era un acuerdo verbal entre dos partes, establecido en presencia de testigos y acompañado de juramentos imprecatorios y ritos sacrificiales. La infidelidad a esa alianza era pasible de castigos por parte de la divinidad evocada como testigo<sup>3</sup>. Dos eran los tipos de pactos establecidos según esta base: los de vasallaje o unilaterales y los de paridad o bilaterales. Estos últimos comprenden aquellos en que ambas partes tenían igualdades de derechos y deberes. El primero, unilateral, era impuesto por un soberano, que no quedaba obligado por las promesas que hacía a un vasallo. Generalmente estaba estructurado según los siguientes elementos:

- a) un preámbulo que identificaba al autor de la alianza;
- b) un prólogo histórico que recordaba los beneficios otorgados en el pasado por el soberano al vasallo;
- c) cláusulas generales impuestas al vasallo, referidas al futuro de las relaciones entre las partes y expresadas en términos imperativos;
- d) lista de los testigos: los dioses de ambas partes y, algunas veces, la invocación de testigos cósmicos, como cielo el y la tierra;
- e) maldiciones y bendiciones, según el tratado fuera observado o violado por el vasallo;
- f) finalmente, la conclusión, que comprendía dos etapas: el juramento de fidelidad por parte del vasallo y el depósito del tratado a los pies de la divinidad principal de las partes contratantes, con el rito correspondiente a la proclamación del acuerdo.

La Alianza establecida entre Dios y su pueblo fue concebida según este esquema de los tratados unilaterales o de vasallaje.

Para el hombre de nuestros días esta unilateralidad puede parecer carente de imparcialidad. Sin embargo, si tenemos en cuenta la imposibilidad de igualar al hombre con Dios, entonces comprenderemos que su grandeza radica en la condescendencia divina que se abaja hasta él para divinizarlo. Al hombre le corresponde dejarse amar y colaborar obediencialmente al designio de su hacedor, libe-

<sup>2</sup>Ver GARCÍA CORDERO, MAXIMILIANO, *Problemática de la Biblia. Los grandes interrogantes de la Escritura*, Madrid, 1971, p. 142.

<sup>3</sup>Ver CASAS GARCÍA, VICTORIANO, *Vosotros seréis mi pueblo. Aproximación teológica al Antiguo Testamento*, Madrid, 1989, pp. 109 ss.

rando a otros hombres desde el pragmatismo de la sociedad en que vive y movido por la misma fuerza del amor<sup>4</sup>.

Entre todos los textos del Antiguo Testamento que se refieren a la estructura de la Alianza según este modelo, el del capítulo 24 del libro de *Josué* es el que más se aproxima al esquema de estos tratados unilaterales<sup>5</sup>.

Así, el término «Alianza» adquirió un fuerte contenido teológico para expresar la vinculación vital entre Dios e Israel. Sin embargo, hay que reconocer que en la base de este modelo yacía también un contenido jurídico y «juridicista» heredado de las alianzas que los reyes vencedores establecían con sus vasallos.

La novedosa imagen de la Alianza aportada por el profeta *Oseas*, concebida como las bodas nupciales de Dios con su pueblo, elimina todas las posibles connotaciones jurídicas de los antiguos pactos unilaterales y las reemplaza por un amor de predilección que supera todo «juridicismo».

Además, algunos elementos de la rica experiencia histórica de Israel que contribuyeron para deteriorar el concepto de alianza -el encuentro de Israel con las concepciones cananeas de la divinidad, el desarrollo exclusivo del aspecto cultural de la religión y la falsa independización del poder nacional<sup>6</sup>- quedan de tal modo cuestionados por la nueva imagen de la Alianza concebida por *Oseas*, que en adelante toda la reflexión profética tratará de superar la dimensión cultural y legalista de la Alianza con una dimensión de relación filial, de matrimonio, de parentesco y de reinado de Dios. Esta corriente profética será la contrapartida de la corriente sacerdotal, centrada más en el carácter inmutable y legalista de la Alianza<sup>7</sup>, que en su dimensión de gracia.

A lo largo del Antiguo Testamento se formaron dos tradiciones respecto a la idea de Alianza: la que se remonta a los tiempos patriarcales y la que nace de la época mosaica<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Cf. GALLEGO, EPIFANIO, O.S.A., *El éxodo: los grandes portentos*, Madrid, 1990, p. 80.

<sup>5</sup> Una posible recomposición de los tratados unilaterales, según el cap. 24 del libro de *Josué* sería la siguiente: *Predámbulo*: v. 2a; *Prólogo histórico*: vv. 2b-13; *Cláusulas Generales*: vv.14-15; *Testigos*: v. 22; *Maldiciones*: v.20; *Juramento de Fidelidad*: vv. 18b.22.27; *Depósito del Tratado y Rito*: vv. 6 y 26. A lo largo del Pentateuco se encuentran esparcidos los elementos del formulario del Tratado sobre la Alianza. Las bendiciones y maldiciones aparecen claramente en *Lv* 26 y *Dt* 27.28. Ver CASAS GARCÍA, VICTORIANO, o. c., pp. 109-111.

<sup>6</sup> Ver CASAS GARCÍA, VICTORIANO, o. c., pp. 111-117.

<sup>7</sup> Ver CASAS GARCÍA, VICTORIANO, o. c., pp. 116-117.

<sup>8</sup> Ver GARCÍA CORDERO, MAXIMILIANO, o.c., p. 146.

En cuanto a la primera, arranca de la alianza establecida por Dios con Abraham y pone de manifiesto la amorosa voluntad salvífica de Dios, gratuita y sin mérito de parte del hombre, para salvar a todos los hombres. Se trata de una relación de comunión y de acercamiento de Dios al hombre y de éste a Dios.

Dios salió al encuentro de Abraham, lo sacó del ambiente politeísta en que vivía, le puso una esperanza en el horizonte de su vida y le motivó con una promesa que lo beneficiaría no sólo a él sino también a todos sus descendientes:

*El Señor dijo a Abram:*

*Deja tu tierra natal y la casa de tu padre,*

*y vé al país que yo te mostraré.*

*Yo haré de ti una gran nación y te bendeciré;*

*engrandeceré tu nombre y serás una bendición.*

*Bendeciré a los que te bendigan*

*y maldeciré al que te maldiga,*

*y por ti se bendecirán*

*todos los pueblos de la tierra (Gn 12, 1-3).*

Puesto en camino, cuando la tierra prometida más que una promesa era ya una realidad que se acercaba, Yahvé ratificó lo prometido a Abraham con una *Alianza*:

*Aquel día, el Señor hizo una alianza con Abram*

*diciendo: Yo he dado esta tierra a tu descendencia... (Gn 15, 18a).*

Pero este don de Dios, como todos sus dones a los hombres, le exigiría también a Abram algunas renunciaciones. La primera, la de su propia ciudadanía de origen:

*Yo te daré en posesión perpetua, a ti y a tus descendientes, toda la tierra de Canaán, esa tierra donde ahora resides como extranjero, y yo seré tu Dios (Gn 17, 8).*

Sin embargo, Dios se encargaría también de protegerlo contra el ambiente hostil que supone para el inmigrante toda tierra extranjera, y por eso le promete, además de la tierra, su propia protección:

*Yo soy el Dios Todopoderoso. Camina en mi presencia y sé irreprochable. Yo haré una alianza contigo, y te daré una descendencia muy numerosa (Gn 17, 1-2).*

Fiel a su palabra, Dios repetirá estas promesas a los descendientes inmediatos del patriarca:

*A Sarai, tu esposa, no la llamarás más Sarai, sino que su nombre será Sara. Yo la bendeciré y te daré un hijo nacido de ella, al que también bendeciré. De ella suscitaré naciones, y de ella nacerán reyes de pueblos (Gn 17, 15-16).*

A Jacob, nieto del patriarca Abraham, Dios también le ratificó las promesas hechas a sus ascendientes:

*Yo soy el Señor, el Dios de Abraham, tu padre, y el Dios de Isaac. A ti y a tu descendencia les daré la tierra donde estás acostado...y por ti y tu descendencia, se bendecirán todas las familias de la tierra (Gn 28, 13-14).*

En todas estas alianzas que derivan de la tradición patriarcal, en las que aparecen extraños ritos arcaicos (p. ej. Gn 15, 1ss)<sup>9</sup>, se observa una ampliación creciente de los destinatarios de las promesas de Dios: Abraham, Isaac, su descendiente inmediato, su posteridad, y finalmente todos los hombres de la tierra. El amor de Dios, revelado a un solo hombre, se expande y se revela a toda la tierra.

Sin embargo, este amor de Dios, amor de predilección, no siempre fue correspondido por Israel. Históricamente, la alianza desembocó en un rotundo fracaso a causa de la infidelidad del pueblo elegido.

Los profetas pre-exílicos habían advertido sobre la inminencia de un castigo de Dios para corregir las infidelidades de Israel a la Alianza. Oseas se lamentará y anunciará la ausencia de Dios:

*Ellos violaron mi alianza... (6,1a)*

*Yo me iré, regresaré a mi lugar hasta que ellos se reconozcan culpables y busquen mi rostro: en su angustia, me buscarán ardientemente (Os 5,15).*

---

<sup>9</sup> Ver GARCÍA CORDERO, MAXIMILIANO, o. c., p. 146.

Con el drama histórico del exilio en el año 587 a. C., el pueblo tuvo que rendirse a la evidencia: los profetas habían tenido razón. Por su propia culpa, los beneficiarios de la Alianza se habían convertido en sus víctimas<sup>10</sup>. *Isaías* dirá que

*La tierra está profanada  
bajo los pies de los que la habitan,  
porque ellos violaron las leyes,  
transgredieron los preceptos,  
rompieron la alianza eterna (Is 24, 5).*

Por la boca de *Jeremías*, el Señor se lamentará:

*La casa de Israel y la casa de Judá  
han roto la alianza que yo había  
hecho con sus padres (Jr 11, 10b).*

Además, interpretando el exilio como una consecuencia del incumplimiento de la antigua alianza, el mismo *Jeremías* anunciará una nueva que será grabada en el corazón del hombre:

*Llegarán los días -oráculo del Señor- en que restableceré una nueva Alianza con la casa de Israel y la casa de Judá. No será como la Alianza que establecí con sus padres el día en que los tomé de la mano para hacerlos salir del país de Egipto, mi Alianza que ellos rompieron, aunque yo era su dueño -oráculo del Señor-. Esta es la Alianza que estableceré con la casa de Israel, después de aquellos días -oráculo del Señor-: pondré mi ley dentro de ellos, y la escribiré en sus corazones; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo (Jr 31, 31-33).*

Pero también la ira del Señor se encendió por el incumplimiento de la Alianza:

*Yo obraré contigo como has obrado tú, que despreciaste el juramento imprecatorio, quebrando la alianza (Ez 16, 59).*

---

<sup>10</sup> Ver VERMEYLEN, JACQUES, *El Dios de la Promesa y el Dios de la Alianza*, Santander, 1990, p. 158.

Sin embargo, del exilio, como hecho histórico purificador, saldrá un resto, humillado pero purificado, que llevará a cabo un proceso de interiorización de la Alianza:

*Aquel día, el resto de Israel y los sobrevivientes de la casa de Jacob dejarán de apoyarse en aquel que los golpea, y se apoyarán con lealtad en el Señor, el Santo de Israel. «Un resto volverá», un resto de Jacob, al Dios Fuerte. Sí, aunque tu pueblo, Israel, sea como la arena del mar, sólo un resto volverá (Is 10, 20-22a).*

En esta misma línea de interiorización de la Alianza se sitúa el oráculo de salvación del profeta *Ezequiel*, quien anuncia que el lugar por excelencia de los sentimientos y de la voluntad humana - el corazón del hombre - será transformado por el mismo Dios:

*Yo les daré otro corazón y pondré dentro de ellos un espíritu nuevo: arrancaré de su cuerpo el corazón de piedra y les daré un corazón de carne, a fin de que sigan mis preceptos y observen mis leyes, poniéndolas en práctica. Así ellos será mi pueblo y yo seré su Dios (Ez 11, 19-20; ver 36, 26-27. 18, 31).*

Además, el exilio había desarticulado a tal punto las instituciones del pueblo nacido de la antigua Alianza, que imponía una reflexión que profundizara más todavía sobre sus causas y sus consecuencias. Atribuirlo sólo a causas políticas sería renunciar al misterio mismo del pueblo de Israel.

En esta encrucijada histórica, la escuela deuteronomista concibió una alianza de Dios con Noé, a la luz de la cual los sobrevivientes del exilio aparecían en la historia como los sobrevivientes del diluvio en la naturaleza: una destrucción casi total, de la que serían rescatados solamente los justos.

*Y Dios siguió diciendo a Noé y a sus hijos: Además, yo establezco mi alianza con ustedes, con sus descendientes, y con todos los seres vivientes que están con ustedes: con los pájaros, los ganados y las fieras salvajes; con todos los animales que salieron del arca, en una palabra, con todos los seres que hay en la tierra. Yo establezco mi alianza con ustedes: los mortales ya no volverán a ser exterminados por las aguas del Diluvio, ni habrá otro Diluvio para devastar la tierra (Gn 9, 8-11).*

La intención pastoral de la escuela deuteronomista, que coloca esta alianza de Dios con Noé en una época anterior a la alianza del Sinaí y a la de Abraham, es

mostrar que si no hay una conversión sincera al Dios de la Alianza, el pueblo volverá al caos de la esclavitud de la misma manera que el diluvio fue una vuelta al caos primitivo.

Además, se ampliaba el ámbito de la salvación, de manera que no sólo toda humanidad era ahora la destinataria de la Alianza, sino también todo el cosmos. Los destinatarios de esta teología deuteronomista comprendieron, ciertamente, el mensaje: la alianza supone un ambiente de paz, de vida y de salvación de Dios, aún en los momentos difíciles de la historia, como el exilio, cuando la infidelidad del pueblo generó el derrumbe de sus instituciones más queridas<sup>11</sup>.

Mientras la tradición patriarcal partía de Abraham, la mosaica o sinaftica se centraba en la figura del caudillo Moisés. Evidentemente, no se trata de dos alianzas descontinuadas, sino que ésta es la plena realización de la que Dios hizo a Abraham:

*Dios habló a Moisés y dijo:*

*Yo soy el Señor. Yo me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como el Dios Todopoderoso, pero no me dí a conocer a ellos con mi nombre «el Señor». También establecí mi alianza con ellos, para darles la tierra de Canaán, esa tierra donde ellos residieron como extranjeros. Y cuando escuché los gemidos de los israelitas, esclavizados por los egipcios, me acordé de mi alianza... Haré de ustedes mi pueblo y yo seré su Dios (Ex 6, 2-5.7).*

Sin embargo, mientras en la alianza con Abraham sobresalen más la obediencia y la gracia, sin relación con el estado pecaminoso de la humanidad, la pactada con Moisés está en estrecha conexión con una situación de pecado<sup>12</sup>.

A esta altura el andamiaje del esquema teológico va adquiriendo una forma concreta, porque armoniza los primeros encuentros de Dios con los patriarcas en orden al cumplimiento de las promesas. Aunque encontremos en las tradiciones bíblicas algunas divergencias de detalles, con un recuerdo confuso de las tradiciones de la etapa del desierto y carentes de sentido crítico, sin embargo hay una tradición de la alianza de los tiempos de Moisés que debemos considerarla de modo especial en esta reflexión: se trata de la celebración y sanción de la Alianza según el libro del *Deuteronomio* (27, 1-28, 69), que concluye enfáticamente:

<sup>11</sup> Ver GONZÁLEZ, ÁNGEL, GONZÁLEZ-LAMADRID, ANTONIO y otros, *Comento della Bibbia Liturgica, Antico e Nuovo Testamento*, Roma, 1981, p. 97.

<sup>12</sup> Ver VON BALTHASAR, HANS URS, *Gloria. Una estética teológica. 6. Antiguo Testamento*, Madrid, 1988, p. 200.



*Estas son las palabras de la alianza que el Señor ordenó a Moisés hacer con los israelitas en territorio de Moab, además de la alianza que había hecho con ellos en el Horeb (Dt 28, 69).*

En el último discurso atribuido a Moisés por esta tradición (Dt 28, 69ss), queda evidenciado que «Dios no puede pactar en términos de igualdad con el hombre, porque la Alianza es siempre una iniciativa de su gracia; pero Dios no impone su Alianza, sino que la ofrece como un don y una responsabilidad. Así quedan abiertos dos caminos: el de la fidelidad y la vida, o el de la rebeldía y la muerte. A cada uno le toca decidir libremente, comprometiendo en esa decisión todo su futuro»<sup>13</sup>.

Este camino de libertad, a pesar de la infidelidad del pueblo a la Alianza, exigió que ésta fuera ratificada varias veces. Ya en las puertas de la tierra prometida, Josué tuvo que renovar la Alianza, no sólo para reafirmar los derechos inalienables de Dios, sino también para recordar la exigencia de fidelidad por parte del pueblo (Jos 24, 1ss). En el siglo IX a.C., ya en la tierra prometida, el sacerdote Iehoiadá selló la alianza entre el Señor, el rey y el pueblo, comprometiéndose éste a ser el pueblo de Dios (ver 2 R 11, 17ss). Durante el reinado de Josías, aproximadamente dos siglos después de Iehoiadá, el descubrimiento del libro de la Alianza que había sido hallado en la Casa del Señor (ver 2 R 23, 2) fue el hecho que motivó otra ratificación de la Alianza, que obligaba el pueblo a seguir al Señor y a observar sus mandamientos, sus testimonios y sus preceptos, de todo el corazón y con toda el alma (2 R 23, 3b). Finalmente, en el siglo V a.C. los jefes, los levitas y los sacerdotes, a quienes se unió todo el pueblo, asumieron un firme compromiso y lo consignaron por escrito en un documento sellado (ver Ne 10, 1.29), y se comprometieron con imprecación y juramento a proceder según la ley de Dios, que había sido dada por medio de Moisés, el servidor de Dios, a observar y practicar todos los mandamientos del Señor, sus normas y sus preceptos (ver Ne 10, 30b).

Este breve recorrido por la historia de la Alianza muestra que «la idea de Alianza preside todo el desarrollo de la vida religiosa de Israel»<sup>14</sup>; además, que se trata de un término cuyo sentido ha sido transfigurado, al ser trasladado de un contexto profano al sagrado<sup>15</sup>; que es la expresión histórica de una larga historia

<sup>13</sup> *El Libro del Pueblo de Dios. La Biblia*, Madrid-Buenos Aires, 1991, p. 253.

<sup>14</sup> GARCÍA CORDERO, MAXIMILIANO, o. c., p. 150.

<sup>15</sup> «La palabra *berit*, ya utilizada ampliamente en la época monárquica, no debe traducirse automáticamente por “alianza”. Su primer sentido es, más bien, el de “obligación, compromiso”, sin que implique por ello una reciprocidad (véase, por ejemplo, Gn 15, 18)». Ver VERMEYLEN, JACQUES, o. c., p. 147.

de amor -el amor de Dios-, que partiendo de un solo hombre y de un solo pueblo, se reveló a toda la humanidad y en Cristo abarcó también a todo el cosmos.

Ahora bien, ¿que mejor imagen para la representar esta revelación del amor de Dios, qué concebir la Alianza como las bodas nupciales de Dios con su pueblo? Por haberla concebido en estos términos, *Oseas* puede ser perfectamente considerado como el evangelista del Antiguo Testamento, porque partiendo de su historia personal se hizo mensajero de una buena noticia: la posibilidad de que el amor divino y humano se desposasen mutuamente:

*Aquel día -oráculo del Señor- tú me llamarás:  
«Mi esposo» (Os 2, 18).*

El mensaje de *Oseas*, leído hoy en la Iglesia desde Cristo, es una fuerte llamada a la conversión, porque con su historia personal el profeta prefiguró la definitiva y eterna alianza del amor de Dios con su pueblo:

*Mientras comían, Jesús tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y lo dio a sus discípulos, diciendo: «Tomen, esto es mi cuerpo». Después tomó una copa, dio gracias y se la entregó, y todos bebieron de ella. Y les dijo: «Esta es mi Sangre, la Sangre de la Alianza que se derrama por muchos» (Mc 14, 22-24; ver Mt 26, 26-28; Lc 22, 19-20; 1 Cor 11, 23-26).*

Pero es también una exuberante llamada a vivir alegremente la vida cristiana, porque

*¿Acaso los amigos del esposo pueden estar tristes mientras el esposo está con ellos? (Mt 9, 15).*

*El Espíritu y la Esposa dicen: «¡Ven!»  
«¡Sí, volveré pronto!». ¡Amén! ¡Ven, Señor Jesús! (Ap 22, 17a.20b).*

Este tema de la Alianza, puede ofrecer algunos puntos de contactos con la vocación monástica, en la medida en que ésta sea concebida como una radicalización de la vida cristiana con vistas al pleno cumplimiento de la Alianza establecida por Dios con el hombre.

La llamada de Dios para entrar en un monasterio es semejante a la que Él hizo a Abraham: exigencia de dejar todo y seguir al Señor por un

camino de fe. No se le puede exigir mayores precisiones acerca del futuro. Se trata de un camino de luces y sombras, camino de obediencia y de renuncia a todo lo que hasta entonces se construía sobre la base de la autosuficiencia personal. Camino de exigencias y de renunciaciones. Entrar a un monasterio es como cruzar la frontera de un mundo nuevo y desconocido, donde se escuchará permanentemente la amorosa amonestación del Señor:

El que pone la mano en el arado y mira hacia atrás, no es apto para el reino de Dios (*Lc 9, 62*).

La escucha generosa de esta amonestación será uno de los puntos de resistencia a la tentación de no continuar explorando la inmensidad de la nueva tierra por la que el Señor quiere conducir al monje.

En la medida en que persevera, la vocación del monje se va configurando con una respuesta a la amorosa Alianza de Dios con él. A semejanza de Abraham, que renunció a los ídolos de Ur, que cruzó la frontera hacia lo desconocido confiando sólo en la promesa de Dios, también el monje tratará de renunciar a todos los ídolos para servir sólo al Señor su Dios. Además, entrar al monasterio como en la Tierra prometida, es tener conciencia de que se ha entrado en una tierra a la que no se cultivó y en una ciudad que tampoco se construyó (ver *Jos 24, 13*). Porque lo que se ofrece al monje es un don de Dios, pero que deberá ser conquistado, cultivado y alimentado. Cuando la promesa se hace realidad, los sueños y los idealismos deberán ceder lugar al compromiso con la comunidad, en una vida de caridad fraterna.

Sin embargo, también en la Tierra Prometida de los monjes hay tentaciones e idolatrías, que pueden adquirir matices muy distintos: muchas veces a los medios se corre el riesgo de atribuirle fines en sí mismos; todo lo que se ha renunciado puede volver a ser inconscientemente adquirido; las aptitudes y los dones personales, que deberán ser puestos al servicio de la comunidad, pueden transformarse en espacios de poder; la misma comunidad, «lugar de fiesta y de perdón», puede ser equivocadamente absolutizada; en fin, una serie de idolatrías, que poco a poco van ocupando espacios cada vez más amplios en la vida del monje, pueden profanar la nueva tierra prometida. Así se va configurando una silenciosa ruptura de la Alianza.

En la medida en que las nuevas manifestaciones de idolatría y las tentaciones vayan frenando el proceso de conversión, sutilmente el monje se va alejando también del fiel cumplimiento de la Alianza. Entonces se va imponiendo, inevitablemente, una experiencia de exilio. Pero no por la

inmanencia de las circunstancias, sino por la pedagogía misteriosa y a la vez paternal de Dios. Considero sumamente importante establecer esa diferencia, porque para el monje la vida comunitaria es un lugar privilegiado de la manifestación de la voluntad de Dios.

En estas circunstancias, aunque sin alejarse de su comunidad, creo que todo monje debería buscar una auténtica experiencia de exilio que le permitiera renovar su fidelidad a la alianza. Este «exilio» es una experiencia fecunda en la vida monástica. Misteriosa, difícil y dolorosa mientras se la vive. Gozosa y fecunda en sus resultados espirituales. Este «exilio monástico» -experiencia interior muy difícil de ser conceptualizada en su totalidad- es la desarticulación, por el Señor, de todos los planes personales del monje: lo desinstala, le revuelve su escala de valores reponiendo los medios y los fines en sus debidos lugares y lo despoja amorosamente de todas sus idolatrías, para renovar con él su alianza. Esta renovación se asemeja más a la que Dios pactó con Moisés que con la que estableció con Abraham: ambas son una gracia, pero en estrecha conexión con una situación de pecado que deberá ser purificada.

A semejanza del exilio del pueblo de Dios del Antiguo Testamento, el monje se purifica a través del derrumbe de todo lo que él mismo había institucionalizado. Entonces el monje comienza a comprender que la vida monástica como radicalización de la vida cristiana para vivir la plenitud de la Alianza, supone un ambiente de paz, de vida espiritual fecunda y de gozosa experiencia de salvación en Dios, aún en los momentos difíciles de su vocación.

Pero si la idea de la Alianza presidía toda la vida religiosa de Israel, la nueva y eterna Alianza instituida por Cristo es la que preside la vida cotidiana del monje. El cumplimiento de la Alianza en el monasterio «forzosamente ha de iniciarse con un comienzo estrecho» (ver *RB Pról.* 48). Todo lo que tiende a educar al monje para establecer una auténtica relación de amor con Dios y con los hermanos, inicialmente puede parecerle un camino de exigencias juristicas, semejantes a los pactos que sirvieron de modelo a la Alianza de Dios con su pueblo. Pero cuando el monje «progresa en la vida monástica y en la fe, ensanchando el corazón por la dulzura de un amor inefable, vuela el alma por el camino de los mandamientos de Dios» (ver *RB Pról.* 49). Sólo entonces la Alianza adquirirá para el monje la novedosa imagen concebida por *Oseas*: sus bodas nupciales con Dios, con la comunidad, con la Iglesia, con el mundo y con todo el cosmos. Esta fiesta de bodas con la vida, él lo celebra diariamente en la eucaristía, centro de la vida monástica y fiesta del encuentro con Dios y con los hermanos.

## 2. Experiencia humana y sagrada

Al entrar en la Tierra Prometida, Israel descubrió un culto sumamente atractivo y sugestivo, quizá más que el del Sinaí, en la etapa de su vida nómada: el culto a Baal y a Anat. La «teología» de estos dioses paganos era muy sencilla. Baal era el dios de la vida y de la fecundidad, de la lluvia y de la primavera. Su opuesto era Mot, dios de la muerte y de la sequedad, de los desastres y de la aridez, de los daños y del otoño. Durante una confrontación directa entre ambos, Baal fue vencido y asesinado, pero su muerte fue vengada por Anat, que le restituyó la vida. El ciclo de las estaciones del año reflejaba exactamente este proceso de vida, muerte y resurrección de la divinidad. En la tierra que Dios les había regalado, los israelitas encontraron en esta religión una atracción inusitada.

Baal era el esposo de la tierra y se le honraba por la fecundidad que de ella brotaba. En sus templos, colmados de sacerdotisas, la prostitución sagrada era el principal acto cultural. A ella se les atribuían efectos mágicos y casi sacramentales respecto a la fecundidad de los campos, de los animales y de las personas.

En este contexto, la Alianza que Dios había establecido con su pueblo era prácticamente una letra muerta. La inmanencia de la divinidad pagana absorbió la de Yahvé, a quien quedó reservada solamente una trascendencia carente de atractivos. El paso del nomadismo a la vida sedentaria había llevado a Israel a entrar en crisis.

Por supuesto que la Alianza, como categoría bíblica para definir las relaciones de Dios con Israel, siguió existiendo. Sin embargo, el culto a Baal suponía un sincretismo religioso en que el Dios único y verdadero ya no era el único punto de referencia de la Alianza. Las circunstancias históricas imponían, pues, encontrar una nueva imagen del Pacto de Dios con su pueblo, de manera que la soberanía de Dios quedase evidenciada como donación total de sí mismo, por amor.

Pero no es fácil hablar de Dios, sobre todo cuando se quiere transmitir la grandeza de su amor. La teología crea términos y expresiones que se acercan a este misterio, pero jamás lo agotan. Todo acercamiento a Él, que en sí mismo es amor, implica el reconocimiento de una inmensa distancia entre el hombre y Dios. De ahí que hablar sobre Dios es penetrar en un camino de luces y sombras, de certezas e interrogantes, de acercamientos y distancias. Dios fascina y atemoriza. Fascina por el amor que tiene al hombre, lo atemoriza por la conciencia que éste tiene del gran abismo que media entre su estado de pecador y la santidad del Dios tres veces Santo (ver *Is* 6, 3-5).

Por eso, el hombre crea imágenes y metáforas o establece analogías para intentar definir la experiencia del amor de Dios, porque sólo «partiendo de lo sensible y desde lo sensible asciende a lo espiritual, porque en virtud de la despro-

porción existente entre la mente humana y la realidad de Dios, hay un abismo que supera todo conocimiento»<sup>16</sup>.

En esta línea se sitúa el simbolismo del matrimonio de *Oseas*, para definir las relaciones de Dios con su pueblo. Un simbolismo que, sin apartarse de aquel otro abierto por la revelación bíblica - el simbolismo de la alianza - lo llena de un contenido nuevo que lo supera, porque lo introduce en las relaciones del amor conyugal, sin el juridicismo que enmarcaba los pactos de vasallaje que dio origen al simbolismo de la alianza.

Refiriéndose a la desgarradora realidad de la traición de su esposa Gomer, *Oseas* exclama:

*¡Ella no es mi mujer, ni yo soy su marido! (2, 4a).*

Sin embargo, al releer teológicamente su propia historia, el profeta afirma:

*Aquel día, oráculo del Señor, me llamarás «Mi marido» (2, 18a).*

Entre estos dos extremos, el rechazo de la esposa y la esperanza de la reconciliación, ¿qué dinamismo se impuso a *Oseas* para un cambio tan radical?

Toda experiencia humana, vivida con intensidad interior y aceptada desde Dios, puede adquirir un nuevo significado que supera la mera contingencia existencial y transformarse en experiencia religiosa. La experiencia humana de *Oseas* es la de un esposo traicionado; su esposa se fue hacia otros amantes (ver 2, 7a); su amor propio le insinúa actitudes de venganza:

*Descubriré su deshonra a la vista de todos sus amantes, y nadie la librá de mi mano (2, 12);*

*Voy a obstruir su camino con espinas, la cercaré con un muro, y no encontrará sus senderos. Irá detrás de sus amantes y no los alcanzará, los buscará y no los encontrará (2, 8-9a).*

Pero su dolorosa experiencia humana, al transfigurarse en experiencia religiosa, cambia también los sentimientos del profeta y los amantes de su esposa se

---

<sup>16</sup> Ver PIKAZA, XABIER, O. DE M. Y SILANES, NEREO, O.S.S.T. (Directores), *El Dios Cristiano*, Salamanca, 1992, p. 48.

individualizan en los Baales: la infidelidad conyugal pasa a simbolizar la infidelidad del pueblo a su Dios:

*Le pediré cuenta por los días de los Baales, a los que ella quemaba incienso, cuando se adornaba con su anillo y su collar e iba detrás de sus amantes, olvidándose de mí -oráculo del Señor- (2, 15).*

Desde este nuevo horizonte, el lugar teológico de la reflexión del profeta es la intensidad del amor de Dios, que no conoce límites. Entonces, su rencor se diluye en ternura, su rechazo en reconciliación, su odio en amor:

*Yo la seduciré, la llevaré al desierto y le hablaré al corazón. Allí ella responderá como en los días de su juventud. Aquel día -oráculo del Señor- tú me llamarás «Mi esposo». Le apartaré de la boca los nombres de los Baales, y nunca más serán mencionados por su nombre (2, 16-17b.18-19).*

Además, el dinamismo del cambio impone algo más. Exige que se cierre el círculo del simbolismo con un cuadro de dimensiones cósmicas, que sea digno de describir las nuevas bodas, no ya las del profeta sino las de Dios con su pueblo:

*Yo te desposaré para siempre, te desposaré en la justicia y el derecho, en el amor y la misericordia; te desposaré en la fidelidad, y tú conocerás al Señor. Aquel día yo responderé -oráculo del Señor- responderé a los cielos y ellos responderán a la tierra; y la tierra responderá al trigo, al vino nuevo y al aceite fresco (2, 21-24a).*

Considerada desde esta perspectiva, la historia del matrimonio de *Oseas* se configura como una *hierofanía*, en cuanto manifestación de lo sagrado en la contingencia de un acontecimiento humano.

*Oseas* no se conformó con una visión trivial de los acontecimientos y puso a Dios en el horizonte de la situación para percibir el sentido de la totalidad<sup>17</sup>. Descubrió, entonces, la sacralidad de la Vida; se alejó de su problemática inmediata y cotidiana, se dejó arrastrar progresivamente por su propio descubrimiento, se aban-

---

<sup>17</sup> Ver SIMIAN-YOFRE, HORACIO, o. c., pp. 224-225.

donó a una hierofanía vital y descubrió la manifestación del Dios trascendente en la inmanencia del drama de su vida matrimonial<sup>18</sup>.

Lo sagrado y lo profano constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia; pero el occidental moderno experimenta cierto malestar ante ciertas formas de manifestación de lo sagrado<sup>19</sup>. La desacralización caracteriza la experiencia total del hombre no-religioso de las sociedades modernas. Quizá por eso el drama matrimonial de *Oseas*, reflexionado en términos de *hierofanía*, diga muy poco al hombre del siglo XX. Sin embargo, si podríamos rescatar la tendencia del hombre de las sociedades pre-modernas a vivir lo más posible en lo sagrado<sup>20</sup>, quizá podríamos también transformar las experiencias triviales de nuestra vida en auténticas experiencias de Dios.

Creo que el dinamismo que se le impuso a *Oseas* fue el dinamismo del Espíritu, que lo llevó a descubrir en la desgraciada historia de su matrimonio, que *Dios dispone todas las cosas para el bien de los que lo aman* (ver *Rm* 8, 28). Por eso, ejerció el don de la profecía según la medida de la fe (ver *Rm* 12).

La originalidad del profeta *Oseas* no consiste, por supuesto, en haber tenido una experiencia humana distinta de los demás hombres, sino en darle un significado nuevo desde la fe y transformarla en experiencia religiosa.

La entrada a un monasterio se configura, de alguna manera, como el paso de una vida nómada a una vida sedentaria, y el monje arrastrará consigo una historia personal y una experiencia humana. Pero pareciera que a Dios no le importa tanto una valoración moral sobre la historia y la experiencia anterior del monje, sino más bien que éste se disponga a transfigurarla desde la fe, y a transformarla en un camino monástico que lo lleve a vivir plenamente la Alianza. Y esto es así porque Dios es Dios y no un hombre (ver *Os* 11, 9b). Más todavía: da la impresión que el Señor desearía que el monje recordara permanentemente todo el caudal de su historia y de su experiencia personal. ¿Qué mejor camino para ayudar la gracia de la conversión que el Señor ofrece al monje, que redimensionar sus actitudes, su «modus operandi», con tal frecuencia e intensidad de forma que su his-

<sup>18</sup> Aplicamos a *Oseas*, en particular, lo que Mircea Eliade aplica a los hebreos en general, respecto a sus experiencias religiosas en Canaán. Ver ELIADE, MIRCEA, *Lo Sagrado y lo Profano*, Barcelona 1967, pp. 109-111.

<sup>19</sup> ELIADE, MIRCEA, o. c., pp. 19 y 21.

<sup>20</sup> Ver ELIADE, MIRCEA, o. c., p. 20.



toria personal se transfigure en una teofanía<sup>21</sup>? Creo que sería un gran error pensar que el olvido de todo lo vivido anteriormente a la entrada al monasterio, ayudaría a la conversión del monje. Sería conceder a cada historia personal una característica demasiado trivial como para no merecer siquiera una reflexión seria desde Dios. Toda historia personal es un lugar teológico privilegiado de la revelación de Dios al hombre. Y esto vale de modo especial para el monje, que debería tratar de asumir una actitud existencial concreta frente a la propia historia personal, a fin de transformarla en una auténtica experiencia de Dios, desde la fe, la oración y el silencio interior. Como *Oseas*, el monje deberá recorrer silenciosamente los caminos de su historia personal, a fin de descubrir en ella la manifestación del Dios trascendente que ya estaba actuando en la imanencia de su vida.

Pero esta experiencia del monje no deberá limitarse a su propia historia personal. Creo que la vida monástica educa al monje para dar a toda la historia personal, comunitaria, eclesial o monástica en general, nacional o mundial- un nuevo significado que supere la mera contingencia humana y se transforme en lugar de la manifestación de la misericordia de Dios. Pareciera que en esto consiste la vertiente profética de la vida monástica: ver la historia desde Dios. Porque «sólo la historia manifiesta el pecado del hombre y pone a Dios frente a la realidad de la transgresión de la alianza»<sup>22</sup>; pero el monje deberá ser testigo de que también en la historia se encarnó la misericordia de Dios en Cristo; por eso las lecturas que él hace de los acontecimientos llevará siempre el sello del mandato del Señor:

Sean misericordiosos, como el Padre de ustedes es misericordioso (Lc 6, 36).

Porque el monje es tan consciente tanto de la misericordia de Dios cuanto de sus propios pecados. Por eso, también él pone permanentemente a Dios en el horizonte de sus juicios y de sus apreciaciones, a fin de descubrir el sentido de la totalidad. Una visión parcial está siempre sujeta a juicios y apreciaciones injustas. Aún las experiencias más triviales de la vida comunitaria monástica se transforman en lugares teológicos de la expe-

<sup>21</sup> Preferimos hablar de *teofanía* por ser el término más adecuado en la economía del Nuevo Testamento. Bíblicamente, las *hierofanías* son más bien propias del Antiguo Testamento.

<sup>22</sup> VON BALTHASAR, HANS URS, o. c., Madrid, 1988, p. 189.

riencia de Dios, porque están enmarcadas en la totalidad de la sacralidad de la vida. Evidentemente, se trata de un camino impulsado por el dinamismo del Espíritu, que va llevando al monje a descubrir, como *Oseas*, muchas miserias y mucha grandeza: miserias del pecado, grandezas del amor de Dios.

### 3. La teología del profeta Oseas

Hay algunos puntos de contacto entre la teología de *Oseas* y la de *Amós*. Por ejemplo, las denuncias de injusticias y de corrupciones (4, 1-3) y las críticas a la superficialidad del culto (6, 4-6. 8, 11-13). Pero *Oseas* amplía el campo de la denuncia, al considerar toda la historia del pueblo de Dios como una historia de pecado. Sin embargo, el Dios revelado por *Oseas* es un Dios que prelude el revelado por San Juan en el Nuevo Testamento<sup>23</sup>. Frente a una historia del pueblo plagada de pecados y rebeldías, la actitud de Dios revelada a *Oseas* difiere totalmente de la revelada a *Amós*, a quien Dios anuncia, en primer término, un castigo devastador. A *Oseas*, en cambio, Dios le pide que primero anuncie una serie de castigos más bien pasajeros que definitivos:

*Yo me iré, regresaré a mi lugar, hasta que ellos se reconozcan culpables y busquen mi rostro: en su angustia, me buscarán ardientemente* (5, 15).

Pero al darse cuenta del fracaso de esta metodología, ya que el pueblo obra de mala fe (7, 1b), simulando una conversión superficial que en realidad no existe, como la nube y el rocío de la mañana que pronto se disipan y como el humo que sale por la ventana (13, 3), Dios revela a *Oseas* la necesidad de anunciar nuevos castigos, porque

*¡Han llegado los días de pedir cuenta, han llegado los días de la retribución: que lo sepa Israel!* (9, 7).

Esa orden divina obliga al profeta a anunciar a su pueblo:

---

<sup>23</sup> Ver MEJÍA, JORGE, *Amor, Pecado, Alianza*, Bs. As., 1975, p. 21.

*Mi Dios los rechazará porque no lo escucharon, y andarán errantes entre las naciones (11, 17). Samaría tendrá que expiar, porque se ha rebelado contra su Dios (14, 1a).*

Pero no está dicha la última palabra, porque la grandeza del amor de Dios supera la miseria del pecado humano. Dios da al pueblo otra oportunidad y el profeta anuncia el amor paternal de Dios, en un poema que es una obra extraordinaria de ternura:

*Cuando Israel era niño, yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo. Pero cuanto más los llamaba, más se alejaban de mí; ofrecían sacrificios a los Baales y quemaban incienso a los ídolos.*

*¡Y yo había enseñado a caminar a Efraím, lo tomaba por los brazos! Pero no reconocieron que yo los cuidaba. Yo los atraía con lazos humanos, con ataduras de amor; era para ellos como los que alzan a una criatura contra sus mejillas, me inclinaba hacia él y le daba de comer (11, 1-4).*

Esta teología de *Oseas* que revela el amor paternal de Dios, se sirve no sólo de las realidades históricas de su pueblo, sino también de su propia historia personal. Su drama matrimonial se confunde con la dramática relación de Dios con su pueblo. Su esposa que lo traiciona, es el símbolo del pueblo infiel al amor de Dios. Su amor de esposo que perdona, es símbolo de la grandeza del amor de Dios. Una lectura atenta del libro de *Oseas* muestra que en ningún momento su perdón de esposo se condiciona a una conversión de la esposa. De la misma manera, el perdón gratuito de Dios se adelanta a la conversión del pueblo:

*Yo los curaré de su apostasía, los amaré generosamente porque mi ira se ha apartado de ellos (14, 5).*

Esta revelación del perdón incondicionado y anticipado de parte de Dios, sitúa a *Oseas* como precursor de la plenitud de gracia revelada en Jesucristo:

*El amor de Dios no consiste en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó primero, y envió a su Hijo como víctima propiciatoria por nuestros pecados (1 Jn 4, 10).*

San Pablo formulará lo mismo en los siguientes términos:

*La prueba de que Dios nos ama es que Cristo murió por nosotros cuando todavía éramos pecadores (Rm 5, 8).*

Ahora bien, *Oseas* ha llegado al conocimiento de esta dimensión paternal de Dios no sólo a través de las tradiciones de su pueblo, sino también por medio de una revelación existencial, en la que se confunden su historia personal y la historia de las relaciones de Dios con su pueblo. Desde la historia de su matrimonio, la alianza aparece como el «matrimonio» de Dios con Israel. El dolor del esposo traicionado es imagen del dolor que sufre Dios a causa de la infidelidad del pueblo a la alianza. Esa unión nupcial de Dios con Israel es tan intensa y apasionada como la de un esposo con su esposa: la intensidad del amor impone el perdón y exige el olvido del pecado, a fin de reconstruir una relación vital de interioridad, en la que la capacidad de perdón del esposo adquiere la dimensión de expiación de una culpa que supera la capacidad de conversión de la esposa culpable.

Así, la teología de *Oseas* nos revela la naturaleza misma de Dios, que es amor, y anuncia veladamente el misterio de la encarnación de ese amor, Jesucristo, como único mediador de la relación entre Dios y el hombre.

No es difícil imaginar lo desconcertante que habrá sido para el pueblo de Dios del Reino del Norte, el haber escuchado a *Oseas* después de *Amós*. No será menos desconcertante hoy para el que, consciente de su condición de pecador, descubre en *Oseas* una auténtica teología de la gracia, precursora de la encarnación de Cristo, que no vino al mundo para condenarlo sino para que el mundo se salvara por medio de él (ver *Jn* 3, 17).

Además, «a diferencia de *Amós*, *Oseas* no insiste tanto en la coherencia entre el culto y la conducta. Su perspectiva es otra. Ha descubierto la interioridad»<sup>24</sup>. El término clave que nos revela la exigencia de la interioridad del culto, es la noción de «conocimiento» (2, 22; 4, 1b.6; 5, 4b; 6, 3.6; 8, 2; 13, 4). No un conocimiento especulativo, sino amoroso, con la misma intensidad pasional que tienen los esposos y las esposas que se aman ardientemente. En este horizonte de conocimiento amoroso, se sitúan las críticas de *Oseas* al culto:

*El mismo Señor destrozará sus altares, devastará sus piedras conmemorativas (10, 2b).*

Porque:

<sup>24</sup> MEJÍA, JORGE, o. c., p. 21.

*Ya no hay fidelidad, ni amor ni conocimiento de Dios en el país (4, 1b).*

Aunque el pueblo grite:

*«¡Dios mío, nosotros, los de Israel, te conocemos!» (8, 2),*

Dios se lamenta de la deslealtad del pueblo, y se queja:

*¡Sí, yo quiero rescatarlos, pero ellos dicen mentiras contra mí (7, 13a).*

La teología de *Oseas* en cuanto al culto, se inserta en esta dialéctica de un Dios que quiere amor y no sacrificios, conocimiento de Dios más que holocaustos (ver 6, 6), y un pueblo que ha olvidado a su Creador y se ha edificado palacios (ver 8, 14) y que ha multiplicado los altares pero sólo para pecar (ver 8, 11). En definitiva, un pueblo que se ha prostituido abandonando a su Dios (ver 4, 12a), de la misma manera que la esposa de *Oseas* se ha prostituido yendo tras sus amantes (ver 2,7). También aquí se confunden el drama matrimonial del profeta con la dramática historia de las relaciones de Dios con su pueblo.

La prostitución de Israel -la confianza en los ídolos y no en el Dios verdadero- abarca, además del campo religioso, también el político. Si Dios es el esposo apasionado por Israel, su esposa, ¿por qué, entonces, el pueblo busca la seguridad de las alianzas políticas? ¿Por qué llaman a Egipto y acuden a Asiria? (ver 7, 11). ¿Por qué ninguno de sus reyes invocan a Dios? (ver 7, 7b).

Además, la política interna de Israel está marcada por las fiestas palaciegas, en las que los reyes se mezclan con charlatanes que lo divierten y los príncipes se aturden con el vapor de los vinos (ver 7, 3-5). Estas orgías evidencian la decadencia moral de los gobernantes. Para *Oseas*, esta conducta política interna y externa es una verdadera prostitución, porque Israel se ha comprado amantes (ver 8, 9b) y se ha hecho semejante a los demás pueblos (ver 7, 8). Israel ha olvidado a su creador (ver 8, 14), tiene dividido su corazón (ver 10, 2a). Como consecuencia de esta conducta prostituida, Israel aparece como un cacharro inútil entre las naciones (ver 8, 8). Ya que han sembrado viento, cosecharán tempestad (ver 8, 7).

Desde este presente de pecado e idolatría, *Oseas* mira hacia el pasado y hace una relectura de la historia de Israel, en la que constata que desde el comienzo esta conducta idolátrica ha sido una constante en su historia (ver 9, 10-13, 15).

Sin embargo, la actitud de Dios es semejante a la del esposo fiel y apasionado, siempre dispuesto a perdonar las infidelidades de su esposa:

*Mi corazón se subleva contra mí y se enciende toda mi ternura: no daré curso al ardor de mi ira (11, 8b-9a).*

*Porque yo soy Dios, no un hombre, soy el Santo en medio de ti (11, 9b).*

Este amor incondicional de Dios hacia su pueblo va acompañado de una exhortación y de una promesa:

*Vuelve Israel, al Señor, tu Dios (14, 2).*

*Yo sanaré su infidelidad, los amaré gratuitamente, pues ha cesado mi ira.*

*Seré como rocío para Israel; él crecerá como el lirio, y echará raíces como los árboles del Líbano.*

*El Señor volverá a ser su protector (14, 5-6.8a).*

La teología de *Oseas* es la teología de la esperanza: el perdón de Dios se anticipa a nuestra conversión, pero exige que abandonemos nuestros ídolos y nuestras infidelidades, y pongamos sólo en Él nuestra confianza, porque Él vela constantemente por nosotros (ver 4, 9).

Samaría fue destruida en el año 722 a. C.; el Reino del Norte fue borrado de la historia. Sin embargo, «el menos mesiánico de los profetas, porque desconoce el papel de la casa de David en la historia de la salvación, resulta ser, por otra vía -la de su experiencia personal- un testimonio vivo de Aquél que consuma la salvación con su muerte»<sup>25</sup>, anticipándose a nuestra conversión:

*Sí, Dios amó tanto al mundo que entregó a su Hijo único para que todo el que cree en él no muera sino que tenga vida eterna.*

*Porque Dios no envió a su Hijo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él (Jn 3, 16-17).*

Desde su situación matrimonial trágica y desgarradora, *Oseas* forjó una teología que anuncia veladamente una nueva creación, unos cielos y una tierra totalmente transformados para celebrar las bodas de Cristo y de su Esposa, la Iglesia (ver Ap 21, 1ss.).

---

<sup>25</sup> Ver MEJÍA, JORGE, o. c., p. 23.

El monje debería ser un lector asiduo, desde Dios, de todos los acontecimientos. Esto conferiría a su vocación una nueva dimensión profética. Pero la realidad humana desde la que el monje debería hacer esa lectura, es la realidad de su propia miseria, de su propio pecado. No se puede permanecer en un monasterio si no se tiene conciencia de la condición de pecador. Esto confiere a la lectura de todos los acontecimientos una intensa dosis de misericordia. Quizá por esto toda la historia es para el monje, como lo fue la historia de Israel para *Oseas*, una historia de rebeldía del hombre contra la amorosa soberanía de Dios. Sin embargo, también como *Oseas*, el monje está convencido de que jamás Dios condiciona su perdón a una previa conversión del hombre. Y esto lo ubica en la misma línea del profeta que anticipó la superación de una de las diferencias básicas entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: antes de Cristo, Dios exigía la conversión del hombre para salvarlo. En Cristo, Dios ofrece primero el perdón y después le exige la conversión. Vivir esta economía de la gracia en plenitud, le exigirá al monje una fecunda interioridad que lo haga progresar permanentemente en el conocimiento de Dios. Un conocimiento semejante al pregonado por *Oseas*: amoroso, no especulativo, intensamente pasional, a tal punto que su vocación sea una alegre manifestación de las bodas de Dios con su pueblo, en Cristo:

*Ustedes tendrán una alegría que nadie les podrá quitar (ver Jn 16, 22).*

Aún corriendo el riesgo de ser triunfalista, no dudo en afirmar que el mundo de hoy necesita de la vida monástica como un alegre signo de esperanza: un estilo de vida que manifiesta que Dios se anticipa a nuestra conversión, porque aunque el monje sabe que no la logrará plenamente, trata de transmitir a los hombres de nuestro tiempo la serenidad de quien se siente perdonado y por ello perdona sin medida.

La teología del profeta *Oseas* nos enseña que «la relación de Dios con el pueblo, por primera vez en la historia de Israel, se manifiesta como amor ardiente y tierno, pero sólo en cuanto que esa manifestación se da en la humillación más profunda. Esa empresa divina ya no se detendrá hasta el Gólgota»<sup>26</sup>. El monje tiene conciencia de este amor humillado de Dios, y por ello trata de configurarse a Él aceptando toda humillación como mani-

<sup>26</sup> Ver VON BALTHASAR, HANS URS, o.c., pp. 212-215

festación del amor de Dios. En la medida en que el monje logre situarse permanentemente en el Gólgota en cuanto símbolo de las humillaciones a las que deberá someterse, «participará con su paciencia en los sufrimientos de Cristo, para poder compartir con él también su reino» (ver *RB Pról.* 50).

Para *Oseas*, toda la historia de Israel es una historia de desobediencia a Dios. El monje, por la obediencia, trata de retornar a Dios, del que se había alejado por la desobediencia (ver *RB Pról.* 2). Creo que no hay otro camino para configurarse con el Cristo Pascual: humillación y obediencia. Por este camino Él llegó a ser la suprema *hierofanía*, porque en él lo sagrado, que normalmente pertenece a una esfera totalmente diferente de la nuestra, se manifiesta en algo perteneciente en su totalidad a nuestro mundo, en su naturaleza humana<sup>27</sup>.

*Él, que era de condición divina, no consideró esta igualdad con Dios como algo que debía guardar celosamente: al contrario, se anonadó a sí mismo, tomando la condición de servidor y haciéndose semejante a los hombres. Y presentándose con aspecto humano se humilló hasta aceptar por obediencia la muerte, y muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó y le dio el Nombre que está sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y en los abismos, y toda lengua proclame para gloria de Dios Padre:*

*«Jesucristo es el Señor» (Flp 2, 6-11).*

Una lectura «monástica» de la historia de la vocación profética de *Oseas* puede conducir al monje a una reflexión teológica de lo sagrado. Su historia personal, en cuanto figura de las relaciones de Dios con su pueblo, indica al monje que también su vocación deberá cuestionar al mundo de hoy, ayudándole a reconquistar el sentido de lo sagrado en la vida materialista de nuestros días, y anunciar a Jesucristo como la suprema *hierofanía*.

*Abadía Santa María  
C.C.8. 6015 Los Toldos (B)  
Argentina*

<sup>27</sup> Ver PIERCE BEAVER, R. y otros, en *El Mundo de las Religiones*, Madrid, 1985, pp. 21-22.