

**CB
105**

Gérard Verkindère

La justicia

en el Antiguo Testamento



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2001

La palabra «justicia», tan frecuente en toda la Biblia, es un auténtico «falso amigo», y eso es algo que resulta ciertamente muy molesto. Orienta al lector en el sentido actual del término: el hecho de dar a cada uno lo que le es debido, la reivindicación ante la injusticia o bien los procedimientos jurídicos del «Juzgado». Pero al hacer esto se aleja muchas veces del sentido bíblico, que no reside en primer lugar en la experiencia de los tribunales, sino en las relaciones personales de la vida corriente, en particular en las relaciones contraídas por un compromiso, una alianza. Por tanto, hay que hacer todo un recorrido por ambos Testamentos para captar cómo ha evolucionado esta palabra «justicia», precisamente debido a la experiencia de la alianza de Israel con su Dios.

Esto permite comprender por qué, sobre todo después del exilio, la palabra «justicia» significa frecuentemente *salvación* o incluso *perdón*: cosa que se aleja completamente de nuestro sentido habitual de justicia. Este recorrido semántico en la Biblia tiene además la gran ventaja de conducirnos al propio núcleo de la alianza y de llevarnos a corregir las caricaturas habituales sobre un Dios que se encoleriza, que castiga o se venga. El Dios de Israel es muy diferente de como nos lo imaginamos.

La riqueza de este tema bíblico de la justicia es tal que ha habido que decidir dedicarle dos *Cuadernos*, uno para cada Testamento. Gérard VERKINDÈRE, que enseña Antiguo Testamento en la Facultad de Teología de Angers, es nuestro guía en esta primera etapa a través del Antiguo Testamento. Resulta indispensable para poder entender el lenguaje de Jesús y después el de Pablo: ¿cómo es justo Dios?, ¿cómo nos puede hacer justos? No es sólo una cuestión para estudiar; es una relación que hay que vivir, a la vez una conversión y una acción de gracias.

Philippe GRUSON

LA JUSTICIA Y LA BIBLIA

La noción de justicia es con seguridad una idea clave de la existencia humana. Toda una antropología o una organización de la sociedad humana dependen de ella. Los hombres unen estrechamente a la experiencia de la justicia su noción de Dios, hasta el punto de que la experiencia de la enormidad de las injusticias conduce a muchos hombres a negar a Dios. Pero, por el contrario, muchas veces Dios puede ser reducido a las concepciones demasiado humanas de la justicia.

Toda la Biblia está atravesada por la realidad de la justicia que ponen en práctica el hombre y Dios: justicia humana y justicia divina. La Biblia aporta la revelación de la justicia como una de las señales fundamentales de la relación entre Dios y el hombre. Y, sin embargo, el libro no contiene ningún tratado específico sobre este tema, ni en él se propone una definición a la vez precisa y plena. La justicia es mencionada a partir de todo lo que constituye la realidad humana. Pues el pueblo de Israel, como toda sociedad, se dio una legislación, un derecho, instituciones judiciales. Incluso parece que desarrolló un gusto muy notable por los procesos.

Pero la justicia no puede ser reducida únicamente a las dimensiones humanas. Israel no es un pueblo que exista en soledad. El Señor, su Dios, está absolutamente comprometido con él, junto a él, en

una alianza por la vida. La justicia de Israel está unida así a la justicia de Dios en el realismo de su historia. Aunque este encuentro es un verdadero enfrentamiento. Pues, para el pueblo de Israel, igual que para todo el mundo, la experiencia de la justicia se experimenta ante la injusticia. Ésta fue la servidumbre en Egipto. Ésta fue la deportación a Asiria y después a Babilonia. Ésta fue, sobre todo, la explotación y la exclusión de los indigentes bajo los reyes de Israel y de Judá y durante todos los siglos siguientes.

Lo que supone una aportación particular de la Biblia procede de Dios mismo. Es el primero en no tolerar la injusticia para su pueblo, ya provenga del exterior, de sus enemigos, o ya se ejerza dentro de la propia sociedad israelita. El sentido de la justicia del Señor se comunica así a Israel, que ya no tiene que imaginar la justicia de Dios según sus modelos humanos o sus prácticas judiciales. Debe ser justo en todas sus relaciones lo mismo que su Dios es justo con él.

Bien sea de Dios o de Israel, la justicia ya no es simplemente un sistema judicial que gestiona y regula los conflictos. La realidad de la alianza impone su propio código de justicia a cada uno de los interlocutores. La justicia se convierte entonces en la primera modalidad de su relación.

EL DERECHO ISRAELITA

Para que una sociedad se establezca según la justicia, necesariamente tiene que elaborar un *derecho*, ya sea consuetudinario o legislativo. El pueblo de Israel, como cualquier otro pueblo, en cualquiera de las etapas de su evolución social bajo la monarquía, se dio así una legislación y una jurisprudencia, a fin de regular la vida de las personas y de los grupos. El hecho de esta legislación es mencionado, por ejemplo, en 2 Re 17,8: *Y siguieron las costumbres de las gentes que el Señor había expulsado ante ellos; costumbres que habían introducido los reyes de Israel.*

Esta práctica legislativa tiene dos fuentes. Por una parte, el derecho israelita pertenece al conjunto del derecho oriental: el de las civilizaciones babilonia, asiria, hitita, cananea o fenicia. Por otra, los reyes de Israel adaptaron estas leyes a sus propias condiciones geográficas, económicas, políticas y religiosas.

LOS TRES CÓDIGOS LEGISLATIVOS

Los resultados de la labor legislativa están esencialmente agrupados en el Pentateuco, la Torá. Tres textos de innegable importancia constituyen las colecciones de leyes que se relacionan más particularmente con la vida social y económica, sin excluir, sin embargo, las prescripciones culturales sobre el santuario y las fiestas religiosas. Éstos son:

- el **Código de la alianza**, en Éxodo 20,22-23,19;
- el **Código (o Ley) de santidad**, en Levítico 17-26;
- el **Código deuteronomico**, en Deuteronomio 12,2-26,15.

En las biblias actuales, estos textos son llamados *códigos*. Este nombre no es del todo apropiado para este tipo de textos, que no tienen la ordenación temática de nuestro Código civil. Igual que los códigos mesopotámicos, los códigos israelitas son más bien compilaciones que reúnen toda una jurisprudencia sobre tal o cual materia. Se presentan bajo la forma de una sucesión de casos enunciados, de prescripciones, jurídicas o no, sin mucho orden.

La forma literaria de estas leyes bíblicas es en sí misma variable. La mayoría de las leyes están enunciadas a partir de casos particulares: es la formulación «casuística». Texto tras texto, una fórmula característica introduce las sentencias: *Si alguien (...)* o *cuando alguien (...)* Así: *Si compras un esclavo hebreo (...)* *si vino solo; si estaba casado (...); si fue su amo el que le dio mujer (...); si el esclavo declara (...)* (Ex 21,2-11). A este tipo de prescripciones se añade un gran número de leyes «imperativas». Su formulación está en imperativo o en la segunda persona del futuro (no realizado). En forma negativa están las prohibiciones: *No difundas rumores falsos* (Ex 23,1). En forma positiva están los mandamientos: *Durante*

seis años sembrarás tu tierra y recogerás su cosecha (Ex 23,10).

El Código de la alianza (Ex 20,22-23,19)

Debe su nombre –tomado de Ex 24,7: *libro de la alianza*– a su inserción en medio del relato de la alianza sellada entre el Señor e Israel en el Sinaí (Ex 19 a 24)¹. Este código refleja las relaciones sociales de una población de ganaderos en vías de sedentarización: la base de su economía es aún pastoril. De Ex 21,28 a 22,14, un gran número de sentencias se refiere a la crianza del ganado mayor y menor: los accidentes causados por un buey (21,28-36); el robo de un buey o de un cordero (21,37 a 22,8); el alquiler o la guarda del ganado (22,9-14). La agricultura no representa más que un valor complementario; cuando se hace mención de ella es todavía en relación con el ganado: *Si uno causa daño en el campo o la viña de otro, dejando pacer en ellos su ganado, resarcirá el daño con lo mejor de su campo o de su viña* (22,4).

Sin embargo, el hábitat ya no es la tienda del nómada, sino la casa (22,6-7). Los arriendos y las compensaciones para los perjudicados están regulados con dinero. De 22,20 a 23,12, el código considera el caso de los pobres: la viuda y el huérfano, el emigrante. Condena la usura y recuerda la solidaridad del Señor con los desgraciados. Este código es un derecho consuetudinario casi profano. De hecho, los motivos culturales están muy reducidos en él. Al principio, una ley sobre el altar prescribe su construcción con piedras sin pulir (20,24-26), y al final se presenta el calendario de las peregrinaciones que Israel debe llevar a cabo para el Señor (23,13-19).

El medio humano de donde procede este Código de la alianza es modesto: todavía no hay grandes ciudades ni un templo fabuloso; las diferencias entre ricos y pobres no provocan aún la división de la sociedad en clases sociales. Este código puede corresponder (aparte de algunas adiciones posteriores) a la situación de Israel previa o a comienzos de la instauración de la monarquía, hacia el 1000 a. C. Los profetas del siglo VIII, tales como Amós y Oseas, que se enfrentaron a una situación social más violenta, podían apoyarse, por tanto, sobre la ética que este código proponía.

El Código deuteronomico (Dt 12-26)

Su nombre proviene simplemente de que se encuentra en el libro del Deuteronomio². Por este hecho está puesto en estrecha relación con todo lo que representa la teología deuteronomica. Ésta tiene su origen en los medios levíticos y proféticos del reino del norte, a partir del siglo VIII a. C., y se desarrolla –después de la reforma de Josías en el 622– hasta el final del exilio en Babilonia en el siglo VI. Este código es el reflejo de la sociedad israelita bajo la monarquía. Sedentarizada desde hace mucho tiempo, la sociedad dominante es urbana y fuertemente centralizada. Los marcos sociales son: el rey (17,14-20), los sacerdotes (18,1-8), los jueces (16,18-20; 25,1-3) y los profetas (18,9-22). La propiedad territorial fundamenta la riqueza de unos y otros. El dinero circula para el comercio de los bienes. Es preciso reglamentar su uso cuando se trata de personas a las que se ha autorizado a vender o a las que se debe un salario (24,14-15). La legislación interviene en la vida

1. Cf. *El libro del Éxodo* (Cuadernos Bíblicos 54), 38.

2. Cf. *El Deuteronomio* (Cuadernos Bíblicos 63), 29.

privada con más precisión que en el Código de la alianza. Así, a propósito del matrimonio, es interesante comparar Dt 22,13-23,1 con Ex 22,15-16.

El Código deuteronomico reemplaza, por una parte, al Código de la alianza. Sin embargo, no se contenta con retomar las antiguas leyes; las reinterpreta y las presenta de una forma diferente. Un cierto número de disposiciones, tales como el préstamo (Ex 22,24 // Dt 23,20-21), son retomadas pero con fórmulas nuevas, siguiendo la evolución de la sociedad. Por el contrario, otras prescripciones, como las leyes sobre la unidad del santuario (cap. 12) o sobre los esclavos (cap. 15), modifican el antiguo código. Y, sobre todo, con el Código deuteronomico los textos legislativos adquieren mayor amplitud.

La Ley de santidad (Lv 17-26)

Este código toma su nombre por lo que insiste en la santidad del Señor y de su pueblo, repitiendo la fórmula: *Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo* (Lv 19,2; 20,7-8.26; 21,6-8.15.23; 22,9.16.32). Forma parte del libro del Levítico, que se presenta como un conjunto de prescripciones dictadas por el Señor a Moisés desde la tienda del encuentro (Lv 1,1). Se trata de una recopilación que procede del medio sacerdotal que data del tiempo del exilio³. Pero las tradiciones que reúne pueden remontarse muy lejos en la historia cultural de Israel. Como tal, es un mensaje dirigido a un pueblo privado de santuario desde la destrucción del Templo de Jerusalén en el 587 (2 Re 25,8ss; Jr 52,12ss), comprendiendo los rituales y las prácticas más antiguas.

3. El texto deja ver las marcas de un importante trabajo redaccional: contiene numerosos dobles (Lv 17,12 y 19,26; 19,3 y 30; 19,27 y 21,5; Lv 18 y 20) y utiliza estilos diferentes.

Con la Ley de santidad se transparenta la preocupación por asegurar la unidad del pueblo dispersado entre las naciones paganas. Esta unidad debe llevarse a cabo por el recuerdo constante de la santidad del Señor, que implica la de su pueblo. Desde esta perspectiva, el acento está puesto vigorosamente en todo lo que constituye la distinción entre lo puro y lo impuro en cualquier terreno. La santidad del Señor, su diferencia frente a las otras divinidades, pasa por la vida de Israel, que debe comportarse de modo diferente a los paganos.

A estas colecciones, que agrupan esencialmente leyes del derecho civil y profano, pueden añadirse colecciones de leyes culturales o rituales. Una colección de leyes sobre los sacrificios (Lv 1-7) y la Ley de pureza (Lv 11-16) enmarcan un relato sobre el origen del sacerdocio israelita (Lv 8-10). Este conjunto es aún una amalgama. Comprende elementos antiguos, tales como la prohibición de comer un animal despedazado (Ex 22,30 // Lv 7,24), pero también elementos más recientes, de cuando el regreso del exilio: por ejemplo, tomar en consideración la indigencia de algunos fieles, que deben contentarse con ofrecer una pareja de tórtolas o un décimo de *efá* de harina (o sea, 4,5 l) en lugar de una cabeza de ganado, para un sacrificio de reparación por los pecados (Lv 5,7-15). Inspirados por la teología de la Ley de santidad, estos textos acentúan el aspecto cultural y moral. Valoran el carácter teocrático que adquiere la legislación de Israel a partir del exilio.

Estos códigos no representan seguramente más que una parte de lo que fue la legislación de Israel a lo largo de su historia. Por tanto, en adelante sólo tienen sentido en el conjunto de la Torá. Aportan una dimensión concreta y realista a la alianza entre Israel y su Dios, estando cada código marcado por su tiempo y por la sociedad que lo ha producido.

EL VOCABULARIO JURÍDICO

El Antiguo Testamento utiliza un vocabulario jurídico preciso, que da cuenta de los matices del derecho israelita. Estos términos están particularmente presentes en el texto del Deuteronomio, de donde tomamos nuestros ejemplos. *Y ahora, Israel, escucha las leyes y los preceptos que os enseñó a practicar (...)* *No añadiréis nada a lo que yo os mando* (Dt 4,1-2). En Gn 26,5 se suceden cuatro términos: *Porque Abrahán me obedeció y guardó mis preceptos y mandamientos, mis normas y leyes*. Estos términos están puestos muchas veces en serie, lo que parece hacer de ellos sinónimos; pero en el antiguo derecho de Israel debían de indicar especies de leyes diferentes en cuanto al origen de su enunciación y a sus consecuencias prácticas.

Los **decretos** (*huqqot*), de la raíz *haqaq*, que significa «grabar». Como los edictos reales eran grabados en los muros, hay que traducir *huq* por decreto o edicto más que por ley. De hecho, el rey a veces es llamado *mehoqueq*: el que promulga los decretos con autoridad (cf. Jue 5,9.14; Is 33,22).

Las **sentencias** (*mishpatim*), de la raíz *shafat*: «juzgar, gobernar» (cf. p. 16). En singular, el *mishpat* designa el derecho, la formulación de base de la jurisdicción. En plural, los *mishpatim* son las sentencias, los juicios que forman la jurisprudencia. Pueden corresponder a antiguas costumbres, pero en tanto que precedentes para juicios futuros es como adquieren fuerza de ley. Aunque los *mishpatim* derivan en parte del antiguo derecho consuetudinario, fueron ampliamente completados por las decisiones de los tribunales israelitas.

Los **mandamientos** (*mitswot*), de la raíz *tsawah*, que significa «mandar, prescribir, ordenar». Es la orden de un superior a un inferior. En el contexto bíblico de la alianza, los mandamientos son la expresión de la voluntad de Dios. El

término designa finalmente, en el judaísmo, cada una de las 613 leyes del Pentateuco.

Las **leyes** (*torot*): el plural de *torá* es relativamente raro en el lenguaje bíblico¹. Proviene de la raíz *arah*, que significa «arrojar, lanzar, disparar (una flecha)». El término pudo designar primitivamente la adivinación hecha por medio de flechas arrojadas al aire; es el equivalente del echar a suertes (2 Re 13,17; Jos 18,6). Pero el sentido más común es el de «indicar una dirección» (Gn 12,6; 46,28; Ex 15,25; Sal 45,5; Prov 6,13). En la forma factitiva (en *hifil*), este verbo significa también «enseñar, instruir». Por tanto, una *torá* es, en primer lugar, una instrucción, una decisión dada para un caso particular; en especial es la respuesta que un sacerdote daba a quien le consultaba para saber la voluntad divina: *Se encontrará siempre una instrucción (torá) por parte del sacerdote (...)* (Jr 18,18). Esta instrucción no es necesariamente una ley en sentido jurídico; es recibida como una revelación de la voluntad divina. El sentido religioso de *torá* en los textos deuteronomícos proviene en gran parte de esta práctica cultural.

Las **palabras** (*debarim*, Ex 20,1; Dt 5,22) designan más raramente las leyes, como en la expresión «las diez palabras», el decálogo (Dt 4,13), impropriamente traducido por «los diez mandamientos». En singular, la palabra (*dabar*) del Señor puede tener en algunos casos un valor de mandamiento: *No añadiréis nada a lo que yo os mando* (Dt 4,2; 24,18). A pesar de que este término es raro, vincula el enunciado de la Ley a la palabra de Dios. Con su palabra es como el Señor actúa y se da a conocer a su pueblo. Mediante ella comunica su proyecto sobre el hombre.

1. Cf. Gn 26,5; Ex 16,28; 18,16-20; Lv 26,46; Is 24,5; Ez 43,11; 44,5.24; Neh 9,13; Sal 105,45; Dn 9,10.

EL DERECHO ISRAELITA Y EL ANTIGUO ORIENTE

Los descubrimientos arqueológicos hechos en el Próximo Oriente desde hace un siglo atestiguan la existencia de una literatura legislativa muy anterior a Israel como Estado e infinitamente más abundante que la de la Biblia. Un trabajo comparativo entre estos códigos y la Biblia muestra que el derecho israelita se arraiga en buena parte en este conjunto de

costumbres comunes a todos los pueblos del Oriente antiguo. Israel pudo conocerlas por medio de los cananeos, pero igualmente por sus vínculos originales y nunca rotos con Mesopotamia.

Los documentos que conocemos actualmente se escalonan entre el siglo XXI y el XII antes de nuestra era: las leyes de Ur-Nammu (2111-2094), fundador de la 3ª dinastía de Ur; las leyes de Lipit-Ishtar (1934-1924), de la dinastía de Isin; las leyes de la ciudad de Eshnunna, que floreció a comienzos del II milenio hasta la época de Hammurabi; las leyes de Hammu-

LAS LEYES DE ISRAEL Y EL CÓDIGO DE HAMMURABI

La liberación de los esclavos

– El Código de la alianza: *Si compras un esclavo hebreo, te servirá durante seis años, pero el séptimo quedará libre sin pagar nada* (Ex 21,2; cf. Dt 15,12).

– Hammurabi: *Si una obligación ha forzado a alguien a vender por dinero a su esposa, a su hijo o su hija (...) trabajarán tres años en casa de su comprador o de su detentor; su liberación tendrá lugar al cuarto año* (§ 117). Comparando el número de años de servidumbre, la ley babilonia es menos rigurosa que la ley israelita, que funciona con el ritmo del siete, del sábado o del año sabático, pero el principio fundamental es el mismo: la liberación del esclavo.

El castigo del ladrón

– El Código de la alianza: *Si un ladrón es sorprendido robando de noche y lo matan de un golpe, no se culpará a nadie de su muerte; pero si el sol había salido ya, se pedirá cuentas al responsable de su muerte. El ladrón debe restituir todo y, si no tiene con qué, él mismo será vendido para restituir lo que robó* (Ex 22,1-2).

– Hammurabi: *Si uno horada una casa, se le matará delante del agujero y se le colgará (?). Si uno se entrega al bandolerismo y es apresado, ese hombre será ejecutado. Si el bandido no es apresado, el que ha sido saqueado constatará delante del dios lo que ha perdido; la ciudad y el alcalde del territorio en cuyos límites se haya cometido el acto de bandolerismo le resarcirán de lo que ha perdido* (§ 21-23). En este caso, las dos legislaciones son muy próximas y lo mismo de categóricas hacia el ladrón.

El depósito de un bien o de dinero

– El Código de la alianza: *Si uno deja en custodia dinero o utensilios y éstos son robados de su casa, cuando se encuentre al ladrón restituirá el doble. Pero si no lo encuentran, el dueño de la casa se presentará ante Dios y jurará que no se ha apropiado de los bienes del otro (...) y aquel a quien Dios condene restituirá el doble a su prójimo* (Ex 22,6-8).

– Hammurabi: *Si uno ha entregado en custodia dinero, oro o cualquier otra cosa [a otro] delante de testigos y [ese otro] se lo discute, se confundirá a ese hombre y dará el doble de lo que él había discutido* (§ 124). Aquí, la semejanza en el modo de zanjar la cuestión es sorprendente.

rabi, que reinó en Babilonia de 1792 a 1750; las leyes asirias encontradas en Asur, una compilación hecha bajo Tiglat-Piléser I (1114-1076). Todos estos textos presentan numerosos puntos comunes entre sí y con las leyes del Pentateuco. El recuadro de al lado propone, a modo de ilustración, algunas comparaciones (cf. «Documentos en torno a la Biblia» 15: *Leyes del Antiguo Oriente*).

Cada uno de ambos códigos tiene sus particularidades. Al integrar elementos del derecho babilonio o cananeo, Israel no lleva a cabo una simple transferencia: las analogías no señalan una dependencia literaria. Éstas dan testimonio más bien de una mentalidad jurídica común a las sociedades del Próximo Oriente en los tiempos bíblicos. ¿Corresponde esta proximidad cultural al acercamiento que llevó a cabo la teología deuteronomista al seguir *las leyes de las naciones* (2 Re 17,8)? Sí, si esto corresponde a ser como las otras naciones; y fue un riesgo real para Israel convertirse a su vez en uno de los pueblos de Canaán, como todos los que le habían precedido. Pero no, cuando la singularidad de su relación con su Dios haga de esta herencia jurídica oriental una Torá, una enseñanza para la vida en alianza con el Señor.

LA LEY DE UN CÓDIGO A OTRO

Los códigos legislativos de la Biblia no son radicalmente diferentes. A pesar de la diversidad de su origen y de su contenido, convergen hacia la edificación de una misma sociedad, el pueblo de Israel. Están integrados en un conjunto, la Ley. Las perspectivas particulares de cada código se articulan de este modo unas con otras. Una lectura transversal de un código a otro sobre un mismo tema puede hacer que surjan los puntos destacables y las acentuaciones de la Ley para Israel.

La viuda, el huérfano y el emigrante

La dramática situación de la viuda, el huérfano o el emigrante procede esencialmente de que la propiedad de la hacienda familiar está vinculada a la persona del marido, el cabeza de familia. Si en la época de la sedentarización la sociedad se organizaba a partir de la atribución a tal o cual clan de un territorio, progresivamente se pasó de lo colectivo del clan al título de propiedad de un cabeza de familia. En la época monárquica, la posesión de la tierra adquiere la forma de un título de propiedad, que es el equivalente al derecho de ciudadanía. Ésta se define entonces según una doble pertenencia: la de la sangre, la descendencia, y la del suelo, la herencia. Por la implicación de estas dos pertenencias es por lo que está prohibido vender la tierra (herencia) a alguien extraño al linaje (descendencia). El bien no podía ser dividido y el hijo mayor era el único heredero de la tierra (Dt 21,15-17; Gn 48,13-20). Hasta una época tardía, esta inalienabilidad de los bienes inmobiliarios rurales fue una regla imperativa (Lv 25,10.13-17.23-31). En este sistema, la viuda, el huérfano y el emigrante no tenían ningún derecho a la propiedad del suelo.

Como cualquier mujer, la viuda es considerada en la sociedad israelita como una menor de edad y no puede heredar de su marido; su situación es, por tanto, muy precaria. Al perder la protección social de su marido, la viuda se convierte en una presa fácil para cualquier forma de explotación, pues se ve necesitada si nadie puede asegurar su mantenimiento. Su salvación, según la *Ley de santidad*, debe estar asegurada por el *go'el*, un pariente próximo, defensor y protector de los intereses de las personas de la familia (cf. p. 54): *Si un hermano tuyo se empobrece y se ve obligado a vender su propiedad, su pariente más próximo, sobre el que recae el derecho de rescate, rescatará lo vendido por su hermano* (Lv 25,25.47-49). Esta situación está ilustrada por Boaz,

que toma a Rut por mujer y se convierte en propietario de la tierra de su marido difunto, su pariente (Rut 4,13-14).

Para el huérfano es mucho más grave aún: privado del reconocimiento de su padre, no se beneficia de ninguna protección. Más aún, en el caso en que el padre haya dejado deudas, el huérfano es sistemáticamente tomado como esclavo por los acreedores (cf. el relato sobre Eliseo en 2 Re 4,1).

El emigrante, en hebreo *ger*, literalmente el «residente», tiene un estatuto muy particular en Israel: es un extranjero⁴ que se ha instalado entre el pueblo. Es aceptado y goza incluso de algunos derechos; es libre y se distingue por lo tanto del esclavo. Pero no tiene derecho a la posesión de una tierra, de un terreno. Será así durante todo el tiempo de la monarquía. Ezequiel, en tiempos del exilio, cuando Israel perdió toda posesión de la tierra, prevé que una nueva ley levantará esta restricción (Ez 47,22). Por lo tanto, en este extremo es en el que el emigrante es mantenido en una posición de indigencia, dependiendo constantemente del autóctono.

El derecho israelita fundamenta la necesidad de proteger y ayudar a la viuda, al huérfano y al emigrante en el hecho de que el Señor se hace cargo de su causa. Pero también en el origen del pueblo mismo: *Recuerda que fuiste esclavo en Egipto* (Dt 24,18), y: *Vosotros también fuisteis forasteros en Egipto* (Ex 22,20). El Señor liberó a su pueblo de su situación de emigrante y de esclavo. Esto implica, a partir de ese momento, que todos deben actuar para que eso ya no vuelva a suceder en la sociedad israelita y que cada uno manifieste su solidaridad con los más débiles. La ley se formula cada vez con más

humanidad: compárese Ex 22,20-23; Dt 24,17-22 y Lv 19,9-10.

Con respecto a la viuda y al huérfano, el *Código de la alianza* se limita a la prohibición de toda violencia física. El verbo *maltratar* (Ex 22,21) designa sevicias corporales que podían llegar mucho más lejos. La amenaza del Señor es firme: impondrá a los hijos de Israel las condiciones que ellos impongan a los otros. Más tarde, el *Código deuteronomico* difuminó este aspecto represivo para expresar medidas más positivas. Retoma la afirmación de que el Señor es el garante de los derechos de los débiles (Dt 10,18), los cuales, por tanto, no pueden ser torcidos (Dt 27,19), pero insiste sobre todo en la necesidad de ayuda material: hay que dejar a los pobres el derecho de espigar (Dt 24,19-22). Por otra parte, prescribe que se les reserve el diezmo trienal (Dt 14,28-29; 26,12-13). Deben ser invitados por una familia de su ciudad durante las grandes fiestas (Dt 16,11.14).

Finalmente, el *Código de santidad* no menciona explícitamente a las viudas ni a los huérfanos. Sin embargo recuerda que se deje al indigente (por lo tanto la viuda y el huérfano) y al extranjero el rebusco de la cosecha y de la recogida de los frutos (Lv 19,9-10). Estas prescripciones con respecto a las viudas y a los huérfanos insisten en la necesidad primaria de la protección de las personas. Apuntan, por la solidaridad material, a no excluirlas de la sociedad. No sólo son pobres materialmente, sino que, más que otros, corren el riesgo de no tener ya ninguna referencia social. Esta situación humana choca con el proyecto y el actuar del Señor con respecto a su pueblo; le resulta insoportable. Debe ser distinta para su pueblo.

El *Código de la alianza* prohíbe a los israelitas explotar u oprimir al emigrante. El motivo de este requerimiento hace referencia también a su estancia en Egipto, donde conocieron la situación de emi-

4. El derecho israelita distingue dos tipos de extranjeros: el *ger*, que es el extranjero que reside permanentemente en el país, y el *nokri*, que es el extranjero que está de paso.

grantes. Este mismo motivo es retomado por el *Código deuteronomico* y el *Código de santidad*. Éste atestigua hasta qué punto el acontecimiento del éxodo es determinante en la vida de Israel. Le ha permitido existir como pueblo, pero condiciona también su manera de vivir. El *Código deuteronomico* otorga al emigrante los mismos derechos que a la viuda y al huérfano israelitas. Por ejemplo, un litigio entre un emigrante y un israelita debe ser juzgado exactamente como un litigio entre dos israelitas (Dt 1,16). El Señor ama al emigrante y le da pan y vestido (Dt 10,18-19); por tanto, el israelita está invitado a actuar de la misma manera. En cuanto al *Código de santidad*, tiene un interés muy particular respecto al extranjero. No sólo recuerda que Israel fue emigrante en Egipto, sino que, incluso en su tierra, los israelitas son extranjeros recogidos por el Señor: *Vosotros sois emigrantes y criados en mi propiedad* (Lv 25,23). Repite la prohibición de explotar al emigrante (Lv 19,33s) y la necesaria solidaridad material. El derecho del emigrante evoluciona y se humaniza con el tiempo: del respeto al emigrante se pasa al amor a éste, pues el Señor le ama como ama a Israel.

El esclavo

La esclavitud ha existido en todos los países del Próximo Oriente antiguo, aunque, por razones económicas, sociales o culturales, no presentó en todos los lugares las mismas formas. En Israel, como en otros sitios, hubo esclavos. Las causas de esta esclavitud eran, bien la guerra, bien la miseria. Los prisioneros de guerra podían ser adquiridos como esclavos por los israelitas. E, inversamente, los israelitas podían ser esclavos de pueblos extranjeros. Eran un objeto de comercio en todas las naciones (Am 1,6.9). La ley israelita admitía la compra de esclavos extranjeros o residentes en el país. Pero cuando los israelitas eran reducidos a esclavitud en

el seno del propio pueblo, siempre era a causa de la miseria, sobre todo para pagar sus deudas. En caso de hambruna, un hombre o una mujer podía sobrevivir poniéndose al servicio de alguien más favorecido. Sin embargo, para el pueblo que debía su existencia a la liberación de la servidumbre en Egipto, la esclavitud ya no podía tener lugar. Ésta es la razón por la que Israel fue el único pueblo en condenar vigorosamente, si no totalmente, algunos aspectos de la esclavitud. Entre los tres códigos se constata una importante evolución.

El *Código de la alianza* (Ex 21,2-11) y el *Código deuteronomico* (Dt 15,12-18), elaborados en tiempos de la monarquía, admiten la esclavitud entre israelitas. Introducen, sin embargo, una serie de restricciones que tratan de hacer esta situación lo más humana posible. Tanto uno como otro prescriben la liberación de un esclavo hebreo adquirido por un israelita al término de seis años de servicio. Por lo tanto, no se trata de una esclavitud a perpetuidad. Si la sociedad no puede prescindir de la esclavitud, su uso debe estar limitado. La perpetuidad no es admisible más que si es solicitada por el propio esclavo: *Si el esclavo declara formalmente que prefiere a su amo, a su mujer y a sus hijos, y que no quiere ser libre (...)* (Ex 21,5). En este caso, la condición de servidumbre prácticamente desaparece: el que era esclavo se convierte en un miembro de la familia.

El *Código deuteronomico*, sin aportar grandes modificaciones a la formulación del *Código de la alianza*, adopta un tono más humano. El esclavo es reconocido como *hermano* (Dt 15,12). Y la ley se aplica de la misma manera al hombre que a la mujer. En lugar de compra, lo que presupone que el hombre era esclavo de otro, se trata de alguien que se vende voluntariamente. Y la mujer también puede venderse igual que el hombre; son, por tanto, miembros del pueblo liberado de toda servidumbre por el Señor. El dueño no puede influir en la vida privada

del esclavo ni de su mujer; el esclavo vende su fuerza y su trabajo, pero no su persona. Desde esta perspectiva, el rechazo de abandonar al dueño ya no es una simple vinculación a ese dueño, es la dicha de vivir con él y su familia. Esta posibilidad de elegir entre marchar o quedarse se concede tanto al hombre como a la mujer. La ley añade que el dueño debe ocuparse, por medio de regalos, de la reinserción de su liberado. Esta disposición no tiene contrapartida en ningún otro lugar. En Israel, cualquier oprimido debía poder volver a recobrar la libertad y quedar libre.

En el *Código de santidad*, la ley sobre los esclavos (Lv 25,39-54) está vinculada a la ley sobre el jubileo, que ocupa casi todo el capítulo. El propio año jubilar deriva del año sabático (Lv 25,1-7). Cada cincuenta años, los israelitas deben dejar que descansen sus tierras (vv. 11-12) y restituir las a sus antiguos propietarios (vv. 13.23-24). En la base de esta ley está la afirmación del Señor: *La tierra es mía*. La tierra dada por el Señor no puede ser vendida a perpetuidad, pues lo que pertenece a Dios no puede ser enajenado. Sucede lo mismo con los israelitas: la libertad adquirida en la salida de Egipto no le puede ser quitada perpetuamente. Se impone un derecho de rescate tanto para las tierras (v. 24) como para los hombres (vv. 48-49). En este contexto teológico, el *Código de santidad* distingue entre el esclavo de origen extranjero y el esclavo israelita. No pone en duda que el extranjero residente pueda tener esclavos y el israelita esclavos extranjeros. Introduce, sin embargo, una doble restricción: el derecho de rescate debe ser posible en cualquier momento; el esclavo es liberado en todo caso el año del jubileo. Por el contrario, es inconcebible que un israelita tome a uno de sus hermanos como esclavo. Si está en la miseria, hay que tratarlo como un asalariado o un huésped, sin dominarlo con brutalidad. También para él esta dependencia cesará con el año jubilar.

La condición de los esclavos en Israel fue menos desfavorable que la establecida en las legislaciones mesopotámicas. Esto sucedió gracias al recuerdo de los israelitas de su propia condición de esclavos en Egipto. El israelita es, en primer lugar, un servidor del Señor; no puede enajenar su libertad a otro. La esclavitud fue tolerada como una concesión a la pobreza. Cuando los hijos de Israel puedan realizar la voluntad del Señor, que consiste en que ya no haya indigentes entre ellos (Dt 15,4), entonces la esclavitud será de hecho eliminada. En el exilio, cuando los hijos de Israel perdieron toda posesión de la tierra y fueron sometidos a una autoridad extranjera, una relación de siervo-esclavo fue insostenible entre ellos. Ya no tuvieron otra esperanza que una vida libre y el compartir la tierra donde el Señor les condujera.

El préstamo de dinero y la prenda

El endeudamiento era una de las principales causas de la pérdida de la propiedad familiar y de la esclavitud en Israel. Para proteger al pobre, la legislación israelita prescribe radicalmente la prohibición de prestar con interés. Esta práctica no tiene lugar más que en una sociedad en la que el comercio controla toda la economía. Éste era el caso de los mesopotámicos y los cananeos. Entre los asirios, el interés del dinero era fijado según la ley de la oferta y la demanda. En el código de Hammurabi, el derecho de los acreedores estaba sometido a algunas restricciones. La tasa legal de interés está limitada a 1/3, 1/5 o 1/6 del préstamo de dinero o de cebada (§ 106-107; 112). Pero el préstamo con interés no está prohibido en ningún caso. La ley israelita evoluciona en el sentido de una atención al prójimo cada vez más respetuosa.

El *Código de la alianza* (Ex 22,24-26) atestigua que la prohibición del préstamo con interés se re-

monta a los comienzos de la sociedad sedentaria. En esta época, Israel es un pueblo de pequeños cultivadores. Las transacciones comerciales no tienen aún una gran importancia. El préstamo de dinero (para el consumo) y la prenda debían de ser una forma de solidaridad hacia los más pobres. La prohibición del interés tiene como finalidad mantener esta solidaridad, pues impide que los pobres se conviertan en presa de sus acreedores. La ley sobre la prenda está ligada a la del préstamo: el pobre dejaba su manto como señal de su compromiso. La obligación de devolvérselo por la noche obligaba al acreedor a respetar la persona del pobre sin confundirla con su trabajo.

Con el *Código deuteronomico* (Dt 23,20-21; 24,10-13), lo que en Ex 22,24 no era más que una declaración de principios se convierte en una ley firme. A partir del siglo VIII, bajo los prósperos reinados de Jeroboán II en Israel y Ozías en Judá, la división de las clases sociales fue muy importante. Las propiedades territoriales estaban en manos de un pequeño grupo de personas. Los campesinos se empobrecían cada vez más, obligados a pedir prestado en condiciones muy desfavorables. La ley reafirma

la prohibición de todo beneficio sobre cualquier cosa que respete al *hermano*. Pero dado que el comercio se había convertido en uno de los fundamentos de la economía, y que se llevaba a cabo en gran parte con extranjeros, la prohibición no afecta a los intereses que se cobran al extranjero. Sin embargo, la distinción valora la dimensión de fraternidad que pertenece al pueblo israelita.

Con respecto a la prenda, el Deuteronomio cambia: es el acreedor el que no debe acostarse antes de haber devuelto el manto. Por otra parte, no permite que se tomen en prenda objetos de primera necesidad: *No tomarás en prenda las dos muelas de un molino, ni siquiera la muela, pues sería tomar en prenda la vida* (Dt 24,6). Además, se impone al acreedor que respete al deudor en su vida privada. No penetrará en su casa.

El *Código de santidad* (Lv 25,36-38) refuerza este aspecto. La prohibición está fundamentada en el precepto del amor al prójimo y el temor de Dios. Los hijos de Israel no deben ser víctimas de la codicia de sus hermanos. Sólo el recuerdo de la salida de Egipto permite admitir esta ley y ponerla en práctica.

LOS PROCEDIMIENTOS JUDICIALES

El pueblo de Israel, como cualquier sociedad, se dio instituciones judiciales. Sin embargo, la Biblia ofrece pocas informaciones para conocer la organización de los tribunales y los procesos. No está redactada como un manual de derecho israelita, sino que transmite ante todo una cierta concepción de la justicia. Una primera aproximación para evaluarla puede consistir en dejarse guiar por el vocabulario bíblico significativo: «juzgar, hacer justicia». El hebreo supone varios términos que corresponden cada uno a una práctica particular de la justicia. Nos detendremos en tres verbos: *din*, *shafat* y *rib*, traducidos los tres generalmente como «juzgar».

HACER JUSTICIA (*DIN*)

El término hebreo más cercano al español «juzgar un asunto judicial» se forma a partir de la raíz verbal *din*. De ésta derivan dos sustantivos: por una parte, *dan* = el juez (cf. la tribu de Dan y *Daniel*: Dios es mi juez) o *dayan* (Dios juzgará [entre Saúl y David]: 1 Sm 24,16), y, por otra, *din* = el derecho de alguien.

El verbo *din* designa el acto de justicia destinado a establecer la legalidad de los decretos, juicios y leyes. Concierna al ejercicio de la estricta justicia y se aproxima a la justicia distributiva del derecho romano: dar a cada uno según lo que se le debe. Juzgar (*din*)

consiste en tomar en consideración y evaluar la causa de alguien. Así en Prov 29,7: *El justo atiende (din) la causa de los pobres*, es decir, juzga con justicia la causa de los débiles. Incluso: *Pues si beben se olvidan de las leyes y no atienden (din) el derecho de los desvalidos (Prov 31,5)*, y: *Abre tu boca para dar sentencias justas, para defender (din) al pobre y al desvalido (Prov 31,9)*. El profeta Jeremías, más que cualquier otro, reclama la práctica de esta estricta justicia: *A la casa real de Judá (...) Administrad justicia (din) cada mañana (Jr 21,12)*. Se regocija a propósito del rey Josías, *que defendía la causa (dan - din) del humilde y del pobre (Jr 22,16; cf. 5,28; 30,13)*.

De los tres verbos anunciados, este verbo «juzgar» (*din*) es el menos empleado en el conjunto de la Biblia⁵. Esto indica que no es la justicia bajo su forma judicial la más representativa de la concepción de la justicia según la Biblia.

JUZGAR, GOBERNAR (*SHAFAT*)

El segundo término, mayoritariamente traducido por «juzgar», proviene de la raíz verbal *shafat*. De esta raíz derivan: *shofet* = el juez (cf. los «sufetes»

5. Se señalan 25 empleos del verbo *din*, 19 del sustantivo *din* y 2 del sustantivo *dayan*.

fenicios de Cartago), *mishpat* = el derecho y en plural *mishpatim* = los juicios, las decisiones de justicia. En la Torá, cuando se trata de los jueces en las ciudades de Israel, los términos hebreos para juzgar o jueces provienen de esta raíz *shafat*. En todas las ciudades que el Señor tu Dios te da, nombrarás por

tribus, jueces (shofet) y magistrados para que juzguen (*shafat*) al pueblo con un derecho (*mishpat*) justo (Dt 16,18).

Shafat es el término predominante en el lenguaje judicial bíblico para designar el acto de juzgar. Sin

JUSTICIA Y DERECHO ¹

Los términos «justicia» (*sédeq*) y «derecho» (*mishpat*) están frecuentemente asociados, especialmente en los profetas y en los Salmos. Designan las cualidades esenciales de un rey:

David reinó sobre todo Israel administrando derecho y justicia a todo su pueblo (2 Sm 8,15). Jeremías dice del rey Josías: *Practicaba el derecho y la justicia y todo le iba bien* (Jr 22,15). Muchas veces van asociados como simples sinónimos; por ejemplo cuando el profeta Amós acusa a Israel: *Ellos cambian el derecho en amargura y echan por tierra la justicia* (Am 5,7), o cuando exhorta: *Haced que el derecho fluya como agua y la justicia como río inagotable* (Am 5,24).

La justicia

Sin embargo, la yuxtaposición de estas dos palabras en una sola expresión o su paralelismo no las reduce a sinónimos. El sustantivo *sédeq* y su forma femenina *sedaqah* provienen de la raíz *sadaq*, que tiene como sentido: «tener razón, estar en su derecho, ser justo»; *sédeq* subraya más bien el principio, el orden justo, mientras que *sedaqah* se refiere al comportamiento justo.

La justicia (*sedaqah*) corresponde sobre todo a una idea de plenitud o de rectitud, cuando cada cosa está en su lugar y no falta nada. Aplicado a la persona o al actuar humano, este término define lo que responde con exactitud a lo que exige su lugar en la sociedad. Esta noción de justicia (*sedaqah*) es, por tanto, más amplia que el punto de vista jurídico o moral de nuestra cultura. Es fidelidad a uno mismo y a la

sociedad a la que se pertenece. Ser justo es más que respetar al otro, es darle existencia personalmente. La justicia (*sedaqah*) se sitúa siempre en una relación entre personas. No puede ser pensada como un ideal que permite evaluar desde el exterior las relaciones y las acciones de las personas. Modelada sobre las relaciones concretas, es más una acción que un estado. Es siempre la justicia de alguien.

El derecho

El segundo término, *mishpat*, proviene de la raíz *shafat*, que significa «imponer una decisión, una voluntad», y se traduce tanto por «gobernar» como por «juzgar». *Mishpat* se traduce más frecuentemente por «el derecho». Pero puede designar según los casos: 1) la decisión arbitral, el juicio, 2) el caso en litigio, el asunto que juzgar, 3) la reivindicación o reclamación, lo que es debido en derecho. En el contexto bíblico, el derecho (*mishpat*) no corresponde solamente a la legislación, a los códigos jurídicos que la sociedad se otorga, sino que se mide en las relaciones del que actúa. A cada uno le corresponde su derecho, según su lugar y su función en la sociedad. En este caso, respetar el derecho es más que la rigurosa aplicación de las leyes, es sobre todo respetar al otro según su derecho.

1. La fórmula *derecho y justicia* es frecuente en los profetas: Am 5,7.24; 6,12; Os 2,20-21; 10,12; 12,7; Is 1,15-17.21.23.26-27; 5,7; 9,6; 28,16-17; 32,1.16-17; 33,5; 58,2; Miq 3,8; 6,5; 7,8-9; Jr 9,22-23; 22,15; Ez 18,5.19.21.27; 33,14.16.19; 45,9.

embargo, el campo semántico de esta raíz es mucho más amplio que el solo sentido de hacer justicia, de pronunciar un juicio o una sentencia. Tiene el sentido de gobernar y designa cualquier intervención efectuada en la vida social para hacer que cese un desacuerdo o impedir una injusticia que turba la armonía entre dos partes.

Shafat no se ejerce necesariamente en el contexto de un proceso. Conviene perfectamente para indicar la función del rey, tanto en la gestión de los asuntos políticos del reino como en la práctica de la estricta justicia. Los jefes que organizaron la coalición de tribus antes de la monarquía fueron llamados *jueces*. Se dice que Elí *había juzgado a Israel durante cuarenta años* (1 Sm 4,18) y que Samuel *juzgó a Israel en Ramá* (1 Sm 7,17). En este caso, *shafat* significa gobernar o guiar. El Señor se alegra de que Salomón, durante el sueño de Gabaón, haya pedido *el discernimiento para gobernar* (*shafat*) con *rectitud* (1 Re 3,11). Israel proclama que su Dios es el guía de todos los pueblos: *Que se alegren y canten de júbilo las naciones, porque juzgas* (*shafat*) *a los pueblos con rectitud, y gobiernas las naciones de la tierra* (Sal 67,5).

En un contexto judicial, el empleo del verbo presupone un litigio, una controversia en la que el bien o el mal, el derecho y el perjuicio, no están claramente definidos. En esta situación, juzgar (*shafat*) es más particularmente un acto de discernimiento que decide entre lo que es justo e injusto, inocente y culpable. *Shafat* caracteriza la acción del juez, que restituye entre los antagonistas, no solamente la equidad de los derechos de cada uno, sino sobre todo el orden de la palabra, roto por la desavenencia. Por parte del juez, *shafat* no significa simplemente establecer un acto jurídico guardándose de cualquier implicación en el asunto y aplicando en él un derecho objetivo e impersonal. Su primera finalidad no es el respeto riguroso a la legislación que la sociedad se

ha otorgado, sino el restablecimiento de las relaciones armoniosas que fundamentan la unidad del pueblo. Sin duda, la ley sigue siendo una referencia necesaria para que la justicia pueda ser ejercida, pero la práctica de la justicia no es más que un sistema para salvaguardar los intereses de cada cual: la justicia es el bien de todos. *Shafat* construye la reciprocidad de las relaciones personales. Para preservar esta reciprocidad en el «hacer justicia» es por lo que se recomienda al juez que sea imparcial y que rechace los regalos (Dt 16,19).

DEFENDER UNA CAUSA (RIB)

El tercer término hebreo que puede significar el acto de justicia deriva de la raíz *rib*. El sustantivo significa *proceso* y el verbo, *intentar o tener un proceso*. Este término de *proceso* sugiere, en primer lugar, la actividad de un tribunal. Por ejemplo, cuando Absalón prepara un golpe de Estado contra su padre David: *Cada vez que alguien venía para que el rey le hiciera justicia* (*mishpat*) *en un pleito* (*rib*), *él lo llamaba y le decía (...)* *Mira, tu causa es buena y justa; pero no hay nadie que te escuche de parte del rey* (2 Sm 15,2-3). Pero en la Biblia, *rib* remite también a contextos no judiciales. El término (nombre o verbo) puede traducirse por «pelear» o «disputa» (cf. «Meribá» en Nm 20,13 y Ex 17,1-7), por *contestar o contestación* (Dt 19,17) o por *atacar a alguien* (Gn 31,36). El término no es, por tanto, rigurosamente jurídico y remite a cualquier forma de intercambio oratorio a partir de un conflicto. Pues la palabra tiene una función determinante en el desarrollo del *rib*. Y según los diversos momentos de la contestación o del proceso, toma formas diferentes. Es llamada para la convocatoria del tribunal. Formula la acusación o la defensa. Puede ser una propuesta de con-

ciliación. Finalmente, puede ser el enunciado de la sentencia del juez.

El relato de Gn 31,17-32,1 es un buen ejemplo de *rib*: disputa, contestación, proceso. La discusión entre Jacob y Labán es viva, quizás en el límite de la violencia. El punto de partida de la contestación es la huida de Jacob, contrariamente a la voluntad de Labán: *Jacob engañó a Labán, el arameo, no descubriéndole su intención de huir* (v. 20). El *rib* consiste entonces en una confrontación verbal en la que los dos sujetos implicados, y sólo ellos, se acusan recíprocamente. Su controversia no es una defensa, que no sería más que acusación o defensa de uno u otro. Implica, por la forma misma del discurso, una respuesta por parte del otro: *Ni siquiera me has permitido besar a mis hijas y a mis nietos. Verdaderamente has obrado como un insensato* (v. 28) (...) *Jacob respondió: Me entró miedo pensando que ibas a quitarme por la fuerza a tus hijas* (...) (v. 31). *Entonces Jacob, indignado (...) se puso a decirle* (...) (v. 36). *Labán le respondió* (...) (v. 43).

A lo largo del *rib*, la palabra de cada uno debe ser escuchada, reconocida o criticada según lo que se ha intercambiado. Por tanto, no es un proceso en que los abogados toman la palabra en lugar de los sujetos implicados. El *rib* es algo distinto de un debate judicial, es un diálogo. Transpone en el orden de la palabra intercambiada lo que es litigio en el nivel de los hechos. Exige, como consecuencia, una palabra responsable de los sujetos, fundamento indispensable de una relación según la justicia. La acusación ya no es simplemente el enunciado de la queja; es acto de palabra en dirección de aquel al que ella acusa. No trata de aplastar al que es cuestionado; apela a que diga la verdad, a que asuma su responsabilidad. El *rib* no es posible más que en el encuentro de los interlocutores en cuestión. Con esta forma, se deduce que la finalidad de la acusación no es tanto vencer al culpable, aplastar su cul-

pabilidad hasta, eventualmente, querer destruirle, sino convencerle.

Esta voluntad de convencer está bien representada en la historia de David mediante dos relatos en forma de parábola a lo largo de un proceso (*rib*). Primero David se encuentra provocado por Natán (2 Sm 12,1-17) a propósito del rapto de Betsabé y la muerte de Urías, después por Joab y la mujer de Tecoa a propósito de Absalón en el exilio (2 Sm 14,1-17). Estos dos procesos muestran el deseo de vencer al que es acusado, de pronunciar una palabra de justicia. En ambos casos es el propio David el que denuncia el juicio sobre el asunto. Según este procedimiento, la acusación culmina con la invitación dirigida al acusado para que reconozca su propia culpa por el hecho mismo de dar la razón al acusador.

Lo que se busca con el *rib* no es tanto el castigo por la falta, sino la preocupación por establecer o restablecer la justa relación con el otro. La acusación expresa la voluntad de que el otro salga de su situación de injusticia. La perspectiva de todo el desarrollo es fundamentalmente positiva. No es una condena lo que se desea, sino que todo sea conducido por la búsqueda de una avenencia que dé la posibilidad de restaurar la relación justa. Y, en este caso, la sentencia debe ofrecer los medios para reparar el daño cometido. Debe procurar la vida, la curación.

Por tanto, no es sorprendente que estos procesos, contestaciones o querellas terminen con una reconciliación, un perdón o una alianza renovada. Esto es lo que Labán propone a Jacob: *Hagamos un pacto tú y yo, y quede como testimonio entre nosotros* (Gn 31,44). Desde este punto de vista, el *rib* adquiere una dimensión que nuestro sistema judicial ignora: el perdón. Es la propuesta concreta de vivir una relación de justicia después de que ésta ha sido rota. No es una especie de negación de la justicia, que no

tendría en cuenta la falta. Es un acto de profunda justicia. Pues habiendo sido reconocida y asumida la culpa con todas sus consecuencias, la relación de justicia entre uno y otro puede ser renovada.

Con el *rib*, «juzgar» no se reduce a «hacer justicia» a distancia de los sujetos en conflicto, sino intervenir para restaurar la relación justa⁶. Más que «hacer justicia», se trata de instaurar un estado de justicia en el corazón de la sociedad, bien sea familiar, municipal, nacional o incluso universal. En este sentido, no puede haber en ella un acto de juicio que

6. Se pueden leer relatos de *rib* en Gn 13,5-13; Ex 17,1-7; Jue 12,1-16; 1 Sm 22,7-17; 24,9-23; 26,17-25; 2 Sm 12,1-17; 14,1-24; Jr 26,7-16.

no sea justo. Por eso, el reproche más grave es menos el de juzgar mal que el del rechazo de juzgar. Sobre este extremo Abrahán interpela al Señor: *¿No va a hacer justicia (mishpat) el juez (shofet) de toda la tierra? (Gn 18,25). O de falsear el juicio: ¡Maldito quien viole el derecho (mishpat) del emigrante, del huérfano y de la viuda (Dt 27,19; cf. 16,19; 1 Sm 8,3), o incluso de cambiar el derecho en amargura (Am 5,7; cf. 6,12; Os 10,4).*

El juez inicuo no es el que instruye mal un proceso o se equivoca en la sentencia. Es el que pervierte completamente la justicia porque se burla del derecho. Miqueas fustiga a estos personajes: *Escuchad esto, jefes de Jacob, gobernantes de Israel, que despreciáis la justicia y torcéis el derecho (Miq 3,9).*

LAS INSTANCIAS JUDICIALES

La Biblia no presenta instituciones judiciales, sino personajes que desempeñan un papel en el ejercicio de la justicia. La función de los ancianos fue constante en toda la historia de Israel. Pero la función del rey es predominante: de él dependen los jueces y los sacerdotes.

LOS ANCIANOS

Con la monarquía, la vida social se organiza alrededor de las ciudades. Los asuntos municipales están en manos de los ancianos, los notables del lugar. Forman en cada ciudad una especie de consejo. Este papel de los ancianos se ha mantenido a lo largo de toda la historia de Israel. En los primeros tiempos de la monarquía, al final del reinado de Saúl, David compra el apoyo de las gentes de Judá. Para llevar a cabo esto, envía mensajeros y presentes a los ancianos de las diferentes ciudades (1 Sm 30,26-31). Hacia el final de la monarquía judaíta, todavía es a los ancianos de Judá y de Jerusalén a quienes Josías convoca para escuchar la lectura de la Torá y así comunicarla al pueblo (2 Re 23,1). Esta estructura está inscrita de tal manera en la sociedad israelita que se mantuvo durante el exilio y al regreso del mismo. El profeta Ezequiel cita frecuentemente a los ancianos que vienen a verle (Ez 8,1; 14,1). Finalmente, en el tiempo del regreso a Judea, el sacer-

dote Esdras se apoya en los ancianos para regular la cuestión de los matrimonios de judíos con mujeres extranjeras (Esd 10,14).

En ese caso, la justicia no apeló a los jueces de oficio ni a un tribunal establecido duraderamente; era un asunto de la ciudad. Cuando una querrela o un litigio cualquiera estallaba, el que se quejaba apelaba a los ancianos, que se reunían en número de diez como mínimo, a fin de constituir un tribunal. Para esta reunión no debía de existir un lugar específico. Es en público, en la puerta de la ciudad, donde se forma y se sienta ese tribunal. El relato de Rut narra esta costumbre: *Boaz subió a la puerta de la ciudad y se sentó a esperar. Cuando pasó el pariente anteriormente aludido, le dijo: Oye, ven acá y siéntate. Así lo hizo. Boaz llamó entonces a diez ancianos de la ciudad (...)* (Rut 4,1-12)⁷.

LA JURISDICCIÓN DEL REY

Con el advenimiento de la monarquía, Israel adopta para la función real la ideología común en todo el Próximo Oriente antiguo. Reconocía al rey la prioridad de la autoridad judicial. Garantizar la justi-

7. Cf. también Dt 21,18-21; 22,15, 25,7; Jos 20,4; Prov 24,7; 31,23; Am 5,10.12.15; Jr 26,10.

cia es para él la responsabilidad más importante. Es la cualidad real la que garantiza la seguridad, la paz y la prosperidad a su pueblo. La exigencia del respeto al derecho y la práctica de la justicia es el fundamento mismo de la monarquía.

La tradición de Israel hizo de David, fundador de la monarquía, este rey ideal (2 Sm 8,15). Su firmeza y lealtad en la práctica del derecho y la justicia afirmó su dinastía. Gracias a ellas, el Señor concede a Salomón el poder real (1 Re 3,6). La estabilidad del

LOS REYES, PASTORES DE JUSTICIA

Ya mil años antes de la monarquía judaíta, los príncipes de Súmer se daban los títulos de *pastor de justicia, rey de equidad, organizador de la justicia en Súmer y Acad, el que ha hecho florecer la justicia.*

Lipit-Istar, rey de la dinastía de la ciudad de Isin (1934-1924 a. C.), se presenta como pastor encargado de dar al país justicia y bienestar.

*Cuando An y Enlil llamaron a la soberanía sobre el país a Lipit-Istar, el pastor obediente, llamado por Nunamnir para establecer la justicia en el país, para hacer desaparecer las quejas de la boca, para alejar la malicia, la malevolencia y la violencia, para procurar el bienestar a Súmer y Acad, entonces yo, Lipit-Istar (...) aquel por quien se inclina el corazón de Inanna, para que se establezca la justicia en Súmer y Acad ante la palabra de Enlil; entonces, por mi propia iniciativa, hice recobrar como [¿destino?] su libertad a los hijos e hijas de Nippur (...) sobre la nuca (?) de los que había puesto verdaderamente (...) la esclavitud (...)*¹

El texto de las leyes acaba así: *Con la palabra recta de Utu, yo he hecho verdaderamente adoptar juicios rectos por parte de Súmer y de Acad (...) he desterrado verdaderamente la malicia y la malevolencia en las bocas; he prohibido verdaderamente los juicios (de donde se siguen lágrimas, penas y lamentos); he hecho aparecer verdaderamente la rectitud y el derecho; he procurado verdaderamente el bienestar en Súmer y en Acad. Cuando establecí la justicia en Súmer y en Acad, erigí efectivamente esta estela (...)*²

Hammurabi, rey de Babilonia (1792-1750), introduce así su código:

*Yo, Hammurabi, príncipe celoso que teme a los dioses, el que para hacer que aparezca la justicia en el país, para aniquilar al inicuo y al malvado, para que el fuerte no oprima al débil, para salir como Shámash [el sol] por encima de los pueblos e iluminar el país, fui llamado por mi nombre por [los dioses] Anu y Enlil para procurar el bien a las gentes (...) Cuando [el dios] Marduk me envió a dirigir a las gentes y enseñar el buen camino al país, puse la rectitud y la justicia en la boca del país, procuré el bienestar a las gentes*³.

Más próximos a Israel en el tiempo y el espacio, los reyes cananeos de **Ugarit** (Ras-Shamra, en la costa siria) se apoyan en los mismos valores y la misma ideología real. En su leyenda, el rey Danel (nombre que se traduce por «Dios juzga») es presentado así: *Danel, el hombre de la salvación, el héroe, el hombre de Harnam, se va a sentar frente a la puerta, entre los notables que se sientan en la era. Juzga la causa de la viuda, proclama el derecho del huérfano*⁴. Y la leyenda de Kéret, que fue rey como Danel, narra cómo su hijo Yassib insta a su padre a que renuncie a la realeza, pues *—dice— has hecho dejación de tu poder bajo los golpes del malhechor, no defiendes la causa de la viuda, tú no haces justicia con los malvados; la enfermedad es como tu compañera de cama, el mal, como tu compañero de lecho*⁵.

1. M.-J. SEUX, *Leyes del Antiguo Oriente* (Documentos en torno a la Biblia 15; Estella, Verbo Divino, ²1992) 20.

2. *Ibid.*, 22.

3. *Ibid.*, 29-30.

4. LAPO, *Textes ougaritiques I* (París, Cerf, 1974) 443.

5. *Ibid.*, 572.

trono está así en correspondencia con la práctica de la justicia. Las sentencias de los Sabios lo repiten: *Los reyes detestan cometer el mal, pues el trono se afianza en la justicia* (Prov 16,12; cf. 29,14; Job 34,17). Para el profeta Isaías es tanto una esperanza como una necesidad: *Dilatará su soberanía en medio de una paz sin límites, asentará y afianzará el trono y el reino de David sobre el derecho y la justicia* (Is 9,6; cf. 16,4-5). Jeremías, por su parte, espera a este rey que aplicará la justicia del Señor: *He aquí que vienen días, oráculo del Señor, en que yo suscitaré a David un descendiente legítimo, que reinará con sabiduría, que practicará el derecho y la justicia en esta tierra. En sus días se salvará Judá, e Israel vivirá en paz. Y le llamarán así: El Señor es nuestra salvación* (Jr 23,5-6; cf. 22,1-3.15-18).

Para el rey, el ejercicio de la justicia no se limita sólo al poder judicial. En Israel o en Judá, como en todas las monarquías orientales, no hay separación entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial. El rey gobierna y juzga indistintamente. Esta dualidad amplía necesariamente el campo de la justicia, que es una condición del gobierno real. En este sentido, gobernar consiste en asegurar a cada cual su parte de los bienes de la tierra para que viva en paz y seguridad. No se trata simplemente de hacer justicia tan equitativa como sea posible, sino más bien de hacer justicia, de construir una sociedad según la justicia.

Este arte de gobernar con vistas a garantizar la plenitud de la vida a su pueblo es lo propio de la Sabiduría⁸, sin la cual no hay rey o gobernante justos. En el libro de los Proverbios, el autor hace proclamar a la Sabiduría: *Por mí reinan los reyes, y los príncipes dan sentencias justas; por mí gobiernan los go-*

bernantes, y los grandes juzgan la tierra (Prov 8,15-16; cf. 16,10.12; 20,8; Sab 1,1; 6,1-4). Isaías, muy vinculado a la corte real, desgrana los títulos del nuevo rey guiado por la sabiduría: *Consejero prudente, Dios fuerte, Padre eterno, Príncipe de la paz* (Is 9,5).

Junto con la sabiduría, las cualidades del «rey de justicia» son: la valentía o fuerza de carácter, el discernimiento entre el bien y el mal, el consejo y la atención dispensada a todos, sobre todo al que es humilde, débil, indigente o pobre (Is 11,2-5). Este rey *gobierna en favor de los pobres y salva a los hijos de los indigentes* (Sal 72,2-4; cf. 82,3-4). Por el contrario, el que no se hace cargo de la causa del pobre nunca será justo, nunca establecerá relaciones según la justicia con nadie.

Mediante la práctica del derecho y la justicia se legitima la función real. Esta dimensión es esencial. En ella se cumple el proyecto mismo del Señor sobre su pueblo. El ejercicio de la justicia por medio del rey ya no es un simple acto humano y político: actualiza en la vida de un pueblo particular la justicia de Dios; de ahí la oración por el rey: *Oh Dios, da tu juicio al rey, tu justicia al heredero del trono* (Sal 72,1). La justicia ejercida según la sabiduría de Dios ya no es la aplicación de una jurisprudencia a partir de códigos, decretos y leyes. Es una obra de creación y de vida según la palabra de Dios. Hace que estalle lo que es caos, destrucción y mentira. Suscita seres llenos de vida, sujetos que llevan una palabra de verdad. Pone en sintonía la palabra con la vida.

LOS JUECES

El rey representa la instancia judicial suprema; sin embargo, en la práctica no es el único juez sobre todo Israel: el poder judicial es delegado en los jue-

8. Cf. *En las raíces de la sabiduría* (Cuadernos Bíblicos 28) y *La sabiduría y Jesucristo* (Cuadernos Bíblicos 32).

ces. Pero compartir el poder con otros podría entrañar un riesgo de desestabilización. Había que legitimar la institución de los jueces refiriéndola a los acontecimientos fundadores: el gobierno de los hijos de Israel por Moisés, en los tiempos del desierto. Tres relatos narran cómo Moisés delegó su poder de gobierno y justicia en ancianos del pueblo.

Según Ex 18,13-26, Moisés ocupa el lugar del juez y más particularmente el del rey en su función de juez. Pues el pueblo se mantiene de pie ante él (v. 13). Las preguntas que plantea Jetró (v. 14) se refieren a la posición del rey, que está solo ante su pueblo. El signo institucional del monarca es el de estar solo en el gobierno de su pueblo. La pregunta de Jetró obliga a distinguir entre la soledad del poder que ostenta el rey y la soledad del gobierno. Abre así el camino al principio de la delegación del poder. La respuesta de Moisés plantea la equivalencia entre dirigirse al rey y consultar a Dios (vv. 15-16). Según la ideología real común en el Oriente antiguo, el rey, en cuanto elegido por el Dios nacional, es su servidor ante el pueblo. La justicia que ejerce, en consecuencia, debe ser la misma que ejerce Dios (v. 19). Que Moisés o el rey asuman lo que es el fundamento de su función: *representar al pueblo ante Dios*, y esto será más que suficiente. Más aún, en la medida en que esta función sea plenamente mantenida, el principio de delegación del poder es aceptable. Delegar el poder no significa, por tanto, perder su función.

Por eso le corresponde a Moisés o al rey *escoger de entre el pueblo hombres capaces, temerosos de Dios, hombres íntegros e insobornables* (v. 21). Así son enunciadas las cualidades esperadas en un juez. Hombres de fuerza, bien sea fuerza de carácter, bien sea fuerza social, pues se supone que rechazan los vasos de vino. Hombres temerosos de Dios, no el miedo a una divinidad terrorífica, sino el respeto debido a Dios mismo y a las exigencias de

la conciencia moral, sumisa a Dios. Hombres de confianza o fieles, es decir, que no juzguen a distancia, sino que comprometan su persona en el juicio con respecto al otro. Hombres incorruptibles, pues, según parece, el dinero ya era en los tiempos bíblicos fuente de fraudes y de injusticias.

Otros textos vienen a añadir matices a este relato de Ex 18. En Dt 1,9-18, los jueces deben ser *hombres sabios, inteligentes y experimentados* (v. 13). Éstas son las cualidades que se esperan del rey para ejercer la justicia. En Nm 11,10-17, los jueces participan de la inspiración (*rúa*), que hace de Moisés el jefe del pueblo y su profeta. El Código deuteronomico puede enunciar como un decreto esta delegación del poder judicial: *En todas las ciudades que el Señor, tu Dios, te da, nombrarás, por tribus, jueces y magistrados para que juzguen al pueblo con justicia. No violarás el derecho, no tendrás acepción de personas ni aceptarás regalos, porque los regalos ciegan los ojos de los sabios y corrompen las sentencias de los justos* (Dt 16,18-19; cf. Ex 23,1-3.8; Lv 19,15.35). Esta organización judicial no era ocasional, sino que debía edificar toda la vida de Israel al instaurar relaciones armoniosas entre los miembros del pueblo y con su Dios (Ex 18,22).

Que hubiera bajo la monarquía una delegación del poder judicial del rey a los jueces, se presupone en la presentación de Josafat, rey de Judá (870-846), en 2 Cr 19,5-8. Este texto exalta el reinado de Josafat y la reforma del sistema judicial que emprendió: *Josafat estableció jueces en cada una de las ciudades fortificadas de Judá, y les dijo: Atentos a lo que hacéis, porque no administráis justicia de los hombres, sino del Señor, que está presente en vuestros juicios. El Señor, nuestro Dios, no tolera injusticia, parcialidad ni sobornos. Josafat confió la administración de la justicia en Jerusalén a levitas, sacerdotes y jefes de familia de Israel. Residían en*

*Jerusalén y Josafat les dio estas instrucciones: Desempeñaréis vuestros cargos en el temor del Señor, con piedad y con corazón perfecto*⁹. ¿Quiénes eran estos hombres de valor, dignos de confianza, incorruptibles, que juzgaban al pueblo permanentemente? 2 Cr 19,8 nos da una respuesta: eran elegidos entre los jefes de familia o los ancianos y entre algunos miembros del clero.

LOS SACERDOTES

Según esta presentación de la reforma judicial de Josafat por el Cronista, en el siglo IV, el rey había nombrado dos responsables, uno sacerdote, otro oficial del rey: *En los asuntos referentes al Señor, os presidirá el sacerdote Amarias, y en los relativos al rey, Zabadías, hijo de Ismael, príncipe de la familia de Judá. Como escribas, tenéis a los levitas* (2 Cr 19,11). En el siglo VIII, el profeta Oseas ya echaba la culpa a los sacerdotes, tanto como a los reyes de Israel, de que olvidaban la Torá y no practicaban el derecho (Os 4,6; 5,1).

Que los sacerdotes participen en los asuntos judiciales no es sorprendente en una sociedad que no conocía distinción rigurosa entre lo secular y lo religioso. Bajo la monarquía, antes de la reforma de Jo-

sías, que impuso un único templo y el único clero de Jerusalén (en el 622), cada una de las ciudades de Israel, lo mismo que las de Judá, tenía un templo y su clero local. Cuando un asunto no podía arreglarse ante el tribunal de los ancianos, éste era llevado al templo, ante un sacerdote que tenía la función de juzgar o que estaba acompañado por un juez en la instrucción del proceso (Dt 17,8-12; 19,17). Cuando faltaban algunos elementos para discernir y juzgar un asunto, estaba previsto presentarse ante Dios (Ex 22,7-8).

De hecho, según Dt 33,10, los sacerdotes descendientes de Leví toman decisiones, formulan leyes en nombre de Dios. Según Lv 13-14, el sacerdote decide si un leproso está curado y puede volver así a ocupar su puesto en la sociedad. Al regreso del exilio, según el profeta Ageo (2,11ss), el sacerdote es invitado a proclamar una ley (*torá*) sobre las condiciones de transmisión de lo puro y lo impuro. En efecto, la enseñanza de los sacerdotes concierne esencialmente a los límites de lo sagrado y lo profano. Sin embargo, su competencia se extiende también a toda la ley. Si les está prohibido beber vino o alcohol durante su servicio sacerdotal es *para que podáis distinguir entre lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro, y enseñar a los israelitas todas las leyes que el Señor les ha dado por medio de Moisés* (Lv 10,10-11; cf. Dt 21,5; Ez 44,23).

Por tanto, es incuestionable que los sacerdotes fueron los intérpretes de la ley que tuvieron que juzgar asuntos religiosos, pero también asuntos civiles, sobre todo cuando éstos tenían relación con la ley religiosa. Pero la Biblia no ofrece ejemplos concretos de esta práctica.

9. Este texto de 2 Cr 19,4-10 resume un conjunto de citas sobre la función del juez desperdigadas en la Torá. El v. 5 remite a Dt 16,18; el v. 7 a Dt 16,19; 27,25; el v. 8 a Dt 17,8-9; el v. 10 a Ex 23,6-7; Lv 19,15-16; Dt 1,17; 25,1.

LAS INJUSTICIAS EN ISRAEL

LA SOCIEDAD ISRAELITA

En Israel, como en cualquier otra cultura, la realidad de la justicia depende de la sociedad, de su ideal de justicia y de sus prácticas sociales. Es la expresión de su gestión, su organización y su vida. Es a la vez dependiente y constructora de las relaciones de las personas y de las relaciones con los bienes. La noción de justicia está, por consiguiente, estrechamente unida a la realidad social.

La propiedad territorial

En el siglo XI a. C., los israelitas se han sedentarizado en la tierra de Canaán y se han convertido en agricultores. Esta transformación social terminó antes del advenimiento de la monarquía, pues el paso a un Estado monárquico es precisamente una de sus consecuencias. La ocupación de un territorio y la posesión de tierra para cultivar condicionan en adelante la sociedad israelita.

En los campos, la vida se organiza en torno a la propiedad familiar. La célula humana que era el clan o la tribu se convierten poco a poco en una unidad territorial. Las familias se refieren menos al linaje clánico, para distinguirse e identificarse, que a la tierra que ocupan. El clan ya no se reconoce alrededor del padre, sino a partir del bien familiar, la propiedad te-

rritorial. El ideal social consiste entonces en que toda familia disponga de su tierra *bajo su parra y su higuera* (1 Re 5,5). Los israelitas están desde entonces adaptados al género de vida y de cultura que fija al campesino a la tierra.

El hecho de la propiedad territorial está perfectamente establecido. Cuando es necesario regular la cuestión del deslinde de los terrenos, la ley prescribe: *No desplazarás los linderos de tu prójimo que pusieron tus antepasados, para delimitar tu heredad en la tierra que el Señor, tu Dios, te va a dar en posesión* (Dt 18,14). *Contra el que desplace los límites del terreno de su vecino* (27,17; cf. Prov 22,28) se lanza una maldición. También hay que arreglar los problemas que surgen entre propietarios. Por ejemplo: *Si uno deja una cisterna abierta o cava un pozo y no lo cubre, y un buey o un asno cae dentro, el dueño de la cisterna indemnizará por los daños; pagará el dinero al dueño del buey o del asno, y se quedará con el animal muerto* (Ex 21,33-34).

El israelita se ha convertido en propietario de su casa. La ley prevé los casos de custodia y de robo: *Si uno deja a otro en custodia dinero o utensilios y éstos son robados de su casa, cuando se encuentre al ladrón, restituirá el doble. Pero si no lo encuentran, el dueño de la casa se presentará ante Dios y jurará que no se ha apropiado de los bienes del otro* (Ex 22,6-7). Boaz, al tomar a Rut como esposa, adquiere de Noemí la herencia territorial de su marido Elimelek: *Vosotros sois testigos de que yo adquiero*

de manos de Noemí todas las posesiones de Elimélek (Rut 4,9).

La ciudad se convierte en el centro de estas poblaciones. La propiedad familiar no se refiere solamente al campo que se cultiva, sino también a la casa construida en la ciudad. Esta situación explica la presentación de la maravillosa tierra que el Señor da a su pueblo: *Cuando el Señor, tu Dios, te haya introducido en la tierra que ha de darte según juró a tus antepasados Abraham, Isaac y Jacob, una tierra con grandes y hermosas ciudades que tú no edificaste, con casas repletas de toda clase de bienes que tú no llenaste (...)* (Dt 6,10-11). La sedentarización urbana provoca la transición de la propiedad territorial a la propiedad privada. Con la ciudad, ya no son las familias las que son representativas del cuerpo social, sino los títulos de propiedad. La vida social israelita se vuelve semejante a la de los cananeos, donde es la gestión de la ciudad la que lo organiza todo.

Finalmente, en la ciudad, el paso a la propiedad privada es, progresivamente, la fuente de muy importantes desigualdades sociales, sobre todo a partir del siglo VIII. La riqueza se anuncia por la grandeza y el esplendor de los palacios y las casas. Amós fustiga a los propietarios de *grandes casas: casa de verano, casa de invierno (...)* casa de marfil (las lujosas casas con las paredes adornadas de marfiles esculpidos: Am 3,15) o de *casas de sillería* (Am 5,11). Isaías se lamenta por *los que adquieren casas y más casas y añaden campos a sus campos, hasta no dejar sitio a nadie, y quedar como únicos habitantes (...)* y anuncia su castigo: *todas esas casas quedarán desiertas, son grandes y hermosas, pero quedarán deshabitadas* (Is 5,8-9).

El rey y los notables

Si la sedentarización introdujo una profunda transformación de la vida social, la monarquía cen-

tralizada acentúa muchos de sus aspectos. Ordena todos los ámbitos de la sociedad israelita. El pueblo esperaba un rey que gobernara según *el derecho y la justicia*, que trajera prosperidad y seguridad para todos. Pero la realidad fue muy decepcionante. Cuando el pueblo pide un rey, Samuel le pinta un cuadro muy pesimista de lo que será el derecho del rey, y concluye así: *Vosotros mismos seréis sus esclavos* (1 Sm 8,11-17). Esta descripción corresponde perfectamente con lo que se conoce de los reinos del Oriente antiguo: la constitución de un ejército profesional (vv. 11b-12a), la confiscación de tierras en beneficio de la hacienda real (v. 14), la obligación de prestaciones personales en las diversas categorías de población (vv. 12b.13.16), el cobro de tasas e impuestos en beneficio de la casa real y los notables (vv. 15.17). Este tipo de régimen monárquico fue el modelo habitual de los reinos de Israel y de Judá.

Qohélet pone este retrato de rey déspota, no sin una cierta ironía, en boca del mismo Salomón: *Emprendí grandes obras: me construí grandes casas, planté viñas, me hice huertos y jardines, y planté en ellos toda clase de árboles frutales; perforé pozos para regar un bosque lleno de árboles. Compré siervos y siervas, y nacieron nuevos siervos en mi casa. Tuve más rebaños de vacas y ovejas que cuantos me habían precedido en Jerusalén. Acumulé plata y oro y tesoros de reyes y provincias (...)* Prosperé y superé a todos cuantos me habían precedido, y nunca me faltó la sabiduría (Ecl 2,4-9).

En torno a la institución monárquica se sitúa una clase de notables, de funcionarios, que se benefician de su administración y de las donaciones del rey. Con la organización de un ejército profesional, los primeros notables son los oficiales, los jefes del Estado mayor o comandantes de las unidades. Las listas de los funcionarios de David sitúan en primer lugar a los jefes del ejército. *Joab era general de todo el ejército de Israel; Benayás, hijo de Yoyadá, man-*

daba a los *quereteos* y *peleteos* (mercenarios). Adonirán era el inspector de los tributos, y Josafat, hijo de Ahijud, el cronista. Susa era el secretario, y Sadoc y Abiatar, los sacerdotes (2 Sm 20,23-25; cf. 2 Sm 8,16-18 y 1 Re 4,1-6). La administración del Estado recurrió a funcionarios civiles: ministros del rey (1 Re 4,2), gobernadores (1 Re 20,14) o simples funcionarios (Jr 24,8). Con los miembros de las grandes familias, herencia de la sociedad clánica, estos funcionarios formaron una clase de notables, servidores del rey. Qohélet también expresa claramente lo que significa esta situación social: *¡Ay del país donde reina un muchacho y cuyos nobles banquetean desde la mañana! ¡Dichoso el país donde reina un noble, y cuyos príncipes comen a su boca, para recobrar las fuerzas y no para emborracharse!* (Ecl 10,16-17).

El dinero

En adelante, sobre la base de la propiedad individual y privada, la economía urbana será comercial y monetaria. Los negocios ya no se regulan por compensaciones en trabajo o mediante el trueque, sino por el dinero. Tanto las personas como las acciones y los bienes reciben un precio. Así, la dote o la multa por una violación (Ex 22,15-16), daños causados a una persona (Ex 21,19), bienes y dinero dejados en custodia (Ex 22,6). El dinero circula y se comercia con él. Isaías constata que *la tierra está llena de oro y plata y son innumerables sus tesoros* (Is 2,7). El salario de los obreros es ofrecido en monedas y la ley debe prevenir la posibilidad de robo o de retención del salario. *No oprimas ni explotes a tu prójimo; no retengas el sueldo del jornalero hasta la mañana siguiente* (Lv 19,13; Dt 24,14-15).

El dinero sirve igualmente de compensación por un daño causado al vecino. *Si el buey acornea a un esclavo o a una esclava, el amo del buey pagará*

treinta monedas de plata al dueño del esclavo y el buey será apedreado (Ex 21,32). El dinero se presta mediante garantías, pues no devolver un préstamo o una deuda supone quedarse con los bienes e incluso la enajenación de las personas. La ley introduce algunas restricciones al poder del acreedor. En caso de deuda, se puede apremiar al extranjero, pero no al israelita: *A tu hermano le perdonarás lo que le hayas prestado* (Dt 15,3). Incluso los diezmos son evaluados y aportados al santuario en dinero: *Venderás los diezmos y primogénitos, tomarás el dinero contigo y lo llevarás al lugar que haya elegido el Señor, tu Dios. Allí comprarás con el dinero lo que te parezca bien: bueyes, ovejas, vino u otra bebida fermentada, cualquier cosa que te parezca. Lo comerás allí en presencia del Señor, tu Dios* (Dt 14,25-26).

Bajo la monarquía se impone una sociedad fundamentada en la economía de mercado. El incentivo de los beneficios y de la riqueza para una parte del pueblo engendra separaciones sociales cada vez más graves entre los que detentan el poder de comprar y vender (Miq 2,1-2) y los que están sometidos, por consiguiente, a la pobreza.

LA ACUSACIÓN CONTRA ISRAEL

La confiscación de tierras

En principio, la autoridad real —cuando se ejerce según el respeto al derecho— debe asegurar a cada miembro del pueblo los medios para vivir¹⁰. Este principio no fue más que una utopía. Así, el caso de

10. Cf. H. CAZELLES, *El Mesías de la Biblia* (Barcelona, Herder, 1981) caps. II y III.

la sunamita narrado en 2 Re 8,1-6, que abandonó sus bienes durante una hambruna. A su regreso, el rey Jorán, hijo de Ajab, ordenó a uno de sus oficiales: *Haz que se le restituya todo lo que le pertenecía, así como todo lo que el campo le ha producido desde el día en que dejó el país hasta hoy.* En este caso, la autoridad del rey es efectivamente un seguro que defiende al pobre.

Pero cuando la tierra es poseída como una seguridad, una protección, una riqueza acaparada, ya no es promesa de vida. Se reduce a una cosa; es un bien, un objeto codiciado. Se convierte en fuente de violencia y de múltiples injusticias. Así es como los profetas intervienen como reacción a una situación social desastrosa para el pueblo, que se encuentra despojado del mínimo de bienes para vivir. En la práctica, la estrecha relación –casi exclusiva– entre el poder real y la posesión de la tierra se ha convertido en una calamidad para el pueblo. Muy a menudo, la autoridad del rey, disminuida por el poder concedido a los príncipes, es la ocasión de abusivas confiscaciones de tierras. En el s. ix a. C., el profeta Elías se enfrenta al rey Ajab en el asunto de Nabot (1 Re 21,1-6.15-16). Para aumentar el poder real, Ajab quería adquirir la viña de Nabot. Ahora bien, esta tierra era para éste la herencia de sus padres; abandonarla sería algo más que perder una porción de terreno: sería perder el vínculo con su pueblo. ¡Pues que no lo tenga! Y para conseguir la codiciada viña, la reina Jezabel no duda en organizar un falso proceso que termina con la condena a muerte y la ejecución de Nabot. Así pues, cuando el rey quiere acaparar un pedazo de tierra, la persona del propietario no tiene ningún valor: basta con matarlo y todo está en regla.

Un siglo después de Elías, esta práctica es todavía denunciada por Oseas: *Los príncipes de Judá desplazan los linderos* (Os 5,10). Isaías grita: *¡Ay de los que adquieren casas y más casas y añaden cam-*

pos a sus campos, hasta no dejar sitio a nadie, y quedar como únicos habitantes! (Is 5,8). Y Miqueas, contemporáneo suyo, repite como un eco: *¡Ay de aquellos que planean la maldad, que traman el mal en sus lechos, y en cuanto es de día lo ejecutan, porque tienen poder para ello! Codician campos y los roban; casas, y se apoderan de ellas; oprimen al cabeza de familia y a todos los suyos* (Miq 2,1-2).

La explotación y la opresión

Este poder absoluto sobre la riqueza del país termina en la explotación del pueblo. Esta práctica desconoce totalmente la Torá, que prescribe: *No maltratarás a la viuda y al huérfano* (Ex 22,21), e incluso: *No explotarás al jornalero pobre e indigente, tanto si es uno de los tuyos como si se trata de un emigrante que reside en tu tierra o en tu ciudad* (Dt 24,14). Además, esta clase de los que poseen, totalmente independiente económicamente, no sólo vivía a costa de los más pequeños, sino haciendo un pueblo de pobres en contra del proyecto del Señor: *No habrá pobres entre los tuyos* (Dt 15,4).

Los profetas no tienen palabras bastante duras para denunciar a esta clase orgullosa y su escandalosa riqueza. Amós está encolerizado con los que *duermen en camas de marfil; se apoltronan en sus divanes; comen los corderos del rebaño y los terneros del establo; canturrean al son del arpa, inventando, como David, instrumentos musicales, beben el vino en elegantes copas, y se ungen con delicados perfumes, sin dolerse por la ruina de José* (Am 6,4-6). Isaías se burla de las mujeres de Jerusalén: *Las mujeres de Sión son orgullosas, caminan con el cuello estirado, hacen guiños con los ojos, y se contonean al andar, haciendo sonar las ajorcas de sus pies. Por eso el Señor cubrirá de tiña sus cabezas y descubrirá sus vergüenzas* (Is 3,16-17).

Ahora bien, este gusto por el lujo va acompañado siempre por la explotación de los otros. Esto es lo que Jeremías denuncia en la casa del rey Joaquín: *¡Ay de aquel que edifica su casa con injusticias y sus pisos violando el derecho, que hace trabajar al prójimo de balde, sin pagarle su sueldo! Se dice: Me haré un gran palacio con pisos espaciosos. Abre sus ventanas, las reviste de cedro y las pinta de rojo* (Jr 22,13-14).

En esta sociedad en que también el dinero es rey, ésta es otra forma de despotismo absoluto: el pueblo está a merced de los acreedores, que pueden reducir a esclavitud a cualquiera que sea insolvente. El profeta Eliseo va a permitir a una viuda que conserve junto a ella a sus dos hijos, a los que un acreedor quería tomar como esclavos (2 Re 4,1-7). Esta práctica era corriente en el Próximo Oriente antiguo. La Torá suavizó su rigor (Lv 25,39-46; Ex 21,2-6; Dt 15,12-18). Pero esta ley estaba lejos de ser aplicada.

Amós denuncia a los *que venden al inocente por dinero y al pobre por un par de sandalias* (Am 2,6-8; 5,11; 8,5-6). Isaías declara: *Se querella el Señor contra los ancianos, contra los jefes de su pueblo: Vosotros habéis assolado la viña, lo robado al pobre está en vuestra casa. ¿Con qué derecho trituráis a mi pueblo y machacáis el rostro de los pobres?* (Is 3,14-15). De la misma manera, Miqueas se erige en nombre del Señor contra aquellos *que comen la carne de mi pueblo, que le arrancan la piel y le quebrantan los huesos, después de hacerlo trozos como carne en la olla, como vianda en la caldera* (Miq 3,3).

Jeremías, hacia el 600, puede afirmar todavía: *Pues hay en mi pueblo malvados que espían como el pajarero, que se agacha y coloca trampas, para cazar hombres. Como una jaula llena de pájaros, así están sus casas llenas de rapiñas. Así es como se hacen poderosos y ricos, prósperos y gordos* (Jr

5,26-28). En el 588, mientras Jerusalén es asediada y cuando la situación militar no tiene salida para Judá, Jeremías había obtenido que fuera aplicada la ley de libertad de los esclavos (Ex 21,2-6; Lv 25,39-55; Dt 15,12-18), pero, con ocasión de un levantamiento temporal del sitio, los propietarios no respetaron su promesa: *Pero os habéis vuelto atrás y habéis profanado mi nombre: cada uno ha recuperado a los esclavos y esclavas que había dejado en libertad, y los habéis sometido de nuevo a esclavitud* (Jr 34,16).

La denegación de justicia

En una sociedad así, en que la justicia social no tiene sentido ni realidad, no es extraño que el derecho sea falseado o negado. Y, sin embargo, la equidad y la imparcialidad son recomendadas a los jueces (Dt 16,18-20).

En este punto, los profetas son incisivos. Miqueas interpela a los responsables de Israel igual que a los de Judá: *Escuchad esto, jefes de Jacob, gobernantes de Israel, que despreciáis la justicia y torcéis el derecho, que edificáis Sión con sangre y Jerusalén con crímenes. Sus jueces se dejan sobornar, sus sacerdotes enseñan a sueldo, sus profetas vaticinan por dinero* (Miq 3,9-11). Para él, lo mismo que para Amós, si el derecho se ha convertido en veneno es porque la autoridad que debía asegurar el derecho y la justicia está ausente o es deficiente. Las principales instituciones dirigentes del país, el rey y los notables, los sacerdotes y los profetas, están absolutamente corrompidos por el dinero. Entre ellos, el respeto por el otro, incluso por el hermano israelita, ya no basta. El dinero es la norma y fundamenta el derecho.

Más concretamente, el desprecio del derecho se traduce entonces en denegación de justicia. Cuando

Amós enumera las rebeldías de Israel, enuncia en primer lugar el desprecio del justo: *Porque venden al justo por dinero* (Am 2,6). El justo, aquí en contexto judicial, es el inocente de toda falta o culpabilidad. Pero su causa es torcida en provecho del dinero. El tribunal ya no es el lugar donde los conflictos y los delitos pueden entenderse, reconocerse y resolverse mediante la palabra. Los que desprecian el derecho *odian al que es justo en el tribunal y detestan al que testifica con verdad* (Am 5,10). *Oprimís al justo, os dejáis sobornar y atropelláis al pobre en el tribunal* (Am 5,12; cf. Is 1,21-23; 10,1-2; Jr 5,26-28; Hab 1,2-4).

A partir de ese momento, todas las relaciones sociales basadas en la reciprocidad se encuentran pervertidas. Cada cual establece su norma y su ley, ya no hay medidas ni límites. Con estas palabras, Miqueas hace que se escuche la voz del Señor: *¿Es que voy a seguir soportando vuestra maldad, las riquezas mal adquiridas, las medidas menguadas y detestables? ¿Voy a tener por justo al que usa balanza trucada y bolsa de pesas falsas? Sus ricachones rebosan violencia, sus habitantes profieren falsedad y hablan con mentira* (Miq 6,10-12).

Isaías anuncia el día en que la justicia será devuelta a los humildes: *Aquel día, los sordos oirán las palabras del libro; los ojos de los ciegos verán sin tinieblas ni oscuridad; volverán los humildes a*

alegrarse con el Señor y los más pobres exultarán con el Santo de Israel; porque habrá desaparecido el tirano, y no quedará rastro del fanfarrón, y serán exterminados los que hacen el mal; los que por una minucia acusan a otro, los que impiden al juez hacer justicia y hunden al inocente en la miseria (Is 29,18-21).

La constatación de los profetas es trágica: la injusticia está establecida tan fuertemente que parece que ya no hay ninguna esperanza de una sociedad más justa. Igual que Abrahán ante Sodoma (Gn 18,22-32), Jeremías querría encontrar un solo hombre justo para atreverse a esperar que no es la injusticia la que lo domina todo: *Recorred las calles de Jerusalén, mirad y comprobad, buscad por sus plazas a ver si encontráis un hombre, uno solo que practique la justicia y busque la verdad, y yo perdonaré a esta ciudad* (Jr 5,1). Esta llamada de Jeremías es el eco de lo que, dos siglos antes, Amós hacía que se escuchara: *Odiad el mal, amad el bien, restableced el derecho en el tribunal* (Am 5,15). Pero el mal es tal que parece sin remedio. Oseas constata que *sus acciones les impiden volver a su Dios, pues dentro de ellos hay un espíritu de prostitución y no conocen al Señor* (Os 5,4). Jeremías reafirma esta imposibilidad de cambiar de comportamiento: *¿Puede cambiar un etíope el color de su piel, o un leopardo sus manchas? Y vosotros, habituados al mal, ¿podréis hacer el bien?* (Jr 13,23).

LA ALIANZA Y LA LEY

LA ALIANZA

• Para el pueblo de Israel, la noción de justicia no puede ser pensada solamente a partir de instituciones humanas. Está fundada en la revelación fundamental hecha a Israel: el Señor ha establecido alianza con este pueblo. La teología de la alianza¹¹ es el centro de gravedad de la Biblia: *El Señor, nuestro Dios, hizo con nosotros una alianza en el Horeb. No hizo el Señor esta alianza con nuestros antepasados, sino con nosotros, los mismos que todavía hoy estamos vivos* (Dt 5,2-3; cf. 4,23; 9,9). La alianza es la consecuencia de una elección. El acto inicial por el cual el Señor entra en relación con Israel y le elige para ser su pueblo. Es el cumplimiento, en el curso de la historia de Israel, de una promesa hecha a sus padres. Es la realidad permanente que asegura la fuerza y la duración de este vínculo.

La elección de Israel es una elección muy particular en varios aspectos. Parte totalmente de la iniciativa del Señor, e Israel no tiene ningún motivo que hacer valer para su elección. El Señor atestigua que ésta tiene su origen en su amor y su fidelidad al juramento hecho a los padres (Dt 7,7-8). Sólo el amor de Dios fundamenta la elección de Israel. Varias ve-

ces el Deuteronomio asocia en una misma frase los términos «elegir» y «amar», implicándolos así recíprocamente. Por ejemplo: *Porque amó a tus antepasados y eligió a su descendencia después de ellos* (Dt 4,37; cf. 10,15).

La alianza es absolutamente gratuita. Israel no tiene ningún mérito para haber sido elegido: *A ti te ha elegido el Señor, tu Dios* (Dt 7,6-7). El empleo del verbo hebreo «elegir» (*baħar*) especifica de entrada la naturaleza de la elección. Este verbo no evoca simplemente la elección como selección de un proyecto, un objeto o una persona entre otros; pone el acento sobre lo que, en la elección, es la señal o el efecto de una libertad. La elección de Israel por el Señor no es, por tanto, una selección entre diversos pueblos. El Señor declara que elige a un pueblo al que nada predestinaba a esta elección, pues no es una gran nación. Elegir es un acto totalmente libre que excluye el interés o la utilidad.

Ya no es la justicia de Israel el motivo de la elección divina: *No te digas: Por mis méritos me ha traído el Señor a tomar posesión de esta tierra (...) No vas, pues, a tomar posesión de esas tierras por tus méritos ni por tu rectitud (...) Reconoce, pues, que el Señor, tu Dios, no te da esa tierra buena en posesión debido a tus méritos, porque eres un pueblo testarudo* (Dt 9,4-6). La advertencia trata aquí sobre la autojustificación que Israel trataría de esgrimir para haber sido elegido. La justicia que Israel se atribuye le otorgaría un derecho sobre el Señor: recibiría la po-

11. Cf. P. Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament* (Paris, Cerf, 1976).

sesión de la tierra como recompensa por su justicia No, la elección de Israel no es la recompensa por su justicia, sino una responsabilidad de justicia frente a otros pueblos

La alianza establece una relación de pertenencia recíproca La frecuente fórmula en la Torá, y sobre todo en los profetas *Yo seré tu Dios y tú serás mi pueblo*, resume toda esta dimensión *La alianza y el pacto solemne que el Señor, tu Dios, hace hoy contigo En virtud de este pacto solemne tu quedas constituido hoy en pueblo suyo, y el en Dios tuyo, como te prometió y como juró a tus antepasados* (Dt 29,11-12, cf Jr 7,23) La alianza establece a Israel, en cuanto interlocutor del Señor, como sujeto de libertad, de amor y de palabra Su relación ya no es una relación de fuerza ni un contrato por interés La alianza plantea que no hay existencia plena ni dicha mas que en el reconocimiento del otro, de cualquier otro

Por tanto, la elección no es un privilegio Es una llamada a amar suscitada por el amor del Señor Por ella, Dios reconoce a Israel como sujeto capaz de elección y de amor A su vez, no es mas que reconociéndose amado por Dios como Israel puede dar testimonio de que es elegido La elección es entonces una responsabilidad Implica reciprocidad Y si el verbo «elegir» tiene casi siempre al Señor como sujeto, también Israel es llamado a elegir al Señor como respuesta a su amor *Elegir al Señor* (Jos 24,22, cf Dt 30,19-20) es para Israel responder al amor de su Dios en la reciprocidad de la alianza Es así como la primera prescripción enunciada en el discurso de Moisés es la del amor al Señor *Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas* (Dt 6,4-5, cf 11,1) Sólo en respuesta al amor solícito del Señor por él (cf Dt 4,37, 7,8 13, 10,15, 23,6, etc) es como Israel puede amarlo El amor por su Dios se convierte en la única respuesta posible en la comunión de la alianza

La elección no puede ser puntual establece para siempre la alianza (Dt 1,8)¹² Es un compromiso del

12 Cf también Dt 4,31, 7,8 12, etc

LA LEALTAD (*hésed*)

La *hésed* designa una de las primeras calificaciones del Señor en la Alianza, habitualmente se traduce en español por numerosas palabras «amor, fidelidad, benevolencia, solidaridad, misericordia», etc Pero el primer concepto de *hésed* es el de duración, constancia, continuidad Este término está frecuentemente asociado a «fidelidad» (*'emet* o *'emunah*, de la misma raíz que *amén*) y «amor» (*'ahabah*) La *hésed* está siempre en relación con alguien (Dt 5,10, Ex 20,6) Designa el vínculo voluntario, el compromiso que una duraderamente a dos personas o a dos grupos Expresa, por tanto, el sentido de lealtad indefectible

Así, cuando el siervo de Abrahán declara *Bendito sea el Señor, Dios de mi amo Abrahán, que no ha escatimado su fidelidad ('emet) y lealtad (hésed) a mi señor, y a mí me ha guiado a la casa del hermano de mi señor* (Gn 24,27), no se trata ni de amor ni de misericordia, sino de constancia en el compromiso, en la ayuda a Abrahán De igual manera, cuando David dice *Me portaré bien (hésed) con Janun (rey de los ammonitas), hijo de Najas, lo mismo que su padre se portó bien (hésed) conmigo* (2 Sm 10,2), ya no se trata de misericordia ni siquiera de benevolencia, sino de respeto leal a la alianza entre los dos reyes

El empleo de *hésed* en el contexto de las relaciones interpersonales sugiere menos la bondad, el amor y la misericordia que la lealtad La *hésed* es la fuerza del vínculo que resiste al tiempo y garantiza una alianza¹ La hace sólida y duradera

1 En la Biblia, los términos «lealtad» (*hésed*) y «alianza» (*berit*) están asociados en Dt 7,9 12, 1 Re 8,23, 2 Cr 6,14, Neh 1,5, 9,32, Sal 89,29 34 35

Señor en el que Israel puede descubrir su lealtad (en hebreo, su *hésef*: cf. recuadro). La lealtad es la señal de que la elección es definitiva. Ella es la que garantiza en la alianza la fuerza de la duración y le da una dimensión de perpetuidad (Dt 7,9).

Esta revelación de la alianza es fundamento de la justicia del Señor. Es para Israel una vocación permanente a la fidelidad de Dios mediante la fidelidad a Dios, vivida en la justicia y el amor hacia el prójimo. La justicia de Israel es así respuesta a su elección. Y es en nombre de esta elección, antes incluso del compromiso de la alianza, como Israel es convocado por el Señor para dar cuenta de su justicia. Asimismo es totalmente gratuita y, consecuentemente, está fuera de los criterios de mérito, recompensa o sanción. El Señor no es justo porque dé a cada uno lo que se le debe o lo que merece en forma de recompensa o de castigo. Es justo porque es el iniciador de una relación de justicia y porque ama al otro antes de cualquier reconocimiento o rechazo y abandono.

EL DON DE LA LEY

Para el pueblo de la Biblia, la Ley es recibida en el marco del don de la alianza que une al Señor con su pueblo. Desde esta perspectiva, se convierte en Torá: palabra e instrucción de Dios. Los códigos que Israel hereda de su historia son engarzados en el conjunto que forma la Torá. Ya no son solamente la suma de decretos, juicios o mandamientos que fueron promulgados en las diferentes épocas de su historia; son la puesta en práctica de la alianza. En adelante, estas leyes definen tanto las relaciones entre los israelitas como la relación con el Señor (Dt 4,1-2.8.10-14).

El don de la Ley a Israel se lleva a cabo en un tiempo y un lugar perfectamente delimitados. Se pro-

duce después del acontecimiento del éxodo (Ex 20,2; Dt 5,6). En aquel tiempo, el Señor se mostró fiel a la promesa hecha a los padres. Pero, antes de tomar posesión de la tierra prometida, la permanencia en el desierto es el tiempo privilegiado del encuentro del Señor con Israel. La palabra se intercambia. Se da la Ley. En el desierto, Israel no vive más que de la presencia del Señor. Allí, más que nunca, se manifiesta como el interlocutor de la alianza (Dt 8,2-5). Por tanto, el don de la Ley se intercala entre la acción del Señor, que comienza a cumplir la promesa de una tierra, y la posesión plena de esa tierra de Canaán. Así, la alianza se expresa no sólo mediante la elección de Israel, desde los patriarcas y la salida de Egipto, sino también mediante el don de la Ley.

Esta ley es ofrecida como actualización de la alianza. El episodio del descubrimiento del libro en el templo de Jerusalén, en tiempos del rey Josías, da testimonio de este vínculo entre la Torá-Ley y la Torá-alianza. El libro encontrado no es sólo el *libro de la Torá* (2 Re 22,8 y 11) o Torá de Moisés (2 Re 23,25), sino también el *libro de la alianza* (2 Re 23,2 y 21). Lo que es leído en el libro de la Torá no es simplemente un texto legislativo, sino también el relato de los hechos del Señor en favor de su pueblo. La articulación del relato con los códigos lleva a cabo el paso de lo jurídico y lo legislativo al diálogo y la palabra. Como relato de la fundación del pueblo de Israel, la Torá es primeramente instrucción, palabra de revelación del designio de Dios sobre el hombre. La propuesta de la alianza precede a la enunciación de la Ley. Israel no se convierte en el pueblo del Señor porque se someta a una ley, sino porque entra en la alianza. El don de la Ley no se recibe más que en la alianza. Fuera de ésta, la Ley corre el riesgo, efectivamente, de no ser más que un legalismo, un reglamento que permite la autojustificación. Pero no hay alianza sin Ley. La Ley es siempre y no puede ser otra cosa más que la «carta magna» de la alianza.

EL SEÑOR TIENE UN PLEITO CON ISRAEL

La relación de Israel con su Dios en la alianza estuvo perpetuamente en busca de su cumplimiento. En el contexto religioso cananeo, el olvido del Señor (Dt 6,12) fue frecuente, incluso constante según algunos textos. El hecho se manifiesta sobre todo por la intervención de los profetas. Para ellos, la alianza está rota (Jr 11,10; 31,32), se ha abandonado al Señor: Israel no ha escuchado su palabra (Dt 1,26; 2 Re 17,13-14; Jr 7,22-28; 11,8). Ante este fracaso, el profeta es apremiado para denunciar la falta.

EL PROCESO SEGÚN LOS PROFETAS

Antes del sacrificio en el monte Carmelo, Elías denuncia ya el abandono del Señor por el rey Ajab (1 Re 18,18). En el s. VIII, Oseas anuncia a los israelitas del norte un proceso (*rib*) con el Señor: *Escuchad la palabra del Señor, hijos de Israel, porque el Señor se querella contra los habitantes de esta tierra* (Os 4,1). Todo lo que dice el profeta se organiza como un proceso (Os 12,3-15). En Judá, en la misma época, Isaías lanza a los jefes de Jerusalén una verdadera orden de comparecencia, una citación para presentarse ante el Señor: *Venid y discutamos, dice el Señor* (Is 1,18); después: *El Señor se levanta para un juicio* (Is 3,13). Lo mismo el profeta Miqueas: *Escuchad lo que dice el Señor (...) el proce-*

so que entabla el Señor; pues el Señor se querella con Israel, entra en juicio con su pueblo. Pueblo mío, ¿qué te he hecho? ¿En qué te he ofendido? ¡Respóndeme! (Miq 6,1-3).

Lo primero no es el proceso judicial, pues los profetas no son jueces, funcionarios de los tribunales. Cuando se trata de discernir o de juzgar la realidad de la alianza, no es en un tribunal donde se mantiene el debate; allí el juez considera la violación de tal o cual ley y dicta la sentencia que conviene. Cuando se trata de la alianza, es la relación entre los interlocutores la que se encausa, y entre ellos es donde debe llevarse a cabo la evaluación: deben encontrar el juicio, la decisión, la solución práctica que restaurará la justicia. Para la alianza, el diálogo es lo primero. La contestación se regula de viva voz, en el cara a cara. El *rib* que dirigen los profetas responde al trágico problema de la ruptura de la alianza. Permite al Señor explicar el contencioso que existe entre él y su pueblo. Convoca a los interlocutores para una confrontación y les recuerda las exigencias que la alianza les impone. Bajo la forma del *rib*, el Señor habla a su pueblo. Interpela, interroga porque está implicado en la alianza; no desde el exterior, para confeccionar un dossier completo del asunto, sino porque él mismo está acusado por el comportamiento de Israel, su oponente. El *rib* es así el lugar donde se revela la justicia del Señor según su fidelidad a la alianza. Revela a Israel que esta justicia se le ofrece siempre.

En esta estructura del *rib*, el Señor no desempeña frente a Israel el papel de juez, sino el de querellante. Está en la posición de un israelita perjudicado que exige el restablecimiento del derecho en su favor. No se trata de una condena o de una absolución lo que el Señor pronuncia para su pueblo. Entra en un proceso, en un juicio con su pueblo, frente al cual expresa su queja. Debe exponer sus motivos de acusación, pero también intentar obtener la convicción del otro para que su relación pueda restablecerse en la justicia. No está en la posición de un «juez», sino en el papel del «justo», del inocente que debe defender su causa.

Aunque el proceso debe establecer la verdad, éste no se desarrolla en una relación exterior, sino dentro de la relación de alianza entre el Señor e Israel. El proceso no consiste en hacer equitativa la justicia entre dos partes en litigio, sino en «hacer justicia». Es discernimiento sobre la relación para que vuelva a ser justa, tanto para uno como para otro. Confirma el ser justo de uno y del otro en el cumplimiento de la alianza.

IDOLATRÍA E INJUSTICIA

El primer motivo de la requisitoria de los profetas concierne a la situación de injusticia en uno y otro reino, Israel y Judá. El ideal de una sociedad gobernada según *el derecho y la justicia* no fue prácticamente aplicado nunca. En Israel, Amós se pregunta sobre la locura de los que *cambian el derecho en amargura y echan por tierra la justicia* (Am 5,7; cf. 6,12). Y Oseas constata: *Tienen dividido el corazón (...). Pronuncian palabras, hacen falsos juramentos, pactan alianzas, pero su injusticia crece como planta venenosa en los surcos de los campos* (Os 10,2-4). Isaías hace que se escuche en Judá, en Jerusa-

lén, la decepción del Señor ante su pueblo: *Esperaba de ellos derecho y no hay más que asesinatos, esperaba justicia y sólo hay lamentos* (Is 5,1-7).

Esta denuncia radical de la injusticia no está motivada únicamente por la voluntad de una sociedad más equitativa. El deseo profundo subyacente a esta reivindicación es seguramente la felicidad, la paz y la plenitud de vida para todos. Pero, para los profetas, la injusticia generalizada es la manifestación patente de que no se vive la alianza con el Señor. Su denuncia está motivada desde un punto de vista teológico más que social. Por eso no encontramos en ellos ningún desarrollo sistemático y coherente relativo a la organización de la vida social. Por el contrario, no cesan de establecer una estrecha relación entre las relaciones sociales y la relación religiosa con el Señor. La injusticia social es el reflejo y la consecuencia del desprecio de Dios.

Por eso, la denuncia del culto israelita por los profetas es tan vigorosa como la de la injusticia social. Se apoyan en la motivación fundamental del culto, la verdad de la relación con el Señor. La declaran falsa. Fundamentan este juicio en dos criterios indisociables: por una parte, el culto israelita no se ha vuelto hacia el Señor, sino hacia los ídolos de Canaán; por otra, este culto sin justicia social, tan solemne y rico como quiera que sea, es un insulto al Señor.

El pueblo se ha dejado arrastrar permanentemente por los cultos extranjeros y sus ídolos. El profeta Elías le interpela: *¿Hasta cuándo vais a andar cojeando de las dos piernas? Si el Señor es Dios, seguid al Señor; y si lo es Baal, seguid a Baal* (1 Re 18,21). Después de él, hasta el tiempo del exilio, los profetas no dejan de denunciar la idolatría. Isaías: *Su tierra está llena de ídolos; adoran a la obra de sus manos, a lo que hicieron con sus dedos* (Is 2,8); Jeremías: *Dicen a un madero: Tú eres mi padre, y a una piedra: Tú me has dado la vida* (Jr 2,27); el Se-

gundo Isaías: *¿Acaso [se puede comparar a Dios] con un ídolo? Lo funde un escultor, el orfebre lo recubre de oro y le adosa cadenas de plata (...) Y el que no puede hacer una ofrenda tan costosa, escoge una buena madera y se busca un artesano hábil, que le haga una imagen consistente* (Is 40,19-20; cf. 44,9-20).

Para el Señor, la alianza está pervertida. Es la violación radical de los primeros preceptos: *No tendrás otros dioses fuera de mí. No te harás ídolos* (Dt 5,7-9; Ex 20,3-5). La alianza ya no es esa relación privilegiada que le unió a su pueblo. El error de Israel consiste en creer que puede yuxtaponer o superponer la veneración al señor y la de Baal. Se equivoca sobre la exigente realidad de la alianza. Se equivoca también sobre la presencia de estos dioses representados por una multitud de ídolos de madera o de plata, de altares, estelas u objetos sagrados: no son más que obras de artesanos, sin nada de divino.

Este culto idolátrico está, a decir de los profetas, en el origen de la desintegración social de Israel. Pues no es sólo una blasfemia hacia el Señor, es también, para los que lo celebran, el medio de blanquear o enmascarar una vida social que no es más que la opresión de los débiles, el desprecio de los indigentes. Los profetas no comprenden el culto más que dentro de una alianza válida. Y la práctica de la alianza no puede reducirse al culto: se vive tanto en las relaciones con el hermano, con el prójimo, como en las que se viven con el Señor. La justicia de estas relaciones es la primera respuesta del hombre a la iniciativa de Dios. Por eso desempeña una función crítica ante la buena conciencia ritualista: *Haced que el derecho fluya como agua y la justicia como río inagotable* (Am 5,24; cf. Is 1,16-17; Jr 7,4-6).

La práctica de la alianza se verifica en la relación justa o de justicia con el hermano. En consecuencia, no se pueden fundamentar y establecer relaciones

justas con el Señor más que haciéndose responsable del prójimo, observando el derecho y edificando la justicia con el prójimo. Si éste es excluido, rechazado, despreciado en su existencia, no puede haber respeto a Dios. Sin el sentido del prójimo, es imposible captar el sentido de Dios. La práctica cultural no puede expresar la fidelidad al Dios de la alianza si en ella no se pone en práctica la justicia hacia el hermano. La relación de justicia hacia el hermano es la única validación del culto que se da al Señor. Por tanto, la verdad del culto está conforme a la verdad de la justicia. Así es como los profetas, al denunciar una sociedad de violencia, opresión y explotación, concluyen que el culto de Israel es un sacrilegio, una enorme hipocresía hacia el Señor.

Es toda una cercanía de Dios la que así se revela. Ya no es la divinidad altiva, terrorífica con la que hay que reconciliarse, a la que hay que someterse para obtener el derecho a vivir. Dios es cercano siendo el totalmente Otro al que el hombre no puede dominar. El culto celebra esta relación. Pero, antes de ser ritualizada, tiene que vivirse como justicia en lo concreto de las relaciones del hombre con su prójimo.

CONOCIMIENTO DE DIOS Y JUSTICIA

El culto refleja y manifiesta la verdad o la falsedad de la justicia tanto en las relaciones entre Israel y su Dios como entre los israelitas entre sí. Por tanto, no es otro el fundamento de la justicia. Para los profetas, sobre todo para Oseas y Jeremías, la justicia se fundamenta en el conocimiento de Dios. Lo primero no es el culto, sino el conocimiento que proviene del encuentro y la comunión entre el Señor y su pueblo.

Oseas, que fue el primero en denunciar el fracaso de la alianza a causa del culto idolátrico, hace que

se escuche esta declaración del Señor: *Porque quiero amor, no sacrificios, conocimiento de Dios, y no holocaustos* (Os 6,6). Esto será repetido como un eco por Jeremías: *Que el sabio no alardee de su sabiduría, que el soldado no alardee de su fuerza, que el rico no alardee de su riqueza; el que quiera alardear, que alardee de esto: de conocerme y comprender que yo soy el Señor, el que implanta en la tierra la fidelidad, el derecho y la justicia, y me complace en ellas. Oráculo del Señor* (Jr 9,22-23). Esta relación entre la práctica del derecho y la justicia y el conocimiento de Dios le sirve para discernir la perfección y la dicha del reinado de Josías (640-609), en oposición con el despótico reino de su hijo Joaquín: *¡Ay de aquel que edifica su casa con injusticias y sus pisos violando el derecho, que hace trabajar al prójimo de balde, sin pagarle su sueldo! (...) ¿Pienzas consolidar tu reinado compitiendo en cedro? Tu padre comía y bebía, pero practicaba el derecho y la justicia, y todo le iba bien. Defendía la causa del humilde y del pobre, y todo le iba bien. Eso es lo que significa conocerme* (Jr 22,13-16).

La justicia es conocimiento del Señor, pues tanto una como otro tienen su origen en la alianza propuesta a Israel. Se fundamentan una sobre el otro y viceversa. Afirmar que Dios conoce a Israel significa que establece una relación íntimamente personal con él. Conocer al Señor es también entrar en la historia de Dios con su pueblo, comprometerse en la alianza que les une uno al otro y realizar su proyecto de vida, justicia y felicidad para el hombre. Sin lealtad, sin respeto al derecho y la justicia, no hay conocimiento de Dios.

En el proceso que los profetas intentan con Israel, denuncian la ausencia de conocimiento del Señor por parte de los responsables y, como consecuencia, de todo el pueblo. Para Isaías: *El buey reconoce a su dueño y el asno el pesebre de su amo, pero Israel*

no me conoce, mi pueblo no tiene entendimiento (Is 1,3). Y Jeremías encarece: *Hasta la cigüeña en el cielo conoce su estación, la tórtola, la golondrina y la grulla observan la época de su emigración, pero mi pueblo no conoce los mandatos del Señor* (Jr 8,7). *Mi pueblo es insensato, no me conocen, son hijos necios, que no comprenden; son hábiles para el mal, pero no saben hacer el bien* (Jr 4,22; cf. Jr 5,21; Is 27,11; Os 7,11). No conocer al Señor no es una cuestión de ignorancia; es la consecuencia de la alianza despreciada, de la justicia quebrantada, la ruptura del diálogo entre Israel y su Dios.

Este desconocimiento del Señor se convierte en el equivalente de la revuelta, de la rebelión contra él. Es el signo del abandono o la traición hacia su persona. Los profetas multiplican las afirmaciones en este sentido (Os 6,7-8; 8,1; 13,6; Is 1,2,4; Jr 2,17.19.29; 4,17; 5,19; etc.). No conocer a Dios está en el origen de todo desarreglo social y de las graves injusticias en la sociedad israelita. Oseas comienza así el proceso a lo largo del cual denuncia todas las violencias e injusticias de Israel: *No hay fidelidad, ni amor, ni conocimiento de Dios en esta tierra* (Os 4,1-2; cf. Jr 9,1-2). La justicia social ya no es simplemente una exigencia de la sociedad, tiene una dimensión teológica: está fundamentada sobre la auténtica comprensión de la obra del Señor. Es el terreno donde este conocimiento es objeto de debate: ya sea para trabarse, como para deshacerse. La relación establecida en las relaciones humanas entre la justicia y el conocimiento del Señor es, por tanto, esencial y no puede ser rota.

Desprecio a la palabra del Señor

Todos los pueblos, todos los hombres tratan de conocer la voluntad de sus dioses, pero las palabras de éstos siempre resultan enigmáticas. Estos dioses

están alejados y no se dirigen a los hombres más que mediante la adivinación o por diversos signos que hay que descifrar, como las entrañas de los animales sacrificados. Esta especie de comunicación no crea una verdadera relación con los hombres. Por el contrario, Israel conoce a Dios en el hecho de la palabra que le dirige. El Señor se revela como palabra, y esta palabra es su acción. Mediante su palabra da al hombre la vida: *Estas palabras harán que se prolonguen vuestros días* (Dt 32,47). Ella es encuentro, diálogo. Igual que una voz, la palabra del Señor alcanza al hombre en su existencia terrena y corporal. Por la palabra, se vuelve íntimamente cercano a su pueblo: *Pues la palabra está muy cerca de ti, en tu boca y en tu corazón, para que la cumplas* (Dt 30,14). La palabra del Señor teje la alianza. Presupone el reconocimiento de unos y otros. Mantiene o restaura constantemente la mutua relación de los sujetos que se hablan, ya que no hay alianza más que cuando se intercambian palabras.

La alianza es palabra dirigida por el Señor a su pueblo. Los profetas son los protagonistas de esta palabra. Profetizar es para ellos algo muy distinto a la simple transmisión de un mensaje divino: es hablar lo que Dios habla. Hombres como Amós, Oseas, Isaías o Jeremías profetizan porque el Señor vela por el cumplimiento de su palabra (Jr 1,12). Ésta promete la fidelidad del Señor a su pueblo. Pues los profetas son el signo de que el Señor no cesa de hablar a su pueblo. Mediante ellos mantiene el diálogo y perpetúa junto a él su vigilancia y su presencia; así salva la alianza.

Pero este encuentro se convierte en confrontación. Pues, cuando ya no haya profetas o cuando al profeta se le prohíba la palabra, es la propia presen-

cia del Señor la que será rechazada. Ahora bien, la orden de callarse le fue dirigida a muchos profetas. Amós denuncia el hecho: *Pero vosotros (...) no dejasteis profetizar a los profetas* (Am 2,12). Dos siglos más tarde, a Jeremías no sólo se le prohíbe hablar, sino que incluso se le amenaza de muerte. Los hombres de su pueblo, Anatot, le lanzan invectivas: *¡No profetices en nombre del Señor, si no quieres que te matemos!* (Jr 11,21; 26,8-9). El desprecio a la palabra de los profetas no es simplemente el rechazo a escucharla; supone la mentira y la negación de toda palabra. Ya no hay ninguna alianza o relación que se pueda mantener: *Pronuncian palabras, hacen falsos juramentos, pactan alianzas, pero su injusticia crece como planta venenosa en los surcos de los campos* (Os 10,4). *Efraín me rodea de mentiras, y de fraudes el pueblo de Israel (...) Efraín se apacienta con viento, al viento del este persigue todo el día; multiplica mentira y violencia* (Os 12,1-2).

Al prohibir la palabra a los profetas, cuando la mentira se apodera de él, Israel se establece en un régimen de no palabra, que se manifiesta por la perversión del derecho y el dominio de la muerte. Esto falsea toda relación y se expresa en ansia de riquezas, en voluntad de poder dominador: *Escuchad esto, los que aplastáis al pobre y tratáis de eliminar a la gente humilde, vosotros que decís: ¿Cuándo pasará la luna nueva, para poder vender el trigo; el sábado, para dar salida al grano? Disminuiremos la medida, aumentaremos el precio y falsearemos las balanzas para robar; compraremos al desvalido por dinero, y al pobre por un par de sandalias; vendemos hasta el salvado del trigo* (Am 8,4-6). Esta ansia trata de compensar el desprecio de la palabra del Señor. Israel no ha entendido que esta palabra era su vida. Al despreciarla así, muere de hambre.

EL JUICIO DEL SEÑOR

EL SEÑOR VISITA A SU PUEBLO

Al comenzar el proceso (*rib*) con su pueblo, el Señor entra en juicio con él. No basta con denunciar todo lo que es transgresión, infidelidad, ruptura de la alianza; hace falta discernir sus causas y sus consecuencias. En primer lugar, puesto que hay dos interlocutores con responsabilidad recíproca que se juegan la vida o la muerte, la felicidad o la desgracia, es necesario considerar el alcance de los actos de Israel, que no puede deshacerse de su Dios sin tener que darle una explicación. ¡También es asunto del Señor! Ya no es al dios de los santuarios, Betel, Guilgal u otros, ni al de los ídolos, sino al Dios de la alianza al que ha abandonado, olvidado, despreciado, al que ya no conoce.

Además, puesto que el Señor no reniega de su compromiso con Israel, no puede dejar que ocurra la ruptura de la alianza sin decir nada. Es una promesa que no puede llegar a su cumplimiento más que en la lealtad, en el respeto al derecho y la justicia. La integridad de la alianza es el motivo fundamental que conduce las relaciones entre el Señor e Israel. Como consecuencia, en nombre de su fidelidad a la alianza y de la justicia que espera para su pueblo (Is 5,7) es como Dios entra en juicio con él. El juicio confirma la radicalidad de la alianza: pone

de relieve su ruptura a fin de permitir y prometer su renovación.

Así es como puede ser considerada la justicia de Dios, que califica su relación con Israel. Está en conformidad con el otro en el respeto a lo que es. Es la actitud, fundamentada en el Señor mismo, de ser justo en toda relación con el prójimo. A su vez, la justicia del hombre no es nada más que la comunión con el ser justo de Dios mediante la relación y el compromiso de la alianza. El juicio de Dios es entonces un acto para la justicia. Está a su servicio tanto como se deriva de ella; la fundamenta o la restaura. Por tanto, no puede estar motivado por la sola voluntad de condenar, de castigar al culpable, de hacerle pagar la falta. Se enmarca en una perspectiva de salvación y de vida propia de la alianza, y no en una perspectiva de condena y de muerte.

El juicio se lleva a cabo en el encuentro entre el Señor y su pueblo. Al enviar a los profetas hacia éste, le visita y le insta a encontrarse con él. Amós es el primero que anuncia esta visita a Israel: *Escuchad esta palabra que el Señor pronuncia contra vosotros, hijos de Israel, contra toda la familia que yo saqué de Egipto. De todas las familias de la tierra sólo a vosotros elegí, por eso os castigaré por todas vuestras maldades* (Am 3,1-2). Este encuentro se lleva a cabo por la alianza, que tiende hacia su cumplimiento. No es fortuito. El Señor visita a su pueblo motivado por el particular conocimiento que le une a

Israel. Aquel que refiere al hombre su pensamiento, que no hace nada sin revelar su proyecto a sus siervos los profetas (Am 3,7), se acerca, se hace presente. Y el encuentro que tiene lugar es siempre en favor de su pueblo.

En este punto, es importante corregir una forma frecuente de traducir el texto bíblico. El verbo hebreo que expresa esta «visita» de Dios a su pueblo es *paqad*. Frecuentemente es traducido por «condenar, castigar». Ahora bien, los posibles sentidos de este verbo son mucho más variados. El primer sentido es el de «tocar, abordar, ir hacia alguien». Según los contextos, esto será traducido por: «visitar, inquirir, vigilar, examinar», y, por tanto, «intervenir, hacer que se rinda cuenta». El texto de referencia para captar el sentido de *paqad* es el relato de la noche del éxodo (Ex 13,19). Esta noche es, en la memoria de Israel, el tiempo de la «visita» del Señor a su pueblo, que tuvo como finalidad la salvación de Israel, su liberación de la servidumbre. Por tanto, el sentido de «castigar» está aquí totalmente excluido. Traducir *paqad* por «condenar, castigar» introduce en el texto una teología del Dios justiciero que no podría actuar ante el pecado más que con la condena y el castigo. Tanto para Amós como para el relato de la Torá, la visita a Israel está directamente vinculada al acontecimiento del éxodo. La elección de Israel, que fue revelada y manifestada durante el éxodo, es su fundamento. Con el envío del profeta, el Señor visita a su pueblo, como lo visitó en Egipto, para que viva. Desde entonces, a lo largo de la historia de Israel, es en la acogida o el rechazo del profeta como el encuentro tiene lugar y el juicio se expresa. En la acogida, la alianza es renovada mediante la palabra intercambiada; en el rechazo, Israel se pierde en el sinsentido.

En otro texto importante de la Biblia se emplea el verbo *paqad*: el decálogo, en Ex 20,5 (o Dt 5,9): Yo,

el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso, que persigo (paqad) la maldad de los padres en los hijos hasta la tercera y la cuarta generación cuando me aborrece. El verbo *paqad* es traducido aquí por «perseguir» y no por «castigar». Cuando hay una relación de fidelidad entre Israel y Yahvé, ésta no tiene medida, aunque sean mil generaciones. Cuando la relación está rota, el Señor no deja de intervenir durante todo el tiempo de la existencia del padre, que coexiste con sus descendientes (es decir, tres o cuatro generaciones). El Señor no interviene para castigar, sino para que se interrumpa la falta del padre en las generaciones siguientes.

El juicio de Dios es crisis, tensión, prueba. Incluso aunque sea en grados diversos, supone siempre una situación conflictiva. Existe un juicio, pues hay urgencia en dilucidar las causas de la crisis. En el contexto bíblico, hay que restablecer la alianza declarada rota, rehacer los lazos de la vida. Lo que el Señor espera del juicio no es únicamente que la evidencia de la falta se manifieste, sino que la fidelidad de unos y otros sea afirmada. El juicio no se reduce a una sanción-condena. En primer lugar es discernimiento de la responsabilidad. El proceso del Señor invita a discutir, a discernir: *Venid, discutamos, dice el Señor, aunque vuestros pecados sean como escarlata blanquearán como la nieve; aunque sean rojos como la púrpura, quedarán como la lana. Si obedecéis y hacéis el bien, comeréis los frutos de la tierra; si os resistís y sois rebeldes, os devorará la espada. Lo ha dicho el Señor (Is 1,18-20).*

Si la discusión llega a su fin, la crisis está resuelta. Si hay rechazo, la falta se enconará. Cuando la espera es defraudada, el juicio confirma la dimensión trágica y dramática del rechazo. Y, sin embargo, aunque sea exigente, el juicio no tiene como finalidad decidir la muerte de Israel, sino su vida. Si al romper la alianza Israel cayó en el poder de la muer-

te, el juicio debe restablecer las relaciones de justicia entre él y su Dios. El hombre no puede escapar a la justicia, pues perdería su relación con la vida. La alianza ya no tendría realidad para él. La justicia de Dios es lo primero. Toda la existencia de Israel saca de ella su fuerza vital. El sentido último de su vida estriba en el cumplimiento de esta justicia. Implica un aspecto de juicio e incluso de irritación o de cólera ante el fracaso. Pero la fidelidad del Señor a su relación de justicia con respecto a su pueblo fundamenta el juicio y dirige la prueba que empuja a Israel hacia el regreso.

EL DÍA DEL SEÑOR

El juicio entre el Señor y su pueblo tiene lugar durante el encuentro que aquél provoca. *Aquel día*, el día del encuentro, es especificado, según algunos profetas, como el *Día del Señor*. Constantemente hacen alusión a él. Para ellos, este encuentro no se remite al final de los tiempos, al último día, el del juicio final; en el tiempo de los hombres es cuando el Señor se alía con su pueblo.

Esta mención del día del encuentro tiene connotaciones diversas. *Aquel día* es la fórmula más sencilla empleada por los profetas para anunciar el día del juicio. Indica el día de la prueba, de la crisis que estalla entre el Señor e Israel. En *aquel día os dedicarán ese proverbio y os entonarán esta elegía: Estamos totalmente arruinados* (Miq 2,4; cf. Am 8,13; Os 2,18; Is 7,18). Indica también el día de la restauración de la alianza. Pues Israel nunca disoció el juicio como crisis y como promesa de salvación. *Aquel día, el resto de Israel, los supervivientes de la casa de Jacob, dejarán de apoyarse en su agresor (Asiria), y se apoyarán con lealtad en el Señor, en el Santo de Israel* (Is 10,20; cf. 12,1;

19,24). *Aquel día, oráculo del Señor, yo recogeré a las ovejas cojas, reuniré a las extraviadas y a las que yo había maltratado. De las cojas haré un resto* (Miq 4,6-7). Cuando se trata de anunciar la salvación de Judá-Israel, Jeremías emplea más frecuentemente una fórmula en plural: *en aquellos días*. Por ejemplo: *En aquellos días, los de Judá irán a reunirse con los de Israel y vendrán juntos del país del norte a la tierra que yo di en herencia a vuestros antepasados* (Jr 3,18). Ese día no tiene fecha. Indica la actualidad de la presencia constante del Señor entre su pueblo. Es en el día a día cuando debe hacerse el discernimiento sobre la manera de vivir según la justicia.

El texto más antiguo que menciona el Día del Señor¹³ es un oráculo de Amós: *¡Ay de los que anhelan el día del Señor! ¿Sabéis qué será para vosotros el día del Señor? Será tiniebla y no luz; os pasará como al que huye del león y topa con un oso; como al que entra en casa, apoya su mano en la pared y le muerde una serpiente. El día del Señor será tinieblas y no luz, todo oscuridad, sin resplandor alguno* (5,18-20). ¿Cuál es ese día del Señor al que Amós hace referencia? Es probable que fuera una fiesta litúrgica de Año Nuevo, que celebraba el triunfo de Dios sobre sus enemigos de la naturaleza y de la historia en favor de su pueblo. Les garantizaba así fertilidad y prosperidad. Oseas da a entender que estas fiestas se acompañaban con ritos de fecundidad y orgías: *No te alegres, Israel; no te regocijes como los pueblos paganos (...)* ¿Qué haréis el día de la solemnidad, el día de la fiesta del Señor? (Os 9,1-5).

13. Textos que hacen referencia al *Día del Señor*: Am 5,18-20; Os 9,5; Sof 1,7-18; Is 2,12; 13,6-9; Ez 7,7.10.12.19; 30,2-3; Jl 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14; Mal 3,17-23.

La espera de un Día del Señor, día de luz y de salvación, era la proyección en el futuro de las victorias de Dios celebradas en el culto de Israel. Amós denuncia las ilusiones que Israel se hace a propósito de ese día. El pueblo se imagina en comunión con su Dios; la fiesta renueva el encuentro: la victoria definitiva de la luz sobre todas las tinieblas. Pero el profeta sabe que la alianza ya está rota, que el Señor es rechazado, olvidado. Para él, la fiesta es una mentira, una trágica mascarada. Lo que se espera como luz se revela tinieblas. En él está el juicio de Dios. Y este juicio, según Oseas 6,5, *brota como la luz*, allí donde están las tinieblas de Israel. En adelante, la salvación de Israel, simbolizada por la luz, ya no depende solamente de las victorias de Dios en los orígenes del pueblo; deriva del juicio con vistas tanto a restablecer la justicia en las relaciones entre él y su pueblo como dentro del mismo pueblo. El Día del Señor es una prueba de verdad y de justicia en su presencia.

Día de cólera

El Día del Señor es *día de furor* cuando manifieste la dolorosa pasión del Señor por su pueblo en perdición. Desvela el mal que arruina a Israel y lo aniquila. Sofonías proclama: *Cerca está el gran día del Señor, está cerca, llega a toda prisa (...) Día de ira será aquél, día de angustia y de desgracia, día de desastre y desolación (...)* (Sof 1,14-16: es el origen de la fórmula: *Dies irae, dies illa*). El profeta apela al ardor de la cólera del Señor para exhortar a Judá a volver hacia su Dios: *Reuníos ya, pueblo desvergonzado, antes de que decida aventaros como paja en un solo día, antes de que caiga sobre vosotros la ardiente ira del Señor, antes de que os sobrevenga el día de la ira del Señor. Buscad al Señor, vosotros todos, humildes de la tierra, los que cumplís sus preceptos; buscad la justicia, buscad la humildad; quizá*

así encontraréis cobijo el día de la ira del Señor (Sof 2,1-3).

Esta referencia a la ira del Señor hay que situarla en varios niveles. Primeramente, una comprensión sagrada de la divinidad, que apela al «terror de Dios». El hombre no puede aproximarse a Dios sin ser fulminado, aniquilado. Manoj, el padre de Sansón, está aterrado por la manifestación del ángel de Dios: *Manoj dijo a su mujer: Moriremos, porque hemos visto a Dios* (Jue 13,22). A Moisés, que pide ver al Señor en toda su gloria, el Señor le responde: *No podrás ver mi cara, porque quien la ve no sigue vivo* (Ex 33,20). Isaías exclama ante Dios: *¡Ay de mí, estoy perdido! (...) he visto con mis propios ojos al Rey y Señor todopoderoso* (Is 6,5). Sin embargo, para Isaías, no es la presencia del Señor la causa primera del terror, sino su impureza, puesta así en evidencia. Algunas leyendas sagradas de los primeros tiempos de Israel mencionan incluso la cólera del Señor como una violencia casi irracional, incluso injusta. Con ocasión del traslado del arca a Jerusalén, un hombre osa tocarla para impedir que caiga: *Entonces el Señor se encolerizó contra Uzá. Y allí mismo lo hirió, muriendo por su atrevimiento junto al arca de Dios* (2 Sm 6,6-7; cf. 1 Sm 6,19; 2 Sm 24,1).

Los profetas, así como la Torá, presentan la cólera de Dios¹⁴ como un hecho debido a la infidelidad de Israel. La imagen de la cólera evoca, en primer lugar, una oposición brutal, un violento rechazo. Así, estar encolerizado contra alguien es, ante todo, ya no esperar nada de él. El hombre contra el que Dios

14. Algunas referencias a la *cólera de Dios* en los profetas: Sof 1,15-18; 2,2; 3,8; Os 8,5; 11,9; 13,11; Is 5,25; 9,11.16.20; 10,4.25; 12,1; Miq 5,14; Jr 4,4.8.26; 10,25; 21,12; y en el Deuteronomio: Dt 6,15; 7,4; 9,19; 11,17; 29,19.23.27.

se encolerice se encontrará, por eso mismo, privado de todo lo que podría esperar del amor divino. Se dice de la cólera que «cierra las entrañas» del Señor, hasta el punto de que oculta su rostro a los que eligió: *¿Es que el Señor nos rechaza para siempre, y deja de brindarnos su favor? (...) ¿habrá cerrado la ira sus entrañas? (Sal 77,8-10). No me ocultes tu rostro, no rechaces irritado a tu siervo; tú eres mi auxilio, no me desampares, no me abandones, ¡oh Dios de mi salvación! (Sal 27,9; cf. Is 54,8; Jr 33,5).* Encolerizado, Dios retira su amor y rechaza perdonar: *Toda su maldad se manifestó en Guilgal, allí les cobré odio. Por sus malas acciones los echaré de mi casa y no volveré a amarlos (Os 9,15; cf. Jr 12,7-8.13).* El resultado de la cólera, si sigue su curso, no puede ser más que la aniquilación. Es la constatación de Jeremías ante la ruina de Jerusalén: *Esta ciudad ha provocado mi ira y mi furor desde el día en que se fundó hasta hoy. Así que la haré desaparecer de mi vista, pues tanto Israel como Judá me han ofendido (Jr 32,31-32)*¹⁵.

Pero cuando Israel concibe su existencia con el Señor en términos de alianza, la ira divina se convierte en una manera de expresar su carácter exclusivo y privilegiado. Así se dice en el terrible oráculo de Sofonías: *Pero el Señor es justo en medio de ella [la ciudad], no comete iniquidad; cada mañana, al despuntar el alba, dicta sentencia; el malvado, en cambio, no se avergüenza de hacer el mal (...) Porque he decidido reunir a las naciones, congregar a los reinos, y derramar sobre ellos mi furor, todo el ardor de mi ira, hasta que el fuego de mi celo devore toda la tierra (Sof 3,5-8)*¹⁶. La mención de la cólera

del Señor también puede dar cuenta de su sufrimiento o de su impaciencia ante la rebeldía de Israel: *Estirpe de David. Así dice el Señor: Administrad justicia cada mañana; arrancad al oprimido del poder del opresor, no sea que estalle como fuego mi ira, y arda sin que nadie pueda apagarla, a causa de la maldad de vuestras acciones (Jr 21,12).*

La cólera no es nunca un fin en sí mismo para Dios. Revela que a Dios le afecta el abandono de su pueblo. Pero no actúa llevado por la cólera. Oseas denuncia estas palabras del Señor: *El corazón me da un vuelco, todas mis entrañas se estremecen. No dejaré correr el ardor de mi ira, no volveré a destruir a Efraín, porque yo soy Dios, no un hombre, en medio de ti yo soy el Santo, y no me complazco en destruir (Os 11,8-9).* Para Jeremías, el Señor supera su ira por su vinculación a la alianza. *No te pondré mala cara, porque soy compasivo. Oráculo del Señor. Mi enfado no dura para siempre (Jr 3,12).* En la prueba del exilio, Israel puede escuchar la palabra de Dios, que le dice: *Por un breve instante te abandoné, pero ahora te acojo con inmenso cariño. En un arrebato de ira te oculté mi rostro por un momento, pero mi amor por ti es eterno, dice el Señor, tu libertador (Is 54,7-8)*¹⁷. Puede que la reacción del Señor sea, durante un instante, la cólera. Pero eternamente, sin fin, es como expresa su ternura por su pueblo.

La cólera del Señor es la expresión de su justicia. No en el sentido de que Dios castigue hasta que esta ira sea aplacada por los sufrimientos de la víctima, sino porque su justicia hacia su pueblo es despreciada. Su cólera es una reacción de sufrimiento.

15. Cf. 2 Re 24,20; Dt 6,15; Jos 23,16; Sal 90,7; 95,11; 102,11; 106,23; Lam 3,43-44.

16. Cf. Dt 6,15; 11,16ss; 12,23; 13,19; 29,15-19; Ez 5,13; 16,38; etc.

17. Cf. Os 14,2-8; Is 12,1-6; 27,2-5; 43,1-8; 60,10; Ez 18,32; 33,11; Sal 30,6; etc.

Día de venganza

El día del Señor recibe todavía otro nombre: *Para el Señor es un día de venganza* (Is 34,8; Jr 46,10; 51,6). Jeremías presenta la visita del Señor a su pueblo como la necesidad de vengarse: *¿Y no voy a castigar tales acciones? Oráculo del Señor. ¿Acaso no voy a vengarme, si un pueblo actúa así?* (Jr 5,9.29; 9,8).

La venganza representa la reacción directa a la ofensa, que se hace justicia a sí misma. Este comportamiento podía ser el de las sociedades más primitivas (Gn 4,15.24). Pero ¿cómo entender esta práctica de la venganza por parte de Dios? En el contexto bíblico, esto puede vincularse a una antigua función tribal, la del «vengador de sangre», en hebreo *go'el*. Antes de la monarquía, en tiempo de las tribus y de los Jueces, cuando un hombre moría de forma violenta, la familia tenía el deber de vengarlo y designaba para ello a su *go'el* (Dt 19,12; Nm 35,12.24-25). Más tarde, la función del *go'el* ya no es más que económica: cuando un hombre ha sido reducido a la esclavitud, o cuando ha tenido que vender la propiedad de sus antepasados (Lv 25,23-28.47-50), el *go'el* debe rescatarlo pagando. O bien cuando un hombre muere sin hijos, le corresponde al *go'el* ocuparse de su familia, restablecer su patrimonio y, eventualmente, casarse con la viuda para que ésta tenga un hijo, que será reconocido como del difunto (Dt 25,5-10; Rut 2,20; 4).

En todos los casos se trata de un pariente cercano, que debe actuar a fin de salvar y preservar la vida. El *go'el* no es el que ejecuta una venganza. Sometido al control de la sociedad o del clan, tiene la responsabilidad de liberar a uno de los suyos en dificultades. No se hace justicia por sí mismo ni para sí mismo, ni Dios ni el israelita: *No tomarás venganza ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo soy el Señor* (Lv

19,18). La prohibición, directamente atribuida a Dios, que la denuncia, se asocia al amor al otro, al prójimo. La actitud para superar la venganza es, consiguientemente, la verdadera apertura al amor al prójimo. En este caso, la idea de un Dios vengador se convierte en completamente impensable. Cuando en Gn 4 la situación que se crea después del asesinato de Abel por Caín es la de la escalada de la venganza, Dios no entra en ese proceso: lo detiene mediante un signo, una instrucción, una *torá* que se dirige a un posible vengador.

La exclamación *Mía es la venganza* en Dt 32,35 no designa la venganza como una propiedad de Dios. Si se atribuye la función del vengador no es como justiciero, aunque sólo él puede hacer justicia sin que eso se convierta en venganza entre seres humanos. Sólo él puede practicar la justicia con respeto y para la salvación del culpable. El Señor no se venga, sino que venga la alianza. *Haré venir contra vosotros la espada que vengará la alianza* (Lv 26,25). La justicia de Dios no puede presentarse como una venganza personal. El proceso del Señor con su pueblo no desemboca en una venganza ciega: es una demostración de la culpabilidad del aquel que pretende pasar por inocente. En términos de venganza, reivindica la relación de justicia que implica la alianza.

Los celos del Señor

La cólera y la venganza de Dios van frecuentemente asociadas a sus celos. A propósito de Jerusalén, Ezequiel hace que se escuche la exasperación del Señor: *Desahogaré mi ira, saciaré en ellos mi indignación y, cuando desahogue contra ellos mi ira, sabrán que yo, el Señor, hablaba en serio* (Ez 5,13). El Señor se dice un Dios celoso (Dt 5,9). En el contexto hebreo, «estar celoso» sugiere un resentimiento, una frustración. Son los celos del marido en-

gañado (Nm 5,14; Prov 6,34), los celos de los hermanos de José (Gn 37,11), la del justo frente al éxito del impío (Prov 3,31; 24,19).

Los celos de Dios no se pueden reducir al sentimiento de envidia mezquina, al acaparamiento del otro para uno mismo. No son ni siquiera la posesión exclusiva de su pueblo, elegido en detrimento de los demás. Van parejos con su santidad. Expresan el poder sobre Israel para santificarlo ofreciéndole vivir en su presencia. Estrechamente ligados a su amor por Israel, tienen su origen en la fuerza de la alianza. Por eso el Señor no puede ver a su pueblo volverse hacia otros dioses: *No te postres ante dioses extraños, porque el Señor es un Dios celoso. Su nombre es Dios celoso* (Ex 34,14). Josué recuerda este precepto como una advertencia a Israel durante la conclusión de la alianza en Siquén: *Vosotros no seréis capaces de servir al Señor, porque él es un Dios santo, un Dios celoso que no tolerará vuestras transgresiones ni vuestros pecados* (Jos 24,19)¹⁸.

En este caso, los celos expresan el amor herido por la infidelidad del pueblo elegido. Son amor, ter-

nura, fidelidad y lealtad indefectible. En estos términos es cuando, al final del tiempo del exilio, un israelita puede rezar a su Dios: *Observa desde el cielo, mira desde tu santa y gloriosa morada: ¿Dónde están tus celos y tu fuerza? ¿Dónde tu entrañable ternura? ¿Es que tus entrañas se han cerrado para mí? Pero tú eres nuestro Padre. Abrahán no nos reconoce como hijos, ni Israel quiere saber nada de nosotros. Tú, Señor, eres nuestro Padre, desde siempre te invocamos como nuestro libertador (go'el), tal es tu nombre desde siempre* (Is 63,15-16).

Los celos del Señor se dirigen contra los que desvían el amor del pueblo hacia otros dioses. Ellos le fuerzan a intervenir contra sus opresores. Se trata incluso de la manifestación de su justicia con vistas a la salvación de Israel: *Se ha puesto como coraza la liberación y como casco la salvación; como traje se ha puesto la venganza y como manto la santa indignación* (Is 59,17; cf. 42,13; Ez 35,11; 36,5; Nah 1,2-3).

Los celos de Dios expresan su íntima vinculación con Israel. Resultan de las exigencias de la alianza. Su amor, lo más verdadero que tiene una persona hacia otra, es el único lugar de sus celos. Y porque el Señor está vinculado a Israel y lo ha elegido (Dt 7,7; 10,15), puede mandarle a su vez: *Has de ser perfecto con relación al Señor, tu Dios* (Dt 18,13).

18. El Señor, Dios celoso: Ex 20,5; Dt 4,24; 6,15; 29,19; 1 Re 14,22; Sal 78,58; Sof 1,18; 3,8.

¿CASTIGO DE DIOS?

Una lectura superficial de los profetas da la impresión de que no son más que «profetas de desgracias». Esto deriva del importante lugar que ha ocupado en sus intervenciones el anuncio de las desgracias de Israel. Pero aquí ya no se trata de la experiencia del mal experimentada en catástrofes naturales o impuesta por las injusticias sociales y las guerras de exterminio entre naciones. Los profetas proclaman el juicio del Señor sobre su pueblo, y este juicio es la trágica constatación de la desgracia que pesa sobre Israel. Los profetas revelan los mecanismos de injusticia que provocan la desgracia de los humildes de Israel. Y, sobre todo, se ejercitan en dar razón de la desgracia anunciada o acontecida a partir de la relación del Señor con su pueblo.

LOS PROFETAS Y LAS DESGRACIAS

Seguramente, para los que ponían su gloria en la impiedad y la injusticia, estos hombres eran «profetas de desgracias». El caso del rey Ajab es flagrante: *Ajab salió al encuentro de Elías y, al verlo, le dijo: ¿Eres tú el azote de Israel? Dijo Elías: No soy yo el azote de Israel, sino tú y tu familia, que habéis despreciado los mandamientos del Señor y habéis dado culto a los ídolos* (1 Re 18,17-18).

Por lo tanto, ¿es la desgracia de un pueblo o de una persona la sanción de una falta? ¿Es el castigo

de Dios por el rechazo a someterse a su voluntad? El discurso directo y brutal de los profetas puede hacer pensar que el Señor no cesa de amenazar a su pueblo con los peores males si no respeta las obligaciones de la alianza. Jeremías, por su parte, recuerda la asiduidad del Señor en enviar profetas para que su pueblo se convierta a la escucha de sus palabras: *Pero vosotros no me habéis escuchado, oráculo del Señor, sino que me habéis irritado adorando a los ídolos que os habéis fabricado (...) Yo envíé a buscar a todos los pueblos del norte (...) Toda esta tierra quedará desierta y en ruinas* (Jr 25,4-11; cf. Am 7,7-9 y 8,1-2). El mismo razonamiento es anunciado por la Torá: *Cuando engendréis hijos y nietos, y llevéis mucho tiempo en esa tierra, si os pervertís y esculpís imágenes talladas, ofendiendo al Señor, tu Dios, con vuestra conducta, y lo irritáis, pongo por testigos contra vosotros al cielo y a la tierra que desapareceréis inmediatamente de la tierra* (Dt 4,25-26; cf. Jos 23,11-13).

¿Cómo se puede leer todavía este lenguaje de la Biblia a propósito de la destrucción de Israel y de Judá? En primer lugar, Dios parece emplearse en aniquilar a su pueblo. Si no interviene directamente, manipula a las potencias devastadoras que son los imperios asirio y babilonio. Se sirve del mal y de la violencia de los hombres para castigar el mal que su pueblo le hace. ¿De qué justicia es Dios protagonista cuando desempeña este papel de justiciero represivo? Si el Señor es el Dios de la alianza, que libera

a su pueblo del mal y de la muerte, ¿cómo puede convertirse súbitamente en un Dios ofendido, lesionado en su majestad? ¿No tendría como respuesta nada más que la violencia y la muerte de su pueblo?

Ahora bien, la Torá no es una amenaza. Prevé las consecuencias de un rechazo o de una ruptura de la alianza. Se enuncia a partir de la experiencia de los profetas de Israel, que no son adivinos que predicen desgracias. Pues cuando hablan, la desgracia ya está ahí. Incluso van con retraso sobre el acontecimiento. Su función viene a desvelar esta realidad de la desgracia al rey, al sacerdote, al profeta, al pueblo, que no quieren verla. Ya Amós arremetía contra los que decían: *No se acercará, no nos alcanzará la desgracia* (Am 9,10). Siglo y medio más tarde, Jeremías constata la misma ceguera: *Han renegado del Señor, han dicho: ¡No existe!; ningún mal nos alcanzará, no moriremos a espada ni de hambre* (Jr 5,12). Los profetas ponen en evidencia, ante los ojos de Israel, la desgracia que no quieren admitir; les denuncia sus causas, iniciando así el proceso entre Dios y su pueblo.

En la intimidación del Señor, intentan dar razón de la desgracia que representa la destrucción de los reinos de Israel y Judá. Incluso en esto, cuando Isaías o Jeremías intervienen ante los reyes y su pueblo, las alianzas políticas y las guerras que acabarán con la destrucción del país y la deportación de las poblaciones son actuales. Israel conoce la desgracia al ser desposeído de su tierra; los profetas no cesan de hacer que se escuche esto de la manera más acuciante. Oseas hace alusión a las guerras de Israel y a la dominación de Asur, que en su tiempo está vigente sobre la de Egipto: *Tendrán que volver a Egipto y Asiria será su rey, por haberse negado a volver a mí. La espada irrumpirá en sus ciudades, destruirá sus defensas y los devorará a causa de sus maquinaciones* (Os 11,5-6; cf. 10,13-14; 14,1). Jeremías retoma la advertencia: *En aquel tiempo dirán a*

este pueblo y a Jerusalén: Un viento ardiente sopla desde las dunas del desierto contra la capital de mi pueblo, y no para aventar ni para limpiar; me llega un viento impetuoso: ahora soy yo quien va a juzgarlos. Avanza como las nubes, con sus carros como el huracán, más veloces que águilas sus caballos. ¡Ay de nosotros! ¡Estamos perdidos! (Jr 4,11-13; cf. 24,8-10; Miq 3,12).

Los profetas no son politólogos; su discernimiento sobre los acontecimientos de su tiempo se apoya en su conocimiento del Señor. Ven la actualidad como Dios la ve y aplican sobre ella el juicio de Dios. Establecen una relación entre la historia de los reinos y el Dios de la alianza. Así es como, desde Amós hasta el tiempo del exilio en Babilonia, presentan al Señor a la cabeza de los acontecimientos de la historia de Israel. Miqueas implica al Señor en la destrucción de Samaría: *Haré de Samaría un campo de ruinas, un lugar donde se planten viñas. Haré rodar sus piedras hasta el valle. Todas sus estatuas serán machacadas* (Miq 1,6; cf. Am 5,27; 7,9; Os 13,7-9). Ezequiel toma de Isaías la metáfora de la navaja para significar la destrucción de Judá (Is 7,20; Ez 5,11-12). No puede pensarse la destrucción de los reinos y la desposesión de su tierra para los israelitas sin que el Señor esté implicado en ella. La alianza le asocia a su pueblo hasta en su desgracia.

De hecho, se le encuentra en estos trágicos acontecimientos. No como el censor que castiga al que le ha sido infiel, sino como el que se compadece del sufrimiento del que ama. Esta presencia personal del Señor, que se une a su pueblo hasta en su desaparición como nación, es la señal más original y más fuerte de la revelación del Dios de Israel. En este aspecto, con los profetas, Israel es seguramente el único pueblo, la única cultura y la única religión que haya integrado su destrucción en su noción de Dios y en la constitución de su identidad. En ella conoció al Señor Dios cercano, Dios-amor, Dios-vida.

En ella se reconoció llamado a la vida en el amor al prójimo.

LA JUSTICIA RETRIBUTIVA

El lenguaje que habla de un castigo de Dios que amenaza, que persigue hasta caer sobre un inocente, no tiene nada que ver con la justicia de Dios. Esta noción de un Dios terrorífico, justiciero, no es la del Señor que se revela a Israel. El hebreo bíblico no conoce una palabra para expresar la noción de castigo. Los comentarios a la Biblia o las traducciones del hebreo que introducen la noción de punición o de castigo como sanción de una falta imponen una teología que va en contra de la justicia de Dios. Ya nos hemos encontrado el verbo *paqad*, que significa la «visita» del Señor a su pueblo o su «intervención» ante él. Traducirla sistemáticamente por «punir, castigar» fuerza su sentido. El término hebreo más próximo a la noción de «castigo» proviene del lenguaje de los sabios: es *musar*, de la raíz *yasar*¹⁹. El primer sentido de este verbo es «corregir, reprender, llamar al orden, enseñar». La traducción del sustantivo *musar* es «corrección, reprensión, lección» (Prov 9,7; 19,18). Sin duda, en una buena pedagogía, el castigo puede formar parte de la educación, pero sería abusivo reducir cualquier corrección, reprensión o lección a un castigo.

Esta teología del «castigo» divino deriva de una concepción muy humana de la justicia: la «justicia retributiva» que dispensa recompensas o castigos. Es una forma de justicia que pertenece al fondo co-

mún de la humanidad. Los escritos sapienciales se hacen eco de ella: *El hombre compasivo se hace bien a sí mismo; el cruel, en cambio, provoca su propio daño. Las ganancias del malvado son ficticias; el que siembra justicia tiene paga segura. El que actúa con justicia va a la vida; el que corre tras el mal va a la muerte* (Prov 11,17-19). En la base de esta concepción está la idea de que un orden inmanente domina el universo. Este orden es justo y puede ser verificado por la razón humana. En este caso, el hombre debe, en primer lugar, conformarse a esta ley del mundo y de su naturaleza con vistas a tener éxito. El que se comporta correctamente recibirá su recompensa; el que actúa estúpidamente llevará su vida a la perdición.

Esta doctrina es la piedra clave del sistema de los Sabios de Israel. Según ella, el hombre ya no sitúa su vida en función de la alianza con el Señor. Puede concebir su vida según el temor de Dios, pero ésta no es más que una actitud de honradez humana frente a la gestión de la vida (Prov 8,12-13; 10,27). Aplicada al Señor, esta doctrina de la retribución le hace responsable tanto del bien cuando hay bien como del mal cuando hay mal. Dios se convierte directamente en la causa de la desgracia. Su justicia ya no es la señal de su relación de amor y fidelidad hacia su pueblo. Su justicia es punitiva y represiva para el que rechaza su alianza. Ésta se reduce a una obligación de sumisión a la autoridad del que tiene el poder de imponerse. Dios ya no es más que un déspota todopoderoso.

En las circunstancias del exilio, Israel superó esta doctrina de una relación inmediata entre el acto y la falta, que encierra a los hombres en el destino. La destrucción de Israel y después la de Judá tenían un aspecto excesivo en la desgracia que superaba la justicia retributiva. Israel ya no podía dar razón de la desgracia mediante la explicación del castigo. Asumiendo esta realidad de violencia entre los hombres

19. La raíz *yasar* aparece 30 veces en el libro de los Proverbios, 15 veces en Jeremías, 4 veces en Deuteronomio, 3 veces en Levítico y Oseas, 2 veces en Isaías y 1 vez en Ezequiel.

y las naciones, había que buscar un sentido. Para los deportados, *el proceder del Señor no es justo* (Ez 18,25,29; 33,17). Al poner en cuestión el principio de la reversibilidad de las penas, que repercute el castigo de la falta sobre los descendientes inocentes, contestaban todo el sistema de la justicia retributiva. La prueba del exilio exacerbó este interrogante.

Pero desde hacía ya mucho tiempo, la llamada de los profetas a renovar los vínculos de la alianza había marcado el ejercicio de la justicia: en las leyes civiles del Libro de la alianza no figura ninguna pena colectiva. Una ley del Código deuteronomico (Dt 24,16) prohíbe formalmente a los jueces castigar a los hijos por las faltas de los padres. Incluso en caso de regicidio, los hijos del culpable, al menos desde comienzos del siglo VIII, ya no eran ejecutados con sus padres: *Pero no mató a los hijos de los asesinos, conforme a lo prescrito por el Señor en el libro de la ley de Moisés: No morirán los padres por culpa de los hijos, ni los hijos por culpa de los padres. Cada uno morirá por su propio pecado* (2 Re 14,5-6). La reversibilidad de las penas, eliminada del derecho civil humano, no puede ser la explicación de la desgracia de Israel.

Sin embargo, tanto Jeremías como Ezequiel tuvieron que responder al díscolo proverbio: *Los padres comieron los agraces y los hijos sufren la dentera* (Jr 31,29; Ez 18,2). Rechazan su principio para afirmar la responsabilidad de cada cual: *Pues todas las vidas son mías; la vida del padre y la del hijo. El que peque, ése morirá (...)* ese hombre [el justo] es intachable y vivirá, *oráculo del Señor* (Ez 18,4,9). La afirmación de que cada uno es responsable de sus actos sigue estando aún en el sistema de la retribución.

Pero en el caso del exilio, la situación es otra. Los hijos de los deportados no pueden ser culpables de las faltas de sus padres; por ellos se plantea la pregunta acerca del castigo impuesto a los inocentes. Sobre este punto no hay respuesta posible y mantenible en el orden de la retribución. Al afirmar que los

hijos de los deportados no son culpables, es la propia noción de exilio como castigo impuesto por Dios la que ya no tiene sentido. Ante la desgracia, la pregunta que surge entonces es la del justo: ¿qué es lo que es justo?, ¿quién es justo? Según la justicia retributiva, el caso del impío es sencillo: tiene lo que se merece. Pero, para el justo, este sistema ya no puede funcionar. La pérdida de la tierra y el exilio ¿fueron previstos por el Señor para castigar a Israel por su infidelidad? ¿Cómo aceptar a este Dios que aniquila a los pueblos e incluso a su pueblo?

Al situar la justicia en la relación de alianza entre Dios y el hombre, el profeta Ezequiel sale del callejón sin salida de la justicia retributiva. La justicia, en este caso, ya no es un sistema judicial que evalúa los méritos y las faltas y recompensa o reprime a cada cual. La cuenta de los méritos o de las faltas ya no define la justicia de Dios. Ésta es fidelidad al don de vida que comunica a su pueblo, al hombre. Ezequiel comprende al justo o al impío a partir de la decisión responsable del hombre a favor o en contra de la alianza con el Señor. El hombre ya no es justo porque cumpla minuciosamente los preceptos de una ley; no obtiene su justicia más que en la alianza de Dios. El justo es el que vive su vida en comunión con el Señor; por ello vivirá. El impío desvía su vida de Dios, rompe la relación de justicia con Dios; por ello morirá. Pero Dios no quiere esta desgracia: *Por mi vida, oráculo del Señor, que yo no me complazco en la muerte del malvado, sino en que se convierta y viva. Convertíos, convertíos de vuestra perversa conducta. ¿Por qué vais a morir, pueblo de Israel?* (Ez 33,11; cf. 18,32).

EL CONOCIMIENTO DE LA DESGRACIA

Ante la desgracia que suponía la desposesión de su tierra, Israel debe dar razón de ella. La teología

de la alianza le permitió liberarse de la creencia en un Dios que intervenía directa e inmediatamente en la historia de los hombres. Superó el pensamiento mítico o animista que ve en Dios la Omnipotencia que conduce la vida de los hombres y provoca los acontecimientos. Más que la dicha, que parece siempre una evidencia que cae por su peso, la desgracia es una situación de crisis, una prueba que exige discernimiento y juicio. Esta gran crisis del exilio fue para Israel el crisol del descubrimiento de Dios y de sí mismo. La pérdida de la tierra se convierte en la apertura a la vida recibida de otro.

Israel debe abandonar la idea de un Dios que da seguridad y utilitario, que conduce el mundo para él, con él, si no contra él, para acoger al Señor como el compañero de su existencia. Es en la alianza donde Dios se hace presente en su historia. Esta alianza se enuncia como Torá, palabra de vida, palabra para la vida. Todo se juzga sobre una palabra y no sobre la materialidad de los hechos. Y la palabra que revela el mal y la desgracia es más poderosa que el mismo mal. El Señor destruye el mal al señalarlo. Así es como Israel se mantiene bajo su juicio. Dios no destruye el mal por el mal; lo aniquila con su palabra, por la palabra de sus profetas (Os 6,5).

El conocimiento de la desgracia está siempre en función de la alianza, pues descubrir la desgracia en la realidad de la existencia es ya haber descubierto la dicha. El hombre conoce la desgracia porque está llamado al conocimiento de la dicha. La desgracia ya no es una sanción, ni una fatalidad, sino que depende de la libertad y de la elección del hombre. Al término de la Torá, el Señor sitúa ante Israel la vida y la muerte, la bendición o la maldición. No invita a elegir entre una u otra. Le prescribe: *Elige la vida y viviréis*

tú y tu descendencia (Dt 30,19). No hay alternativa posible. Elegir es, para Israel, optar en completa libertad por el proyecto que el Señor formula a su vez: vivir. La libertad es aquí la posibilidad de una respuesta totalmente personal a la palabra del otro. No se trata de elegir la muerte. Pues Dios no ha creado al hombre corriendo el riesgo del mal o de su desgracia. Ha creado una relación, una alianza de vida. Ha creado una libertad que puede responder a su propia libertad. Si el hombre no elige la vida se deja dominar por la muerte. Pero Dios no lo ha creado para esto. Tanto en su libertad como en su justicia, no cesa de llamarlo para que vuelva, para que lo busque, para que viva.

El Señor, el Dios de Israel, no se ha revelado utilizando la desgracia de los hombres. Ya no es el que se ha revelado manipulando las fuerzas violentas y destructivas que despliegan los hombres. Dios se revela como adversario en lo más dramático del poder mortífero que los hombres puedan poner en práctica. Revela los mecanismos de la violencia. Manifiesta lo absurdo de su poder, que no es más que un poder de muerte. Se implica en esta situación y su juicio *surge como la luz* (Os 6,5). Israel no pudo discernir, tomar la decisión de la conversión sin el juicio de Dios, no sólo sobre la historia del Oriente Antiguo, sino sobre todo en su historia particular. Es la consecuencia de la presencia de Dios en medio de su pueblo. Dios no puede medirse, asirse, identificarse más que en la realidad humana. No interviene en la historia de los hombres como un mago ni como un juez que castiga o recompensa. Pero el hombre no puede hablar de Dios más que asumiendo íntegramente su historia. Y en ella, Dios no es reconocible más que en la alianza.

EL JUSTO SEGÚN LA SABIDURÍA

En el lenguaje bíblico, el término «justo» (*saddiq*) se refiere a la situación jurídica del hombre: el justo es el inocente, el que la justicia judicial reconoce como no culpable. Pero el justo es, más comúnmente, el hombre en armonía con los otros. Es el modelo del sabio¹. Así es como Job es presentado por Dios: *¿Te has fijado en mi siervo Job? No hay en la tierra nadie como él; es un hombre íntegro y recto que teme a Dios y se guarda del mal* (Job 1,8; 2,3).

Los sinónimos de «justo» y «justicia» son «íntegro» y «honradez», «derecho» y «rectitud», «temor de Dios» y «piedad». El hombre justo realiza la plenitud de la existencia humana, el cumplimiento de la sabiduría. El libro de los Proverbios hace de este logro una mención admirativa: *Fuente de vida es la boca del justo (...) La ganancia del justo es la vida (...) La esperanza del justo florece (...) El justo nunca tropezará (...) Los labios del justo procuran agrado (...)* (Prov 10,11.16.28.30.31; cf. 11,30; 12,5). La justicia es una cualidad de ser que se manifiesta en hechos. El justo une la piedad y la moral: *como hombre religioso, une el temor de Dios y el respeto al prójimo. Como hombre moral, ama el bien y odia el mal: El temor del Señor odia el mal* (Prov 8,13; cf. Job 28,28).

El justo, según la Sabiduría, es asumido por Dios en la relación de alianza. Desde ahí, el hombre es justo ya no por la única cualidad de su vida, de su sabiduría, sino también en

la comunión con su Dios. Su ser y su actuar están en plena conformidad con Dios. El justo o el impío se definen en primer lugar por su relación con Dios. En este punto, la perspectiva bíblica no insiste tanto en el ser justo de Dios o del hombre como sobre su relación de justicia del uno hacia el otro. Cuando el Señor reconoce al hombre justo, es en nombre de su propia justicia divina: *Guíame, Señor, con tu fuerza salvadora, porque tengo enemigos. Porque tú, Señor, bendices al justo, y como un escudo lo proteges tu favor* (Sal 5,8-9.13)².

Es justo el que lleva a cabo la justicia en sus relaciones tanto con el prójimo como con Dios (Dt 6,25; 24,13). El hombre es justo al entrar en alianza con Dios, rechazando abandonarlo. No es el modelo de un ideal moral, sino el que puede mantenerse ante Dios a cara descubierta. Está vuelto hacia el Señor, que lo ilumina con su justicia: *Encomienda al Señor tu camino, confía en él, que él actuará; hará brillar como la aurora tu inocencia, y tu rectitud como el sol de mediodía* (Sal 37,5-6).

1. El término *saddiq* es empleado sobre todo en los escritos sapienciales: Proverbios, 64 veces; Eclesiastés, 8 veces; Job, 4 veces.

2. El «justo» es mencionado 49 veces en los Salmos (p. ej., Sal 1; 7; 11; 34; 37; etc.).

EL SEÑOR, DIOS JUSTO Y SALVADOR

JUSTICIA Y SALVACIÓN

La justicia de Dios es la puesta en práctica de la alianza; también está completamente ordenada, según el lenguaje bíblico, a la salvación. El Señor es el Dios justo en tanto que salvador cuando mantiene por siempre la oferta de la alianza, más allá de los fracasos. Este reconocimiento del Señor es la fuente de la oración de Israel: *Librame de la muerte, Dios salvador mío, y mi lengua proclamará tu fidelidad* (Sal 51,16). Es la fuente de la esperanza de los profetas. Isaías, en medio de una serie de invectivas contra las injusticias de Judá, afirma que la justicia de Dios está fundamentada en su identidad propia, en su santidad: *El Señor todopoderoso mostrará su grandeza haciendo lo que es recto; el Dios santo revelará su santidad actuando con justicia* (Is 5,16), y en otro lugar, aún más claramente: *El Señor espera el momento para apiadarse de vosotros, y quiere manifestaros compasión, porque el Señor es un Dios justo; dichosos los que esperan en él* (Is 30,18).

El Señor es santo y justo cuando ofrece a Israel la plena comunión con su vida; es así como es Dios salvador. Jeremías, ante los acontecimientos que terminarán en la destrucción de Judá y de Jerusalén, afirma que el Señor es justo y salvador porque es fiel a su promesa: *Vienen días, oráculo del Señor, en que yo cumpliré la promesa que hice a Israel y a Judá. Entonces, en aquellos días, suscitaré a David*

un descendiente legítimo, que practicará el derecho y la justicia en la tierra. En aquellos días se salvará Judá, Jerusalén vivirá en paz, y le llamarán así: El Señor, nuestra salvación (Jr 33,14-16; cf. 23,5-6; Sof 3,5).

Esta relación entre justicia y salvación adquiere la forma de una revelación celestial sobre el fin del exilio: *Levantad los ojos al cielo, mirad la tierra; el cielo se desvanece como el humo, la tierra se gasta como un vestido, sus habitantes caen como moscas. Pero mi salvación es eterna, mi justicia dura por siempre* (Is 51,5-8; cf. 45,8; 56,1). Así, Israel puede escuchar al Señor afirmar: *Yo soy un Dios justo y salvador, y no existe ningún otro* (Is 45,21; cf. 43,1-3).

¿Cómo imaginar este reconocimiento de un Dios salvador? En nuestra lengua y nuestra sociedad asimilamos fácilmente salvación/salvador a salvamento/salvavidas. En un accidente, una catástrofe o una enfermedad salvamos la vida por la intervención de alguien. Esta persona puede ser, por la ocasión o la profesión, el salvador, el que hace el gesto salvador. Aplicado a Dios, ¿de qué es el salvador? ¿Por qué y en vistas de qué se hace el gesto salvador? Puesto en estrecha correlación con la noción de justicia, ¿cómo se articulan los atributos del Señor: Dios santo, justo y salvador?

Israel descubrió al Dios salvador en las situaciones de angustia adonde lo arrastraban injusticias y violencias. En lo más dramático del exilio se acuer-

da de los beneficios del Señor: *No fue un mensajero ni un enviado, sino él personalmente quien los salvó; con su amor y su piedad los rescató, cargó con ellos y los llevó en brazos todos los días del pasado* (Is 63,7-9). La expresión *todos los días del pasado* re-

mite al acontecimiento originario que revela al Dios salvador: la salida de Egipto. Es importante observar que, en la historia de Israel según el Pentateuco, el verbo «salvar» (*yashá*) o el nombre «salvación» (*yeshúah*) no aparecen antes del milagro del Mar (Ex

JOB EL JUSTO

Toda la problemática del libro de Job¹ reside en la articulación de dos realidades, afirmadas desde las primeras líneas: por una parte, la innegable justicia de Job: *recto e íntegro, temía a Dios y se guardaba del mal* (Job 1,1), y, por otra, su prosperidad: diez hijos y gran cantidad de ganado; en resumen, *era el hombre más importante de todo el Oriente* (1,2-3). La controversia es iniciada por el adversario (el *satán*), que interviene como un tercero en la relación entre Job y Dios y que viene a arrojar dudas en esta relación entre la justicia de Job y su prosperidad: *¿Crees que Job teme a Dios desinteresadamente?* (1,9-10). *Desinteresadamente*, es decir, sin retribución, gratuitamente. El adversario cuestiona a Dios sobre la gratuidad de la vinculación de Job hacia él. La justicia de Dios ¿no será utilitaria, interesada? ¿No estará fundamentada en las ventajas que saca de la alianza con Dios, en el disfrute de los bienes terrenos, más que en la propia alianza? Job sería justo, por tanto, por ser rico. Sus amigos retoman en otro lugar esta sospecha: *¿No pusiste tu confianza en servir a Dios, y en tu buena conducta tu esperanza?* (4,6). Al introducir entre Job y Dios la ganancia, el mérito, la retribución, el adversario socava así la posibilidad de una relación amorosa, libre y gratuita. Representa la religión del interés, del regateo entre Dios y el hombre.

La apuesta del adversario es aceptada por Dios. No por una forma perversa de sadismo, pues la prueba es tanto de Job como suya. En efecto, si el adversario tiene razón, es la alianza de Dios con el hombre la que es una ilusión. Dios, al confiar en Job y seguro de su sinceridad, acepta la prueba. Puede admitir la apuesta porque él es la referencia de la justicia de Job. Sin embargo, plantea un límite esencial: *Pero respeta su vida* (2,6). El poder del adversario no se ejerce más que en la apariencia terrena de la vida. La vida misma

de Job no puede ser puesta en juego por otro más que por Dios y por el propio Job. Uno y otro están en una relación de vida. Así es como, *a pesar de todo lo sucedido, Job no pecó ni maldijo a Dios* (1,22; 2,10; cf. 27,2-5).

¿Justicia retributiva?

Los amigos de Job ven a Dios a partir de la desgracia que le tiene postrado. El nudo de su debate con él estriba en el uso que Dios puede hacer del mal y del sufrimiento en aplicación de una *justicia retributiva*. Según ésta, Dios envía la desgracia al pecador y la dicha al justo. Dicho de otra manera, el que sufre la desgracia es culpable y el que conoce la dicha es justo. Para los amigos, el despojamiento total de Job es el testimonio evidente de su pecado: sufre el castigo de sus faltas (22,2-5). Y si rechaza este postulado teológico, se opone a Dios. Mejor haría sometándose y confesando sus faltas (22,21-22; 8,3-6). No tienen en cuenta la verdad de la persona de Job, pues la teoría de la retribución se impone por la evidencia y parece universal.

Si Job contempla sus desgracias —la pérdida de sus bienes y después de todos sus hijos— como un castigo de Dios, está obligado a concluir que éste es injusto con él. La cuestión es angustiosa, pues para Job no se trata de rechazar a Dios, sino de defenderse de las imágenes de un Dios perverso, déspota y cruel (12,14ss), violento hasta ser un asesino (16,13-14) o peor aún: un Dios indiferente, silencioso y ausente (23,3,6). Esta teología deriva del principio de retribución. Aunque Job no puede soslayarla mediante el testimonio de su justicia, denuncia sus inconsecuencias. ¿Por qué los impíos triunfan en la vida (21,7ss)? La desgracia, la miseria, el abandono no son ni una fatalidad ni un castigo divino. Entre Job y sus interlocutores, el punto de partida de la reflexión difiere. Job se apo-

14,13 y 30). Egipto es, en el recuerdo de Israel, la *casa de servidumbre*. La explotación había llegado allí hasta un punto tal que el israelita —el «hebreo», como decían los egipcios— incluso ya no era reconocido como un ser humano.

Si el Señor decide actuar en favor de Israel, oprimido en Egipto, no es sólo por compasión hacia un pueblo que sufre, condenado a la miseria y al exterminio, sino porque tiene en cuenta la injusticia cometida con su pueblo, al que prometió la vida y la di-

ya en una experiencia, una realidad de vida que sitúa en su relación con Dios (27,5-6), mientras que sus amigos repiten un discurso estereotipado que les conviene (15,4).

La esperanza de Job se esconde en lo más íntimo de su rebeldía. La justicia, su justicia, a la cual está vinculado, es la realidad profunda que le proyecta hacia Dios. A causa suya, se atreve a esperar y a entrever la presencia de un testigo, un defensor (16,18-22). En un último rechazo del discurso de los amigos (19,2-4), en una aguda expresión de la rebeldía (19,6-20), pasa a la súplica (19,21-22) y expresa la más fuerte esperanza: Dios le espera y lo descubrirá en lo más hondo de su despojamiento: *Pues yo sé que mi defensor está vivo, y que él, al final, se alzarán sobre el polvo* (19,25-27). Job apela al Dios fiel de la alianza y de la creación contra el Dios justiciero y retribuidor. Dios no es un juez; o al menos su justicia no es exterior a su relación con el hombre. Su justicia no puede entenderse más que dentro de su alianza, en un amor gratuito y primordial. La experiencia de la muerte que alcanza a Job le lleva a reconocer claramente en Dios la fuente de la vida. Este Dios, que no puede dejar que se pierda en la soledad y la finitud de su existencia, está vivo y la vida que da supera todo.

La respuesta de Dios

Entonces, Dios puede salir de su silencio y responder a Job sin tener que justificarse de una falsa acusación. Su primer discurso menciona la creación del mundo, creación que prosigue sin cesar (38,4-11). Dios interpela a Dios y le provoca para que reconozca que antes que cualquier cosa, y mucho antes que su nacimiento, el creador actuaba con completa libertad. De esta manera, todo lo que existe no fue creado para la inmediata utilidad del hombre, sino que la creación

de Dios es buena y está orientada a la felicidad del hombre. El segundo discurso versa sobre el justo gobierno del mundo por parte de Dios. Para afirmar su justicia, el hombre no puede cuestionar la justicia de Dios: *¿Intentas decir que soy injusto? ¿Vas a condenarme a mí para darte la razón?* (40,8). La justicia de los hombres se ejerce en la violencia, pero no así la de Dios. No ejerce la justicia lejos del hombre, sino que su alianza con el hombre es justicia.

La queja de Job pone en evidencia la irremediable soledad del hombre. Expresa que la comunión con Dios no es posible más que en un caminar recíproco de Dios y el hombre hasta encontrarse. Entonces el hombre, para decirse «justo» con toda verdad, debe elegir entre la afirmación de su justicia y la acogida de la justicia de Dios, que le encuentra. No tiene que ser simplemente «justo delante Dios»; es justo «con relación a Dios». La justicia no es nada, ni para Dios ni para el hombre, si no expresa su pertenencia recíproca.

Al final del debate, el relato prosigue: Job es restablecido en sus bienes y su familia, el doble de lo de antes. En adelante ya no hay una regresión al sistema de la retribución, que ha sido quebrado. Pero puesto que Job no establece su relación con Dios según este sistema, los signos de la felicidad de vivir pueden ser los de la bendición de Dios: *Y el Señor bendijo el final de la vida de Job más que su comienzo* (42,12). Cuando la riqueza y la posesión de la tierra no son ya una finalidad que alcanzar, un privilegio que hay que preservar, entonces el don de la tierra, del cuerpo, de la vida son «bendición» y no posesión. La bendición de Dios no se evalúa por la amplitud de la riqueza; es felicidad de la vida compartida.

1. Cf. *El libro de Job* (Cuadernos bíblicos 53).

cha de vivir. La liberación de Egipto es la victoria de Dios sobre una injusticia; ahí se muestra como salvador. Interviene por la vida, como adversario de las fuerzas mortíferas, que constituyen la omnipotencia de los hombres. El éxodo es así la manifestación más clara de la justicia de Dios. Es, por una parte, el aniquilamiento de la muerte, que hace que pese sobre el hombre todo tipo de dominación. Pero, por otra, fundamentada en el amor que vincula al Señor con Israel, es libertad ofrecida a un pueblo, al hombre. Este Dios que libera no puede ser más que un Dios infinitamente sensible a la justicia, un Dios de justicia.

RESCATE Y LIBERACIÓN

Salvar es un acto de liberación. El vocabulario bíblico expresa este hecho a partir de dos palabras, que corresponden a dos situaciones sociológicas muy próximas: «rescatar-adquirir» (*padah*) y «rescatar-libertar» (*ga'al*). El primer verbo, *padah*, es un término del derecho comercial; aplicado a una persona, designa el hecho de adquirir un prisionero o un esclavo liberándolo, al pagar una fianza o un rescate. En el ritual israelita existe una situación semejante: el «rescate» de un primogénito, animal o humano. En la religión cananea, el primogénito era ofrecido a veces al dios Baal y, por tanto, sacrificado. Israel rechaza esta práctica, pero compensa esta ofrenda-pérdida de un hijo mediante su rescate: *Rescatarás a los primogénitos que les nazcan a tus hijos* (Ex 13,13.15).

Ahora bien, este ritual del rescate de todo muachacho primogénito es presentado en el marco del relato de la Pascua; por tanto, es interpretado a partir de la liberación del éxodo. El Señor ha salvado a su pueblo; ha rescatado a *Israel*, (su) hijo primogéni-

to (Ex 4,22-23). Porque ama a su pueblo mantiene el juramento hecho a sus padres (Dt 7,8). «Rescatar» (*padah*) designa una adquisición para la liberación. El Señor adquiere a Israel rescatándolo para darle la libertad. La relación que se establece así entre él e Israel no es de dependencia: el rescate de la servidumbre significa compartir la libertad. Asegura el reconocimiento y la pertenencia recíproca. El Dios libre se da un pueblo libre.

El segundo verbo, «rescatar-libertar» (*ga'al*), es un término primero del derecho tribal y después familiar. Puede ser traducido por «libertar, vengar». El participio *go'el* designa al «que rescata» o «el redentor», «el vengador». Su acción consiste en salvar a un pariente cercano de una situación de dependencia, tal como la esclavitud por deudas. El Señor mantiene esta función de *go'el* ante su pueblo en razón de su vínculo de parentesco, de su alianza: *Nuestro libertador, cuyo nombre es el Señor todopoderoso, el Santo de Israel* (Is 47,4; 43,1-4). Este Dios que rescata a su pueblo no puede querer su pérdida ni su muerte; al contrario, hace todo para que viva. Es su *go'el*, que le renueva sin cesar el don de la vida.

Este vocabulario es empleado sobre todo por el Segundo Isaías: *El Señor salva para siempre a Israel* (Is 45,17). La salvación sólo puede ser perpetua, pues pertenece al acto originario de la alianza. Después de cincuenta años de exilio, cuando Dios parece ausente, imposible de encontrar, el profeta proclama que es un *Dios justo que salva*; su fe le permite anunciar a Israel una esperanza. Dios va a manifestar sus actos de justicia hacia los exiliados: *Yo soy el Señor, y no hay otro. No he hablado en secreto, ni en lugares tenebrosos; no he dicho a la estirpe de Jacob: Buscadme en el vacío. Yo soy el Señor, que digo lo que es justo y proclamo lo que es recto (...) Volveos a mí y os salvaréis* (Is 45,18-19.22-24).

EL PERDÓN DEL SEÑOR

Los lazos que unen al Señor con Israel son lazos de amor, creadores de vida. Los de un padre con su primogénito (Os 11,1-4; Jr 3,19; 31,20). En tales condiciones, la justicia del Señor ya no puede ejercerse bajo la forma de castigo destructor. No puede en ningún caso querer la muerte o la aniquilación del que no responde a lo que espera de él. Porque se trata de una alianza fundada en el amor; la salvación y la justicia de Dios se revelan en el perdón.

LA RELACIÓN RENOVADA

El profeta Oseas experimentó personalmente esta señal del actuar del Señor. Fue llamado a amar a una prostituta: *Anda otra vez y ama a una mujer querida por su esposo y sin embargo adúltera. Porque también el Señor ama a los hijos de Israel* (Os 3,1). Dios no conduce a su pueblo al respeto de la alianza castigándole o privándole de su presencia. Amándole es como le llama al amor, como le despierta al amor. Oseas valora este comportamiento imaginando su contrario, como si Dios se pareciera a los hombres. Imagina en primer lugar cómo el marido habría podido encerrar a su mujer a fin de que ya no pudiera volverse a encontrar con sus amantes (Os 2,8-10), pero esta solución es insatisfactoria, pues la

alianza no es una coacción que aprisione; es una inclinación del corazón. Incluso una ley que se impusiera desde el exterior no podría servir a la alianza. Y Dios no es el creador de la vida para coaccionarla. Como dice un poema que canta el regreso de los judíos a la vida: *¿Acaso abriré la matriz, y no la dejaré dar a luz? —dice el Señor— ¿Acaso la iba a cerrar, yo, que hago nacer? —dice tu Dios—* (Is 66,9).

Oseas imagina incluso que el marido podría repudiar a la esposa infiel (Os 2,4.11-15); pero entonces es Dios mismo el que se encontraría privado de la alianza. Su amor, su lealtad y su justicia pierden su sentido y su realidad si no se ejercen en la renovación de la alianza y el perdón. Más que romper los lazos, el Señor los reanuda: *Te desposaré en fidelidad, y tú conocerás al Señor* (Os 2,16.21-22). Ezequiel repite esto más tarde para Jerusalén, el hijo encontrado, la muchacha con la que el Señor había hecho alianza, pero que le había engañado con una multitud de amantes: *Pero yo me acordaré de la alianza que hice contigo en los días de tu juventud y estableceré contigo una alianza eterna (...) cuando te haya perdonado todo lo que has hecho* (Ez 16,60-63). Este perdón es la última decisión de justicia de Dios.

Y, sin embargo, esta práctica del perdón es desconocida en el sistema judicial de los hombres. Para

ellos, no puede haber perdón en él, sino solamente un sobreesimiento o una sanción. Si interviene el perdón es después de la aplicación de la sentencia. Por ejemplo, se considera que el que sale de prisión, que ha pagado su pena, ya no puede ser acusado de la falta que cometió; entonces es posible una actitud de perdón, más que de olvido.

Para la justicia de Dios, el perdón no es sólo el fin que hay que alcanzar, sino que conduce todo el proceso. No se trata de un fallo o de una debilidad de la justicia, de una concesión a la misericordia o a la piedad. El perdón está implicado en la relación misma de la alianza, que es justicia, relación justa entre Dios y el hombre.

El perdón no es, por tanto, el olvido de la ruptura o del fracaso de la alianza. Más aún, resulta una acusación: está en el origen de la virulenta acusación de Israel por parte de los profetas. Ésta desvela que Israel es capaz de alienarse con el mal y de rechazar la vida y el amor de Dios. Pero es también firme confianza en su libertad, en su posibilidad de cambio para elegir la vida. Esta acusación que libera no puede ser proferida más que por el Señor. El texto bíblico confirma esta dimensión teológica en que Dios es el único sujeto del verbo hebreo «perdonar» (*salah*: 46 veces). Sólo él puede juzgar al hombre con vistas al perdón, a fin de abrir un futuro a la vida. Pues sólo él mide el alcance de la alianza.

Finalmente, según la verdadera justicia que une a Dios con su pueblo, el perdón es el don libre y gratuito de la alianza. Dios salva a su pueblo de todo mal y de toda alienación rescatándole. Le mantiene en el dinamismo de la alianza perdonando sus vagabundeos. No puede querer ni estar satisfecho —ni siquiera a título de expiación— con la muerte de Israel. Ezequiel lo afirma cuando Judá y Jerusalén son devastadas: *¿Por qué habrás de morir, pueblo de Israel? Yo no me complazco en la muerte de nadie.*

Oráculo del Señor. Convertíos y viviréis (Ez 18,31-32). Renueva esta convicción frente a la desesperanza de los judíos cuando toman conciencia de su rebeldía. Siguiendo el rigor judicial humano, serían condenados. Pero el Señor es Dios y no hombre. Es el Santo en medio de ellos y los llama a la vida (Ez 33,10-11).

Que Israel sea salvado, rescatado y perdonado por el Señor es el fundamento de la constante llamada a buscar su presencia y a volverse hacia él. El perdón restablece el reconocimiento de uno y otro, renueva el deseo de uno por el otro. Y cuando Dios exhorta a su pueblo a buscarle, ya es conducido por el perdón de su rebeldía: *Buscad al Señor mientras se deja encontrar, invocadlo mientras está cerca. Que el malvado abandone su camino, y el criminal sus planes; el Señor se apiadará de él, si se convierte, si se vuelve a nuestro Dios, que es rico en perdón (Is 55,6-7).* Esta llamada es signo del perdón. Atestigua que, para Dios, la vida de su pueblo se mantiene en su alianza y en la justicia que deriva de ella. Esta búsqueda no es un camino que supere al hombre. Es respuesta a la vinculación con Dios y a su amor por su pueblo. Por otra parte, Israel no podría ponerse a buscar a Dios si éste no ofreciera primeramente el encuentro. Atrae a su pueblo hacia él y se deja encontrar: *Cuando me busquéis, me hallaréis. Si me buscáis de todo corazón, yo me dejaré encontrar por vosotros (Jr 29,13-14; cf. 31,3; Ez 36,37).*

LA ALIANZA NUEVA

El perdón, que aviva en el corazón de Israel el deseo de Dios y permite el regreso junto a él, es siempre renovación de la alianza. Ésta puede ser rota por Israel, pero para el Señor es perpetua: Yo

sellaré con el pueblo de Israel y con el pueblo de Judá una alianza nueva (...) yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo (...) Me conocerán todos, desde el más pequeño hasta el mayor (...) yo perdonaré su maldad y no me acordaré más de sus pecados (Jr 31,31-34; cf. 33,8). El perdón actualiza la lealtad de Dios hacia su alianza. Le renueva, no ya declarando caduca la que precedió, sino reformulando la promesa y el compromiso. En adelante, su Torá está inscrita en el corazón del hombre. Ya en la experiencia de Oseas Dios hablaba al corazón de su pueblo (Os 2,16). El corazón, en la simbología bíblica, es el lugar de la inteligencia y la decisión personal, libre y responsable. Depositada en el fondo del ser, inscrita en el corazón, la Torá, más que una ley, es la historia de un amor, de una alianza que se edifica en la vida. El pueblo es renovado al saberse perdonado gratuitamente. Conoce a su Dios en lo íntimo de su ser, mediante una relación completamente personal.

Ya no está encerrado en la dureza de los conflictos y la violencia de unos hacia otros. Se promete una humanidad según el corazón.

El perdón es justicia de Dios inscrita en lo más íntimo del hombre: *Escuchadme, vosotros, los que conocéis lo que es recto, el pueblo que guarda mi ley en su corazón (...) Mi justicia es eterna, mi salvación dura por siempre (Is 51,7-8).* Aquel o aquella que tiene una experiencia semejante no puede más que exultar de alegría: *El Señor me hace desbordar de gozo, y mi Dios me colma de alegría, porque me ha vestido un traje de justicia, y me ha cubierto con un manto de salvación, como novio que se pone la corona o novia que se adorna con sus joyas. Pues como la tierra echa sus brotes y un huerto hace germinar la semilla, así el Señor hará germinar la justicia y la alabanza ante todos los pueblos (Is 61,10-11; cf. 54,1.6-8.14).*

PARA CONTINUAR EL ESTUDIO

– S. AMSLER, «Le thème du procès chez les prophètes d'Israël» y «Justice», en *Le dernier et l'avant-dernier* (Le Monde de la Bible; Genève, Labor et Fides, 1993) 196-210, 306-310.

– E. BEAUCAMP, *Les grands thèmes de l'Alliance* (Lire la Bible 81; Paris, Cerf, 1988), esp. el capítulo «Un dessein de justice».

– E. BEAUCAMP, «Justice divine et pardon (Ps 51,6)», en *À la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin* (Ed. X. Mappus, 1961) 129-144.

– P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia* (Analecta Biblica 110; Roma, PIB, 1986) 27-148.

– L. EPSZTEIN, *La justice sociale dans le Proche-Orient ancien et le peuple de la Bible* (Études Annexes de la Bible de Jérusalem; Paris, Cerf, 1983).

– J. HARVEY, *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture d'alliance* (Studia; Paris, DDB, 1967).

– P. JARAMILLO RIVAS, *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas* (Inst. S. Jerónimo. Tesis y Monografías 26; Estella, Verbo Divino, 1992).

– E. NARDONI, *Los que buscan la justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico* (Estella, Verbo Divino, 1997).

– G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols. (Biblioteca de Estudios Bíblicos 11, 12; Salamanca, Sígueme, 1978-1980).

– J. L. SICRE, *El clamor de los profetas en favor de la justicia* (Madrid, SM, 1988)

– L. WISSER, *Jérémie. Critique de la vie sociale* (Le Monde de la Bible; Genève, Labor et Fides, 1982).

LISTA DE RECUADROS

El vocabulario jurídico	9
Las leyes de Israel y el Código de Hammurabi	10
Justicia y derecho	17
Los reyes, pastores de justicia	22
La lealtad (<i>hésed</i>)	33
El justo según la Sabiduría	52
Job el justo	54-55

ÍNDICE DE TÉRMINOS HEBREOS

<i>sédeq</i> , <i>sedaqah</i> , justicia	17
<i>dabar</i> , palabra	9
<i>din</i> , <i>dan</i> , juzgar, juez	16
<i>go'el</i> , rescatador, vengador	45, 56
<i>hésed</i> , lealtad	33
<i>hoq</i> , decreto	9
<i>mitswá</i> , orden	9
<i>mishpat</i> , juicio, derecho	9, 17
<i>padah</i> , liberar	56
<i>paqad</i> , visitar, intervenir	41
<i>rib</i> , litigar, proceso	18
<i>shafat</i> , juzgar, gobernar	16
<i>torá</i> , directiva, ley	9

Contenido

Que la justicia de Dios no es la de los tribunales lo sabe todo el mundo. Pero ¿por qué? ¿Cuál es esta justicia de la que habla la Biblia tan frecuentemente, y que despista de tal manera a los hombres? La palabra justicia es un «falso amigo» en la Biblia: no remite en primer lugar a juez o a tribunal, sino a relación justa, a alianza e incluso a salvación, a perdón.

Para recorrer la experiencia de Israel en el Primer Testamento, Gérard VERKINDÈRE, que enseña en la Facultad de Teología de Angers, se convierte aquí en nuestro guía a través de la Ley, los Profetas y los Sabios. Esta etapa es indispensable antes de abordar el lenguaje de Jesús y de Pablo en un futuro *Cuaderno*.

Introducción: La justicia y la Biblia ...	5	El Señor tiene un pleito con Israel ..	35
El derecho israelita	6	El proceso; Idolatría e injusticia; Conocimiento de Dios y justicia	
La viuda, el huérfano y el emigrante		El juicio del Señor	40
El esclavo		El Señor visita a su pueblo; El Día del Señor	
El préstamo de dinero y la prenda		¿Castigo de Dios?	47
Los procedimientos judiciales	16	Los profetas y las desgracias; La justicia retributiva	
Hacer justicia; Gobernar; Defender una causa		El Señor, Dios justo y salvador	53
Las instancias judiciales	21	Justicia y salvación; Rescate y liberación	
Los ancianos; La jurisdicción del rey; Los jueces; Los sacerdotes		Conclusión: El perdón del Señor	57
Las injusticias en Israel	26	Para continuar el estudio	
La sociedad israelita; La acusación contra Israel		Lista de recuadros	
La Alianza y la Ley	32	Índice de términos hebreos	
La Alianza; El don de la Ley			