

Mišpat y Rîb en la profecía bíblica

Mišpat and Rîb in the biblical Prophecy

José Agustín Monroy Palacio, CMF¹

Resumen

A pesar de que la Biblia, de principio a fin habla de profetas, la profecía original de Israel, conocida como crítica o clásica, nace y muere con la monarquía. Esta profecía tiene muchos rasgos que indican su originalidad, entre los cuales destaco el rasgo vocacional a ser link y hombres de pueblo, el rasgo de ser conciencia crítica decolonial y finalmente, el rasgo de la Palabra expresada a través de oráculos de juicio o condena, profundizando particularmente en los modelos de juicio *mišpat y rîb* y su correspondencia con la justicia retributiva y restaurativa.

Palabras claves: Profecía crítica; Innovación profética; *Mišpat*; *Rîb*; Justicia retributiva; Justicia restaurativa.

Abstract

Although the Bible, from beginning to end speaks of prophets, Israel's original prophecy, known as criticism or classical, is born and dies with monarchy. This prophecy has many features that indicate its originality, among which I emphasize the vocational trait to be link and man of people, the trait of being critical decolonial conscience and finally, the trait of the Word expressed through oracles of judgment or condemnation, particularly delving into the models of *mišpat and rîb* judgment and their correspondence with retributive and restorative justice.

Key words: Critical prophecy; Prophetic innovatio ; *Mišpat* ; *Rîb* ; Retributive justice ; Restorative justice.

¹ José Agustín Monroy Palacio CMF. Teólogo, especialista en Educación y Biblia. Licenza en exégesis bíblica del Pontificio Istituto Biblico de Roma. Doctorando Universidad Pontificia de Salamanca. Actualmente coordinador del Programa de Teología de Uniclaretiana. Grupo de Investigación Religión, Sociedad y Política <https://www.uniclaretiana.edu.co/> Correo electrónico: jamonroy@uniclaretiana.edu.co

1. La profecía en los comienzos

Diferentes fenómenos, con el apellido de profecía, son tan antiguos como la humanidad misma. Desde los primeros tiempos, los pueblos buscaban establecer con los dioses relaciones amigables que les permitieran protegerse de las amenazas de un cosmos misterioso, impredecible y complejo. En medio de las comunidades surgieron hombres y mujeres que se dedicaban a interpretar la voluntad de los dioses para garantizar la vida y la tranquilidad de sus comunidades. Se les llamaba videntes, soñadores, visionarios, magos, médiums, profetas, etc. Se utilizaban técnicas como los astros, los animales, el trance o el éxtasis.

La profecía israelita, que conocemos a través de la Sagrada Escritura, será la más famosa y consistente, hasta el punto de convertirse en uno de los grandes aportes de la espiritualidad oriental a la cultura occidental (Pikaza, 2010).

2. Significado de la palabra “Profeta”

Este término viene del griego *prophetes* y a su vez del hebreo *nabi*². El significado de *prophetes* ha sido ambiguo, especialmente por el prefijo *pro*, que puede significar dos cosas: *delante de*, o *antes de*. El más usado es *antes de*, que traduce *hablar antes de*, *predecir*, *vaticinar* o *adivinar*. La mayor parte de los especialistas modernos se inclinan por el otro significado *delante de*, que traduce *anunciar delante de un público* o *pregonar un mensaje*, en ningún caso *predecir el futuro*³. Para expresar *predecir*, el griego prefiere usar el vocablo *proagoreuo* (cf. 1Tim 1,18) (Coenen, Beyreuther y Bietenhard H., (1993) y Abrego de Lacy, (1993). Esta interpretación es coherente con la profecía crítica de Israel, en la que los profetas no adivinan o predicen el futuro, sino que anuncian un mensaje contextualizado. Hay que reconocer que, hasta hoy, el uso más común es el de profeta como futurólogo.

Aunque en el Nuevo Testamento la profecía tiene diversas aplicaciones, se destaca la que relee los profetas del AT con sentido de predicción. La razón es la necesidad de confirmar que en Jesús se cumple lo que anticipadamente anunciaron los profetas. Es lo que llaman una lectura cristológica de la profecía, especialmente de los oráculos de Isaías. Por ejemplo, Mt 1,22-23 vio en Is 7,14 el nacimiento de Jesús de una virgen: *Todo esto sucedió para que se cumpliera lo dicho por el Señor por medio del profeta: Ved que la virgen concebirá y dará a luz un hijo....* Históricamente, el texto se refiere a la esposa del rey Ajaz y al niño Ezequías. En Is 7,14, la palabra hebrea hm'l. [almah] significa *Joven, muchacha, doncella*, pero el griego de los LXX la tradujo con la palabra παρθένος (*parthenos*) que significa *virgen*. Isaías no se refiere a un nacimiento virginal ni a un mesías en el futuro (Ulrich, 1993, p.138). Mt 14, 14-16 cita al profeta Isaías 8,23-9,1 para justificar la misión de Jesús iniciada en Galilea. Lucas 1,32-33 retoma a Is 9,6 para afirmar en Jesús el Mesías definitivo y el reinado eterno de Dios. El Texto de Is 11,1-15 está presente en Mt 3,16; Hch 13, 23; Rom 15,12; Ef 1,17; Ap 5,5; 19,15; 22,16, etc. El tema de Cristo como piedra angular (Is 28,16) en Mt 21,42; Hch 4,11; Ef 2,20; 1Pe 2,6-7.

3. La profecía en el Antiguo Próximo Oriente

La profecía existía en pueblos del Antiguo Próximo Oriente mucho antes que en Israel. La Biblia lo reconoce al mencionar los oráculos proféticos de Balaán (Núm 22-24), los 450 profetas de Baal (1Re 18, 19.22.25.40) y los profetas mencionados en Jr 27, 9-10.

² Además de *nabi*, el hebreo utiliza los vocablos *hozeh*-vidente (1Sam 9,9; 2Sam 24,11; 1Cro 21,9; 2Cron 29,25; Am 7,12), *roeh*-vidente (1Sam 9,9.1118.19;1Cro 9,22)

³ El significado de *pro* como delante de, es el de uso más antiguo. Esta atestiguado en textos de Herodoto, Eurípides, Tucídides en el s. V a.C.

A partir del siglo XIX, estudios de religiones comparadas y de literatura intertextual de Israel y sus pueblos vecinos (Abrego de Lacy, 1993, pp.20-26; Schökel y Sicre, 1980, p.24 y Rossano, Ravasi y Girlanda,1990, pp.1521-1522)⁴, arrojaron indicios proféticos en Egipto, Canaán, Mesopotamia, la ciudad de Mari⁵, entre otros, especialmente en textos relacionados con la adivinación, la mántica, la magia, el éxtasis, el trance, etc. Los mediadores en Mesopotamia eran llamados *baru* (adivino) o *muh-hu* (Extático), en Canaán *hazín* (vidente). Las técnicas más utilizadas eran el videntismo (adivinación), las visiones en sueños (videntismo intuitivo de Mari), el trance (videntismo extático-convulsivo), entre otros.

Al hacer un paralelismo entre la antigua profecía israelita con la de sus pueblos vecinos, se encontraron semejanzas en los profetas videntes (1Sam 9,9.11.19) o inspirados en el canto (1Cro 25,1ss), en la profecía a través del trance o del éxtasis (1Sam 10,5-13; 19,18-24), etc.

4. La originalidad como innovación de la profecía israelita

La originalidad es un concepto que comporta cierta ambigüedad. Según el Diccionario de la Lengua Española, la originalidad está ligada a la realización de una obra que resulta de la *inventiva del autor*. Sin embargo, *inventar* es un concepto que puede ser relativo porque en él no todo es original, pues depende siempre de otros precedentes. Por ejemplo, quien crea una vacuna debe contar con lo que otros han descubierto previamente, como el microscopio, el papel de las células y glóbulos en el organismo, el funcionamiento del sistema inmunológico frente a infecciones, etc.

La originalidad no está por tanto en la *inventiva* - sino en la capacidad de aprovecharse de muchas cosas *inventadas* y darle una nueva forma. A esto es a lo que llamo originalidad o innovación.

La originalidad de Israel consistió no en inventar la profecía, que ya era popular en la región, sino en la capacidad de innovar y de imprimirle su propio copyright, actualizándola con los filtros de su historia, su cultura y sus necesidades. En términos evangélicos, la originalidad o innovación consiste en *hacer nuevas todas las cosas* (Ap 21,5). El profeta Amós lo que hizo fue *copiar* un modus literario, darle una forma original (innovar) y aplicarlo a su realidad.

5. La profecía bíblica

El movimiento profético en Israel tiene diferencias por su historia, su origen geográfico y su contexto social. En el A.T. se distinguen tres grandes etapas. La primera desde Abrahán hasta los jueces. La segunda durante el periodo de la monarquía. La tercera, la postexílica.

5.1 De los Patriarcas hasta los Jueces

Desde la fecha en que salieron sus padres del país de Egipto hasta el día de hoy, les envié a todos mis siervos, los profetas, cada día puntualmente (Jr 7,25).

La Biblia menciona a los profetas desde los orígenes mismos de Israel. Se le confiere este título a Abrahán (Gn 20,7), Moisés (Ex 20,19; Dt 18, 15-19; 34,10), Aarón (Ex 7,1), Miriam (Ex 15,20), Débora (Jc 4,4) y Samuel. Estos personajes, aunque tienen características propias de los profetas, no tienen el perfil del auténtico profeta. Es probable que los escritores sagrados, conocedores del

⁴ Ver, Lindblom, J. (1962), *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford; García Cordero, M. (1977). *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente*. BAC, Madrid: España; Neher A. (1975) *La esencia del profetismo* Sígueme Salamanca: España.

⁵ Mari es una ciudad mesopotámica, en lo que es hoy Siria y a unos 30 kilómetros de la frontera con Irak. Fue descubierta en 1933, se encontraron más de 25.000 tablillas, estatuas, etc.

prestigio e importancia del profetismo en Israel, consideraran lógico atribuirlo a los más grandes personajes de la historia primitiva de Israel.

El perfil del genuino profeta israelita y bíblico que asumimos en este estudio, es el que se desarrolla durante el periodo de la monarquía, que comienza con Samuel, se consolida con Amós y los que siguen hasta el exilio. Es el período de la profecía clásica o crítica de Israel.

Samuel es un personaje especial, con él se cierra la etapa de los jueces y se abre la de la monarquía. Según González (1962), Samuel es “una figura polifacética” (p.134), es al mismo tiempo vidente (1Sam 9, 6-11.18-19), hombre de Dios (1Sam 2,18; 3,1.19-21; 9,6-10), juez (1 Sam 7,2.6.15), sacerdote (1Sam 3,21; 7,9-10, etc.) y profeta (1Sam 3,20; 12,18-20). Pero entre todos los títulos, el que mejor lo identifica es el de profeta. “Todo Israel, desde Dan hasta Berseba, supo que Samuel estaba acreditado como profeta de Yahvé” (1 Sam 3,10). Con Samuel se da el paso de un profetismo vidente a un profetismo crítico de la monarquía (1Sam 8,10-18). El criado de Saúl lo confirma al decir “en Israel, antiguamente, el que iba a consultar a Dios, decía así: ¡Vamos al vidente!, porque antes se llamaba vidente al que hoy llamamos profeta” (1Sam 9,11).

5.2 El período monárquico

El nuevo modelo de profecía que nace con la monarquía se caracteriza no por predecir el futuro sino por una lectura crítica y contextualizada; no por ser mediadores entre los dioses y los reyes sino por ser llamados para anunciar la palabra de Dios a dirigentes alejados de la justicia, y a un pueblo sumido en la opresión u otras veces alienado por el poder.

El profeta Samuel es el primero que advierte sobre las consecuencias nefastas que trae para Israel la adopción del modelo monárquico, dado que pone en riesgo una tradición de vida comunitaria regida por Dios y por la justicia social.

Entonces Samuel habló todas las palabras del SEÑOR al pueblo que le había pedido rey. ¹¹ Y dijo: Así será el proceder del rey que reinará sobre vosotros: tomará a vuestros hijos, *los* pondrá a su servicio en sus carros y entre su gente de a caballo, y correrán delante de sus carros. ¹² Nombrará para su servicio jefes de mil y de cincuenta, y *a otros* para labrar sus campos y recoger sus cosechas, y hacer sus armas de guerra y pertrechos para sus carros. ¹³ Tomará también a vuestras hijas para perfumistas, cocineras y panaderas. ¹⁴ Tomará lo mejor de vuestros campos, de vuestros viñedos y de vuestros olivares y *los* dará a sus siervos. ¹⁵ De vuestro grano y de vuestras viñas tomará el diezmo, para *darlo* a sus oficiales y a sus siervos. ¹⁶ Tomará también vuestros siervos y vuestras siervas, vuestros mejores jóvenes y vuestros asnos, y *los* usará para su servicio. ¹⁷ De vuestros rebaños tomará el diezmo, y vosotros mismos vendréis a ser sus siervos. ¹⁸ Ese día clamaréis por causa de vuestro rey a quien escogisteis para vosotros, pero el SEÑOR no os responderá en ese día. (1 Samuel 8,10-18; cf. Dt 17,14-20).

Muy pronto la monarquía le da la razón a Samuel. Israel cayó en un ciclo de decadencia espiritual y social, con reyes que hacían lo “malo a los ojos de Dios” (2Sam 12,9; 1Re 11,6, 2Re 13,2.11; 14,24; 15,8.18.24, etc.). La reacción viene de parte de los profetas, quienes se convierten en la voz crítica de Dios frente a los reyes (So 18-9). Su autoridad la ejercen a través de la palabra, que anuncia la justicia de Dios y denuncia la injusticia social.

Este movimiento profético, que comparte la historia con la monarquía, suele dividirse en profetas anteriores y profetas posteriores, en profecía preclásica y profecía clásica, en profetas no escritores y profetas escritores, etc. Tomando como referente la evolución histórica del profetismo, podemos dividirla en tres grupos y tres etapas:

El primer grupo lo integran los “profetas de la corte” (S. XI-IX), sea porque viven en la corte o porque están en torno a la misma. Samuel, Gad y Natán, sin perder su postura crítica, están ligados al rey.

Samuel es el profeta de Saúl (1Sam 9,14ss), Gad y Natán de David (1Sa, 22,5; 2Sam 24,11.18; 2Sam 7, 2-15,35; 12; 1 Re 1,11-48). Otros profetas, aunque fuera de la corte están ligados a la misma: Aijás de Siló al rey Jeroboam "I" (1Re 11,29-38; 14,1-18) Jehú al rey Basá (1Re 16,1-13). Miqueas, hijo de Yimlá al rey Ajab (1Re 22, 5-28). Jonás al rey Jeroboam "II" (2Re 14,25) y la profetisa Hulda al rey Josías (2Re 22,3-20).

El segundo grupo de profetas (S. IX-VIII a.C.) están cada vez más lejos de la corte y más cerca del pueblo. Rompen su dependencia con los reyes y se lanzan a la calle. Se destacan Elías (1Re 17-19; 21,17-29; 2Re 1-2,1-18) y Eliseo (2 Re 2; 3,4-27; 4,1-8,15; 9,1-1013, 14-21).

El tercer grupo lo conforman los profetas escritores o con escritos. Rompen definitivamente con la estructura monárquica. Se le conoce como profecía clásica, aunque prefiero llamarla profecía crítica. Coincido con quienes consideran que la auténtica profecía bíblica nace y muere con la monarquía (González, 1997, p.15.17). Incluyo a los profetas del exilio, porque Ezequiel y el Segundo Isaías conservan el estilo de la profecía crítica, para expresar los acontecimientos de una monarquía agonizante con Sedecías y de un pueblo que sufre en carne propia las equivocaciones de sus dirigentes, que han suscitado el castigo de Dios (Ez 17). Sus protagonistas son Amós, Oseas, Miqueas, Isaías (S.VIII a.C.); Nahúm, Sofonías, Habacuc, Jeremías (S. VII a.C.), Ezequiel y Deutero-Isaías⁶ (S. VI, exilio).

Epistemológicamente los une la tarea de hacer, en el nombre de Dios, una lectura crítica de la realidad. Si los profetas anteriores pretendían reformar la monarquía, los profetas críticos consideran que está podrida y hay que cortarla de raíz (Is 6,13). Su propuesta ética está basada en la justicia social: "Así dice el Señor: Practiquen la justicia y el derecho, libren al oprimido del opresor, no exploten al emigrante, al huérfano y a la viuda, no derramen sin piedad sangre inocente en este lugar" (Jr 22,3)

El cuarto grupo lo integran los profetas postexílicos⁷ (siglos V-III a.C.): Ageo, Zacarías, Trito-Isaías, Malaquías, Abdías, Joel y Deutero-Zacarías. Sin el referente monárquico pierden la fuerza crítica y contestaría del juicio. Cambian el estilo profético por uno más sacerdotal, sapiencial y apocalíptico, con textos predominantemente culturales, litúrgicos, apologéticos, en parábolas, didácticos o apocalípticos. Por esto decía anteriormente que la profecía paradigmática de Israel terminó con la monarquía y el exilio.

5.3 Rasgos de innovación profética.

Partiendo de que la innovación profética es ante todo una relectura crítica de la historia de Israel en tiempos de la monarquía, quiero destacar tres rasgos que, aunque son parte de la tradición teológica de Israel, la profecía clásica o crítica les dio nuevo sentido y significado: 1) La vocación profética. 2) La profecía como conciencia crítica decolonial y, 3) el profeta como hombre de palabra anunciada a través del oráculo de juicio.

Primer rasgo de innovación profética: Vocación a ser link y a ser hombres de Dios y hombres de pueblo.

En el A.T. la palabra vocación está estrechamente relacionada con el mundo profético. Cuando se aplica a sacerdotes, jueces, reyes o sabios se hace retomando la estructura literaria desarrollada por la profecía. Llegó incluso a consolidarse como un género literario propio del Antiguo Testamento (Am 7,10-17; Os 1,1-9; Is 6,1-13; Jr 1,1-19; Ez 1-3). Los profetas tenían claro que eran llamados y enviados a hablar en nombre de Dios. Por esto solían comenzar sus oráculos con expresiones como

⁶ Desde los años 80 del siglo pasado se ha puesto en cuestión la existencia de los tres Isaías. (Simian-Yofre, 2010, p.262-263)

⁷ No incluyo a Jonás porque es más una parábola didáctica y edificante. Baruc por ser una antología de textos sin rigor profético. Daniel porque lo considero un texto apocalíptico y hagádico (edificante). Fue la Biblia griega de los LXX (Setenta) que ubicó a Daniel entre los profetas. La Biblia Hebrea lo ubica en "Escritos". La nueva traducción ecuménica de la Biblia (TAO) lo sacó del corpus profético y lo trasladó nuevamente a la categoría de "Escritos" (Simian-Yofre, 2010).

“Esto dice el Señor”. Pikaza (2010) dice que “nadie es profeta por aprendizaje, ordenación o encargo, sino por experiencia personal de Dios” (p.1402).

En este sentido, el profetismo no es una función sino una vocación. Los profetas no son funcionarios de Dios al servicio de los reyes o del templo, sino, llamados por Dios para ser portadores de su Palabra con destino al pueblo, hablando para una situación concreta y para personas concretas. La novedad vocacional de la profecía crítica de Israel consiste en que, si bien en los comienzos el vidente era llamado por el rey para aprovechar su particular conexión con la divinidad, ahora, el profeta es llamado por Dios y convive con el pueblo.

La innovación vocacional en la profecía tiene como marco de referencia Ex 3,7-10, que lo ubica en medio de un pueblo que clama y de un Dios que escucha. La voz del cielo resuena dependiendo de la voz que grita en la tierra. Los profetas retoman el papel de Moisés, pero ya no como jefes para conducir a un pueblo en el camino de la liberación, sino como hombres de pueblo que anuncian una palabra de Dios y de liberación. El profeta ya no es solo un *hombre de Dios* sino también un *hombre del pueblo*. Un instrumento de Dios y del pueblo para ser la conciencia crítica de todo modelo de sociedad injusto e inequitativo.

El nuevo profeta es convocado a ser una especie de enlace o link, que como una página web esté siempre disponible para que, con un clic, se pueda acceder a lo mejor de Dios y a lo mejor de la humanidad. Un enlace que coloca al cielo y a la tierra en un mismo nivel de la historia. Recordemos que un rasgo original de los profetas del Antiguo Oriente, incluyendo los de Israel, era el de ser mediadores entre el Dios del cielo y el rey o cualquier autoridad de la tierra, a través de técnicas como la adivinación, el sueño, el trance, el éxtasis, etc. En esta mediación, el vidente, el soñador o profeta se movía primordialmente en el ámbito celeste, descifrando la voluntad de Dios para comunicarla al rey. La innovación de la profecía bíblica es que la palabra de Dios, en boca de los profetas, resuene tanto “en el cielo como en la tierra” (Jr 23,24). Un grito de pueblo que sube al cielo y una palabra de Dios que baja a la tierra en la voz de los profetas. La mirada de la nueva profecía ya no es solo desde el cielo sino sobre todo desde la mirada de la tierra. La nueva profecía recupera en su memoria histórica la metáfora del *cielo cerrado* (Is 24,18; Mc 1,10) a causa de la esclavitud y la injusticia, y que es *abierto* por el clamor del pueblo (Ex 3,17-10). El cielo deja de ser una realidad opuesta e inalcanzable para convertirse en una realidad que hace parte de la misma historia humana. Richard (1994) dice que “hay una sola historia, que se realiza simultáneamente en el cielo y en la tierra” (p.7).

Segundo rasgo de innovación profética: Conciencia crítica decolonial.

La novedad pasa por una profecía que lee críticamente la realidad de la tierra con los ojos de Dios, una realidad afectada por la injusticia social. Los profetas se convierten en la conciencia crítica de la monarquía.

Ellos descubren que en la raíz de la injusticia que clama al cielo, están las monarquías tanto extranjeras como la propia de Israel (Am 1,3-2,3-14; Is 9,3-4; 13-23; 30,27-33; Ez 22; Sof 3,1-5, etc.). Este *gobierno de uno solo*, que es el significado de “monarquía”, se basa en la imposición de una matriz de poder colonial clasista y racista, dirigida por una elite que se cree superior y con el derecho a dominar a quienes considera inferiores, pobres y subdesarrollados, en todas las esferas de su vida, económica, política, cultural, sexual y epistémica (Am 2,6-8; 3,9-10; 5,7.10-12; 6,4-6; Is 1,21-26; 19-21.23; Jr 22,13-19; Miq 3,9-12, etc.).

Para perpetuar su poder de dominio, el modelo colonial monárquico del Antiguo Próximo Oriente, implementó una estrategia que incluía la represión militar, pero también y con mucha sofisticación, la manipulación de la conciencia del dominado (Is 5,1-7; 30,8-17; Jr 2; 9,1-7; Os 4,1-3; Ap 13,14). El dominador *inyecta* en la interioridad del dominado, mensajes que alienan su conciencia, hasta el punto que no solo justifica y legitima el modelo opresor del dominador, sino

que convierte en obsesión el sueño de poder *ascender* y vivir con los privilegios del dominador. Hasta hoy, los dominadores activan y renuevan día a día las estrategias para convertir la conciencia del pueblo en una especie de *prisión perpetua* bajo el apetito insaciable de lo que hoy llamamos el *sueño americano*.

El profeta de ayer y de hoy se enfrenta al modelo colonial, aún vigente, a través de una conciencia crítica bíblica que permite ver la realidad con los ojos de Dios y no con los del poderoso, que permite leer el libro de la historia no solo por el anverso sino también por el reverso (Ap 5,1) y así, revelar y desenmascarar lo oculto y perverso en los modelos de sociedad monárquicos, neoliberales o de cualquier sistema injusto (Am 2,6-8; Jr 22, 13-19). Esta es la particular manera en que los profetas buscan reconstruir “la conciencia de los oprimidos y volver a crear utopías que alimenten la resistencia frente a las situaciones de marginación o de persecución en que se encuentre” (De la Torre, 1999, p.13).

Los profetas en su función crítica ante las monarquías, denuncian en primer lugar la injusticia imperial internacional contra Israel a manos de Egipto, Asiria, Babilonia, Persia, Siria y Grecia, imponiendo su hegemonía política, económica y militar, tal como quedó consignado en el relato de la torre de Babel (Gn 11,1-9). Los profetas denuncian los imperialismos políticos (10,5-16), militares (Jl 2,2-10; Is 5,26-29; 30; Nah 2,2-14; 3,1-19; Jr 51, 59-64) y económicos (Ez 27,1-28; Is 23; Hab2,6-20).

La segunda situación de injusticia social es la que se vive dentro de Israel. La monarquía implementó políticas sociales, económicas y religiosas que favorecían los intereses de los ricos y afectaban a los más pobres: comercio injusto (Am 8, 4-6); salarios injustos (Jr 22, 13-19; Mal 3,5); hipocresía religiosa (Am 4,4-5; 5,21-27; Os 6,6; 8,11; Is 1,10-17; 58,1-12; Jr 7,1-15; Mal 1,13; Miq 6,1-8; Ez 22, 26); violencia institucionalizada (Am 3,9-10). En resumen, un modelo de sociedad basado en la corrupción para legitimar la explotación de los campesinos, expuestos a prestamistas, balanzas falseadas, juicios sobornados, cultos vacíos y falsos, etc. (Am 2,6-8; 5,7.10.12; 6,12; 8,14; Is 10,1-4; Sof 2,3-4; 3,1-5; Ez 22,24-29) Jr 5,26-28. Miq 3,1-4. 9-11). El profeta Amós lo condensa muy bien cuando dice:

Así dice Yahvé: ¡Por tres crímenes de Israel y por cuatro, seré inflexible! Porque venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias; pisan contra el polvo de la tierra la cabeza de los débiles, y desvían el camino de los humildes; hijo y padre acuden a la misma doncella, profanando mi santo Nombre; se acuestan sobre ropas empañadas junto a cualquier altar, y beben el vino de los multados en la casa de su dios...” (Am 2,6-8)

El papel del profeta no consiste solo en leer críticamente la realidad y hacer una lista significativa de situaciones de injusticia. Un tercer paso consiste en hacer justicia.

Tercer rasgo de innovación profética: hombres de palabra. Oráculos de juicio (mišpat y rîb)

Los profetas se valen de todos los medios posibles para comunicar la voluntad de Dios, pero el más importante es la palabra. Si los reyes eran hombres de gobierno, los jueces hombres de juzgar, los sacerdotes hombres del culto, y los sabios hombres de sabiduría, los profetas eran hombres de palabra. Una palabra en mayúscula porque es la Palabra de Dios escuchada y en minúscula porque es la palabra anunciada (Am 1,1-2; Os 1,-2; 4,1; Is 7,3-4; Jr 1,1-2). Evitemos pensar que los profetas reciben la Palabra de Dios y la repiten como una “grabadora”. El profeta es un artesano de una palabra escuchada y luego transformada y transmitida de acuerdo al contexto particular.

Cuando el profeta habla no se limita a pronunciar ideas sino a facilitar la comunicación de la Palabra de Dios con la palabra sufrida del pueblo. Esta palabra se expresa en estilos o géneros literarios: oráculos, narraciones, oraciones, visiones, poesía, parábolas, alegorías, himnos, canciones, exhortaciones y monólogos. Westermann (como se citó en Abrego, 1993, p.36), los resume en tres:

narraciones proféticas, oráculos y oraciones”. González (1997) los divide en dos grandes géneros literarios “oráculos proféticos (las palabras de los profetas) y narraciones proféticas (las palabras sobre los profetas)” (p.18).

Muchos especialistas coinciden en que el Oráculo es el más característico e importante de los géneros literarios proféticos (Vauter, 1971, p.634; Westermann, como se citó en Sicre, 2012, p.111). Millán (2017) define el oráculo como “el modo habitual de expresión profética” (p.37).

El oráculo está dirigido a individuos y a colectivos. Por los contenidos son, en su mayoría, oráculos de juicio o de condena, aunque también están los oráculos de salvación. A través del oráculo, el profeta no adivina, sino que lee críticamente la realidad y a partir de ello establece un juicio. La realidad es vista en formato de juicio.

La idea de juicio está presente desde las primeras páginas de la Biblia. Los relatos en Gn 3-11 está construidos bajo el esquema pecado-castigo. Desde el Éxodo se advierte que quien no observe la ley debe ser castigado (Dt 5,9-11). Los profetas llegan a considerar que la injusticia es una práctica que está en el ADN del ser humano, algo connatural a la humanidad. Jeremías habla de instintos al mal (Je 2,21-24), presentes en el corazón humano (Jr 5,23; 17,1). La transgresión es considerada un acto de injusticia y la sanción del mal es considerada un acto de justicia.

El sistema legal en Israel parte de la elección de una persona (juez o magistrado) con cualidades éticas, que Ex 18,21 describe como “capaces, temerosos de Dios, sinceros e incorruptibles”. Al juez se le delega la responsabilidad de dirimir los litigios entre las dos partes y decretar el castigo al culpable (Ex 18,16-18; Dt 1,16; 17,8-13). La formalización de la actividad judicial es ejercida en Israel por el paterfamilias (patriarcas), por Moisés y los ancianos que le asisten (Éx 18,13-26), por los jueces (Ex 21,22; Dt 1,16; 16,18; 1Sa 7, 15-16; 8,1), por los reyes (2Sa 15,1-6; 1Re 3,16-28; Sal 72), por los sacerdotes (Dt 17,9-13; 19,17), por los magistrados locales (Esd 7,25; Prov 8,15; Lc 2,11) y por escribas o maestros de la ley (Dt 16,18; Mc 10,33; Mt 26,57). El objetivo general de todos es dirimir los litigios y emitir sentencias para restablecer la justicia y la paz en la sociedad. Su deber mayor es siempre juzgar en justicia (Dt 16,18-20; Sal 72; Is 11,5), de manera prioritaria en favor de los más vulnerables (Am 2,6-8; 4,1; 8,4-6; Is 1,17; 11,4; Jr 7,5-6; Ez 18,7). No resultó como todos querían, con el tiempo, el aparato judicial comenzó a mostrar signos de corrupción, que será denunciado por los profetas (1 Sam 8,3; Am 5,7-10; 6,12; Is 1,23; 5,20-23; 10,1-2; 29,21; 59,14; Jr 5,28; Mi 3,9-11)

En la Biblia, por encima de todo este sistema judicial civil, está el sistema judicial celeste, en el que metafóricamente, Dios es el Juez responsable de identificar el delito, dictar sentencia y decretar el castigo, con el fin último de restablecer la alianza y la justicia. Una justicia de tipo “retributiva” que consiste en dar a cada uno según sus obras (Sal 62,13; Pr 24,12; Jb 34,11; Qo 12,14; Ro 2,6; Heb 11,6; 2Ti 4,14). A este tipo de proceso *judicial*, marcadamente punitivo, en el que Dios juzga al culpable (castigarlo) y salva o libera al inocente, se le denomina en la Biblia *mišpat*. Según Schökel (1999, p.467), la palabra hebrea que más se utiliza para significar el campo judicial es *mišpat*⁸.

En los profetas, el oráculo de juicio *mišpat* se mueve en el imaginario de un tribunal divino que tiene una estructura que se desarrolla en torno a personajes y responsabilidades (Am 1-2; Is 13,1-22; 17-19; Jr 7, 1-15; 21-22; 46-51, etc.). Veamos el proceso:

- **Introducción.** El primer personaje es Dios en calidad de Juez (Is 3,13; 11,3-4; Jr 11,20; 20,12; Miq 1,1-2; 4,3; Ez 7,3.27; 11.10-11, etc.) . El profeta, en nombre de Dios, tiene la responsabilidad de convocar a la audiencia con estas expresiones: “Así dice el Señor” (Am 1,3.9.11.13; 2,1.4.6; Is 10,24; 22,15; 28,16; Jr 7,20; Ez 3,11, etc.) o “escuchen la palabra del Señor” (Am 3,1; 4,1; Is 1,10; Jr 2,4, etc.).

⁸ La palabra *mišpat* aparece 148 veces en los profetas y 425 veces en el Antiguo testamento

- **Acusación.** El segundo personaje es el acusado o victimario, responsable de un delito. El profeta tiene la responsabilidad, en el nombre de Dios, de cualificar y denunciar las transgresiones como delito o “pecado” (Am 2,6-8; 4,1; Jr 2,6-13; Miq 1,5; 6,10-12). El oráculo de juicio tiene dos tipos de destinatarios: individuales y colectivos. Los individuales están dirigidos a reyes de Israel o extranjeros (Am 7,9; Os 1,4; Is 37,22-30; 39, 5-7; Jr 22,10-30; 36,29-30; 37,17; Ez 17) a falsos profetas (Is 28, 7-13; Jr 8,10; 28,15-16;29,21-32; Miq 2,6-11; Ez 13, 1-19), a sacerdotes (Am 7,10-17; Os 4,4;5,1-2; 6,9; Mi 3,11; Is 28,7-13; Jr 2,8;5,31; 6,13; 8,18; 20, 1-6; 23,11) y a personajes de diversos grupos sociales (Am 4,1-3; Is 3,14-15; 5,8-10; 22,15-18; 28,14-22; Miq 2,1-5). Los colectivos están dirigidos a naciones, tanto a Israel (Am 3-6; Os 4,1-3;15-19; 7,8-16; Is 1-5; Jr 1-2; 10) como a las extranjeras (Am 1-2; Is 13-23; 46-47; Jr 46-51; Ez 25-30).
- **Anuncio de castigo y sentencia.** Están involucrados el profeta como mensajero y los tres personajes principales del juicio: el juez, el victimario y la víctima. El juez (Dios) es responsable de dictar la sentencia. El profeta es responsable de anunciar el castigo (Am 2,13-16; 4,2-3; Is 5,3-7; Jr 7,13-15; Os 2,4-15; Miq 1,6-7; 6,13-15). El victimario y la víctima son responsables de escuchar la sentencia. El oráculo no se preocupa por el después de, excepto cuando quiere corroborar el cumplimiento de la justicia de Dios. La voz que se escucha es la de Dios a través del profeta. Dios como juez y víctima tiene la responsabilidad de enderezar el camino de la alianza y la justicia. La voz del pueblo víctima suele permanecer en silencio porque tanto Dios como el profeta asumen su identidad y su causa. En muchos casos la víctima no tiene ninguna responsabilidad, solo es receptor de una sentencia que pretende resarcir los daños causados. Pero hay otro modelo de justicia, conocido como *rib*, que veremos más adelante, donde la víctima sí tiene responsabilidades, prioritariamente favorecer la reconciliación con el victimario.
- **Conclusión.** El profeta termina normalmente con expresiones como *Así dice el Señor*, Oráculo del Señor, o, *dice el Señor*

Un buen ejemplo es Am 1,6-8

Estructura	Texto bíblico (Am 1,6-8)
Introducción	v. 6a. Así dice Yahvé.
Acusación	v. 6b. ¡Por tres crímenes de Gaza y por cuatro, seré inflexible! Por haber deportado poblaciones enteras, para entregarlas a Edom,
Anuncio de castigo y sentencia	vv. 7-8: enviaré fuego a la muralla de Gaza, que devorará sus palacios; extirparé al habitante de Asdod y al que empuña el cetro en Ascalón; volveré mi mano contra Ecrón, y perecerá lo que queda de los filisteos.
Conclusión:	v. 8c: Dice el Señor

Este oráculo de juicio profético tipo *mišpat*, se asemeja mucho al que en el actual sistema judicial se conoce como justicia retributiva o punitiva, la cual propone una retribución proporcional al daño causado. La justicia retributiva concibe el delito como una acción contra el estado de derecho, bajo el concepto de “infracción a la ley”. El infractor es juzgado y castigado por el estado, único habilitado para imponer la sanción, determinar la responsabilidad del infractor y la proporcionalidad del castigo, de acuerdo a las leyes establecidas en la justicia penal. En resumen, a la víctima se le restituyen sus derechos y al victimario se le impone un castigo.

A este tipo de juicio y de “justicia” se le cuestiona porque centra su atención en el victimario dejando de lado tanto a la víctima como su contexto social, etc. Por ejemplo, el castigo en alguna de nuestras cárceles o la corrupción creciente en el sistema judicial, termina victimizando al victimario.

También se le cuestiona que, si bien busca la redención de la víctima, no se preocupa de la reconciliación entre victimario y víctima. A la víctima se le devuelven sus derechos y al victimario se le condena a pagar por su pecado, pero luego, cada uno se va por su lado. La conclusión es simple, hay justicia para todos menos para el victimario.

Desde el punto de vista teológico, este modelo de juicio, *mišpat* o retributivo, genera problemas de comprensión cuando se interpreta a la luz de un Dios misericordioso. Si bien encontramos en el Antiguo Testamento textos que terminan dictando la pena capital en el nombre Dios (Dt 13, 8-10.15; Jos 10,37; 11,11; 2Sam 20,31; 1Re 2,26; 2Re 10,25; Am 7,17; Is 1,20; 65,12; 66,16; Jr 9,15; 11,12; 20,6; Ez 28,8), o un juicio final, que condena a los injustos a sufrir eternamente el suplicio del fuego (Mt 25,46; Ap 21,8), prevalece ante todo la misericordia de Dios con todos y todas. Bovati (1994) se pregunta al respecto “si la cualidad de la justicia es proporcional a la cualidad de la relación con el Otro, ¿cómo no considerar imperfecta una acción que lleva a la condena, a la exclusión y, todavía más, a la muerte del culpable? Al no lograrse separar al hombre violento de su violencia, se está obligado a extirpar el mal suprimiendo al hombre. Por amor a la vida, se suprime la vida”.

Existe en la Biblia otro modelo de juicio con un final diferente. Nos referimos al *rīb*, un litigio o pleito bilateral que busca como resultado final la reconciliación entre la víctima y el victimario. La palabra *rīb* significa litigio, contienda, pleito. La innovación con respecto al *mišpat* es que relativiza la presencia de un tercero como árbitro, dando prioridad a los actores del conflicto, quienes deben buscar caminos de reconciliación. Es el “restablecimiento de la justicia” entre víctima y victimario. Otra novedad es que mientras el “juicio” (*mišpāt*) culmina con la muerte física o simbólica del victimario, el juicio *rīb* busca respetar y promover la vida y la dignidad del ser humano que cometió el delito.

El *rīb* está más cerca del concepto original de justicia en la Biblia. En hebreo, las palabras *tsedeq* y *tsedaqah* traducen el concepto de justicia. Aunque su campo semántico es amplio y complejo es claro que su significado trasciende el sentido moral (virtudes cardinales), judicial (derecho romano) o filosófico. Para la mayor parte de especialistas, la justicia bíblica se refiere no a la obediencia a normas éticas o jurídicas, sino sobre todo a las relaciones armoniosas, fieles y constructivas dentro de una comunidad (Jenni, 1985 pp.645-653; Balz, 1996, p.987; Coenen, 1980, p.405; Rossano, 1990 pp.980-981). Ser justo requiere una actitud fiel, leal y constructiva que posibilite la armonía comunitaria (Sal 15; 24,3-5; Ez 18,5-9). La injusticia aparece cuando la armonía comunitaria y social es trastornada o pervertida. Rossano (1990) lo resume muy bien cuando define el término *tsedaqah*: “Se trata pues de un término/concepto vinculado siempre a la idea de relaciones sociales armoniosas que dan origen a un bienestar, a un ‘orden’ comunitario” (p.981).

La otredad es entonces el indicador por excelencia de la justicia en la Biblia. No se puede ser justo sino en relación al “otro”. Y “el otro” es por excelencia Dios, pero también lo es su “imagen y semejanza” (Gn 1,27), es decir, el hermano y la hermana, próximos o lejanos (Lv 19, 17-18; Job 6,14; Prov 12,26; Ez 22,12; Mc 12,31; Lc 10,29-37; Ro 13,8; 1Jn 4,20). Dios “juzga al mundo con justicia” (Sal 96,13). Como Padre, Dios hereda la justicia “de hijos a hijos” (Sal 103,17), aunque tiene en los pobres sus destinatarios preferenciales (Is 11,4). La verdadera justicia se ejerce no solo con los amigos sino también con los enemigos, no solo con quienes se nos parecen sino también con los que son diferentes, no solo con los justos sino con los injustos, no solo con quienes nos aman sino también con quienes nos odian, no solo con quienes nos aplauden sino también con quienes nos persiguen (Ex 23,4-5; Lev 19,17-18; Mt 5,43-48; Lc 6,27-36). Esto permite entender la respuesta a la pregunta sobre cuántas veces debe perdonarse al ofensor o victimario, Jesús responde que no siete veces sino setenta veces siete (Mt 18,21-22), es decir siempre. A la luz del evangelio y de la realidad actual, se hace necesaria una relectura crítica de una justicia que terminó juzgando al otro no en términos de relaciones de verdad y justicia sino con criterios de disciplina retributiva o sanción punitiva (Bovati, 2014, p.27).

El *rīb* o litigio bilateral nace en el ambiente de familia o grupos pequeños, que en todo caso, tengan las mismas fuentes históricas, culturales y contextuales. El litigio (*rīb*) debe ser “autorizado” por una autoridad familiar o grupal, por ejemplo, el paterfamilias, el anciano, el líder comunitario, etc., y tiene como propósito resolver en privado los conflictos de pareja, entre hermanos, padres e hijos, vecinos, etc. La profecía hablará metafóricamente de Israel como una familia, con sus litigios internos y externos.

Presento a continuación una propuesta de estructura literaria del proceso judicial *rīb*. Hay que decir que no encontramos un texto bíblico que contenga literalmente todos los pasos de este proceso judicial, pues en muchos de ellos se mezclan otras acciones judiciales (*mišpat*, *safat*, *din*). Veamos las partes de la estructura:

- **Introducción.** El profeta convoca a la audiencia a escuchar. A diferencia del *mišpat*, Dios no es presentado como juez sino como parte de un litigio bilateral.
- **Acusación.** La víctima acusa al victimario, le recuerda sus pecados y lo más importante, le ofrece su perdón (Is 1,2-9). En ocasiones, los profetas dejan ver el dolor de corazón que siente el acusador frente al acusado (Is 22,4; 33,7; Jr 8,23; 9,9; 13,17; Ez 21,11-12). Aquí encontramos algunas diferencias con relación al proceso judicial *mišpat*. En el *mišpat* el objetivo de la víctima es convencer al juez de condenar al victimario. No hay problema si las pruebas de los abogados están basadas en mentiras o en falsos testigos, lo importante es persuadir al juez y al jurado. En el *rīb* en cambio, la acusación busca conmover y tocar el corazón del otro procurando su conversión, por esto, la víctima a pesar de presentar pruebas basadas siempre en la verdad, confía más en los argumentos de corazón para lograr que el victimario reconozca su delito. Mientras que en el *mišpat* la víctima centra su atención en el juez y en las pruebas, desconociendo y despreciando al victimario, en el *rīb* la víctima dirige su atención al victimario con el fin de convencerlo para que admita su error, confiese su culpa, y muestre signos de arrepentimiento y de reconciliación. El objetivo de la víctima no es “derrotar y vencer al victimario sino convencerlo de lo que ha hecho” (Sanz, 2014). En esta etapa, la palabra juega un papel fundamental. Una palabra que debe ser firme, franca, paciente y sabia para manejar la posible testarudez y orgullo del victimario. Una mala palabra puede alterar la relación y llevar al victimario a responder con palabras mentirosas y violentas.
- **Respuesta del acusado.** El acusado tiene dos posibilidades: no reconocer la culpa o reconocer humildemente la verdad y confesar la culpa. En el *mišpat* una vez el acusado admite su culpa el juez pasa a emitir una sentencia de condena. En el *rīb*, la confesión le abre las puertas al perdón total. El victimario tiene la oportunidad de salvar su vida si después de escuchar la acusación, la acepta, confiesa su culpa, cuenta la verdad de los hechos y pide sincero perdón (Sal 51; Is 1,16-20; Esd 9,6-15; Neh 1,5-11; Sal 106). Es la actitud del hijo pródigo “he pecado contra el cielo y contra ti” (Lc 15,21). Existen en la Biblia diversos gestos penitenciales a través de los cuales la víctima expresa su arrepentimiento, el ayuno, sacrificios, vestirse de saco, etc. (Is 58,3-6; Os 6,6; Joel 1,13-14; 2,12-17). Sin embargo, para los profetas lo más importante es la sinceridad de la confesión, la verdad del arrepentimiento y el compromiso de actuar con justicia (Is 1,13.16-17) Un ejemplo claro es el de Zaqueo, quien además de confesar que ha robado a los pobres, les devuelve lo robado (Lc 19,1-10).
- **Reconciliación.** Ya hemos dicho que el objetivo final del *rīb* es la reconciliación, que se concreta cuando el perdón es conjuntamente concedido por la víctima y aceptado por el victimario. Sin reconciliación no hay *rīb*. Ambos restablecen el camino de la justicia. Hay que mencionar que en ningún momento la víctima es obligada a otorgar el perdón. Ninguna ley lo obliga. El perdón es una concesión de la víctima. No se pretende olvidar lo que pasó sino restablecer la justicia de las relaciones interpersonales, desde actitudes y compromisos

distintos. La profecía muestra a Dios como el ejemplo por excelencia del amor y la misericordia con el acusado o transgresor, cuando existen verdaderos signos de arrepentimiento (Dt 30,1-20; Is 1,18-20; 25, 6-9; 40,1-11; Jr 30-31; Ez 16, 62-63; 36,22-38; Os 2,14-23; 14,1-9; Mi 7,18-20). Para el profeta Isaías toda experiencia de justicia, como reconciliación y armonía comunitaria no se sostiene solo con buenas intenciones o promesas inciertas, debe siempre producir frutos concretos: “El producto de la justicia será la paz, el fruto de la justicia, calma y tranquilidad perpetua” (Is 32,17).

Muchos textos pueden leerse en clave de *rib*. Comparto algunos de los más significativos: Gn 37-50, Sal 50; Is 1,10-20; 58,1-12; Jr 3,6-13; 31,1-34; Os 2; Ez 16; 18; Miq 6,1-8; Lc 15,11-31; Mt 18,23-35) En algunos textos podemos encontrar todos los pasos, como en el caso de Miq 6,1-8. Sin embargo, en la mayoría vamos a encontrar explícitamente la acusación y la reconciliación, mientras que la *respuesta del acusado* está implícita en las palabras de perdón y reconciliación que Dios pone en boca del profeta. En estos casos se juntan los pasos de *respuesta del acusado* con *reconciliación*. En un texto como el del hijo pródigo ocurre lo contrario. Está explícita la respuesta del acusado (hijo menor) pidiendo perdón, pero la acusación, aunque no está explícita -porque el autor quiere resaltar el *Padre misericordioso*- está implícita en la narración que lo muestran como despilfarrador. Los textos bíblicos generalmente responden a estructuras literarias, pero no todas las partes están en cada texto.

Veamos dos ejemplos tomados de Is 1,10-20 y Mi 6,1-8:

Is 1,10-20. Dice Schökel (1997) sobre esta perícopa que es “con el salmo 50, el ejemplo más claro de pleito bilateral de Dios con su pueblo (*rib*)” (p.68). El texto presenta un pleito bilateral entre Dios y dirigentes de Israel. Los nombres de Sodoma y Gomorra resumen comportamientos corruptos, antiéticos e idolátricos. La acusación es la práctica de un culto vacío y falso que descuida la justicia. En el v.18 Dios invita al acusado a arrepentirse y reconciliarse. Dios se la juega por la reconciliación, el *otro* es responsable de aceptar o no.

Estructura	Versículos	Texto bíblico Is 1,10-20
Introducción	v.1	1 Escuchen la Palabra del Señor, príncipes de Sodoma; escucha la enseñanza de nuestro Dios, pueblo de Gomorra.
Acusación	vv. 11-17	11 ¿De qué me sirve la multitud de sus sacrificios? –dice el Señor–. Estoy harto de holocaustos de carneros, de grasa de animales cebados; la sangre de novillos, corderos y chivos no me agrada. 12 Cuando entran a visitarme y pisan mis atrios, ¿quién exige algo de sus manos? 13 No me traigan más ofrendas sin valor, el humo del incienso es detestable. Lunas nuevas, sábados, asambleas... no aguanto reuniones y crímenes. 14 Sus solemnidades y fiestas las detesto; se me han vuelto una carga que no soporto más. 15 Cuando extienden las manos, cierro los ojos; aunque multipliquen las plegarias, no los escucharé. Sus manos están llenas de sangre. 16 Lávense, purifíquense, aparten de mi vista sus malas acciones. Cesen de obrar mal, 17 aprendan a obrar bien; busquen el derecho, socorran al oprimido; defiendan al huérfano, protejan a la viuda.
Respuesta del acusado- reconciliación	vv. 18-20	18 Entonces, vengan, y discutamos –dice el Señor–. Aunque sus pecados sean como el rojo más vivo, se volverán blancos como nieve; aunque sean rojos como escarlata, quedarán como lana. 19 Si saben obedecer, comerán lo sabroso de la tierra; 20 si rehúsan y se rebelan, la espada los comerá.

Miq 6,1-8. Estamos ante un litigio entre Dios e Israel. Dios acusa al pueblo de responder mal a todo el bien que le ha hecho. El pueblo recuerda y reconoce sus rebeldías y propone una compensación a través del culto, que el Señor rechaza, porque lo que busca es la práctica de la justicia. En el v. 8, Dios abre al acusado las puertas de conversión y reconciliación. Entrar es decisión del acusado.

Estructura	Versículos	Texto bíblico Miq 6,1-8
Introducción	v. 1-2	1 Yahvé pleitea con su pueblo. Escuchad lo que dice Yahvé: “¡Levántate, llama a juicio a los montes y que las colinas escuchen tu voz!” 2 Escuchad, montes, el juicio de Yahvé, prestad oído, cimientos de la tierra, pues Yahvé entabla juicio con su pueblo, se querella contra Israel:
Acusación	vv. 3-7	3 “Pueblo mío, ¿qué te he hecho? ¿En qué te he molestado? Respóndeme. 4 Pues yo te saqué del país de Egipto, te rescaté de la esclavitud y mandé delante de ti a Moisés, Aarón y María. 5 Pueblo mío, recuerda lo que maquinaba Balac, rey de Moab, y lo que le contestó Balaán, hijo de Beor, ...desde Sitín hasta Guilgal, para que comprendas la justicia de Yahvé.” ¿Qué pide Dios de ti? 6 “¿Con qué me presentaré ante Yahvé y me inclinaré ante el Dios de lo alto? ¿Me presentaré con holocaustos, con terneros añojos? 7 ¿Aceptaré Yahvé miles de carneros, miriadas de ríos de aceite? ¿Ofreceré mi primogénito por mi delito, el fruto de mis entrañas por mi propio pecado?”
Respuesta del acusado y propuesta de reconciliación	v. 8	8 “Se te ha hecho saber, hombre, lo que es bueno, lo que Yahvé quiere de ti: tan sólo respetar el derecho, amar la lealtad y proceder humildemente con tu Dios.”

El Nuevo Testamento también puede ser interpretado en clave de *rib*. El perfil del discípulo fijado por Jesús, debe incluir la experiencia de un Dios misericordioso y la práctica de unas relaciones bilaterales construidas sobre el amor, el perdón y la reconciliación, prioritariamente con los pobres y con la *otredad* (Mt 5,43-48; 9,11-13).

En Mt 5,38, Jesús busca superar el modelo de justicia retributiva basado en premisas como “ojo por ojo, diente por diente” (Ex 21,24) o “con la medida que midan serán medidos” (Mt 7,2), aun sabiendo que las autoridades religiosas lo seguían literalmente y que en tiempos pasados fue importante para evitar la venganza indiscriminada en el Antiguo Próximo Oriente. El modelo de justicia que aplica Jesús en los evangelios tiene siempre un rostro de *rib*. En Mt 5,39 algún litigio bilateral que produce la bofetada en la mejilla en una de las partes, simboliza un acto de violencia que, en la lógica de la justicia tradicional retributiva, favorece la *medida del desquite* a través de otro acto de violencia. Para Jesús, este tipo de justicia debe ser rechazada porque legitima la violencia como matriz de poder, en cambio, si el golpe no tiene respuesta de la otra parte, dejando que se lo lleve el viento, la violencia pierde su protagonismo porque no encuentra oposición. Es más productivo vencer el mal a punta de bien (Rom 12,21).

El tema también es evidente en la parábola del “siervo que fue perdonado y no perdonó” (Mt 18,23-35). Es un litigio bilateral entre el acusador (rey) y el acusado (siervo deudor), quienes después de estar frente a frente acuerdan el perdón de la deuda. La segunda parte de la parábola es un ejemplo típico del juicio *mišpat*. El siervo perdonado se convierte en acusador de un compañero deudor. La disputa se desarrolla sin lograr perdón ni reconciliación. Entonces aparece la figura del rey, quien asumiendo el rol de juez, condena al acusador y lo entrega a los verdugos para ser torturado⁹.

Un texto paradigmático de reconciliación es la pregunta sobre las veces que hay que perdonar. La respuesta de Jesús es que no basta perdonar siete veces, hay que llegar a setenta veces siete, es decir, siempre (Mt 18,21-22). Jesús propone el amor como fuerza espiritual para alimentar la reconciliación,

⁹ “La tortura de esclavos endeudados era un modo de presionar a los parientes y amigos para que rescatasen al torturado” (Luz, 2003, p.97)

que llega a su prueba mayor en el amor a los enemigos (Mt 5,43-44). El profeta Isaías sueña con una sociedad donde “el lobo y el codero caminen juntos, y la pantera y el cabrito descansan juntos” (Is 11, 6)

La parábola del hijo pródigo es un claro ejemplo de un litigio bilateral (*rîb*) entre el Padre y el hijo menor, resuelto con la clave del perdón y la reconciliación. Se queda sin embargo a mitad de camino, esperando el mismo proceso *rîb* entre el hijo mayor con su padre y con su hermano. La parábola termina con las palabras del padre al hijo mayor: “Hijo, tú siempre estás conmigo y todo lo mío es tuyo. Pero ahora debemos hacer fiesta y alegrarnos, porque tu hermano, que estaba muerto, ha vuelto a vivir; se había perdido y lo hemos encontrado”. Intentemos continuar el texto, permitiendo que el hijo mayor y el hijo menor, con la mirada atenta de la familia y la comunidad, logren resolver el conflicto con claves de verdad, reparación y reconciliación. Y entonces el hijo mayor miró con ternura al padre y se dirigió a buscar a su hermano menor...

Para entender lo que sigue, quiero dejar en claro dos cosas. La primera, que no pretendo rastrear en la Biblia las huellas que podrían ser transferibles a nuestros sistemas actuales de justicia. El sistema legal de la Biblia es lejano y ajeno a nuestros modernos sistemas judiciales. Son mundos completamente diferentes. La segunda es que este artículo es producto de una investigación bíblica con una hermenéutica que busca encontrar en el texto sagrado, luces y claves de reflexión, para promover en el mundo un modelo de justicia, cada vez más justo. La sola definición del concepto justicia en la biblia podría ser un aporte importante.

Teniendo claro lo anterior, quiero destacar, sin forzar el texto bíblico, la gran similitud entre el concepto hebreo *rîb* y el de justicia restaurativa. El término *rîb* apunta en la dirección de la reconciliación y la armonía comunitaria. La misma dirección de la justicia restaurativa, que según los expertos “se refiere a una visión de justicia que en lugar de enfocarse en el castigo, se centra en reparar el daño causado a las personas y las relaciones que han resultado afectadas como consecuencia del delito” (Alcaldía de Bogotá, 2019, p.19), y “hace énfasis en la naturaleza social del delito y en la reparación de lo que este rompió, a través de un proceso de reconciliación (Brito & Ordoñez, como se citó en Alcaldía de Bogotá, 2019, p.19).

A diferencia de la justicia retributiva, la restaurativa no se centra en el castigo sino en reparar a la víctima y en restablecer las relaciones sociales afectadas por el delito. Su objetivo es recomponer el tejido social afectado por el delito, en un proceso de reparación y reconciliación entre la víctima y el infractor, con la mediación de la comunidad (Alcaldía de Bogotá, 2019, pp.19-23). Se sostiene sobre pilares fundamentales como la verdad, la reparación, la dimensión social, la comunitariedad y la reconciliación.

Estamos ante dos modelos de juicio bíblico, *mišpat* y *rîb*, que se corresponden, más o menos, a los modelos de justicia retributiva o restaurativa. La diferencia más notable entre ambos modelos de justicia es que mientras en la justicia *mišpat* o *retributiva* el juez termina como espectador viendo como la víctima y el victimario se van cada uno por su lado sin reconciliación ni relacionamientos futuros, en la justicia *rîb* o *restaurativa*, la víctima, el victimario y la comunidad apuestan por caminos de verdad, justicia, reparación y reconciliación.

Conclusión

En la mentalidad cristiana y en el mundo en general, sigue predominando la idea de un juicio al estilo *mišpat*, sin embargo, se ha comenzado a abrir la puerta, no sin dificultades, a un modelo de juicio donde el “castigo” se mide en términos de reconciliación, entre el victimario y la víctima (*rîb*), y sobre indicadores irrenunciables de verdad, justicia y reparación. Los cristianos tenemos el ejemplo de la profecía bíblica para promover un modelo de justicia restaurativa, que contribuya en Colombia a la consolidación de una paz verdadera y duradera.

Queda como tarea investigar sobre los rasgos del modelo bíblico de justicia restaurativa (*rīb*) en el proceso de paz en Colombia, particularmente en el texto del acuerdo entre el gobierno y las FARC, en la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), en la Comisión de la Verdad, etc.

América Latina, un continente tan golpeado por la espiral interminable de la violencia, está necesitada de fomentar una espiritualidad de la reconciliación que siembre en las víctimas y en los victimarios las mejores semillas de justicia, verdad, reparación y no repetición.

Referencias

- Abrego de Lacy J.M. (1993). *Los libros proféticos*. Estella, España: Editorial Verbo Divino.
- Alcaldía de Bogotá y Oficina de las Naciones Unidas contra la droga y el delito. (2019). Tomo 1. Marco conceptual de la justicia restaurativa y el principio de oportunidad. Bogotá, Colombia. Recuperado de https://www.unodc.org/documents/colombia/2019/Octubre/Tomo_1_Dialogo_-_Justicia_Restaurativa_para_Jovenes.pdf
- Alonso Schökel, L. (1997). *Biblia del Peregrino*. Tomo II. Bilbao, España: Mensajero.
- Alonso Schökel, L. (1999). *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Alonso Schökel, L. y Sicre, J.L. (1980). *Profetas*. Madrid, España: Ediciones Cristiandad
- Balz, H. y Schneider, G. (1996). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Salamanca: España: Ediciones Sígueme.
- Bovati, P. (1994). *Justicia del juicio y justicia de la confrontación*. Dispense ad uso degli studenti, Roma, Italia: Pontificio Istituto Biblico.
- Bovati, P. (2014). *Vie della Giustizia secondo la Bibbia*. Bologna, Italia: Centro Editoriales Dehoniano.
- Brown, R., Fitzmyer, J.A. y Murphy, R.E. (1971). *Comentario San Jerónimo*. Tomo I, Madrid, España: Ediciones cristiandad.
- Coenen, L., Beyreuther, E., y Bietenhard, H. (1993). *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. III. Salamanca, España: Sígueme.
- De la Torre, G. (1999). *Módulo: Pedagogía de la resistencia a la luz del Apocalipsis*. Quibdó, Chocó: Centro Camino.
- De la Torre, G. (1999). *Módulo: Introducción a la ética a la luz de los profetas de Israel*. Quibdó, Chocó: Centro Camino.
- González Lamadrid, A. (1997). Escritos proféticos. En S. Guijarro y M. S. García. (Ed.), *Comentario al Antiguo Testamento II* (pp. 13-21). Estella, España: Casa de la Biblia.
- González Lamadrid, A. (1971). *Profetismo y profetas pre-exílicos*. Madrid, España: PPC.
- González Núñez, A. (1962). *Profetas, sacerdotes y reyes en el Antiguo Israel*. Madrid, España: Instituto Español de Estudios Eclesiásticos.
- Jenni, E., C. Westermann. (1978). *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Vol. II, Madrid, España: Ediciones Cristiandad.

- Luz, Ulrich (1993). *El evangelio según San Mateo*. Vol. I. Sígueme. Salamanca: España.
- Luz, Ulrich (2003). *El evangelio según San Mateo*. Vol. II. Sígueme. Salamanca: España.
- Millán, F. (2017). *Libros proféticos*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona: España
- Pikaza, X. (2010). *Diccionario de la Biblia*. Estella, España: Editorial Verbo Divino.
- Real Academia de la Lengua (2019). *Diccionario de la Lengua Española*. Recuperado de <https://www.rae.es/>
- Richard, P. (1994). *Apocalipsis reconstrucción de la Esperanza*. Colección Biblia 65. Recuperado de: <http://nuestrabiblia.org/contenido/uploads/2015/08/Apocalipsis-reconstrucci%C3%B3n-de-la-Esperanza.pdf>.
- Rossano, P., Ravasi, G. y Girlanda, A. (1990). *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Madrid: España: ediciones Paulinas.
- Sanz, E. (2014). *Los profetas y la justicia*. Recuperado de https://nanopdf.com/download/los-profetas-y-la-justicia_pdf.
- Sicre, J.L. (2012). *Introducción al profetismo bíblico*. Estella, España: Editorial Verbo Divino.
- Simian-Yofre, H. (2010). Evolución de la lectura e investigación de los libros proféticos. *Estudios eclesiásticos*, vol. 85 (333), pp. 261-286. Recuperado de <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/8449/8024>
- Vauter B. (1971). Introducción a la literatura profética. En R. Brown, J. Fitzmyer y R. Murphy. (Ed.), *Comentario Bíblico "San Jerónimo"*, Tomo I. (pp. 603-638). Madrid, España: Ediciones Cristiandad.