

EL ROSTRO DE DIOS SEGUN AMOS

Eduardo Frades, CMF

Lo poco que sabemos del profeta

Amós es presentado como un “pastor”, natural de Técoa (1,1), pequeña aldea cercana a Belén, pero ya lindando con el desierto de Judá, hacia el Mar Muerto. De esa aldea era la sabia mujer que el general Joab buscó para envolver con su escenificación al propio rey David y hacerle tomar la decisión de reconciliarse con su hijo Absalón (2 Sa 14).¹ Era, pues, famosa por su “sabiduría popular”, como puede testimoniar de algún modo el propio estilo profético de Amós. De esta sabiduría popular son buen indicio las series de cinco o siete elementos que aparecen en su obra (5 o 7 oráculos contra naciones y cinco relatos de visión, etc) así como las preguntas retóricas en serie (3,3-7) o las cinco querellas de Dios seriadas y con estrofa repetida: “y no han vuelto a Mí” (4,6-12). Se le ha presentado como “un pensador simple y claro, poco especulativo, quizá no excesivamente original en el plano de los contenidos”.² Pero en otros aspectos, su cultura parece superar bastante lo popular, por reflejar un dominio de la historia, el culto o el mismo lenguaje propio de una persona de un nivel superior; y no todo debe ser reelaboración ulterior, deuteronomista por ejemplo.

No en vano ejercía de “profeta” en Israel (3,7s; 7,10-17), cuya tarea más propia es anunciar la “Palabra de Yahveh” al pueblo. Es un hombre de la palabra, y como tales son recordadas una serie de ellas (3,1; 4,1; 5,1); más otras en forma de “ayes” (5,7; 5,18; 6,1); además de los “oráculos” iniciales contra las naciones (1,3-2,16) y otros muchos más a lo largo de su actividad (3,10.13.15; 4,3.5.6.8, etc). También se le atribuyen “visiones” como las cinco

finales de 7,1-9; 8,1-3; 9,1-4; que ya al principio se nos ponen en paralelo con las “palabras” (1,1); pero también el sacerdote Amasías le da el título de “vidente” (7,12), al denunciarlo al rey y a la vez aconsejarle, o mejor dicho, conminarle la fuga hacia su patria judía. No hay contradicción entre ambas funciones, pues son varios los libros proféticos que las unen, y entre ellos este mismo relato de Amós.

El inicio lo presenta como “pastor” y habla de “pastores” a renglón seguido, con palabras distintas (1,1-2); pero el único relato biográfico del libro hace que el propio Amós se defina como “vaquero/ganadero” y además picador de sicomoros (7,14).³ El término que usa parece aplicarse a ganado mayor, pero en realidad habla luego de ganado menor. Como en Técoa apenas se puede criar otro ganado que ovejas y cabras, y ciertamente no se daba el sicomoro, la idea más verosímil que nos podemos hacer de él, no es la de un rico propietario de vacunos, sino más bien la de un cuidador o tratante de ganado, posiblemente menor; que tenía además que completar su jornal a base de ese otro oficio más ocasional de picar sicomoros, en la cuenca del Jordán o en la llanura de la costa. Tal vez por eso debió ser un trotacamino, emigrante y pudo acabar estando bien informado de las historias y noticias de los pueblos vecinos y sus relaciones tensas en muchos casos, como reflejan bien sus oráculos iniciales contra Damasco, Filisteá, Tiro, Edom, Ammón y Moab.

También sus alusiones a los santuarios de Betel y Guilgal, Dan y Berseba (3,14; 4,4; 5,5; 8,9.14) apuntan hacia su conocimiento personal o a través de los peregrinos con quienes se encontraría en su propio ir por los caminos. Un buen día siente la llamada de Dios, que lo saca de su trabajo habitual y lo urge a dirigir su mensaje al reino de Israel. Un mensaje que suena muy duro y que ciertamente se cumplió, como lo prueba el mismo hecho de su aceptación y puesta por escrito de lo que, en su mayoría, debió ser predicación oral. El lugar más seguro de su actividad es el santuario nacional del reino del Norte que era Betel, pues de allí lo expulsa el sacerdote Amasías denunciándolo a la vez al rey Jeroboán. Pudo muy bien estar presente en Samaría, la capital del reino fundada por iniciador de la dinastía anterior, Omri, al principio del siglo noveno. De hecho la cita varias veces (3,9.12; 4,1; 6,1; 8,14), como objeto de sus oráculos de juicio, junto con la “casa (real) de Israel” que allí residía (5,1.3.25; 6,1.14; 7,9.10; 9,9).

De sus escritos se puede deducir algo de su carácter apasionado y lenguaje fuerte, teñido de un tono amenazador casi de principio a fin. Por eso se suele suponer que era un hombre joven.⁴ Pero sobre todo apunta su preocupación campesina y ganadera por el campo, las cosechas, los ganados, las plagas y

sequías, los frutos y los tributos, la explotación y opresión de los débiles y pobres. Con todo ello se nos refleja su profesión de pastor y agricultor, así como su sensibilidad social, cercana a los de abajo y solidaria con su causa. Con ello entramos en su dimensión política y social.

Brevísima ambientación histórica

La fecha que los editores de sus palabras señalan es la de Jeroboán II (aproximadamente del 787/6 al 747/6),⁵ y al mismo rey se alude en la tercera visión y el episodio biográfico del choque con el sacerdote de Betel, Amasías (7,9-11). En esos años reina una relativa paz entre Israel y su vecino y rival reino arameo de Damasco, sometido por Asiria. En el país hermano de Judá reina larga y pacíficamente el rey Ozías o Azarías (nombrado también en 1,1), que hizo prosperar la agricultura, el comercio y la minería; y entre ambos reina la armonía por el momento, ya que frente a la amenaza Asiria pronto aparecerán los conflictos, al menos en la famosa guerra llamada “siro-efraimita”, que ocupa parte de la predicación de Oseas y los inicios de la profecía de Isaías, por el año 734 a.C. Pero Amós no parece aludir a nada de eso.

El período de relativa paz y bonanza se debe, sobre todo, a que el poder de Asiria está ahora ocupado con problemas internos; y a la vez, el peligroso vecino del Norte, el reino arameo de Damasco quedó debilitado con las últimas campañas contra él. Pero aún no ha vuelto a aparecer por occidente el terrible enemigo que es Asiria, cuya última expansión se iniciará por el 745 con Tiglat-Pileser III. En pocos años irá cayendo sobre los pueblos vecinos, sobre Damasco el año 732 y sobre Samaría diez años después. Nos encontramos posiblemente en los años 760-750 a.C., la última década del rey Jeroboán II. En los inicios de su reinado recuperó la Transjordania, y llegó a restablecer “las fronteras de Israel desde la Entrada de Jamat hasta el Mar de la Arabá” (2 Re 14,25; Am 6,14), e.d., desde el Mar Muerto (inicial o medio) hasta la entrada del Líbano en la alta Galilea. En Amós se alude a la conquista de Lo-Debar y Carnáyim que se encontraban en la Transjordania y la fértil región de Basán (Am 6,13).

No se alude a ninguna otra guerra, fuera de esa amenaza con que casi se cierra el libro, a partir de la tercera y sobre todo quinta visión. Pero como en ésta parece aludir también al terremoto, algunos creen que se puede precisar más, gracias a las ciencias geológicas. Éstas constatan un terremoto importante por el 760, que impresionaría bastante a los habitantes de las ciudades con más

edificaciones grandes, como templos, palacios y casas de pisos. A ello aluden varias frases de Amós, y quedó señalado en el versículo introductorio: “dos años antes del terremoto” (1,1). Lo seguro es el significado extraordinario que llegó a adquirir ese terremoto entre los oyentes y transmisores de las palabras de Amós. Además de su presencia inicial parecen referirse al mismo varios otros textos del libro, aunque no se hable expresamente de terremoto (3,15; 4,11; 6,11; 7,9; 8,8; 9,1.9). Pero el texto no impide pensar que Amós actuó algunos años más tarde.

Una serie de “óstraca” encontrados en Samaría y que probablemente son de esta época, señalan la existencia de todo un sistema de impuestos, concretamente sobre el “vino añejo” y el “aceite fino”, que se almacenaban en cántaros de barro. Faltaría el tercer gran elemento de explotación agraria y exportación comercial: el trigo; pero ese no se almacenaba en jarras de barro. Según ellos el distrito de Manasés, en torno a la montaña de Samaría, era un “distrito fiscal” similar al establecido en época salomónica para el mantenimiento de la corte de Jerusalén. Además nos indica que se usaba tanto el nombre teóforo de Yahveh como el de Ba'al. Todo esto supone una organización burocrática, con cobradores de impuestos, tasas, explotación, arrendamientos y posibles esclavitudes por deudas, etc.6 que se reflejan en gran parte en el libro de Amós. Con ello entramos más directamente al aspecto socioeconómico.

La situación social que refleja Amós

Del propio libro de Amós se saca la impresión de que el largo reinado de Jeroboán, por más que fuera sustancialmente pacífico y próspero, era también una época de explotación de los débiles y pobres por parte de las clases dirigentes. Estas se permitían el lujo de tener varias casas y construir partes de ellas (muebles, celosías, utensilios) con marfil y se arrellanaban en divanes de Damasco, acompañando sus orgías y banquetes con el canturreo de instrumentos musicales novedosos, perfumes de lujo, a la vez que bebían en copas anchas, tal vez de importación también. De todo ello nos enteramos gracias a las denuncias de Amós, mientras la arqueología ha confirmado la existencia de objetos de marfil en Samaría. Esta vida lujosa se debe al poder adquisitivo acumulado en la burocracia administrativa, política y militar, incluyendo a los funcionarios de la corte y los santuarios como Betel, Dan, Guilgal o Berseba, más el de la propia Samaría, a los que alude varias veces, siempre críticamente.

La razón de fondo está en el sistema monárquico y su establecimiento de un sistema de producción más de tipo monocultivo y explotador, centrado en el trigo, e vino y el aceite, como productos más rentables en suelo palestino y así más aptos para el intercambio comercial, sobre todo por productos refinados del exterior. Por ejemplo: divanes de Damasco, marfiles procedente de Asia o de Africa, copas de vino y vinos finos del mundo mediterráneo, construcciones amplias de maestría fenicia y demás, ungüentos, perfumes e instrumentos musicales, y seguramente armas, carros y caballos. De todo ello habla alguna vez Amós; pero especialmente insistió en los cereales (trigo, cebada, pan, siega, trillo, cedazo) y en la viticultura (viñedo, cepa, vino, mosto, copa). Junto con el aceite (que también cita: olivares, ungüento) formaban ese cultivo acaparado por los grandes propietarios, que empobrecía cada vez más al campesinado. Esto lo ha fundamentado bien M.A. Chaney, al mostrar que los profetas del siglo octavo, entre los que se encuentra nuestro autor, pero también Oseas, Isafas y Miqueas, se están oponiendo al sistema tributario impuesto por la monarquía salomónica, y continuado tanto en Judá como en el Norte.⁷

Wolff escribe que la otra cara del progreso económico de los ricos es la ruptura social. “Los ricos se vuelven más ricos, y los pobres más pobres. Semejante capitalismo primitivo rápidamente expropia a los pequeños propietarios. El antiguo derecho israelítico a la posesión de la tierra se volatiliza ante las prácticas cananeas. La esclavitud por deudas toma sus peores formas (2,6; 8,6). Los socialmente débiles son despojados (2,7; 4,1; 8,4). Su derecho se les roba por medio de intimidación de testigos o soborno de jueces (2,7; 5,10.12). Así crecen, al socaire de la política internacional tras los grandes éxitos en política exterior de Jeroboán II, el lujo y la injusticia en igual desmesura”.⁸ Por su parte Bright escribe que “el Estado del Norte, a pesar de las apariencias saludables, se hallaba en un avanzado estado de descomposición social, moral y religiosa...La sociedad israelita... estuvo marcada por egregias injusticias y brutal contraste entre extremos de riqueza y de pobreza”.⁹

A pesar de la vigorosa crítica social, y del culto que legitima semejante realidad plagada de injusticias, Amós no presenta nunca una alternativa al sistema político de la monarquía, ni un cambio dinástico. Tal vez por la semejanza o incluso empeoramiento de la situación bajo la dinastía reinante de Jehú frente a la anterior de los Omridas (Cf. Os 1,4 y Mi 6,16).¹⁰ Tampoco aparece en Amós una llamada a la reunificación de ambos reinos; aunque pudiera aludirse en el añadido editorial que finaliza el libro: “Aquel día

levantaré la cabaña de David ruinoso”, que suena como texto postexílico (9,11). La alusión a los “hijos de Israel, toda la familia que yo hice subir del país de Egipto” (3,1), no supone más unidad que la religiosa y tradicional; con un tono más propio del Norte que del Sur, donde las tradiciones de Sión y David eran lo decisivo.

No está demás hacer una advertencia final, sobre el condicionamiento de la revelación de Dios por la historia y conciencia social de cada época. No cabe duda que es simplista “considerar las palabras de los profetas... como una mera interpretación religiosa de una evolución de hecho inalterable”; y por eso no cabe reducirlos a reformistas ni a revolucionarios sociales. Es más honda su fuente, más allá de la cuestión de “las fuentes de donde ellos tomaron sus ideas tan superiores a la mentalidad media de sus contemporáneos”.¹¹ Se trata de revelación de Dios, que no sólo no excluye, sino que incluye y dinamiza lo mejor de las capacidades humanas.

Algunos datos sobre el “libro” de Amós

Lo que nos ha llegado de su actividad profética son una serie de “palabras” concretas, dirigidas a los pueblos circundantes y sobre todo al propio Israel, junto a unos breves relatos de visiones y esa brevísima biografía ya señalada. Aunque afirme no ser “profeta ni discípulo de profetas”, sin embargo, él mismo debió tener discípulos, ya que se conservaron sus palabras y son las primeras que se pusieron por escrito, sin duda antes de pasar al reino de Judá.¹²

Las primeras palabras son una serie de “oráculos contra las naciones”, cuyo número inicial bien pudo ser de cinco, o a lo más siete, pero que ahora contiene ocho, siendo el último (o los últimos) inesperadamente un(os) oráculo(s) contra el propio pueblo de Dios, (Judá e) Israel. El más artificial es el de Judá, que parece una creación posterior, al llevar el mensaje de Amós al reino del Sur. Pero también suenan bastante artificiales los de Tiro y Edom; con lo cual aparecería el número más popular de cinco oráculos, culminando con Israel.¹³

La parte final la conforman cinco “relatos de visión”, separados por la breve biografía y otros dichos. En esta última parte es donde aparece un “relato de su vocación” profética; y las visiones todas, especialmente la última tal vez fueron lo primero que experimentó el profeta, como llamada de Dios. Sin embargo, cuando se redactó el libro, aún no se captó su importancia, ni se logró articular un relato de vocación. Aunque no es evidente su relación con ella ni con la evolución de su misión profética, los relatos de visión suponen de hecho

épocas distintas : primeras cosechas en primavera; sequía del campo en el verano, y recolección de frutos en el otoño; y además un progreso en la comprensión de su misión y del mensaje que le toca anunciar...¹⁴ En la parte final nos encontramos con un añadido redaccional de época postexflica seguramente, ya que habla de restauración de ciudades y campos tras la vuelta de los deportados (9,11-15).

El núcleo central lo constituyen el grueso de su predicación a Israel, que tampoco es muy amplia, y no necesitaría mucho tiempo para hacerse, si suponemos que fue todo seguido. Pero se trata seguramente de oráculos dichos en diferentes ocasiones, y a distintos auditorios.¹⁵

Junto a Betel, aparece citada varias veces Samaría, y bien pudo ser también un lugar de su actuación, lo mismo que los santuarios de Guilgal y hasta Berseba, que aparecen sobre todo en esta sección central. Contra la corrupción de Samaría y las mujeres de su clase alta, y toda su clase dirigente, explotadora y sibarita, anunciándole un terrible final (3,9-12; 4,1-3; 5,1-3; 6,1-6). Contra el falso culto, encubridor y justificador de ese sistema injusto, practicado solemne y gustosamente en los santuarios (3,13-15; 4,4-5ss; 5,4-6.21-27). Cuando el sacerdote Amasías le intima la marcha a Judá, ya está bien enterado de su mensaje, por lo que este ha tenido que preceder ampliamente, y referirse mayoritariamente al campo político social en un sentido de crítica dura y tremenda amenaza de castigo.

Deducir de la selección hecha por sus discípulos y editores posteriores que sólo predicó un largo sermón, o a lo más algunos meses o semanas, es suponer que estamos ante la edición de las obras completas, cosa que no nos consta. Tampoco sabemos si abandonó el reino de Israel y se volvió a su tierra de Judá y continuó ejerciendo allí su profecía. Lo cierto es que su obra ciertamente pasó al sur, y tuvo ahí su actual redacción, como el resto del material proveniente del reino del Norte. Algunas glosas confirman lo que ya es de por sí un presupuesto seguro, ya que Samaría fue destruida por Asiria el 722, y las élites de Israel fueron llevadas cautivas, como lo anunció el propio profeta Amós. Junto a los añadidos ya indicados cabe agregar con gran seguridad las tres doxologías colocadas después de textos condenatorios muy fuertes, quizá como una oración a Dios para que evite su cumplimiento ulterior en Judá (4,13; 5,8-9 y 9,5-6).

Un punto digno de consideración son las “relecturas” y posibles “glosas” que contiene el libro de Amós. Más allá de las diversas teorías sobre su formación, al menos se suele coincidir mayoritariamente en una relectura

deuteronomista, que deja su huella en varios pasajes, como 1,1-2.9-10; 2,4-5.10-12; 3,1.7; 5,25-26; 7,10-17; 9,7-8 y algunos otros más discutibles.¹⁶ Además están las tres doxologías que aparecen en 4,13; 5,8 y 9,5-6; y el final de 9,11-15 que generalmente se considera postexílico. Para nuestro propósito, quizá sólo sea relevante el final de 2,7, que algunos consideran posterior a Ezequiel. Por lo demás, sean de quien fueren esos añadidos posteriores, son tan palabra inspirada como las de Amós; y nos abren la puerta a nuestra propia relectura.

Los nombres de Dios en el libro de Amós

Lo esencial para entender a Amós, y a cualquier profeta auténtico, es captar que se trata de transmitir una Palabra de Dios (3,8; 7,1-8; 7,15; 8,1-2; 9,1-4). Más que con nombres, sea de títulos o de conceptos (Justicia, Alianza), Amós habla de Dios con los verbos que expresan su acción en Israel y los demás pueblos, y evita las calificaciones apositivas o las comparaciones y metáforas sobre Dios.¹⁷ Nunca nombra ningún otro dios o ídolo, ya que Yahveh es también el Dios único de todos los otros pueblos (1-2; 3,2 y 9,7).

En el libro de Amós se nombra unas 80 veces a Yahveh, junto otras 26 en que se le llama 'Adonay y 14 más en que se titula 'Elohim.¹⁸ En total son unas 120 veces las que aparece en un escrito de apenas 9 capítulos, con unos 145 versículos y unas 2.000 palabras. Pero junto a ello aparecen una serie de imágenes de Dios que examinaremos más adelante y hacen aún mayor el volumen de lenguaje teológico de este pequeño libro profético.

De las 80 veces que utiliza el Nombre innombrable, unas 25 forman la frase estereotipada de "oráculo de Yahveh", que aparece en varios libros proféticos como la palabra más usada (169 veces en Jeremías y 85 en Ezequiel) en relación con ese Nombre. Después de ella va "(así) dice Yahveh", unas 23 veces; y "Palabra de Yahveh", con 12 empleos sea del sustantivo sea del verbo; y esto es también lenguaje corriente en los profetas, sobre todo en los libros de Jeremías y Ezequiel. Pero en Amós aún se habla tranquilamente de palabra de Amós, no directamente de "Palabra de Yahveh".

También aparece el título de "Seba'ot", unido al nombre de Yahveh y/o de 'Elohim en nueve casos (3,13; 4,13; 5,14-16.²⁷; 6,8.14; 9,5). Este título, de orígenes antiguos y ligado a la presencia de Dios en el "Arca de Silo" y su participación en las "guerras de Yahveh" (1 Sa 1,3.11; 4,4; 15,2: 17,45; 2 Sa 5,10; 7,26ss; 1 Re 19,10.14; 2 Re 3,14; 19,31) se emplea unas 62 veces en el libro de Isaías, 82 en el de Jeremías, 14 en Ageo y 53 en Zacarías y 24 en

Malaquías, que son libros pequeños. Además se emplea unas 15 veces en el Salterio, en los “Salmos de Sión” y algún otro.

El título divino “Seba’ot” no sale ni una sola vez en el amplio libro de Ezequiel, y apenas en Oseas (12,6), Miqueas (4,4). En Isaías 1-39 se usa 56 veces, pero apenas 6 en el Deuteroisías. En Zacarías 1-8 sale 44 veces, mientras en el Deuterozacarías sólo aparece 7 o 9 en los tres capítulos finales. Más aún, no aparece ni una sola vez en todo el Pentateuco, así como tampoco en Josué o Jueces, y apenas en toda la obra del Cronista. Todos estos datos apuntan a la existencia de una polémica en torno a este título o su interpretación.

Nunca habla Amós de “Dios de Israel”, aunque Dios si habla de “mi pueblo” (7,8.15; 8,2; 9,10 y 14) refiriéndose a Israel. Si nos atenemos al lenguaje de la alianza, esto significa que Dios si mantiene su fidelidad al pueblo, pero éste no se mantiene fiel a su Dios: Yahveh no es el Dios efectivo y real de Israel. Esa elección divina, que era su fuente de vida, se vuelve ahora, por su infidelidad y rebeldía, en causa del juicio y la condena, según los términos de la alianza. Pero no hace falta contar con el concepto de alianza, en el sentido y alcance que le dará el Deuteronomio y el deuteronomista; basta la idea de relación familiar que se expresa en el concepto de “mi pueblo” y el correspondiente “mi Dios”, tal como se dice en Oseas, cuya alianza es también sponsal y familiar.

El “Nombre” de Dios aparece siete veces; pero tres de ellas en las doxologías (4,13; 5,8; 9,6) que pueden ser posteriores a Amós y además va unido al empleo de Yahveh Seba’ot también en 5,27. En 9,12 estamos en contexto postexílico y acaso también en 2,7 puesto que la idea de “profanar mi santo Nombre” es típica de Ezequiel (20,39; 36,20-22) y del “Código de Santidad” (Lv 20,3; 22,2.32); por lo cual Wolff y otros lo consideran glosa posterior.¹⁹ Sin embargo es de notar que Amós sólo emplee Nombre para referirse a Yahveh; y no habla nunca de la “Gloria” de Dios, ni siquiera en las partes añadidas. ¿Será que para él la Gloria de Dios está en otra parte u oculta y no se ve?

El Dios del Éxodo y de toda la Historia

El nombre de *Yahveh* es el Nombre por antonomasia del Dios de Israel, el de la revelación de su propósito y su Nombre a Moisés, el de la liberación y el éxodo de Egipto, la guía y protección por el Desierto (2,10s), el encuentro y la alianza del Siná (3,2; Cf. 5,7.24; 6,12), y el de la conquista y asentamiento

en la Tierra Prometida a los padres (2,9s). De todo ello trata someramente Amós; pero especialmente del Dios “que te hizo subir del país de Egipto” (2,10; 3,1; 9,7), según la formulación más antigua de ese fundamento o núcleo central de la fe veterotestamentaria, típica de las tradiciones del Norte.

Como resume muy bien Bright, Amós “atacaba la idea de que la elección de Israel por parte de Yahveh garantizara su protección (1,2; 3,1s; 9,7) o que las obligaciones de la alianza pudieran ser sustituidas por una mera actividad cültica (5,21-24), declarando que, en realidad, el culto de Israel se había convertido en un lugar de pecado, en el que Yahveh no estaba presente (4,4s; 5,1-6). Amós no alimentaba ninguna esperanza para el reino del Norte. O más bien, ofrecía esperanza sólo con la condición de un arrepentimiento sincero (5,4; 6,14s) del que no veía ninguna traza. Por tanto, declaró que Israel no se salvaría de una ruina total futura (5,2; 7,7-9; 9,1-4.8); el día esperado de Yahveh sería el día terrible del juicio divino (5,18-20)”.²⁰

El nombre de *'Elohim* es el segundo nombre de Dios más usado en la Biblia, con unos 2.000 presencias, sobre todo en la literatura sapiencial. Expresa mejor el señorío de Dios sobre toda la creación y la historia, sobre todos los pueblos y culturas (y religiones) de la tierra. No está tan ligado a una historia concreta, sino que las abarca todas. En Amós apenas aparece el nombre; pero su alcance universal muy claramente, aunque se le llame Yahveh. Es bien probable que la concepción de Yahveh como Rey universal sea no sólo preexílica, sino incluso premonárquica.²¹ En su presentación de la “función” de los profetas en Israel escribía el P. Ramlot que “a la idea asiática de una hegemonía mundial, los profetas han sustituido la fe en un monoteísmo universal, en el reino cósmico de Dios”. Gracias a los profetas, en Israel la política ha rebasado la cuestión monárquica” por una parte porque Yahveh es aquí el rey de las naciones... y luego porque el es el garante de la moral de la alianza”...²²

Esto aparece claramente en Amós: Yahveh es el que puede juzgar y amenazar a todos los pueblos (Damasco, Ammón, Moab...); y es sobre todo el que se preocupa de todas las víctimas, especialmente los pobres de Israel. Además es el que está detrás, no sólo de la Liberación de Israel de Egipto, sino también de la de los Filisteos o la de los Arameos (1,3-2,3 y 9,7). No se niega la acción de Dios en el éxodo de, pero no se la ve como excluyente de otras acciones liberadoras divinas; la misma “elección” de Israel no es vista como privilegio, sino como responsabilidad y casi riesgo de una mayor exigencia y juicio divinos (3,1-2; 4,12). Se anticipa en esto a la visión de Isaías, Jeremías

o el Deuterocanónico, que ven también la mano de Dios tras los actos, de castigo o de liberación, de los reyes extranjeros (Is 10,5-12; 45,1-4; Jr 27,6-8).

Las imágenes de Dios en Amós

a) Metáforas infrahumanas

Junto a los nombres divinos, Amós utiliza una serie de imágenes para referirse a Él que dicen tanto o más de su experiencia de Dios que aquellos. Incluso reflejan tal vez lo más peculiar de la misma, ya que los nombres representan el elemento tradicional común y fundamental para la fe de Israel y del propio profeta. Ni Amós ni ningún otro profeta pretende separarse de ella, ni cambiarla en nada de lo esencial; a lo más profundizarla y acrecentarla.

La primera imagen que aparece, y que se va a repetir a lo largo del libro, es la de Dios como un *León*, cuyo rugido impresiona por su potencia y su tono de amenaza para el ganado. Ya en prólogo editorial aparece metonímicamente ese Dios que “ruge” desde Sión (1,2); vuelve a salir, más expresamente en la serie de preguntas retóricas y comparaciones del capítulo tercero (3,4.8.12); y todavía más veladamente en la referencia al lado oscuro del “Día de Yahveh” (5,19). Para un pastor, que conoce por experiencia el vigor de ese rugido y el peligro que representa para el ganado y los propios pastores, es una imagen poderosa de lo que está en juego en la palabra profética.

La segunda metáfora o metonimia en orden de aparición, reiterada también a lo largo del libro, es la de Dios como *Fuego* devorador. Este Dios pirómano aparece en los oráculos contra todos los pueblos de alrededor, como amenaza directa a sus “palacios” (1,4.7.10.12.14; 2,2.5); y volverá a aparecer como amenaza a la “casa de José” y los altares de Betel, así como a las cosechas del propio Israel en la segunda visión (5,6 y 7,4). La relación con los “palacios” es muy importante, porque ellos simbolizan realmente no sólo a la clase dirigente, sino la “violencia y rapiña” que en ellos se encuentra amontonada (3,11).

Quizá quepa también ver a Dios detrás del *Terremoto* que tanto debió impresionar a los oyentes (y a los editores del libro), como un anticipo de la seriedad de la amenaza profética. Además de 1,1, parecen aludir al mismo los pasos en que se dice que Dios “trastorna, sacude, derriba” casas, templos, palacios y la misma tierra de Israel (3,15; 4,11; 6,11; 7,9; 8,8; 9,1.9). El templo de Betel es posiblemente el ejemplo mayor, sobre todo si hay relectura ulterior

del tiempo del rey Josías, como postulan varios comentaristas. Al mismo se estaría refiriendo la última de las visiones de Amós en 9,1-4.

b) Imágenes antropomórficas

Una imagen más difusa, por estar señalada con diversos nombres y verbos, en forma metafórica o metonímica y otras, es la de Dios como *Enemigo*. Se trata de los textos en que Dios se dice que “extirpa, aplasta, destruye, destierra o mata” a Israel u otros pueblos (1,5.8.15 ; 2,3.9.13; 3,11; 4,6-12; 5,3; 6,9; 7,11.17; 8,3; 9,4.8.10). En general se puede ver que se trata de mediaciones naturales (catástrofes) o bien humanas, como guerras y violencias de los pueblos vecinos. Pero no deja de ser muy fuerte esa visión de Dios utilizando la “*espada*” contra su propio pueblo, tal como se dice en 4,10; 7,9 y 9,1.

Aunque parezca más duro esto último, de algún modo representa un progreso en la imagen de Dios, ya que pasa de lo telúrico (terremoto, sequía, rayo, fuego) y lo zoomorfo (león, fiera) a lo antropomórfico o humano, aunque sea hostil. Si con lo primero parece apuntar a lo ineludible de la catástrofe, con lo segundo hay que suponer una voluntad de castigo, que teóricamente puede cambiar. Sin embargo, las cosas no son tan simples; pues Amós y sus oyentes no son tan primitivos o ingenuos como podemos pensar, y saben que son modos de hablar, metáforas y comparaciones, siempre provisionales y lejanas.

Es precisamente ante el Dios de la plaga de langostas y la sequía agostadora que Amós presenta su petición de clemencia a Yahveh y la obtiene por dos veces (7,1-4). Muchos comentaristas ven aquí una primera etapa del profeta, en que aún no sabe reconocer el fondo del problema, que no está en Dios castigador, sino en el pueblo pecador impenitente. Pero caben otras lecturas; y en último término, no se puede obviar esa impresionante afirmación sobre un Dios que se “arrepiente” o vuelve atrás de su decisión de castigo. Sobre ello tendremos que volver, pues es un punto discutido y clave en la interpretación profética.

Una última imagen que aparece varias veces es la de Dios como *Visitador* o Inspector del pueblo, en el sentido fuerte de quien viene a hacer una investigación jurídica y señalar y denunciar las irregularidades y los crímenes cometidos, sobre todo por la clase dirigente; pero, al fin, el pueblo entero sufre las consecuencias de esa Visita, que debe prepararse a afrontar (3,2.14; 4,12 y 5,17). La idea que tiene el pueblo de que Dios está siempre e incondicionalmente por ellos, queda expresamente rebatida por la nueva imagen del “*día de Yahveh*” que Amós va a presentarle. No va a ser un día de

victoria y felicidad para Israel, sino un día de juicio y de tiniebla (5,18-20). En el trasfondo hay una imagen de Dios como Juez y del día del juicio, que otros profetas explicitarán; pero que no deja de pertenecer al lenguaje fundamental de la profecía.

El oráculo de castigo y sus motivos

Ha sido Claus Westermann quien mejor ha sintetizado los trabajos previos sobre el género profético por antonomasia, el “oráculo de juicio”; y lo ha analizado con finura y detalle.²³ Supone que la forma original es la del “oráculo individual”, tal como aparece en los relatos sobre profetas de los libros que nosotros llamamos históricos (1.2 Sa y 1.2 Re principalmente). En ellos se anuncia un castigo a una persona concreta, por uno o varios crímenes, que se explicitan en el oráculo, o que, al menos, quedan explícitos en el relato en que está inserto el oráculo. Un buen ejemplo de esto, y todavía en forma de relato biográfico, es el que aparece en Am 7,16-17. Los elementos esenciales y estructurantes son:

a) Intimación a escuchar a Dios: “Ahora escucha tú la Palabra de Yahveh”.

b) *Acusación de culpa* o motivo: “Tú dices: ‘No profetices contra Israel...’”).

c) Fórmula del mensajero, previa al anuncio: “Por eso así dice Yahveh”.

e) *Anuncio del castigo*: “Tu mujer se prostituirá... Tú mismo morirás...”.

En el caso de los oráculos contra individuos, Westermann habla de *Acusación* y de *Anuncio* (“Anklage” y “Ankündigung”). Un poco más adelante, al tratar de los oráculos contra Israel, precisa los términos tratando de la “Begründug” = Fundamentación, Motivo y del “Gerichtsankündigung” = Anuncio del juicio-castigo”. El orden de las partes puede invertirse, y desde luego se amplían tanto los motivos como la actuación de Dios y las consecuencias de su intervención condenatoria y castigadora. Existen además oráculos de salvación, pero son la parte menor y no entran ahora en consideración.

He resaltado el elemento de la *Acusación* y el del *Anuncio*, porque son los dos más decisivos, aunque para el profeta y sus oyentes, lo decisivo está en que ambas cosas son “Mensaje de Yahveh” que el profeta no hace más que transmitir. En nuestro caso, la fórmula más técnica del mensajero (“Así dice Yahveh”), aparece sólo delante del “Anuncio de castigo”; pero ya ha dicho Amós que escuche la “Palabra de Yahveh” antes de pronunciar su *Acusación*.

Hay algunos oráculos que omiten la motivación; pero son muchos más los que ponen incluso la fórmula técnica delante de la parte acusatoria; y en el propio libro de Amós, que se abre con “oráculos contra las naciones” sucede precisamente este caso.

La cuestión no es indiferente, de cara al sentido de los “oráculos de juicio”, que conforman la mayor parte del cuerpo de escritos proféticos. La discusión, más teológica que meramente exegética, se centra en el alcance de lo que hay de “divino”, por decir así, en el caso de los oráculos. La teoría defendida por muchos hasta e presente, y propuesta por el mismo Westermann, es que lo que Dios le da a conocer y comunicar al profeta es propiamente ese “Anuncio de castigo”. El resto es más bien obra del propio profeta, que pretendería así buscarle motivos para justificar semejante decisión castigadora de Dios. Por ser su propia obra y no lo esencial del Mensaje que Dios le comunica, esta parte puede faltar; porque, en definitiva, se trata de su intento de justificar a Dios, no de revelación. El gran teólogo bíblico Von Rad nos dice que “Amós andaba en medio de un pueblo cuya sentencia de muerte había pronunciado”, por revelación de Dios. “A partir de ese momento fu considerando las circunstancias que le rodeaban desde otro punto de vista y, sólo a partir de entonces, los abusos le parecieron intolerables. De este modo vemos a Amós ocupado sobre todo en la tarea de motivar convincentemente la calamidad que se aproxima”, aunque fuera con la aportación de nuevos oráculos inspiradores divinos.²⁴

Se trata quizás de un esquematismo racionalista, ampliado con una interpretación historicista de un fenómeno mucho más complejo. “En realidad, sólo algunas profecías se adaptan a ese esquema. En la mayor parte de los casos se hallan profecías en las que la motivación y el anuncio de castigo están bien conexas entre sí y provienen conjuntamente de la boca de Yahveh”...²⁵ Y esto desde los inicios más lejanos de la profecía que conocemos, como es el caso de Amós 1, 3-2, 16. No cabe separar nunca ambos elementos, y hay que suponer que cuando está ausente, se trata de hallarlo en el contexto explícito o suponer una elipsis, ya que se trata siempre de un “oráculo de juicio”, no de mero “anuncio de castigo”.

Para el caso de Amós se escribe que “de todos los profetas clásicos, el mensaje de Amós es el menos esperanzador. El destino de Israel -su destrucción- es cierto, inevitable, total. Aunque Amós nunca se refiere directamente al pacto del Sinaí, este concepto está en el corazón de su mensaje de juicio. Yahveh ha reconocido a Israel como su pueblo aliado (3,1-2), pero ellos han abusado de este privilegio. Por tanto, Yahveh va a disolver la alianza

y declarar la guerra a Israel, que ahora se ha vuelto su enemigo”. Menos mal que añade que, “como los mensajes de los demás profetas, las palabras más duras de Amós se dirijan de modo particular contra el liderazgo: rey, sacerdotes, clases altas. Pero el juicio que viene va a afectar a todo el pueblo”.²⁶ Esto es correcto, sin necesidad de darle a Israel ninguna conciencia peculiar de formar una nación, con un destino común. Es un dato general de la historia que los errores e injusticias de los líderes acaban pagándolos muy caros el pueblo entero y en especial los débiles.

Estas conclusiones no convencen en absoluto. Será verdad que anunciar en serio un futuro cierto sólo está en poder de Dios; pero no es menos cierto que los hombres han anunciado, en nombre de Dios o en el propio, muchos futuros, y no se han equivocado siempre. Digamos que han acertado por causalidad, aunque en general más bien es porque han atendido muy profundamente a las verdaderas causas de los movimientos histórico sociales o personales. Incluso el arte de la política, con sus deliberaciones y planificaciones no dejan de ser un caso de ese “savoir pour prévoir” y “prévoir pour pouvoir”.

En el caso de la profecía lo que están haciendo estos comentadores o, mejor dicho, intérpretes, es proyectando una precisa idea de Dios y de profecía, que no necesariamente coincide con la bíblica. Dios es el poder controlador de los futuros históricos, y la profecía es el milagro de que un hombre los sepa, porque Él se los comunica, y los transmita conminadoramente a los demás. Como se va a tratar generalmente de catástrofes, su interpretación como castigo no sabe uno si hace falta que lo diga Dios, o basta que el profeta y sus oyentes lo vean así.

Si suponemos que Dios no tiene interés en anunciar futuros históricos y menos de castigo, sino en evitar que las cosas lleguen a ese punto por un siempre posible, aunque sea improbable, cambio de mente y de rumbo. Y si entendemos que la función y finalidad de la profecía es muy otra que el anuncio de un final catastrófico inexorable, entonces no necesitamos interpretar así unos textos que no nos obligan a hacer semejante lectura de los mismos.²⁷

La finalidad de los oráculos proféticos

Si hacemos nuestra la suposición que acabamos de hacer, y prescindimos de que el propósito de la profecía es el anuncio del fin inexorable de Israel o de Judá, entonces podemos leer e interpretar toda la profecía muy de otra manera. Ante todo es muy poco probable, por decir lo menos, que los profetas

añunciaron el fin de Israel como pueblo de Dios; cosa que tal vez nunca les pasó por las mientes a los profetas, aunque fuera un fin provisional, intrahistórico. Pero son muchos los autores, incluidos teólogos bíblicos de la talla de Gunkel, Von Rad, Zimmerli, Wolff, Westermann, que piensan que los profetas “al denunciar las injusticias sociales, sólo pretenden justificar el castigo inminente de Dios. Por tanto, no esperaban ni pretendían un cambio, sino demostrar que todo estaba podrido y que el castigo resultaba inevitable”.²⁸

En la síntesis del mensaje de Amós que presenta Wolff al inicio de su comentario, nos dice que “con excepción de las contadas “Schelworte” = palabras de reproche, todos los dichos proféticos, y también todas las disputas y relatos de visión, e incluso la única advertencia (de 5,4s), tienden al fin de la actual historia de salvación. Al menos dos tercios de los anuncios de castigo lo refieren a la propia intervención de Yahveh, y siempre en primera persona del discurso del mensajero: “Yo envío fuego... yo extirpo...yo dirijo mi mano contra...yo deporto...yo entrego...yo suscito contra...yo mato”, etc.²⁹

La síntesis de su mensaje a Israel sería: “Ha llegado el fin para mi pueblo Israel” (8,2). Lo demás son pasos previos: terremoto, guerra, deportaciones. Más aún: “En ninguna de las palabras provenientes con certeza de Amós se dice claramente que aún queda esperanza al menos para un resto por medio de la conversión y el mejoramiento”.³⁰ Las pequeñas excepciones de 5,4.6.14s.24, son más bien aparentes, pues sin duda Amós nunca confió en que se realizaran ni fueran posibles esos cambios.

No tiene sentido que un pueblo, ni siquiera un grupo de discípulos, mantenga una palabra que contiene el anuncio de un fin sin esperanza alguna; ¿con qué finalidad? De hecho ni un sólo libro profético, aun el más breve o negativo, se queda sólo en la cara negativa del fin o castigo que sea. Al menos sueña con un porvenir distinto, si es que no se atreve a asegurarlo, como veremos en el caso del libro de Oseas. En nuestro caso, los editores de Amós no tuvieron ningún empacho en dejar abierta su obra a la esperanza, sea de la vuelta del destierro de los israelitas del Norte (según la opinión más conservadora, que atribuye 9,10-15 al siglo VIII); sea del retorno del exilio de los deportados judíos, herederos legítimos de sus palabras de denuncia y de anuncio (como piensa la mayor parte de los comentaristas de ese final).

Según esto, no se trata sólo de una relectura deuteronomista o posterior del significado de los profetas y sus mensajes; aunque no pueda negarse el acento y la interpretación presentes en bastantes casos. Tampoco se trata de contraponer unos profetas de “conversión”. claramente tales como Jeremías y

Ezequiel, a otros que sólo serían profetas de “desgracia” o de condena y castigo. Entre ellos no puede meterse ciertamente a Oseas; pero tampoco a Amós, aunque prescindamos del final redaccional deuteronomista o postexílico. A Dios, mucho más todavía que a sus profetas, le importa demasiado la suerte de los pobres, la suerte de las víctimas y la suerte de su pueblo, para quedarse tranquilo y satisfecho con un final de catástrofe anunciada y luego realmente acontecida.

Se trata más bien de entender que lo que Dios le revela propiamente al profeta no es ningún castigo futuro, sino el pecado profundo del pueblo, su rebeldía y su no querer cambiar, cerrándose a sí mismo los caminos de otra posibilidad histórica que la probable catástrofe. Toda profecía es así condicional, desde la de Amós e Isaías, hasta las formulaciones más explícitas de Jeremías o Ezequiel. El tema del “arrepentimiento” o cambio de planes en Dios no significa otra cosa que la posibilidad de evitar las consecuencias, si el hombre cambia su conducta. Y eso aparece ya en Am 7,3 y 6; y en 5,15 aunque sea con ese respetuoso “quizás tenga piedad”, que deja su libertad a Dios.

Todo el tono de amenaza, todo la seguridad de lo inexorable del castigo o fracaso histórico (siempre se refieren a este horizonte los profetas), no es más que una gran retórica para lograr cambiar el corazón y la conducta de los hombres, en especial de la clase dirigente opresora. Pero también la del pueblo sencillo, que se deja seducir por esos cultos solemnes, en que disfruta por unos días de alguna de las migajas del sistema que lo explota y pretende justificarse con ellos. Por eso el tema del “asco de Dios” ante ese culto arranca desde Amós (5,21-24), Oseas (6,1-6) e Isaías (1,10-17) y va a perdurar hasta Jesús de Nazaret, pasando por Jeremías, el Tritoisaías y toda la cadena profética (Jr 7,1-15; especialmente el v.11 citado por Jesús en Mt 21, 13 y paralelos).

El rostro de Dios que se revela en Amós

Sin ser absolutamente novedoso, pues siempre ha sido y se ha mostrado así el Dios de la Biblia, podemos sin duda notar que en el caso de Amós estamos ante un testigo datado y privilegiado de este rostro de Dios que vamos a tratar de describir. Por lo demás, textos como los atribuidos a la etapa patriarcal o mosaica (v.g. el Dios de justicia de Gn 18, 16-33; o el Dios de Ex 3,7-10), no sabemos de qué época son; como tampoco los de Samuel, Natán o Elías en la redacción actual (1Sa 12,1-15; 2 Sa 12,1-15; 1 Re 21,1-29).³¹ En cambio, con Amós, nos encontramos sin duda en pleno siglo VIII a.C. y en una situación de injusticia interna de la comunidad israelita.

Lo más impresionante de este rostro de Dios es su solidaridad con los pobres y las víctimas, sean los que sean, y hágalos quien los haga. Ya en los primeros oráculos contra las naciones, el motivo de la Ira incendiaria de Dios son los crímenes inhumanos que se cometen, sean o no por miembros del pueblo de Dios o contra él. Podemos suponer que Galaad era otra vez posesión israelita, pero no es por eso que se condena a Damasco o a Ammón; sino por “triturar con trillo de yerro” o por “reventar a las mujeres en cinta” a la población de Galaad. No es presumible que Edom sea posesión de Judá ni de Israel, pero lo que se condena es que los Filisteos “deporten poblaciones enteras” y se las entreguen; o que los de Moab “quemen hasta calcinar los huesos del rey de Edom”.

Sin embargo, digamos que la *“pasión de Dios por los pobres”* sube casi de tono cuando se trata de las víctimas de su propio pueblo, y a manos de sus propios hermanos, como es el caso de la mayoría de los oráculos de Amós, comenzando ya por el final de la serie que estamos apuntando. Eso de “vender al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias” aparece repetido varias veces en un libro que es más bien breve y conciso (2,6s; 4,1; 5,7.12; 8,4-6). El “pathos” de Dios se vuelve “simpatía” teologal en sus profetas; no se trata de que el hombre proyecte en Dios su sed de justicia, sino que es Dios quien siembra en el corazón de sus profetas los ojos para ver así la realidad y juzgarla desde ahí y clamar apasionadamente por un cambio de semejante situación. Toda la ideología monárquica, al menos en la tradición israelita, supone que esa sed de justicia toca especialmente al rey ponerla en práctica en favor de los pobres.³² Pero son los profetas quienes encarnan de veras este espíritu.

El maestro y pensador del judaísmo contemporáneo que era A.J. Heschel lo expresaba así hace ya unos años: “El profeta no sólo escucha y comprende el “pathos” divino; está convulsionado por él en lo más profundo de su alma... El “pathos” de Dios está en él. Lo conmueve. Se pronuncia en él como una tormenta en el alma... Toma posesión de su corazón y de su mente, dándole el coraje para actuar contra el mundo... Ser profeta significa identificar las preocupaciones de uno con las preocupaciones de Dios... En la profecía simpatética el hombre está abierto a la presencia y emoción del Sujeto trascendente... La simpatía es una respuesta, no una manifestación de espontaneidad pura. El profeta debe ser llamado para poder responder, debe recibir una orden para poder cumplirla... El poder de la palabra pronunciada por un profeta deriva del hecho de que está de acuerdo con la voluntad de Dios, de la simpatía con su “pathos”... El fin de la simpatía no es el de asemejarse a Dios,

sino de ser efectivo como profeta por medio de la aproximación al “pathos” de Dios”.³³

El Dios de la justicia con los pobres

El mejor modo de captar la hondura teológica del libro de Amós es quizás lograr ver la profunda idolatría que descubre en la codicia, el lujo, la explotación de los débiles por parte de la clase dirigente de Israel que denuncia. No se trata de que adoren a un dios llamado Dinero, que apenas viene ni citado en su obra, sino de que efectivamente las riquezas y los bienes que proporcionan son el fin último de esa gente, al que sacrifican sin más la vida de los pobres. Esto es una clara idolatría, aunque no se la llame por ese nombre; por eso tal vez a Amós no le preocupa el problema de los ídolos o falsos cultos.³⁴ El problema es la idolatría de las riquezas, con su secuela de bienes seductores, que acaparan el corazón de los hombres. Los ricos del reino del Norte sólo se preocupan de atesorar, a costa de los pobres cuya vida oprimen más y más. Uno de los pasos más caros es el de 3,9-11. “En palabras de Jesús y Pablo nos encontramos aquí con la pleonexía, el deseo de tener más. Esta gente ha prescindido de Dios para poner el corazón en sus tesoros. Y el texto indica con claridad que este culto a los bienes terrenos sólo puede llevarse a cabo mediante la opresión de los pobres”.³⁵

Para Amós, en cambio, Dios es “la medida de todo: personas y acontecimientos; y por tanto también la ética, el culto, el respeto a la autoridad”.³⁶ Desde este Dios apasionado por la causa de las víctimas y los débiles, que comunica por simpatía su actitud al profeta, que la hace suya enteramente, se comprende algo de ese lenguaje excesivo, exagerado, casi terrible de Amós.³⁷ No se trata de meter miedo, sino de urgir un cese a la opresión y un cambio de sistema, si es que se quiere evitar la catástrofe por carecer de diferencia con los otros pueblos y sus dioses. Eso parece indicar sobre todo esa especie de talión o ley de la historia, de que si tú robas y matas, otros te robarán y matarán a ti expresado con vigor en 3,10-11. Pero a todo lo largo de su predicación “el tema de las víctimas es quizás el más desarrollado”; y son esas víctimas, “esta gente pobre la que atrae toda la atención del profeta”; pues “la codicia es cruenta, implica unas víctimas. Es preciso exprimir y arruinar a los pobres para obtener los beneficios del dios (Dinero)”.³⁸

No hace falta que se explicita siempre ese momento conversivo, pues la denuncia apasionada es ya una tremenda interpelación y una llamada a la conciencia creyente; a la vez que una presentación vigorosa de la exigencia de

justicia del Dios que los llama y encarga ese mensaje a su favor. Pero notemos bien que no se trata de una justicia imparcial, neutra, independiente de las partes en litigio. Se trata, por el contrario, de una “sed de justicia” claramente orientada en favor de los pobres y oprimidos, de los débiles y las víctimas de los grupos dominantes. No tanto contra estos explotadores, cuanto a favor de sus víctimas, a los que presta oído y voz el Dios que clama justicia por los profetas. Es una postura altamente humanista y humanizadora; pero no espontánea en el hombre y menos aún en los que pueden imponerse por la fuerza, el poder o las riquezas, la astucia o los negocios, la violencia y la explotación. Se trata de un don de Dios que posibilita esa luz a los ojos y esa sensibilidad en el corazón y ese coraje y brío en la palabra de denuncia, juzgándose la suerte “con los pobres de la tierra”.

Desde Amós, ya nunca se perderá en Israel esta corriente de simpatía con las víctimas, dentro del mismo pueblo de Dios, y fuera de él. Los profetas serán los portavoces firmes y constantes de este grito de Dios a favor de las víctimas. Es cierto que “Israel ha tropezado en el desprecio del derecho de los pobres promovido por Yahveh”;³⁹ pero ese derecho permanece a lo largo de los siglos, y gracias sobre todo a ese grito profético. A uno se le ocurre si no está preparando Dios a la humanidad para que no lleve su cainismo ingénito hasta el sacrificio de su Hijo encarnado; a pesar de que tampoco lo logró, su voz quedó ahí como un grito permanente y frente a todos los “crucificados de la historia”. Y esa sed no se ha extinguido ni se extinguirá nunca, sino que será bienaventuradamente colmada por Dios (Mt 5,6 y 10). En el caso de Jesús su sed de justicia se relaciona plenamente con su solidaridad con las víctimas, hasta el punto de identificarse vitalmente. En él, el “pathos” de Dios por el mundo, su infinita compasión y preocupación por los pequeños y las víctimas se unen formando una realidad única e idéntica con ellas. Tal vez nunca ha habido mayor grito de Dios que la propia sed de justicia acallada en tantos sometidos hasta en el pensamiento o la posibilidad de hablar. Los profetas son como la “voz de los que no tienen voz” ni voto en esta historia cainítica.

El Dios de la libertad y la liberación

Nos puede sonar demasiado moderno, o al menos neotestamentario, este modo de hablar de Dios; y no basado en el A.T. y menos en Amós. Sin embargo, creo que cabe decir esto en base a lo que él dice o deja traslucir al tratar de un Dios que no es para nada mera reacción a la conducta humana, aunque sea esa la primera impresión que nos den sus oráculos. En efecto, no es normal que un

Dios entendido nacional y hasta nacionalísticamente, sea con un concepto de alianza o cualquier otro esquema mental, se ocupe de lo que pasa en los otros pueblos, y esté detrás de todos ellos, tengan o no que ver con “su pueblo”. Esto aparece muy claramente en los “oráculos contra las naciones” (1,3-2,3); y de formar indirecta, al juzgar a su propio pueblo con la misma medida, sin privilegio alguno y en expresa referencia a los demás pueblos (2,6-16; 3,9-12; 4,1-3; 6,1-14). Lo que está en juego es la calidad humana, la ética común a favor de la vida, la solidaridad con las víctimas de cualquier tiempo y lugar

También en el momento inicial, en la llamada a la libertad de cada pueblo, allí está el mismo Dios que Israel supo reconocer presente en su liberación de Egipto. Pero no sólo actuó Dios en ese éxodo paradigmático, sino en todos y cada uno de los éxodos históricos de cualquier pueblo y nación, y fueran las que fuesen las mediaciones. Siempre late el Espíritu de la gracia y la libertad de Dios en todo acto verdaderamente liberador, por muy parcial y ambiguo que sea. Así lo expresa Amós indirectamente al ironizar sobre la falsa conciencia de elección y la consiguiente pseudoseguridad del Pueblo de Israel, tanto a propósito de su éxodo como de la conquista o la presencia de Dios en el culto (2,9-10; 3,1-2; 4,4s; 5,4-6.21-24; 7,9; 9,1.10). Pero sobre todo en la formulación más explícita y positiva de 9,7: “¿No son ustedes para Mí como hijos de kusitas, oh hijos de Israel? ¿No hice yo subir a Israel del país de Egipto como a los filisteos de Kaftor y a los arameos de Quir?”. La elección no es un privilegio, sino una responsabilidad para Israel, como testigo de ese Dios liberador y sediento de justicia, que lo llama a una vida liberada y solidaria, atenta al clamor de todos los esclavizados.

Tal vez la primera y fundamental liberación del hombre es la del encierro en sí mismo, en su propio egoísmo insolidario o, peor aún idolatrado y capaz de usar todo lo demás como meros instrumentos para su pretendido bienestar, sin excluir siquiera a los demás seres humanos. Esto ya lo expresaba muy bien Fray Bartolomé de Las Casas, a propósito de la “codicia y ambición” de los conquistadores, que no cejaba ni ante el sacrificio de los “opresos indios”. Escribía él que “no digo que los desean matar de directo, por odio que les tengan, sino que desean ser ricos y abundar en oro, que es su fin, con trabajo y sudor de los afligidos y angustiados indios, usando de ellos como de medios e instrumentos muertos; a lo cual se sigue, de necesidad, la muerte de todos ellos”.⁴⁰

Por eso no es insignificante la idea de que con los profetas aparece tal vez por primera vez y con fuerza el “yo” personal.⁴¹ No el “ego” colectivo o inclusivo, ni el autocentrado y egoísta, sino la “persona” abierta a las relaciones

con los demás; pero en el caso profético, abierto sobre todo y en primer lugar al Dios que se le revela, como abierto a los hombres a los que Dios le abre, especialmente a aquellos a los que se niega su dignidad elemental, su derecho a la vida y la libertad básicas, a todos los explotados y las víctimas de la historia. Ese es el “pathos” de Dios de que hablamos más arriba, que se comunica como gracia simpatética a su profeta, y a través de él a todo hombre abierto a la revelación de Dios que en ellos acontece.

No se trata de excluir o contraponer esto a otras motivaciones éticas, utópicas, sociales y liberacionistas de los hombres, sino de señalar la honda raíz teológica de la opción por los pobres y las víctimas que apareció con fuerza singular en Amós y ya no va a desaparecer nunca de la revelación bíblica y de la conciencia humana. No se contraponen, sino que dan un fundamento más profundo, si es verdad que el hombre es “imagen de Dios” y que “Dios es más íntimo al hombre que su interioridad más honda”. Al ver así las cosas y, sobre todo, al actuar conforme a esa visión, no está el hombre antropomorfizando a Dios, sino que es Dios quien está divinizando al ser humano.

Algunos límites de su grito apasionado

La grandeza de Amós, y de toda la profecía ulterior que lo reitera y refuerza, está en esta revelación del rostro de Dios apasionado por la causa de los pobres y las víctimas, sean del pueblo que sean o sea quien fuere su opresor. Y en la enorme simpatía, diríamos que sólo divinamente posible, por las víctimas y la soberana libertad interior para gritarlo frente a los poderosos, sin temer los riesgos. El límite está en que esa simpatía parece que no logra expresarse sin apuntar a la Ira de Dios y a una como necesidad suya de castigo o venganza para con los opresores. Es verdad que nunca habla de la Ira de Dios o frase equivalente; pero aparece dos veces un Dios que ya no pasa una (7,8 y 8,2), y ocho veces afirma que es inflexible en su amenaza de castigo (1,3.6.9.11.13; 2,1.4.6) y otras frases. De ahí esas imágenes teriomorfas u hostiles de Dios: como león y formador de langostas, provocador del fuego, la sequía o el terremoto; y las de ese Dios enemigo, que utiliza su dominio de la naturaleza y los pueblos para castigar con catástrofes naturales o con la violencia de las guerras y deportaciones, con el poder de los imperios opresores a su propio pueblo.

Habrà que explicar esa Ira como una ira contra el pecado y no contra el pecador; como una ira justiciera y no vindicativa, sino reivindicadora. Pero no deja de ser una proyección de la incapacidad humana de realizar y hasta de

pensar una liberación de los pobres y las víctimas sin producir nuevos pobres y sobre todo nuevas víctimas.⁴² Ese no es el caso de Dios, cuyo poder absoluto le permite usar Misericordia con todos y no necesita condenar a nadie para salvar a los pobres y las víctimas. El propio Amós llega a esperar, aunque sea con un tímido “quizás” en que “Yahveh tenga piedad” (5,15); y el redactor final de su obra también abre la puerta a la esperanza, en términos intrahistóricos, pero muy positivos (9,11-15).

Todo esto lo va descubriendo poco a poco el pueblo de Dios, y cada uno de nosotros a lo largo de su vida; pero ya lo fueron captando, y bien pronto, los profetas, sin renunciar por eso a lo que hay de ineludiblemente divino en la “sed de justicia” a favor de las víctimas. Se trata de la revelación progresiva de Dios, que coincide con la capacidad humana de irse haciendo más “oyente de la Palabra” y sobre todo de ir viviendo más como “imagen de Dios” y hasta “hijo de Dios”, como se nos revelará en Jesús de Nazaret por la presencia de su mismo Espíritu. Es lo que nos proponemos tratar en próximos artículos, continuando por el rostro de Dios que se descubre en el profeta Oseas.

Notas

1. Sobre el episodio de la mujer de Técoa es bien interesante la reflexión hermenéutica que hizo Luis Alonso Schökel en *Hermenéutica de la Palabra*, tomo I, pp.217-230, titulado “David y la mujer de Tecua: 2 Sa 14 como modelo hermenéutico”.

2. J. Alberto Soggin, *Introduzione all' Antico Testamento*. Paideia Editrice, Brescia 1987, (4 edición completamente reelaborada), p.315. Quien insiste en el carácter sapiencial de Amós es H.W. Wolff en su comentario y en otras obras sobre Amós.

3. Sobre el significado de la respuesta de Amós, de los términos “nôqed”, “ro'eh”, “boqer” y más en general los relatos de vocación ver la obra de Gregorio del Olmo, *La vocación del líder en el Antiguo Israel*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1973, pp.179-207. Soggin cita con aprobación la sospecha de H. Schult de que se puede tratar de un rasgo legendario (como en Moisés, Gedeón, Saúl, David, Eliseo...) ya que no cabe ser a la vez “criador de bovinos” y “pastor de rebaños” (de ovejas o cabras). En *o.c.*, pp. 276s.

4. Para ampliar esta breve presentación puede leerse la introducción a Amós en *Luis Alonso Schökel y José Luis Sicre, Profetas. Introducción y comentario*. Tomo II. También en las pp.263-271 de *Profetismo en Israel* del propio J.L. Sicre o más brevemente en R. E. Brown., J. A. Fitzmyer, R.E. Murphy, *The New Jerome Biblical*

Commentary. (=NJBC), Geoffrey Chapman, London & New York 1991, reimpresa en 1996. pp. 209-216, presenta a Amós, Michael L. Barré.

5. Tomo las fechas de J. Alberto Soggin, *Nueva Historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, p. 454. Otros autores siguen otra cronología, ligeramente diferente, y que no afecta a nuestro propósito. Este apéndice cronológico es obra de Diethelm Conrad.

6. Yohanan Aharoni, *The Land of the Bible*, Filadelfia-Londres 1979. Trae los datos de los “óstraca” y su comentario sobre ellos en las pp. 356-368. También Herrmann los trata más brevemente.

7. Marvin L. Chaney. En el escrito titulado “Bitter Bounty: The dynamics of political economy critiqued by the eight-century prophets” de la obra colectiva *The Bible and Liberation* dirigida por Norman K. Gottwald y Richard A. Horsley, editada por Orbis Book y SPCK, Londres y Nueva York, segunda edición en 1993, pp. 251-263. Ver también Niels Peter Lemche, *Ancient Israel*. Copenhague 1988, sobre todo las pp. 149-154.

8. Hans Walter Wolff, *Dodekapropheten 2. Joel und Amos*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1975. segunda edición revisada de la de 1969. La cita está en la p. 106.

9. John Bright, *La Historia de Israel*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1982, sobre todo las pp.262-277. La cita se toma de la p.269. Ver también la obra de Henri Cazelles, *Historia política de Israel*, Cristiandad, Madrid 1984, pp.164-170.

10. Sobre la época de la “Casa de Omri” y la revolución de Jehú y el propio Jeroboán II se puede ver Soggin, *o.c.*, pp. 266-274 y 278-281. Bright dice que “Amós no predicó la revolución porque creía que la curación de Israel estaba más allá de toda posibilidad”, *o.c.*, p.273.

11. Siegfried Herrmann, *Historia de Israel en la época del AT*, Sígueme, Salamanca 1984, sobre todo el capítulo 12: Israel y Judá a la sombra de la lucha por el poder en Siria, en las pp. 293-312. Tomamos la cita de las pp. 311-312 a propósito de Amós y Oseas precisamente. Ver sobre esto la nota final, n.42. Sobre la cuestión de las fuentes culturales de la crítica profética (legales, sapienciales, religiosas, etc) ver la síntesis de J.L. Sicre en las obras *Con los pobres de la tierra*, pp. 159-166 o en *Profetismo...* pp. 402-405. Ver la cita bibliográfica en las siguientes notas 12 y 14.

12. José Luis Sicre, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella (Navarra) pone distintas causas para esta puesta por escrito de los oráculos proféticos: interés de los santuarios, fuerza mágica de la palabra, prueba para el futuro que anuncian, testimonio de la falta de conversión, literatura de oposición porque ya no esperan reforma sino que crean ruptura con el sistema...p.187s.

13. Para toda la exégesis del libro de Amós sigue siendo un gran aporte la obra de Hans Walter Wolff, *Dodekapropheten 2. Joel und Amos*. Neukirchener Verlag,

Neukirchen-Vluyn 1975. segunda edición revisada de la de 1969. Además del comentario de Luis Alonso Schökel y José Luis Sicre, *Profetas. Comentario.*, Tomo II, Cristiandad, Madrid 1980.

14. Del Olmo, *o.c.*, sobre todo las pp.198-207. Una lectura de estas visiones en clave hermenéutica latinoamericana puede verse en la revista RIBLA, n.1 (1988), pp. 87-99 el artículo de Milton Schwantes, *Jacob el pequeño. Visiones en Amós 7-9.*

15. José Luis Sicre, “*Con los pobres de la tierra*”. *La justicia social en los profetas de Israel.* Cristiandad, Madrid 1985.. En las pp. 87-168 analiza gran parte de estos textos de Amós, ya que todos ellos se ocupan de ese gran tema de la justicia social; y hace una síntesis amplia de su mensaje.

16. Wolff en la *o.c.*, pp. 129-138 presenta en la introducción la idea de seis etapas de composición, sin que falte una relectura deuteronomística, que el duplica con otra de la época de Josías con un marcado tono condenatorio del santuario de Betel. Sicre en *Profetismo en Israel*, pp. 204-206 apunta brevemente otras teorías de formación del libro.

17. Para Wolff, *o.c.*, p. 161, el título de ‘Adonay = Señor es algo añadido ulteriormente al libro, pues en los LXX no aparece muchas de las veces. En concreto señala 1,5.8.15; 2,3; 3, 8.11.13; 4,2; 5,16; 6,8; 7,1.4; 8,1.3.9.11; 9,5 y probablemente 4,5 y 5,3. Quedarían sólo las súplicas de 7,2 y 5; e.d, dos de las 23 veces que contiene el TM o actual texto hebreo.

18. Según Wolff, *o.c.*, p. 174 sale 21 vez en Amós, 11 en la parte final y otras en el medio o la introducción redaccional; por lo cual, supone que muchas veces se trata de un rasgo no propio de Amós, que preferiría la frase “ (Así dice Yahveh” , utilizada por él unas 23 veces.

19. Wolff, *o.c.*, pp. 163 y 202. La teología del “Nombre” de Dios es más bien deuteronomística, pero también la usa Ezequiel y el P, aunque prefieran la teología de la “Gloria”, lo mismo que el. Westermann, sobre la raíz “kbd” en el *Diccionario teológico manual del AT*, Tomo I, columnas 1089-1113. Pretende separar la idea de Gloria presente de la de Gloria futura, siendo la primera un teología cananea, mientras la otra sería la genuinamente israelítica. (!?). En la misma obra está la voz “shem” a cargo de A.S. van der Woude, Tomo II, columnas 1173-1207. La parte teológica ampliamente tratada en las columnas 1189-1207. En nuestro caso, sólo entrarían en consideración las doxologías, posteriores a Amós, el paso de 6,10 y el texto final de 2,7.

20. John Bright, *o.c.*, p:273.

21. Niels Peter Lemche, *Ancient Israel.* Copenhague 1988, sobre todo las pp. 223-231. Intenta reconstruir la religión israelita preexílica, y supone central en ella la idea de “Yahveh, el Dios imperial” o universal, como se concebía al dios ‘El o al mismo Ba’al.

22. Léon Ramlot, *Voz Prophétisme* en el DBS = “Dictionnaire de la Bible. Supplement”, tomo VIII, cc. 811- 1222, París, 1972. Las citas están en las columnas 1036 y 1037. Ver aún la nota 33.

23. Claus Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*. Chr. Kaiser Verlag, Munich, 1975 en su quinta edición. Existe versión inglesa de esta importante obra, pero no castellana.

24. Gerhard von Rad, *Teología del A.T > II. Teología de las tradiciones proféticas de Israel*. Ediciones Sígueme, Salamanca 1973; p. 169. Poco antes ha escrito que “en un principio sólo se le comunicó al profeta el *hecho* del fin y del juicio, mientras que sobre el *como* sólo adquiere certeza bajo condiciones especiales, y no sin observación y reflexión propias”.

25. Alexander Rofé, *Introduzione alla letteratura profetica*. Paideia Editrice, Brescia 1995 trata de nuevo este punto, y disiente fuertemente de esa consideración ampliamente compartida, que reduce lo divino o revelador del oráculo al “anuncio de castigo”. Formula así: “La parola di Jhwh annunzia il futuro, mentre la parola del profeta fornisce in anticipo una motivazione a quanto viene annunziato”; y pone como ejemplo a Am 3,9-11. Frente a ello está nada menos que todo el grupo inicial de “oráculos contra las naciones”. Cf. pp.75-80.

26. Michael L. Barré, *Amos*. En el comentario colectivo del NJBC ya citado en nota 3, p. 210.

27. Werner H. Schmidt en su *Introducción al Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1983, p. 223s., plantea este asunto como uno de los puntos actualmente discutidos en el campo de la investigación profética. No sé qué parte va ganando la partida, pero me inclino decididamente por la opinión más reciente, a pesar de la autoridad de Von Rad, Wolff o Westermann, que no dejan de estar influenciados por su propia teología protestante, renovada tan profundamente por el gran teólogo suizo Karl Barth.

28. José Luis Sicre, *Profetismo en Israel.. Verbo Divino*, Estella (Navarra) 1992, p. 406. Y cita con aprobación la crítica irónica de Wanke a los que opinan que los profetas no buscaron ninguna reforma social, sino justificar el castigo divino. Antes, en *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Ed. Cristiandad, Madrid 1985, pp. 450-453 era más reticente en este punto.

29. Wolff, *o.c.*, pp. 124-125. Por eso escribe: “No la Ausencia de Dios, sino precisamente su indeseada nueva Venida es la que acarrea la muerte a Israel”. *Ibidem*.

30. *Ibidem*. p.125. Lo mismo en la síntesis final: “El mensaje de la deportación total de Israel de su tierra es predicción escatológica, en la medida en que testimonia el fin de la actual historia de salvación y con ello de todo privilegio de Israel en la historia”; p.128.

31. Sobre la posible fecha de redacción del episodio de la viña de Nabot, ver

Alexander Rofé, *Storie di Profeti*. Paideia Editrice, Brescia 1991, pp. 247-264, que la supone de época de Nehemías.

32. L. Ramlot, *a.c.*, c. 1036 y 1104ss escribe: "...no habrá solución válida sin el Mesías, Liberador de los pobres, aportando sólo él esa bienaventuranza que para Israel resume todas, el 'Shalôm', la Paz". "Los mensajeros de Dios no están al servicio de una idea o de un programa ético...ellos dependen de la Realeza de Yahveh". Para ellos, "el primer deber de un buen gobierno es la justicia social, que en Israel es de inspiración religiosa. La religión debe por tanto dominar la política". c.1054. Con N. Gottwald opina que los profetas "no han subestimado la política; pero la han integrado como un instrumento del plan de Dios". c.1055. Ver la misma idea en N.P. Lemche, *a.c.*, pp. 231-237.

33. Abraham J. Heschel en su obra *Los profetas. Simpatía y fenomenología*. Volumen III publicada por Paidós, Buenos Aires, 1973. Las citas se hallan en las pp. 10-38. La edición inglesa es de 1962. No pensar que es para quedarse en mero sentimiento, pues, la simpatía "no es un fin en sí misma...Lo que mitigará la miseria del mundo, la injusticia de la sociedad o la alienación de la gente de Dios no es el simple sentimiento sino la acción" (p. 13). Pero ese es ya otro punto.

34. José Luis Sicre, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Cristiandad, Madrid 1979. En las pp. 109s. dice que para Amós "la entrega al Dios verdadero está en peligro; prácticamente se lo ha expulsado de la vida diaria...Pero la culpa de este fenómeno no podemos achacarla a ningún dios de los pueblos vecinos, sino al dinero, que acapara por completo el corazón del hombre...es la única meta de la clase dominante de Samaría".

35. J.L. Sicre, *a.c.*, pp. 111-112.

36. J. Alberto Soggin, en *Introduzione...* p.315.

37. José Luis Sicre, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Cristiandad, Madrid 1979. A Amós le dedica las pp.109-116, dentro de la idolatría de las riquezas.

38. J.L. Sicre, *a.c.*, pp. 114 y 115. Compara luego a los pobres de Samaría como "un Lázaro de mil cabezas, deseando alimentarse de las migajas que caen de la mesa del rico" (p.116). Cabría añadir, que ,como en la parábola lucana, la finalidad es advertir al rico para que se convierta.

39. Wolff, *a.c.*, p.128 y casi lo mismo en 129, añadiendo que "el futuro de los pueblos (paganos) depende (como el de Israel) del mismo derecho de los oprimidos". "También en el nombre de Jesús se medirá el pueblo de Dios según su compromiso con los oprimidos y el mundo entero por su relación con los miembros más débiles de la sociedad". Con esto estamos muy de acuerdo.

40. Bartolomé de Las Casas, *Octavo remedio*. La cita puede verse en el tomo II de los "Tratados sevillanos" editados por Las Casas y reeditados por el FCT, p. 723;

o en las “Obras Completas” editados con ocasión del quinto centenario, en el tomo 10, p. 320.

41. Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*. Tomo II, Sígueme, Salamanca 1973, p. 76 y 85 escribe: “Se trata de un “yo” exclusivo”; no del colectivo de los salmos, por ejemplo. Ya que aquí “el hombre particular, con una responsabilidad y una capacidad de decisión no experimentados hasta entonces en Israel ni en todo el Antiguo Oriente, fue situado en el centro: casi se podrá decir que el individuo fue descubierto”. Las dos palabras hebreas para expresar el “yo” salen más 1200 veces en el AT. Lo notable es que mientras en Is primero y Mq apenas sale 10 y 3 veces, en Jr, DtIs y Ez sale 91, 95 y 170 veces; y ya en Am y Os se emplea 11 y 23 veces respectivamente. También en Sal, Job y Qoh sale 83, 43 y 29; y lo mismo en el Pentateuco y el Deuteronomista actuales; pero ya nos encontramos sin duda en el postexilio, no en el emerger del yo personal, como en el caso de los profetas Amós y Oseas.

42. Sobre la relación de la Historia con la Palabra reveladoras, así como con el concepto de tradición y la parte del sujeto interpretante en el tema de la revelación de Dios, ver un buen resumen de la reflexión teológico-bíblica hasta los 80 en Henning Graf Reventlow, *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982. La hermenéutica más reciente acentúa mucho más la parte del sujeto interpretante, ayer y hoy, en el proceso de revelación de Dios.