

TEXTO: 1 R 17-22; 2 R 1-13 (Para el Encuentro comunitario: 1 R 21,1-29)

CLAVE BIBLICA

0. INTRODUCCION

Elías y Eliseo no son los únicos profetas que aparecen en los libros de los Reyes. Así como la dinastía de Jerusalén se sustentaba en la profecía de Natán a David (cf 2 Sam 7,11bss), la sucesión de monarcas en el Norte estaba legitimada por la intervención de distintos profetas (cf 1 R 11,29-31 + 12,15b; 1 R 14,6ss + 15,29; 16,1s + 16,12; 22,17 + 22,35s; 21,21s + 21,27-29, etc.). El redactor de estos libros ha colocado a diversos profetas en momentos cruciales de la historia de Israel, sea porque el reino del Norte fue la cuna del profetismo israelita, sea porque también la historia de este reino no escapa a la voluntad ordenadora de Yahveh, el verdadero Dios de Israel. De este conjunto profético emergen Elías y su discípulo Eliseo por su personalidad singular y sus intervenciones decisivas, en momentos de sumo peligro para la religión yahwista. Elías significa «Mi-Dios-Es-Yahveh» —se entiende: «Mi-único-Dios...»—. Eliseo significa: «Yahveh-Salvador». Dos nombres programáticos que definen a ambos profetas y nos remiten a las circunstancias históricas en las que actúan. Los pasajes referentes a estos dos profetas los hallamos en 1R 17-19; 21 + 2 R 1-2 —Elías— y en 2 R 2-13 —Eliseo—. El redactor de estos dos libros bíblicos ha recogido tradiciones antiguas, y aun literatura ya elaborada, y las ha ido combinando con las vicisitudes de la monarquía del norte, sobre todo. Expondremos brevemente la situación histórica. Describiremos el contenido literario del ciclo. Esbozaremos algunos temas teológicos. Aduciremos, en apéndice, algún material auxiliar que facilite la lectura y comprensión del texto que va desde 1 R 12 a 2 R 13.

1. NIVEL HISTORICO

La afirmación de Yahveh como único (Elías) o como Salvador (Eliseo) nos traslada a días difíciles para la vivencia del yahwismo. En esos días, caracterizados por las consecuencias de la división del reino y por la sucesión de monarcas en el norte, vivieron Elías y Eliseo. Veamos ambas circunstancias históricas.

1.1. La división del Reino

El reinado de David y de Salomón se extendió sobre Judá y sobre todo Israel (cf, por ejemplo 2 Sam 5,4-5 + 1 R 2,10-12). La conjunción copulativa trata de unir lo que de suyo es diverso, como se advierte con motivo de la sucesión de Salomón. Tras la muerte de Salomón, Roboam se convierte en el rey natural de Jerusalén y de Judá; pero para conseguir la aceptación de las tribus del norte tuvo que viajar a Siquem, centro de las tribus israelitas (cf 1 R 12,1). El aparato administrativo salomónico (cf 2 R 4,1-19; 4,20 + 5,1-7) ocasionó no pocos descontentos entre los habitantes del norte. Roboam, lejos de escuchar a los «los ancianos» (1 R 12,6-7) —tal vez eran voces críticas ya en tiempos del rey Salomón—, siguió el imprudente e impulsivo consejo de los jóvenes —aduladores del poder—. Aun mitigando las palabras de los jóvenes, la respuesta de Roboam a la asamblea de Israel (1 R 12,14) provoca la división del reino, con la misma consigna con la que Seba logró partidarios en otro tiempo (cf 2 Sam 20,1). A la vieja consigna añaden unas palabras nuevas: «¡Mira ahora por tu casa, David!» (1 R 12,16). La división/separación es un hecho, que se consuma con el asesinato del ministro de leva, Adoram, y la huida de Roboam (1 R 12,18). Mientras esto sucede, ya está en el norte el proscrito Jeroboam (1 R 12,20), a quien el profeta Ajías diera diez trozos del manto profético desgarrado (cf 1 R 11,31-32). Será el nuevo rey de Israel: de las diez tribus separadas de Judá.

El primer problema que se le plantea es el lugar en que debía residir el monarca. Guibeá de Benjamín, patria de Saúl, era desaconsejable porque la tribu benjaminita se había quedado con la casa de David. Siquem era el centro religioso y político del norte. Jeroboam fortifica y habita en esta ciudad, pero «salió de ella», se dice a continuación, para fortificar «Penuel» (1 R 12,25), lugar vinculado al recuerdo de Jacob. Posteriormente el monarca pondrá su pie en Tirsá (1 R 14,17). Este paso de una residencia a otra es un claro exponente de la inseguridad interna y de los peligros externos. En cualquier momento podía surgir un profeta que ungiera rey a otra persona. Se impone, por ello, que el lugar de residencia del monarca estuviera lo suficientemente lejos de los centros clásicos de poder, como es el caso de Siquem. La riqueza del fértil suelo del norte podía ser codiciable a los ojos de Egipto. Si el rey dispone de una residencia en la inaccesible Transjordania, estará a salvo. Se explica así la residencia en Penuel. Pero esta ciudad está demasiado lejos del reino sobre el que gobierna Jeroboam. De ahí que la capital se fije posteriormente en Tirsá. En todo caso Israel no dispone de una ciudad como Jerusalén que pueda ser indiscutiblemente la capital del nuevo reino. En tiempos posteriores, cuando Omrí sea rey de Israel (886-874), continúa vigente el problema de la capitalidad del reino. Omrí le dará una solución definitiva, parecida a la que aportó David para el antiguo reino unido: «Compró la montaña de Someron a Semer por dos talentos de plata y construyó sobre la montaña, y a la ciudad que edificó la llamó Someron por el nombre de Semer, el propietario de la misma» (1 R 16,23).

— Semer pertenecía a la sociedad preisraelita, como la ciudad jebusea de Jerusalén también era prejudía.

— Ni Someron (Samaria) ni Jerusalén nada tienen que ver con Israel o con Judá, sino que ambos terrenos/ciudades son propiedad del rey.

— Samaria y Jerusalén fueron capitales del país y residencia del monarca; Samaria, sin embargo, nunca fue

llamada «ciudad de Omrí», como tampoco Jerusalén fue denominada «ciudad de David». Ambos monarcas estaban interesados en que la capital de su reino no perdiera sus orígenes autóctonos.

— Así como Jerusalén era una ciudad limítrofe con las tribus del norte, Samaria, 8 kms al noroeste de Siquem, estaba cerca de la costa y de los cananeos. Desde esta ciudad podía ejercer el monarca cierto influjo sobre las ciudades de población mixta.

— Samaria conservó su *status* independiente frente al territorio de las tribus —también lo tuvo Jerusalén frente a Judá, como se advierte en la fórmula «Jerusalén y Judá»—; lo cual fue eficaz en la revolución de Jehú, ya en tiempos de nuestros profetas.

— Jeroboam tenía una ventaja sobre David: Samaria era un lugar despoblado; podía comenzar algo totalmente nuevo, conforme a sus propias ideas.

— La historia dio la razón a Omrí sobre lo atinado de su elección.

La decisión de Omrí tuvo sus repercusiones internas en Israel. La edificación de la ciudad, comenzada por él y continuada por su hijo Ajab, y llevada a su esplendor en tiempos de Jeroboam II (ya en los días de Amós), se hizo a expensas de la población: los ricos amasaron sus fortunas a costa de los pobres, como denunciará reiteradamente el profeta de Tecoá. Por otra parte, el asentamiento de la ciudad en un lugar de población mixta (israelita y cananea) y abierta a la influencia cananea presentará graves problemas religiosos: apostasía y sincretismo de la religión yahwista, con los que tendrán que enfrentarse los profetas Elías/Eliseo, los dos profetas que actúan en el norte: Amós y Oseas, y toda una escuela oriunda del norte, cuyo pensamiento y espíritu nos ha llegado en los libros históricos (es la escuela deuteronómica —dtr—). El problema religioso ya estaba planteado desde el momento de la separación de los dos reinos.

Efectivamente, el segundo problema que tuvo que abordar la nascente monarquía del norte fue de política religiosa. Si Jeroboam quería consolidar su reinado, tenía que evitar que sus súbditos se vieran en la necesidad de subir a Jerusalén. ¿Qué ofrecer como alternativa? Jeroboam tuvo muy en cuenta que su población era mixta. Elevó a rango de santuarios estatales los dos santuarios de Bethel y de Dan, en las fronteras sur y norte, respectivamente. Colocó en ambos un becerro de oro y los dotó de sacerdotes propios. Ahora podía decir: «¡Basta ya de subir a Jerusalén. Este es tu dios, Israel, el que te hizo salir de la tierra de Egipto!» (1 R 12,28). Comentaremos en un apéndice esta decisión de Jeroboam (cf *Documentación auxiliar*, 1). De momento valga decir que ella motivó no pocas tensiones internas, origen de la aparición en escena de profetas. De entre ellos, destacan Elías y Eliseo, que denunciaron el «pecado de Jeroboam, hijo de Nebat» como la causa de la defección religiosa que ellos tuvieron que afrontar.

Nada decimos de la política militar, de fronteras o económica porque no afectan sustancialmente a la comprensión de los profetas Elías y Eliseo.

1.2. La sucesión el trono

En Judá no se presentaba problema alguno bajo este aspecto. En virtud de la palabra de Natán a la dinastía de David, el hijo sucedía al padre. El rey del norte necesitaba una palabra profética que le designase y la acogida del pueblo que le aclamase. No todos los monarcas del norte surgieron de este modo. Por momentos se intentó copiar la fórmula del sur, dando origen a dinastías. Es el caso de Omrí y de Jehú, sobre todo. La praxis del norte explica la «intromisión» de Elías/Eliseo en las revueltas de palacio (cf 1 R 11,16 + 2 R 9,1-13; 19,19-21). El intento de copiar el modelo judaíta justifica la denuncia del único profeta septentrional, Oseas: «Han hecho reyes sin contar conmigo, han puesto príncipes sin saberlo yo» (Os 8,4).

En los tiempos de Elías/Eliseo reinaba sobre Israel Ajab, hijo de Omrí. Heredero del prestigio de su padre, estaba resuelto a seguir la misma política de su predecesor: perfeccionó más aún la ciudad de Samaria, fue condescendiente con la población cananea, estrechó los vínculos con Fenicia casándose con una princesa fenicia, hija del rey de Tiro: Jezabel... Reinó en Samaria 22 años (1 R 16,29). El matrimonio con Jezabel tuvo sus consecuencias intrapolíticas, y sobre todo cúlticas. Ya Salomón había respetado la religión de sus súbditos, sobre todo si pertenecían a la familia real. Pero se contentó con levantar un altar a los dioses fuera de la ciudad, en el monte de los Olivos. Ajab edificó un templo, no un altar, a Baal en la ciudad de Samaria, y elevó el culto a Baal a religión de estado. De este modo se rompe la política de equilibrio iniciada por Omrí. La población cananea, estimulada por la reina Jezabel, prevalece sobre la población israelita/yahwista. Los profetas de Baal se sitúan frente a los profetas de Yahveh. La reina es partidaria de los primeros y perseguidora de los segundos, a quienes intentó exterminar. Tal vez así habría sucedido si Abdías, que estaba puesto «sobre la casa» del rey y que pertenecía a los «que temían a Yahveh» (1 R 18,3), no hubiera ocultado a los profetas de Yahveh. Ante la persecución desatada y la apostasía generalizada se comprende el nombre programático y beligerante que lleva el profeta de Tisbí: Elías (=«Mi-(único)-Dios-Es-Yahveh»). Elías será el paladín de la causa de Yahveh. Se enfrentará a muerte con los profetas de Baal. En esta lucha sangrienta se contraponen dos concepciones religiosas y vitales distintas: el yahwismo y el baalismo. De ellas hablaré más adelante. Hasta nosotros ha llegado un conjunto de tradiciones-Elías, que tienen su continuidad en las tradiciones que giran en torno a su discípulo Eliseo. Se recogen estas tradiciones en los textos que hemos indicado más arriba. Pasamos a la exposición de esas tradiciones/textos.

2. NIVEL LITERARIO

Descripción del ciclo de Elías-Eliseo

El ciclo de Elías se compone de seis relatos originariamente autónomos: La sequía (1 R 17,1; 18,1s.16s.44ss), el juicio de Dios sobre el monte Carmelo (1 R 18,20-40), la teofanía del Horeb (1 R 19,3.8-13), la vocación de Eliseo (1 R 19,19ss), el episodio de la viña de Nabot (1 R 21,1-9.11-20) y la petición de un oráculo por parte de Ocozías (2 R 1,2-8.17). A estos relatos han de añadirse dos anécdotas milagrosas: Elías alimentado junto al río Querit (1 R 17,2-6) y la multiplicación de la harina y del aceite de la viuda de Sarepta (1 R 17,7-16). Dos episodios, finalmente, guardan relación con el rey: encuentro con el monarca (1 R 28,2-15) e intento de arrestar al profeta (2 R 1,9-16). El núcleo literario más antiguo es el constituido por los capítulos 17-19. Ya estaba escrito a finales del siglo IX a. C. Presentan estos capítulos a un aguerrido profeta defensor del yahwismo perseguido por la corona. El ciclo de Eliseo influirá posteriormente en las narraciones de Elías ya existentes. En un tercer momento se añadirán las anécdotas contenidas en 1 R 17,17-24 (resurrección del hijo de la viuda) y en 2 R 1,9-16 (intento de asesinar al profeta). Sin entrar en la valoración histórica del ciclo, dos cosas parecen desprenderse del mismo: Que Elías fue una personalidad extraordinaria, de gran influjo en el pueblo (al menos en los círculos proféticos posteriores) y que salvó el yahwismo en un momento sumamente crítico, llevando a la vida el significado programático de su nombre: «Mi-(único)-Dios-Es-Yahveh». Pese a la grandeza de su personalidad, veremos posteriormente que también sintió el peso de la carga y que, consiguientemente, necesitó una segunda vocación.

Discípulo y continuador de la obra de Elías fue Eliseo. «Es el santo milagrero, especializado en milagros de agua;... dirige los movimientos políticos, cambiando las dinastías». Su ciclo se encuentra en 2 R 2; 3,4-27; 4,1-8,15; 9,1-10; 13,14-21. Los diversos episodios están actualmente separados por noticias referentes a los reyes de Israel y de Judá. Comienza el ciclo con un relato que habla de Elías y de Eliseo (2 R 2), pero su tema principal es el paso del espíritu del maestro al discípulo. Es una vocación de sucesión en el carisma. Bajo este aspecto es una vocación excepcional en la biblia. El material restante puede ser agrupado bajo dos epígrafes: a) *Historias milagrosas y populares*, al estilo de las «florejillas» de san Francisco: La desintoxicación de la olla envenenada (2 R 4,38-41), la multiplicación de veinte panes para alimentar a cien personas (2 R 4,42ss), la recuperación milagrosa del hacha (2 R 6,1-7), la reanimación de un cadáver por el contacto con los huesos secos de Eliseo (2 R 13,21), la curación del sirio Naamán (2 R 5,1-27), etc. Son narraciones ingenuas pero animadas de profunda espiritualidad. b) *Relatos de carácter diverso*: una serie de episodios que relacionan al Eliseo con las peripecias políticas de su tiempo. Por ejemplo, las guerras arameas descritas con colores populares (2 R 6,6-7,20), la usurpación de Jazael (2 R 8,7-15), la misma muerte del profeta (2 R 13,14-25), etc. Relacionados con Eliseo están los hijos de los profetas (cf 2 R 2;4,38-41...). Parece ser que se trata de personas de bajo nivel social (cf 4,1ss.8), pero que están alentadas, sin duda, por un espíritu religioso: defender el yahwismo frente a las innovaciones de la monarquía/dinastía de los ómridas. De hecho, afirmado el yahwismo tras la revolución de Jehú, los «hijos de los profetas» pierden importancia y llegan a desaparecer. Si algo debemos resaltar del profeta Eliseo es su condición de sucesor de Elías y de milagrero. La actividad de este profeta explicita lo que su nombre programático significa: «Mi-Dios-Es-Salvador». Expongo a continuación algunos temas teológicos.

3. NIVEL TEOLOGICO

Nos referíamos anteriormente al ambiente en el que surgen estos dos profetas: lucha a muerte entre el baalismo y el yahwismo. Yahveh forma parte del nombre de ambos profetas como un desafío a la cultura dominante. ¿Quién es el Dios único y el Dios de Israel? La afirmación de Yahveh contra viento y marea puede comportar no pocos quebrantos, generar el desánimo y poner al testigo en peligro de muerte. Es necesario que el verdadero Dios anime al profeta en la tarea y que se muestre como salvador de aquellos que están en peligro y acuden a Él. Esta empresa tal vez sobrepase las fuerzas de uno solo; es necesario que otros sumen sus esfuerzos, ¿qué espíritu les anima? Como resultado de estos interrogantes, he aquí la temática teológica que quiero tratar: a) El Dios de Israel, b) La segunda vocación, c) Dios salvador de los pobres, d) Retorno del pueblo a la alianza.

3.1. El Dios de Israel

La mitología cananea nos permite asomarnos a las luchas entre los dioses. Tres divinidades se disputan la supremacía sobre la tierra y sobre los hombres: Baal, Mot (=muerte) y Yam (=Mar). El caos acuoso (Yam) es sometido por Baal, que, de este modo, asegura la navegación y permite el desarrollo de la vida en la tierra. Pero la vida en la tierra está amenazada por una segunda deidad: Muerte (Mot). El enfrentamiento entre Baal y Mot refleja la organización del ámbito cósmico. Se oponen dos fuerzas antagónicas: vida y muerte, fecundidad y esterilidad, lluvia y sequía. Baal personifica la vida, la fecundidad y la vida. El triunfo de Baal sobre Mot es el triunfo de la vida y de la posibilidad de existir. La población cananea y gran parte de la población israelita del tiempo de Elías acude a Baal pidiendo la lluvia, y confesando simultáneamente: «Nadie hay por encima de él». Derramarle libaciones —conjuros para atraer la lluvia— o pronunciar su nombre, y entregarle la vida entera en consecuencia, no era algo desacostumbrado, como se advierte en el Sal 16 y en la profecía de Oseas. Los adoradores de Baal no creen en vano; pretenden que su fe sea remunerada con una vida próspera en la tierra. Baal, por su parte, es un dios experto en el sustento de la vida; el dador de la lluvia asegura la existencia en la tierra.

Frente a Baal el Dios de Israel —Yahveh— se define a sí mismo mediante este circunloquio: «Yo-Soy-El-Que-Soy» (Ex 3,14). El Dios de Israel muestra quién es actuando en la historia. El pueblo está invitado a descubrir su

presencia en cada uno de los acontecimientos históricos, desde Egipto hasta la tierra. De este modo comprobará que es el único Existente, más aún es el Existente, que no admite ningún otro dios ante sí. La fórmula del libro del Exodo no alude a una existencia indeterminada, sino a una existencia concreta: al Existente por excelencia. La revelación de Yahveh complica a Israel en su existencia. Ante el Existente no es suficiente la afirmación teórica, se requiere también la apropiación práctica. Israel ha de moverse en un constante «Haremos y escucharemos» (Ex 24,7). Encuentra, sin embargo, un gran obstáculo para «hacer y escuchar», para seguir y adorar al único Dios de Israel, y es que Yahveh no es un dios «perito» en el don de la vida diaria: de la lluvia y de la fecundidad. Estaba bien seguirle en los días de la travesía del desierto, cuando Él conducía a su pueblo; pero una vez instalados en la tierra, ¿quién es el verdadero Dios: Baal o Yahveh?

Comienza el ciclo del profeta de Tisbí con el anuncio de la sequía, no por decisión de Baal sino por orden de Yahveh: «Vive Yahveh, Dios de Israel, a quien sirvo...» (1 R 17,1). La sequía afectará a todo el país (17,7). La lluvia retornará cuando Yahveh quiera: «Vete a presentarte a Ajab, pues voy a hacer llover sobre la superficie de la tierra» (18,1). El monarca, protector del culto a Baal, y con él el pueblo, han de aprender que el verdadero «donador del trigo, del mosto y del aceite virgen», como dirá años más tarde el profeta Oseas, es Yahveh (Os 2,10). No es suficiente, por una parte, comprobar cómo Yahveh es, efectivamente, quien da la lluvia y la vida. El baalismo, por otra parte, como religión de estado, implica otros intereses que sobrepasan el ámbito cultural e inciden en el socio-económico, como demuestra el episodio de la viña de Nabot. Nabot estima que es un sacrilegio enajenar la heredad de los padres («Líbreme Yahveh de darte la herencia de mis padres» —1 R 21,3—): es una tierra que ha recibido de las manos divinas y que sólo a Dios le pertenece. La princesa fenicia Jezabel alega los derechos de la corona (21,7). Yahveh está al frente de un pueblo en el que todos son hermanos; Baal, por el contrario, favorece una sociedad clasista. La afirmación de Yahveh como único Dios tiene repercusiones también sociales. Añadamos, en tercer lugar, que los profetas de Baal comen a cuenta del rey (cf 18,19). Oponerse al baalismo en estas circunstancias significa encaminarse hacia la muerte. Los yahvistas han de vivir en la clandestinidad, como bien atestigua la vida y la conducta del ministro de Ajab, Abdías (cf 18,3-15). Es inevitable el enfrentamiento a muerte entre el baalismo y el yahwismo. El encuentro mortal acaece en la cumbre del Carmelo (cf 1 R 18,20-40), escena de la que hablaremos en la documentación auxiliar (cf n.2). Ha triunfado Elías, y con él Yahveh, al parecer. Pero la historia continúa en el capítulo siguiente, que expone las angustias mortales del profeta. Estamos ante una segunda vocación.

3.2. Segunda vocación de Elías

No sabemos cuándo tuvo lugar la primera. El texto la da por supuesto cuando irrumpe Elías con una palabra divina: «Vive Yahveh, Dios de Israel, a quien sirvo...» (1 R 17,1). Elías es un mero enviado, a través del cual Yahveh actúa y habla; y no otra cosa es el profeta: la boca de Dios. En nombre de Dios ha combatido el profeta los más recios combates religiosos de su tiempo. Ha afirmado que Yahveh es el Dios del agua y de la vida (no Baal), que es el Dios de la justicia —episodio de la viña de Nabot—, que es el Dios de la salud (y no Baal-Zebub, cf 2 R 1,2ss). En estos y otros episodios, Elías se había convertido en llama que devoraba a sus contrarios (cf 2 R 1,10). Es muy posible que 1 R 19 deba situarse históricamente al final de la vida de Elías, cuando ya todo está realizado, y no queda más que proveer a la sucesión del profeta. No obstante, su actual colocación, después de la escena del Carmelo, también tiene pleno sentido: Jezabel reacciona ante la muerte de sus profetas, y persigue a muerte al profeta. Sea lo que fuere, el hombre de fuego ha dejado paso al hombre débil, herido, sin aliento ni futuro, como tantos de nosotros. Solo, sin amigos ni criado, henos ante un hombre a quien le pesa la vida. Escapa de cuanto le rodea y huye, en el fondo, de sí mismo:

"Continuó por el desierto una jornada de camino y al final se sentó bajo una retama y se deseó la muerte:

— ¡Basta, Yahveh! Quítame la vida, que yo no valgo más que mis padres» (1 R 19,4-5).

Así ha de terminar su historia, en soledad y en fracaso. Había sido el hombre fuerte, capaz de enfrentarse a los más feroces poderes. No había necesitado la ayuda de nadie. En la cumbre del Carmelo él solo fue capaz de terminar con una turba de fanáticos baalistas. Ahora, llegada la hora de la verdad, comprueba que todo ha sido inútil. Solo en la soledad del desierto no le queda más que invocar al Dios que le metió en una batalla ajena y dormirse para siempre, sin dejar estela de su paso por la historia. ¡Cuánto dolor y abandono se encierra en la exclamación inicial: «Basta, Yahveh»!, y ¡cuánta resolución en la petición que la acompaña: «Quítame la vida...»! Cobijado en el sueño más profundo, Dios le llama nuevamente:

«Un ángel le tocó y le dijo:

— ¡Levántate, come!

Miró Elías y vio a su cabecera un pan cocido sobre una piedra y un jarro de agua. Comió y bebió y se volvió a echar. Pero el ángel de Yahveh le volvió a tocar y le dijo:

— ¡Levántate, come! Que el camino es superior a tus fuerzas. Elías se levantó, y con la fuerza de aquel alimento caminó cuarenta días y cuarenta noches, hasta Horeb, el monte de Dios. Allí se metió en una cueva donde pasó la noche» (1 R 19,5-8).

El viejo Elías deseaba morir, pero en el fondo anhela encontrarse con la palabra primera que había orientado su vida convirtiéndole en paladín del yahwismo. El profeta ha de ponerse en camino y desandar el itinerario errado de su pueblo. Sostenido por el alimento divino: pan y agua —como en tiempos antiguos el Israel del desierto—, ha de sostener una marcha de cuarenta días, como cuarenta fueron los años de camino de Israel a través del desierto (a día

por año). Tal vez no se narre la primera vocación de Elías, porque su vocación es la misma del pueblo. Ahora, cual nuevo Moisés, ha de retornar a los orígenes y adentrarse en la matriz generadora, dispuesto a una nueva gestación y a un nuevo nacimiento. No interesa tanto la vida singular del profeta, cuando está en juego la vida de Israel como pueblo. Elías, nuevo Moisés, actuará de comadrona. Existe, sin embargo una diferencia: Moisés está al principio, como iniciador del camino; Elías llega más tarde, cuando todos los caminos se han cerrado. Llegado a la cueva donde Yahveh se había revelado, Elías ha de dar cuenta del fracaso de su camino. Allí quiere terminar sus días —como arco que se curva hacia la tierra— porque la existencia de Israel ha sido una mentira, una ilusión ya fracasada. La narración, no obstante continúa. Alguien espera a Elías a la entrada de la cueva:

«Y Yahveh le dirigió la palabra:

— ¿A qué has venido aquí Elías?

— Me consume el celo por Yahveh, Dios de los ejércitos, porque los israelitas han abandonado tu alianza, han derruido tus altares y han asesinado a tus profetas. Sólo quedo yo, y me buscan para matarme.

Y dijo (Yahveh):

— Sal y ponte de pie en el monte ante Yahveh. ¡He aquí que Yahveh va a pasar! Vino un huracán tan violento, que descuajaba los montes y hacía trizas las peñas delante de Yahveh; pero Yahveh no estaba en el huracán. Vino después del huracán un terremoto; pero Yahveh no estaba en el terremoto. Después del terremoto vino un incendio; pero Yahveh no estaba en el incendio. Después del incendio se oyó la voz de una brisa tenue; al sentirla, Elías se cubrió el rostro con el manto, salió afuera y se puso en pie a la entrada de la cueva» (1 R 19,9-13).

Hasta la montaña de Dios ha subido un hombre a presentar sus quejas a quien un día le llamó y después le dejó a su suerte. Elías se extiende en su alegato, que es la explicación de su fracaso y, en última instancia, del fracaso divino. Que lo reconozca Dios así, y el profeta ya tendrá una razón para morir. ¿No era la alianza un abrazo de amor del que Israel se ha desatado? Los altares del templo simbolizaban la presencia de Dios en la tierra, ahora yacen rotos por tierra. Los profetas, voceros de Dios, han sido definitivamente silenciados. ¿Qué hace Elías solo, si Dios mismo le ha abandonado? No existe razón alguna que obligue a continuar. El alegato se convierte, veladamente, en acusación elevada contra Dios. Él tiene en definitiva la culpa de que la historia se cierre tan absurdamente. Elías no concibe que su causa esté desvinculada de la causa divina. Si el profeta ha fracasado, Dios mismo es el fracasado. El único que se da cuenta de la gravedad del momento es Elías. Sabe cuanto ha sucedido en la tierra, y sube al monte para contárselo a Dios, que, ajeno a todo, mora aislado en la cueva. ¿Buscará Elías únicamente un desahogo? ¿Para qué exponer su fracaso al Fracasado, si no pondrá remedio? ¿O está sediento de algo más: del encuentro con el Dios que un día se cruzó en su camino? ¡Ironía del texto: Elías busca, y Dios está esperando!

Continúa la ironía de forma cariñosa con los fenómenos que se despliegan ante Elías. Dios es fuerte y robusto, como el huracán que descuaja los montes y hace trizas las peñas. Bien puede ser el terremoto que hiende la tierra tragando en sus fauces a ciudades pobladas de hombres perversos. Tal vez sea el fuego voraz, fuego del infierno que comienza a implantar la justicia de Dios sobre la tierra. Algo de este Dios fuerte y robusto se le había manifestado antaño al profeta en las cumbres del Carmelo. El narrador va indicando paciente y repetidamente: «Pero Dios no estaba» en el terremoto, ni en el huracán, ni en el fuego. El viejo profeta ha de abrir sus oídos a otro lenguaje, hasta ahora por él desconocido. Años atrás Elías había sido profeta de fuego, había entendido la libertad de Dios como huracán, y su justicia como celo. Pero Dios no está ahí. [¿No le confundimos frecuentemente con nuestro celo y pasiones? ¿No le inculpamos cuando al parecer nos ha engañado: cuando han fracasado nuestros proyectos, creyendo que son sus planes?]. El viejo Elías tiene que aprender nuevamente quién es Dios.

El ausente en la violencia está presente en «la brisa tenue». Elías se apercibe de la presencia de Dios. Por eso cubre su rostro con el manto. Aún ha de escuchar la pregunta que hace poco se le ha formulado: «¿Qué haces aquí, Elías?» (1 R 19,14). Bien sabe Dios lo que hace. Pero ha de saberlo también el profeta. Éste dice cuanto sabe, que es un decir de memoria. Dios, permite entender el texto, acoge la palabra de excusa de Elías, mientras le transforma por dentro, para que, secundando una nueva experiencia divina, asuma una nueva misión. Ésta se describe en los vv 15-18, con las mismas palabras que le fueron dirigidas a Abraham, el primer llamado en la Biblia: «Vete...». Elías había subido al monte para morir, ahora ha de bajar para comenzar nuevamente. La vejez es creativa y el cansancio no existe cuando ha sido encontrado por Dios. Ahora, cuando ha aprendido que Dios es brisa tenue, cambia incluso el rostro de la realidad: no está sólo, otros siete mil han sabido mantenerse fieles. El mismo profeta tendrá sucesor, y las circunstancias políticas pronto serán distintas.

Elías es un profeta que ha bregado a lo largo de la vida. Ya viejo ha tenido que abdicar de sus planteamientos y ha de retornar a los orígenes de su vocación. Una vez que ha tomado contacto con sus orígenes, es hora de regresar a la tarea diaria. Sube al Horeb. Allí experimenta a un Dios hasta ese momento desconocido. Y retorna al mundo de los hombres. Elías es un profeta *reconvertido*. ¿No es éste el problema fundamental de nuestra vocación? Con una experiencia cargada de novedad y con un mensaje nuevo, Elías transmite su experiencia a Eliseo y lo unge profeta. La línea de continuidad se mantiene. Seguirá habiendo profetas en nuestro mundo. No son necesarios muchos comentarios para ver en la vocación de Elías una palabra que habla a nuestra vocación.

3.3. Dios salvador de los pobres

El profeta Elías se pone de parte de una viuda, cuya harina y aceite son multiplicado (1 R 17,7-15); de otra

viuda, cuyo hijo es resucitado (1 R 17,17-24); de un campesino despojado de su campo y asesinado (1 R 21,1-29). Se enfrenta a un rey que busca la salud en un dios experto en curaciones (2 R 1,1-16). El milagro de la multiplicación del aceite y de la resurrección del hijo de una viuda se repiten en el ciclo de Eliseo (cf 2 R 4,1-7; 4,8-37). El poderoso Naamán halla su curación en el Dios de Israel (2 R 5,1-27), etc. Es decir, el Dios de Israel está al lado de los pobres y es salvador, como atestigua el nombre de Eliseo («Mi-Dios-Es-Salvador»).

El poderoso Ajab, instigado por su consorte Jezabel, se sitúa por encima de Yahveh: despojar de la heredad de los padres a Nabot decía anteriormente que era un sacrilegio. La tierra es posesión de Yahveh, y éste la ha distribuido entre las tribus. La posesión ha de pasar de padres a hijos, y ninguno ajeno al clan puede arrebatárselo. Tal es el derecho tribal de Israel. Porque Ajab se ha colocado por encima de Yahveh y ha recurrido a un derecho cananeo, merece la condena de Elías (1 R 21,19). Yahveh, por consiguiente, se declara en favor del pobre y despojado (cf *Documentación auxiliar*, 3).

Otro poderoso, Naamán, busca la salud en el profeta de Israel —en este caso en Eliseo—. Está convencido de que podrá recuperar la salud mediante la influencia y el poder (2 R 5,4-6). Pero el Dios que da la muerte y la vida no es el monarca de Israel, sino Yahveh. Cuando Naamán se pliega al querer divino encuentra su curación. El Dios de Eliseo es el mismo que el Dios de Elías: brisa suave, e incluso desconocida, que se identifica con el insignificante río de Israel, en contraposición con los famosos ríos de Damasco. La curación que Dios concede, por otra parte, es graciosa: no pide nada a cambio. El siervo de Eliseo, Guejazí, contrae la lepra por pedir a Naamán una retribución (2 R 5,21-27). Quien busque la salud —la salvación— ha de acudir al Dios de Elías, no a Baal-Zebub.

Dios, brisa tenue, protege a los pobres. Defiende el derecho que asiste a Nabot y atiende las necesidades de la viuda. Ella, junto con el huérfano y el peregrino, pertenecen a los estamentos depauperados de Israel. Yahveh se identifica con su causa, como años más adelante proclamará el profeta Amós, un profeta judaíta que se mueve en el reino del norte.

Dios salvador y defensor de los pobres es el Dios de la alianza. El profeta Elías proclama con su nombre y con su acción la exclusividad de Yahveh. Retorna el profeta al Horeb en busca de la identidad perdida. Descubierta como «brisa tenue», Elías pasará el testigo a su sucesor. Éste continuará el programa de su maestro, reafirmando a Yahveh como salvador y defensor. Uno y otro profeta necesitan la compañía de los siete mil que no doblaron sus rodillas ante los baales o el apoyo y colaboración de los hijos de los profetas. Tal vez con esta conjunción de fuerzas sea posible el retorno a la alianza.

3.4. El retorno a la alianza

Los «hijos de los profetas», a cuyo frente está Eliseo, acaso deban relacionarse con las bandas de profetas del inicio de la monarquía. Ambos grupos son testigos de Yahveh en momentos especialmente cruciales para la fe antigua. No es suficiente, a mi entender, la «bancarrotta económica» para explicarse la aparición de las «cofradías» proféticas. Lo que estos grupos pretendían era que Israel viviera su propia fe. De hecho, en unión con los líderes carismáticos, son los protagonistas de la vida religiosa de Israel en la difícil crisis que supuso el tránsito a la monarquía y el cisma. «Con sus arrebatos de fanatismo —escribe A. González—, proclaman que éste es el pueblo de Yahveh y que Yahveh está presente en medio de su pueblo. Por su misma naturaleza son un testimonio elocuente, férvido, del yahwismo». Son los últimos portadores de una fe en Yahveh, pura y sin mezcla. Su importancia fue determinante para la pervivencia de la fe en Yahveh. A ellos se remonta la radicalización yahwista que posteriormente suena en los profetas más tardíos.

Ahora bien, la afirmación de Yahveh como el único es el corazón de la alianza sinaítica. De aquí fluye la convicción de la presencia de Yahveh en medio del pueblo y comporta la exigencia de un servicio del creyente en su totalidad y unidad: el Dios de la alianza ha de ser amado con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas (cf Dt 6,5). Con otras palabras, lo que proponen los hijos de los profetas, con sus líderes al frente, es el retorno a la alianza: que el pueblo cumpla de verdad aquello que dijo a las faldas del Sinaí/Horeb: «Nosotros haremos y escucharemos». Porque este programa resultó enormemente difícil, fue necesario que surgieran un Elías y un Eliseo, acompañados de los hijos de los profetas. Porque la dificultad continúa siendo real, se necesitan nuevos Elías y Eliseos, que en compañía de otros muchos sean hoy testigos del Dios vivo. La figura de Elías habla aún en otras páginas bíblicas, del antiguo y del nuevo testamento.

4. ELIAS EN EL RESTO DE LA BIBLIA

El ciclo-Elías termina con el rapto del profeta al cielo (2 R 1-11), sin que deje huellas de su tumba, como sucede con otro personaje bíblico: Henoc (Gn 5,24). El único testigo de este acontecimiento es Eliseo, que «ve» el destino de su maestro y «recoge» su manto. Elías viene a ser la contrapartida celeste de la actuación terrestre de Eliseo. Tal vez por ello pueda decirse que la «asunción de Elías» es un *teologúmenon* que sirve para expresar el tema de la sucesión, en cuanto que es ante todo la experiencia de Eliseo que «ve» y entiende el sentido de la desaparición de su maestro por encima del modo de percibir de los demás. En todo caso, la convicción de que Elías retornará se enuncia ya en los últimos libros del antiguo testamento, y se ratifica en los del nuevo testamento, por no hablar de la literatura judía.

La profecía se cierra con las palabras siguientes: «He aquí que yo os envío al profeta Elías antes de que llegue

el día de Yahveh, grande y terrible. Él hará volver el corazón de los padres a los hijos, y el corazón de los hijos a los padres; no sea que venga yo a herir la tierra de anatema» (Mal 3,23-24). Reconciliada la familia, la maldición divina no caerá sobre la tierra. En el elogio de los antepasados compuesto por el Sirácides, se le da a Elías una extensión notable (Sir 48,1-11). Para el autor de esta composición el profeta es, ante todo, un hombre «de fuego» (48,1.3.9). La palabra del profeta abrasó por donde pasó, y aún se espera que retorne a la tierra como fuego purificador. El fuego se convirtió en celo que animó toda su actividad profética y en virtud de ello fue arrebatado al cielo. Es la comprensión que de este gran profeta tiene el autor de 1 Mac 2,58: «Elías, por su ardiente celo por la Ley, fue arrebatado al cielo».

Los autores del nuevo testamento participan de la misma esperanza que los últimos libros judíos: Elías retornará. Más aún, ha venido en Juan el Bautista. Efectivamente, éste se presenta con el poder del tesbita (cf Lc 1,17); Jesús le identifica con la persona del Bautista (cf Mt 9,11ss; 11,14). Los sacerdotes y levitas preguntan directamente al Precursor: «¿Eres tú Elías?». Éste lo niega (Jn 1,21), porque tras él ha de venir otro que es más fuerte (Mt 3,11-12 y par). Si Juan blande el hacha, «el que ha de venir» limpiará la era y la paja arderá como fuego que no se apagará (Mt 3,12 y par). Es probable que Juan esperase la llegada de Elías como fuego purificador y destructor, y que durante algún tiempo hubiera creído que el profeta de Nazaret fuera el definitivo Elías. Pero los signos hechos por Jesús le desconciertan. De ahí que llegado un determinado momento se vea obligado a enviarle una legación que le pregunte: «¿Eres tú el que ha de venir o hemos de esperar a otro?» (Lc 7,20). Juan esperaba un profeta de fuego, como el Elías de los comienzos, y se encuentra con el profeta de la «brisa tenue», que muestra el rostro de un Dios salvador, inclinado sobre los pobres (cf Lc 7,22).

Cuando llega el momento de que el profeta de Nazaret asuma nuestras debilidades y cargue con nuestra muerte, la tradición evangélica sitúa a Elías y a Moisés al lado de Jesús (cf Lc 9,30s y par). La brisa se ha hecho tan tenue, que necesita la presencia de dos testigos que acrediten la presencia de Dios en el hombre-para-la-muerte. Moisés y Elías son los anunciadores de los tiempos mesiánicos (cf Dt 18,15 y Mal 4,23). Ambos deben estar presentes sobre la cumbre del Tabor. Cuando, pasado un tiempo, la brisa parezca desvanecerse sofocada por el calor de la muerte, los rectores del pueblo pretenden insultar a Jesús con estas palabras: «Deja, vamos a ver si viene Elías a salvarle» (Mt 27,49 y par). Glosaría con Juan: «Esto no lo dijeron por su propia cuenta..., sino, que rectores como eran de la nación, profetizaron Mi-Dios-Yahveh será el Salvador». Así sucedió. La brisa no fue extinguida por la muerte, sino que desde lo alto de la cruz sopló sobre toda carne mortal, y ésta cobró nuevo aliento de vida. Desde ese momento Elías y Eliseo caminan juntos: Yahveh es Salvador.

No termina aquí la presencia de Elías en el nuevo testamento. Según Pablo, Elías caminando en soledad y derrotado es un símbolo del futuro del pueblo. Después de haber experimentado el aleteo de la «tenue brisa» es capaz de descubrir otros siete mil hermanos que marchan junto con él. Del mismo modo, es la consecuencia a la que llega Pablo, «también en el tiempo presente subiste un resto, elegido por gracia» (Rm 11,2-5). Pablo se refiere al resto del pueblo judío, que entrará como pueblo a formar parte del nuevo pueblo de Dios, porque «Dios no ha rechazado a su pueblo, en quien de antemano puso sus ojos» (Rm 11,2). La oración de Elías, por lo demás, es un ejemplo para la oración del cristiano (cf Sant. 5,16b-18).

En una palabra, he aquí una figura profética sumamente importante en aquellos tiempos de crisis de identidad, valedera, bajo múltiples aspectos, para estos tiempos de no menor crisis y necesidades. Su nombre programático, completado con el nombre de su sucesor, anima a nuevos hombres y mujeres a que confiesen con su vida a Dios como el único Existente y Salvador.

SUBSIDIOS

1. EL PECADO DE JEROBOAM

«¡Basta ya de subir a Jerusalén. Este es tu dios, Israel, el que te hizo subir de la tierra de Egipto!» (1 R 12,28).

«Cada uno de los elementos de esta decisión regia de Jeroboam sigue siendo todavía un tema de investigación. Desde luego de aquella época no nos ha llegado noticia alguna sobre una posición especial del santuario de Siquem, por más que era lógico el que allí se construyera un palacio y un templo a ejemplo de Jerusalén. Tal vez ese plan chocó con el estamento superior cananeo todavía hostil a Israel y con las tradiciones de que tal estamento era portador. Tanto Bethel como Dan poseían más antiguas tradiciones israelitas, que en parte se pueden remontar hasta la primera época de la conquista. Se trataba de lugares del *hinterland* de la colonización cananea. Su decisión la justifica Jeroboam en 1 R 12,28. Pero ¿era necesario descartar a Jerusalén como el gran santuario competidor? La formulación en conexión con la tradición-Egipto hace pensar en una interpretación posterior bajo criterio deuteronomístico. Va por delante la pretensión de Jerusalén como sede del Dios de Israel, que aquí se define en firme conexión con la tradición-Egipto según la concepción deuteronomística. La fundamentación imputa a Jeroboam el sacrilegio de haber iniciado un falso culto a este Dios. De cualquier modo que se pretenda explicar este estado de cosas, es muy difícil encontrar una aclaración históricamente segura a base del texto de 1 R 12,28.

Resta por comentar la curiosidad de los becerros de oro, o, dicho más exactamente, de las imágenes áureas de toro. ¿Se trataba de pedestales —en forma de toro— del dios que presidía? Con toda certeza no se trata de factores específicos del más antiguo culto a Yahveh. La decidida resistencia de los sectores levíticos contra tales toros, como aparece en la fidedigna mirada retrospectiva del capítulo sobre el 'becerro de oro' durante la época del destierro (Ex 32), confirma el carácter de esas obras plásticas como una extraordinaria innovación respecto a las tradiciones nomádicas. Si esto es así, para la explicación de esta medida regia se impone

una reflexión de 'política religiosa' en su más verdadero sentido. Al adoptar un objeto de culto aceptable incluso para la población cananea, Jeroboam intentaba ganar para su reinado el afecto de la parte cananea de sus súbditos, tan propensa a la resistencia. Por consiguiente, la fabricación de un arca hubiera sido una medida demasiado sublime, comprensible tan sólo para los israelitas; en cambio, los toros eran, al parecer, aceptables incluso para los israelitas.

La desacostumbrada medida exigía normas regias en amplia escala. Jeroboam no sólo descartó a los sacerdotes levíticos, sino que incluso redactó un programa de fiestas, para que los santuarios se mantuvieran en actividad. Los hechos demuestran que en Israel, mucho más abiertamente que en Jerusalén, la monarquía intervino en los asuntos religiosos del estado y con ello trataba de dictar una línea unitaria a la forma nomádica de religión, tal como se mantenía viva en las tribus, y esto sin tener en cuenta la propia posición de fuerza. Posteriormente este culto estatal aparece claramente atestiguado en Bethel, cuyo sacerdote advirtió al profeta Amós que se encontraba en un 'santuario del rey', en una 'casa del rey' (Am 7,13). La religión estatal de Jeroboam se adhirió como un cuerpo extraño al culto tribal a Yahveh; no es de extrañar, pues, que en las tribus se produjera resistencia y nacieran críticas, y que sobre todo en su seno pervivieran y se fomentaran los recuerdos de la religión nomádica. La oposición profética contra la monarquía allí encontraba su respaldo y de allí sacaba su fuerza original. En esos círculos hay que buscar también los portadores de la tradición, cuyas ideas quedaron mucho después programáticamente condensadas en el núcleo del Deuteronomio» (S. HERRMANN, *Historia de Israel en los tiempos del antiguo testamento*, Salamanca 1979, 254-455).

2. LA ESCENA DEL CARMELO (1 RE 18,20-40)

«El Carmelo es aquella sobresaliente sierra del noroeste de Israel, cuya última estribación limita a la bahía de Acó (Haifa) por el sur y allí desciende abruptamente hasta el Mediterráneo. En su trayectoria de sureste a noroeste se eleva el macizo del Carmelo sobre la parte septentrional de la llanura de Megiddo. La situación del Carmelo tenía una especial importancia. Pertenecía a la región fronteriza entre fenicios e israelitas. El rey de Tiro había podido entretanto extender su jurisdicción hacia el sur. Es probable que desde los primeros tiempos hubiera habido un santuario en el Carmelo, como por lo demás también lo hubo posteriormente. El mismo Tácito menciona un santuario del Carmelo, que visitó Vespasiano en el año 66 d. C. El lugar es muy apropiado para la veneración de una divinidad de montaña, cuyo santuario fácilmente accesible y visible desde lejos debía atraer en cualquier tiempo una muchedumbre de adoradores.

De la cambiante historia del santuario da testimonio también 1 Re 18,30. Ahí se dice que Elías reparó el demolido altar de Yahveh. Así pues, el Carmelo albergó alguna vez un culto regular a Yahveh, cuya introducción se puede suponer en los tiempos de David y Salomón. Pero después, por influjo cananeo-fenicio, y precisamente en esta zona fronteriza el Carmelo debió cambiar su divino propietario. Allí donde Yahveh había tenido un altar, volvió a reinar Baal, probablemente el Baal de Tiro. Ahora bien, tal vez debido al favorable influjo de las buenas relaciones entre Israel y Tiro, parece ser que Ajab adquirió derechos de soberanía sobre el Carmelo. Este fue el momento que aprovechó Elías para infligir un castigo ejemplar en este destacado lugar de culto y en presencia de israelitas y fenicios. ¿Quién es el auténtico propietario del Carmelo? Esta era la cuestión, que ante todo había que resolver, un conflicto 'local', si podemos llamarlo así. Pero naturalmente latía ahí el problema, mucho más trascendental, de la política interior de Israel, a saber, lo que significaría el que Baal, bajo el reinado de Ajab y de su mujer Jezabel, ganara terreno tan desmesuradamente. No puede censurarse a la exposición de la gran escena del Carmelo en 1 Re 18 el elevar ese conflicto local a la categoría de problema de la verdad, del problema de la verdad tal como entonces podía concebirse en su limitación nacional: ¿Quién es el dios de Israel, es Yahveh o es Baal?

La decisión se inclinó en favor de Yahveh. El fuego del cielo, que devoró el holocausto de Elías, manifestaba al verdadero Dios; la desesperada danza de los profetas de Baal no hacía sino acrecentar su derrota. Nos es imposible saber hasta qué punto un conflicto cúltico en el santuario del Carmelo sirvió de base para grandes desmanes contra los profetas de Baal de aquella región. Según el relato, Elías con su propia mano degolló a esos profetas en la falda del monte (1 Re 18,40).

El núcleo histórico del acontecimiento-Carmelo puede verse en que se produjo tal vez un conflicto entre fenicios e israelitas en torno al santuario del Carmelo, en el que Elías desempeñó un papel principal a lo largo de un proceso, que posiblemente tuvo un resultado dudoso. Pues el estado se impuso y Jezabel fue tal vez una fuerza motriz en orden a apoyar al lado cananeo y a limitar la influencia de Elías y sus secuaces. Parece creíble que la reina persiguió a Elías como cabecilla de la otra parte, de tal modo que el profeta hubo de salir del país. La tradición le atribuye una peregrinación al meridional monte de Dios, donde Yahveh le saldría al encuentro en el marco de un grandioso escenario, que evoca las tradiciones-Moisés. Sin embargo, Yahveh no estaba en los grandiosos fenómenos de la naturaleza, sino que fue conocido por Elías 'en el susurro de la brisa suave', como dice la expresiva traducción tradicional; desde luego sería más conforme con el texto original decir 'en un hondo silencio abismal'» (S. HERRMANN, *o. c.*, 274-275)

3. LA VIÑA DE NABOT (1 R 21)

«Por motivos exegéticos puede considerarse como discutible la participación de Elías en el conocido relato sobre la viña de Nabot, 1 R 21. Su importancia afecta menos al plano cúltico que al de la historia del derecho. En Israel la propiedad de terrenos era inalienable; regía exclusivamente el derecho hereditario, que, según la mentalidad veterotestamentaria, consideraba no al israelita particular, sino al mismo Yahveh como dueño radical de la tierra prometida y otorgada. El intento de Ajab de apropiarse de una buena finca como patrimonio de la corona junto a la residencia de Jezrael atestiguada desde sus días, fracasa ante todo por la negativa, válida según las ideas jurídicas israelíticas, de su dueño Nabot, que defiende la herencia de sus padres; Ajab se muestra dispuesto a reconocer ese derecho. Sólo la intervención de Jezabel hace cambiar las cosas. Para ella la soberanía del rey es la ley suprema, que ni siquiera en lo concerniente a la propiedad de la tierra puede tener limitación alguna, criterio que, a la vista de las prácticas fenicias que posibilitaban sin más las transacciones sobre terrenos, es incluso comprensible. En el fondo en este relato entran en conflicto no ya las personas entre sí, sino ordenamientos jurídicos, que no raras veces pueden haber determinado y dificultado el clima intrapolítico. El sumamente criminal final del relato, que va ligado a la muerte de Nabot, puede ser un síntoma de la acritud del conflicto. Hasta ahí queda de suyo redondeado el relato; la intervención de Elías es algo secundario y por razones objetivas ni siquiera es necesaria» (S. HERRMANN, *o. c.*, 276-277).

TEMA 3: DESPREOCUPARSE DEL HERMANO ES APOSTASIA

TEXTO: Am 1-9

CLAVE BIBLICA

1. NIVEL HISTORICO

1.1. La dinastía de Jehú-Jeroboam II

El trono del Reino del Norte, en más de las dos quintas partes del tiempo de su existencia, está gobernado por monarcas de la dinastía de Jehú. Los reyes de dicha dinastía se caracterizan por un largo período de tiempo de reinado (más de 20 años de promedio si prescindimos del asesinado Zacarías, último de la serie). Por el contrario, tenemos una media de diez años para los reyes precedentes y de cinco años para los reyes del último período de la monarquía israelita.

Israel vive dos situaciones diferentes en el tiempo en que reinan Jehú y sus descendientes según dos períodos que, más o menos, corresponden a las mitades sucesivas de dos siglos. Durante los últimos 50 años del s. IX el reino del Norte vive en una situación de debilidad. El baño de sangre actuado por Jehú y la presión militar de Damasco hacen que, al final de este período, en tiempo de Joacaz, Israel sólo cuente con cincuenta jinetes, diez carros y diez mil infantes (2 Re 13, 7). Por otra parte, el golpe de Jehú había fracasado en su doble objetivo de restablecer al yahvismo en lo social y en lo cultural. Respecto a lo social, continúan las mismas injusticias del tiempo de los omridas. Muchas condenas proféticas asignadas a la época de los descendientes de Omrí por el libro II de los Reyes, deben, quizás, ser situadas durante los años de Jehú y Joacaz. Tampoco en el ámbito cultural se llega a la purificación del sincretismo ya que, por ejemplo, Jehú paga tributo a los asirios (lo que conlleva el reconocimiento de los dioses de ese país).

La irrupción asiria en Occidente hacia el 800, bajo Adadnirari III, es muy breve ya que el imperio debe enfrentarse con el poderoso Urartu, pero deja como consecuencia favorable para Israel la posibilidad de afirmar su soberanía a causa del debilitamiento de Damasco, a pesar que el Reino del Norte deba sufrir aún esporádicas incursiones por parte de éste y de Moab sobre Galaad (Cf. Am. 1,3.13).

De ahí que, alrededor del 800, Joás pueda vencer a Ben Hadad de Damasco y obligar también a Judá a permanecer en la órbita de los intereses de la política israelita. Comienza un período de prosperidad que se prosigue durante el largo reinado sobre Israel de Jeroboam II: "libertador que lo sacó de bajo la mano de Aram"(2 Re 13,5).

1.2. Las "fortalezas": imperialismo y construcciones

Comienza una época de reconquistas en la Transjordania: Carnayim y Lo-Debar (Am 6,13) vuelven a manos israelitas que, bajo Jeroboam, extiende su dominio a un territorio ocupado hasta entonces por Aram y Moab : "él restableció las fronteras de Israel desde la entrada de Jamat hasta el mar de la Arabá, según la palabra que Yahveh Dios de Israel había dicho por su siervo, el profeta Jonás, hijo de Amittay, el de Gat de Jéfer" (2 Re 14,25. Cf. Am 6, 14).

El restablecimiento de las fronteras no es el único de los pilares de la seguridad de Israel en esta época. Sirve también, para crear una sensación de tranquilidad frente a las amenazas exteriores, la construcción de "fortalezas" o "palacios". Con este término se designa lo más seguro de la residencia real o de una ciudad. Y esta condición hace que estos lugares sean aptos para la conservación de los tesoros que deben ser guardados. Dichos tesoros nacen de una prosperidad ligada a un intenso comercio externo e interno.

Gracias a la explotación de las minas de la Arabá y al comercio con Fenicia, Arabia y el mar Rojo, crece el tráfico internacional que devuelve a Israel una prosperidad perdida desde tiempos de Salomón. Entre los indicadores del comercio interno de la época aparecen mencionados en Amós: un incontrolable afán de lucro (8,5a) que no respeta límites (8,5b), la abundante producción de artículos suntuarios: vinos exquisitos (5,11b) y ganado de primera calidad (6,4), el florecimiento de la construcción con edificios espléndidos y numerosos (3,15b; 5,11; 6,8) dotados de muebles lujosos en su interior (3,12b;6,4a), la aparición de nuevos instrumentos musicales (6,5). El culto participa de esta magnificencia con costosas ofrendas (4,4-5; 5,21-22) acompañadas de espléndidas canciones (5,23).

1.3. El lado oscuro de la prosperidad

1.3.1. El desastre de José

Una mayor cantidad de bienes no asegura automáticamente su mejor distribución. Muy frecuentemente, lo mismo que en el Israel del s. VIII a.C., sucede lo contrario.

El afán de lucro, unido al consumismo y a la búsqueda de entretenimientos por parte de la clase dirigente de Israel, conduce a una ausencia de solidaridad con los más desprotegidos del sistema social mencionados en Amós 2,6-7: justos (5,12), pobres (4,1; 5,12; 8,4.6), débiles (4,1;5,11;8,6), humildes (8,4).

Se trata fundamentalmente de pequeños agricultores empobrecidos que, a consecuencia de dificultades financieras y de graves calamidades, se encuentran a merced de la voluntad de los prestamistas que les arrebatan tierras, bienes y libertad.

En la estructura social rigen las prácticas cananeas. Las mismas instituciones jurídicas israelitas sirven para cubrir los crímenes con el manto de la legalidad: la Puerta, sede del tribunal, se convierte en lugar de injusticia (5,10), el fruto de la justicia es el ajeno (6, 12b).

1.3.2. La legitimación religiosa: "la elección"

También el culto sirve para este enmascaramiento. Yahveh es concebido como el Dios de la dinastía. Betel es "el santuario del rey y la Casa del reino" (Am.7,13). La elección se convierte en fuente de seguridad y de legitimación de un orden injusto. Los beneficios divinos del pasado en favor de los débiles se transforman en arrogancia; la búsqueda de Dios (5,4) se ha transformado en búsqueda del gusto propio (4, 5b).

Se espera el "día de Yahveh", concebido como intervención salvífica, que lleve a plenitud las expectativas de la clase gobernante y que consagre definitivamente la preeminencia de Israel en medio de los pueblos (5,18). La misma clase dirigente se concibe como "primicia de las naciones" (6,1ba), de condición superior a Etiopía, Filistea y Aram (cf.Am.9,7). Y sin embargo, las fiestas religiosas tan solemnemente celebradas son, en realidad, soportadas como impedimento al comercio y al lucro.

1.4. El campesino Amós

El lugar en que Amós ejerce su ministerio profético es el Reino del Norte: seguramente en Betel (7,10-17), muy probablemente en Samaria (3, 9; 4,1; 6,1) y quizá también en Guilgal (5,5; 4,4). Pero su lugar de origen es Tecua, en el ámbito rural del reino de Judá, que, como se dijo más arriba, está bajo el ámbito de influjo israelita. Este carácter extranjero del profeta aparece no sólo en la noticia introductoria de 1,1, sino también en las palabras de Amasías en 7,12 con las que éste le recomienda retornar a su patria a procurarse allí los medios de subsistencia.

En cuanto a su condición social, no hay datos claros que sirvan para determinar si es un pequeño propietario o un asalariado. En todo caso, parece haber realizado viajes a causa de la compraventa de ganado y de su condición de "picador de sicómoros", inexistentes en los alrededores de Tecua.

De allí le vienen, quizá, sus conocimientos de la situación internacional de la que menciona diversos acontecimientos: conquistas de Jeroboam II en la Transjordania (6,13), expediciones damascenas y amonitas contra Galaad, y sobre todo la amenaza de deportaciones. Dichas deportaciones no parecen ser atribuidas a Asiria, que nunca aparece en la predicación del profeta. Por el contrario, esta amenaza que se cierne primeramente sobre Damasco y Amón (1,5.15) y que tocará también a Israel (4,3;5,27) es probablemente asignada a la cuenta del reino de Urartu que ya ha inaugurado la era de las deportaciones.

El tiempo en que Amós desarrolla su actividad profética es breve. Menos de un año según la noticia de 1,1: "dos años antes del terremoto". Aunque la frecuencia de las actividades sísmicas en la región no permite determinar con seguridad una fecha precisa, quizás se trate del terremoto con epicentro en Hazor, de alrededor del 760 a.C.

1.5. Relecturas de Amós

1.5.1. En tiempos de Josías (segunda mitad del s.VII)

Una primera relectura de la profecía de Amós está ligada a las preocupaciones de la época de Josías y comprende textos como 1,2; 3,14; 4,6-13; 5,5b-6a.8-9; 9,5-6 y probablemente también 1,1; 5,5c.13-14; 6,2.6b.10-11; 7,9-17; 8,3-14; 9,7-10 (aunque algunos autores atribuyen estos últimos a los discípulos inmediatos de Amós en la segunda mitad del s.VIII). La centralización del culto aparece en la condena de muchos lugares de culto conforme a los datos ofrecidos en 2 Re 23. Se mencionan expresamente Bersheba (23,8), Betel (23,15-18) y los altos de las ciudades de Samaria. Las palabras de Amós acerca del terremoto, permiten la conexión con lo acontecido en el Reino del Norte. La condena de Jeroboam, rey de Israel, (calificativo que manifiesta que hay que situar estas palabras en el Reino del Sur) se actualiza en la muerte de su hijo en las manos de Salum. Se conocen ya las consecuencias de las deportaciones de Tiglat Pileser III. Las palabras de Amós se comprenden teniendo presente la invasión asiria ya realizada, y en ellas se da respuesta sobre la suerte del reino del norte a partir de la revuelta de Salum.

1.5.2. Después de la ruina de Jerusalén

Las palabras de Amós se recuperan durante o después del exilio añadiendo palabras de esperanza (9,11-15). Pero esta esperanza es condicional frente al juicio de Dios que ha alcanzado ya a otros pueblos como Edom y Tiro (1,9-12), a los samaritanos (5,26; cf.2 Re 17,30) y también a Judá (2,4-5). Se justifica el culto en el exilio (5,25) y se reflexiona repetidamente sobre la suerte de la profecía y del profeta (2,10-12; 3,7; 8,11-12) como intérprete de las determinaciones de Yahveh sobre todo el pueblo ("toda la familia" cf.3,1) en su historia "en tiempo de Ozías rey de Judá y en tiempo de Jeroboam, hijo de Joás rey de Israel" (1,1).

2. NIVEL LITERARIO

2.1. Vocabulario de la construcción urbana

La multiplicación de la construcción de "fortalezas", característica de esta época, hace que más de la tercera parte de las apariciones de este vocablo en el texto hebreo de la Biblia se encuentren en Amós (Am 1,4.7.10.12. 14; 2,2.5; 3,9.10.11; 6,8). Aparecen además otros términos ligados a edificaciones.

Entre ellos ocupa un lugar relevante la mención de "casa" referida a un edificio material pero que asume también otros sentidos conexos.

En cuanto edificio material destinado a la habitación del hombre el término se registra muchas veces en Am 6,9-11 y en Am 3,15. En el último caso, lo mismo que en 5,11, se refiere a habitaciones lujosas. En 5,19 aparece como una edificación cuya protección es engañosa: "al entrar en una casa, apoya una mano en la pared y le muerde una culebra"

De este sentido primero, el término pasa a significar "templo", lugar de la habitación de Dios: 2,8. El mismo templo aparece designado como "casa del reino" 7,13.

"Casa" aparece también en nombres de lugares "Bet-eden" (casa de placer: 1,5) y Bet-el (casa de Dios: 3,14; 4,4; 5,5-6; 7,10.13), en dónde el lugar es también sede de un santuario.

Pero "casa" engloba, además, la sociedad entera en las expresiones de casa de Israel (5,3.4.25; 6,1.14; 7,10; 9,9); casa de Jacob (3,13 y 9,8) y en las menos frecuentes casa de José (5,6) y casa de Isaac (7,16). Finalmente, casa designa a los gobernantes de una sociedad: casa de Jazael (1,4) y casa de Jeroboam (7,9).

La característica común a todas estas "casas" es ofrecer protección, seguridad. De ahí que aparezcan mencionadas las murallas (1,7.10.14; 7,7) y esporádicamente "cerrojos" (1,5) y otros términos que indican "fortaleza" (3,11; 5,9).

La protección es ilusoria. Repetidas veces anuncia Amós las ruinas de edificios (6,11;9,1) que sólo albergan huesos, cadáveres (6,9-10; 8,3), duelo y amargura (8,10). En cuanto a los elementos de lujo que en ellos se encuentran, Amós indica a cada paso que son fruto de rapiña y de violencia (3,9-10).

2.2. Los géneros literarios

Los textos heterogéneos del libro de Amós han sido organizados por los redactores en cuatro grandes bloques que se desarrollan entre el material de 1,1-2 y el de 9,11-15: oráculos contra las naciones, tres "escuchad esta palabra", tres "ay" (presumiblemente hay que añadir uno en 5,7) y cinco visiones.

2.2.1. Los oráculos contra las naciones

Prescindiendo de las diferencias existentes entre los oráculos que se deben asignar a los redactores (Tiro, Edom y Judá) y los auténticos del profeta (Damasco, Filistea, Amón y Moab, más amplios porque concretan la naturaleza del castigo general y añaden al final un "dice Yahveh"), podemos encontrar la siguiente estructura:

- a) La palabra de Yahveh con la mención genérica de los crímenes
- b) La mención particularizada de los delitos
- c) Destrucción de edificaciones y "fortalezas" por el fuego.

El sentido de esta forma parece ser una adaptación de un ritual contra los países enemigos, conocidos por los textos egipcios e hititas de proscipciones de los enemigos. Sin embargo, en Amós, este ritual se continúa con la mención de los crímenes de Israel. Con ellos, mucho más detallados, se quiere expresar que éste ha renunciado a la "elección" ya que sus crímenes lo han colocado en la misma situación que los otros pueblos.

2.2.2. "Oíd esta palabra"

Tres breves "oíd esta palabra" de Amós han recibido añadiduras de los redactores posteriores. Con ellos el profeta se dirige a un grupo de personas o a todo el pueblo en segunda persona del plural en orden a pedirles cuenta por su acciones en respuesta a la "elección" y se afirma que, a consecuencia de sus infidelidades a ella, Israel ha pasado a ocupar un lugar peor que los otros pueblos. El autor quiere, a partir de "estas palabras", introducir un lamento fúnebre. Por ello, se constata una progresión creciente en la degradación de los interlocutores: familias-vacas-virgen caída/casa.

2.2.3. Los ayes

Los ayes son lamentaciones fúnebres. Al ay inicial sigue la mención de los destinatarios contra los que se dirige el profeta (al comienzo, en tercera persona como si ya hubieran fallecido), se precisa su pecado, la respuesta de Yahveh a ese pecado y, por consiguiente, la ruina inminente.

2.2.4. Las visiones

Las visiones también son ampliadas por los redactores. Sus elementos esenciales son: una forma del verbo "ver" ("Esto me dió a ver el Señor", o, en la quinta, "vi al Señor"), que describe el objeto de la visión, iniciada con un "he aquí" y un castigo que, a veces, exige explicación y que, en las dos primeras visiones, no se realiza a causa de la intercesión profética. Hay en ellas un acercamiento paulatino al castigo final para el pueblo.

3. NIVEL TEOLOGICO

3.1. Un culto que enmascara la injusticia

Solamente dos versículos del libro de Amós consignan una polémica contra los falsos dioses. Y de ellos, sólo 5,26 ("vosotros llevaréis a Sakkut, vuestro rey, y la estrella de vuestro Dios, Keván, esas imágenes que os habéis fabricado"), se refiere a la religiosidad del Reino del Norte (en 2,4 se califica de "Mentiras" a los ídolos de Judá). En los

restantes, incluso en 8,14 donde se habla del "pecado de Samaría", de "tu Dios, Dan", del "camino de Bersheba", el profeta parece referirse a formas aberrantes del culto yahvista.

A lo largo de todo el libro, la polémica cultural se dirige contra un culto a Yahveh que lo ha convertido en un dios extraño: "el vino de los que han multado beben en *la casa de su dios*" (2,8). Sólo en dos pasajes de los redactores, y aún éstos referidos no al presente sino al futuro de juicio o salvación, se habla a los destinatarios del mensaje de "tu Dios", indicando con esta expresión al verdadero Dios: "preparate, Israel, a afrontar a tu Dios" (4,12) y "Yo los plantaré en su suelo y no serán arrancados nunca más del suelo que yo les di, dice Yahveh, tu Dios" (9,15). Y no aparece en todo el libro la expresión bíblica: "Yaveh, Dios de Israel".

Para Amós el culto de Israel es idolátrico porque aunque en él se menciona a Yahveh, el verdadero Dios está ausente de las celebraciones israelitas: "Buscad el bien, no el mal, para que viváis, y que así sea con vosotros Yahveh Sebaot, tal como decís" (5,14).

Esta sustitución de Yahveh es realizada por el hombre para imponerse sobre los demás, para legitimar sus deseos y prácticas: "pregonad las ofrendas voluntarias, voceadlas, ya que es eso lo que os gusta, hijos de Israel" (4,5).

Este "ídolo" coloca el egoísmo en el lugar de Dios y, como todos los ídolos, es agente de muerte. Su peligrosidad reside en que crea una buena conciencia que asesina continuamente. Se cree alejar el día funesto "*aplicando un trono de violencia*" (traducción probable para 6,3b). El ídolo justifica toda injusticia: "sobre ropas empañadas se acuestan junto a cualquier altar" (2,8a).

Yahveh, en cambio es un "dios celoso", que personalmente se compromete y compromete a sus seguidores en la lucha contra este ídolo. El afirma "Yo detesto, desprecio vuestras fiestas...vuestras reuniones solemnes... vuestros sacrificios de comunión... tus canciones... tus arpas" (Am.5,21-23). El verdadero culto sólo se discierne a través de la existencia o no de la práctica de la justicia: "que fluya el juicio como agua y la justicia como arroyo perenne" (5,24). La razón de que Yahveh ha sido rebajado a la categoría de falso dios, de ídolo, reside en el hecho de la falta de justicia. Sin ésta, la confesión de fe en la presencia de Dios en el culto se convierte en ilusión y en rebeldía (4,4; 5,12).

3.2. Del Dios de la seguridad al Dios-león

La casa de Israel, según los contemporáneos de Amós, goza de una seguridad producto de la bendición divina. En la casa se refleja y se estructura esta seguridad en cuanto ella es el lugar en que el hombre se siente libre de las amenazas. Por eso se ha buscado convertir a la casa en fortaleza, en lugar donde el hombre no se sienta amenazado. Por ello, para Amós, fortaleza es sinónimo de soberbia: "Yo aborrezco la soberbia de Jacob, sus palacios detesto" (6,8). La acumulación de los bienes, producto de este orgullo, es la racionalidad sobre la que se ha construido la sociedad. Marginalidad, opresión y muerte del justo, pobre, débil y humilde son los criterios racionales sobre los que se ha edificado la casa de Israel. Y de esa forma, la opulencia es reflejo de la enfermedad social, exteriorización del cáncer interno de la sociedad, como señala San Jerónimo en el Comentario a Amós: "ut tumorem animi, corpus ostendat".

Frente a esa sociedad, el Dios de Amós se presenta como trascendente: en las doxologías asume características cósmicas: "avanza por las alturas de la tierra" (4,13bb), "edifica en los cielos sus altas moradas y asienta su bóveda en la tierra" (9,6a). Es un Dios universal cuya acción alcanza no sólo a Israel sino también a los otros pueblos: "¿No hice yo subir a Israel del país de Egipto como a los filisteos de Kaftor y a los arameos de Quir? (9,7b) e, igualmente, va a pedir cuenta a Damasco, Gaza, Tiro, Edom, Amón y Moab (Cf 1,3-2,3). Pero esa trascendencia se convierte, dentro de Israel, en preocupación por todos los integrantes de la sociedad: desde el origen de la historia israelita aparece su rechazo a la soberbia del hombre, "Yo había destruido al amorreo delante de ellos que era alto como la altura de los cedros y fuerte como las encinas" (2,9). En la primera y segunda visión (7,1-6), el calificativo de "pequeño" aplicado a Israel es el único que puede detener su castigo, y la promesa de salvación final se dirige no a una casa sino a "la cabaña de David ruinoso".

La condena que se pronuncia contra Israel es una condena de su soberbia que desprecia, aplasta y causa muerte. La salvación está ligada a un operativo ético fundamental: buscar sinceramente al Dios de la vida. "Buscad a Yahveh y viviréis" (5,4.6), que es sinónimo de "buscad el bien y no el mal" (5,14a).

En una sociedad donde la injusticia produce muerte, el Dios de la vida, indisoluble de este imperativo ético fundamental, está ligado a un cambio de prácticas, capaz de instaurar una nueva lógica de racionalidad. Sólo ese cambio de intereses podría quizá alcanzar la supervivencia de Israel entre las naciones.

Todas las acciones de Dios se han encaminado a ello sin alcanzar su objetivo. Por ello, la lógica de la muerte, en que se debaten los pequeños del pueblo, alcanzará a aquellos que la producen: por ello Dios suscita una nación más poderosa (6,14). La clase militar en que Israel coloca su esperanza de supervivencia será destruida (3,13-15 y, probablemente 6,1). El "sálvese quien pueda" de la sociedad egoísta, se convertirá en un "nadie se salva" que significa la destrucción de Israel como nación, que tocará a las "señoras de Sacarías" y a los notables del pueblo deportados más allá de Damasco (4,1-3; 5,27; 6,7). Y aunque en 9,12 hay una promesa que señala que la destrucción no será total, conforme a una posible piedad de Yahveh sobre el "Resto de José" (5, 15), la mayoría de los textos parecen indicar que el profeta ve como inevitable el desenlace opuesto, como en 3,12: las dos patas o la punta de una oreja salvadas del león sólo son la prueba jurídica que el pastor (el profeta) ha luchado por una oveja devorada íntegramente.

Pero, más allá de los agentes humanos que dejan a Israel (y a Ammón, 1,15) sin tierra, o que exterminan, la trascendencia del Dios de la vida es comparada a la acción de agentes a los que el hombre no puede controlar plena-

mente y que destruyen las seguridades que el hombre ha forjado con sus construcciones: fuego (1,4.7.12.14; 2,2.5; 5,6; 7,4), eclipses (8,9), inundación (5,8) y sobre todo el terremoto (1,2; 3,15; 4,11; 8,8; 9,1.5.9). Igualmente, se la compara a la actividad de animales salvajes: langostas (7,1), culebra y oso (5,19) y sobre todo al león con su poder destructor (3,4.12) y con su rugido que atemoriza (1, 2;3,8).

3.3. El terremoto de la Palabra

La Palabra de Yahveh, asume así las características de un terremoto y del león en su furia destructora. "Así dice Yahveh", "oráculo de Yahveh", expresan esta característica destructora que la Palabra de Yahveh realiza en su condena del egoísmo humano. La Palabra de Yahveh destruye las falsas seguridades como aparece en su oposición a la palabra de Amasías y en la capacidad que tiene de encerrar y diluir la palabra del sacerdote de Betel volviéndola ineficaz: "Yahveh me dijo... tu dices... por eso, así dice Yahveh" (7,15b-17a). El mismo Amasías cae en la cuenta de esta fuerza sísmica de la Palabra "ya no puede la tierra *soportar* todas sus palabras", donde el verbo en cursiva indica en otros contextos bíblicos una vasija que no puede contener lo que en ella se derrama (Cf Jer 2,13; 10,10).

La Palabra es la medida de la construcción de la sociedad y desde ella se convierte en criterio de discernimiento para juzgar una sociedad. Por ello la Palabra condena toda sociedad que desprecia la Ley de Yahveh y no guarda sus preceptos (Cf.Am.2,4). La Palabra puede compararse de esta manera a una plomada que mide nuestras acciones y obras como aparece en la tercera visión.

La trascendencia de la Palabra hace que ésta se convierta en destructora frente a una palabra humana de seguridad: "A espada morirán todos los pecadores de mi pueblo, esos que dicen: 'no se acercará, no nos alcanzará la desgracia'" (9,10)

3.4. La vocación profética

Esa palabra de Yahveh se transmite por la acción de los profetas. Los secretos de Dios están ligados a la actuación de éstos (2,7). Sin los profetas, la sociedad acaba sin puntos de referencia y sin un verdadero apoyo. Se introduce en ella la corrupción y la muerte: "Entonces vagarán de mar a mar, de norte a levante andarán errantes en busca de la Palabra de Yahveh pero no la encontrarán" (8,12). Cuando ellos callan, la sociedad no puede encontrar el designio del Dios de la vida. Por eso la misma presencia profética es acción salvífica de Dios: "Yo suscité profetas entre vuestros hijos y nazireos entre vuestros jóvenes" (2,11). Y sin embargo, la sociedad autosuficiente y egoísta pretende acallar la Palabra profética, quiere impedir esta revelación del Dios trascendente: Por eso hace beber vino a los nazireos y dice a los profetas "no profeticéis" (Cf 2,12).

Ante esta situación, "... la palabra profética no puede ser neutral, sino que reviste ineludiblemente una dimensión política; y nunca -si es auténtica- estará al servicio del ídolo del poder" (SP.20).

El enfrentamiento entre Amós y Amasías, entre el profeta y el sacerdote, revela esta confrontación entre la Palabra y el poder.

El sacerdote está ligado al Israel de Jeroboam: las amenazas de Amós son para él manifiestas acciones de conspiración, en cuanto amenazan a la estructura social. Por ello su reacción es doble: una notificación al poder, y una orden para Amós de retornar a su tierra. Allí podrá ganarse el sustento profetizando.

A esta orden del sacerdote, Amós responde que la Palabra de Dios no es una profesión redituable: yo no soy (o no era) profeta, ni hijo de profeta.

El origen de su palabra está en la Palabra de Yahveh. De allí su desvinculación del poder y de cualquier otro condicionamiento: Amós ha sido enviado a anunciarla al Israel de Jeroboam, de Amasías. La condena a Israel alcanzará al rey y a Amasías en cuanto cómplice de la estructura de muerte, "a espada morirá Jeroboam" (7,11), "tu mujer se prostituirá en la ciudad, tus hijos y tus hijas caerán a espada, tu suelo será repartido a cordel, tú mismo en un suelo impuro morirás e Israel será deportado de su suelo" (7,17).

Frente a la engañosa continuidad de las clases dirigentes que ofrecen como promesa "más de lo mismo" y el "el fin de la historia", la función profética busca despertar en el pueblo la experiencia del sufrimiento y de la muerte. La sociedad piensa que sus estructuras son eternas y con ello, la lógica del poder cree superar la muerte. El profeta, por el contrario, reenvía a la muerte ya presente en la sociedad, en la medida que nuestra locura ha apartado de la mesa de todos a nuestros hermanos hambrientos y empobrecidos.