

LA PENA DE MUERTE A LA LUZ DEL PENSAMIENTO BÍBLICO SOBRE LA JUSTICIA

El artículo ofrece una reflexión sobre la pena de muerte y sobre el aspecto coercitivo y sancionador de la ley a la luz de la visión bíblica de la justicia. El estudio propone un recorrido que, partiendo de la Torah, pasando por los profetas y hasta el NT, conduce al lector a poner en duda la lógica retributiva que -mediante una pena "justa"- quiere restablecer el orden violado, dar a cada uno lo que merece y corregir al culpable. La imagen del Dios 'simétrico' y la idea de la justicia correspondiente encuentran en la cruz su superación. En la muerte de Cristo la primacía no es ya el orden a restablecer y/o el malvado a eliminar, sino el hombre a redimir y la imagen de Dios a reconstruir.

La pena di morte alla luce del pensiero biblico sulla giustizia, Gregorianum 88, I (2007) 67-91

En el mundo antiguo, el derecho de aplicar la pena de muerte por parte de la autoridad nunca fue puesto en discusión. No es extraño, pues, que la biblia hable de ella y comparta su justificación. Sin embargo, respecto a la cultura contemporánea, la sagrada escritura permite aflorar una serie de dinámicas que minan la base del derecho del hombre de dar muerte a otro hombre. Estas dinámicas, presentes ya en el AT, se desarrollan sobre todo en el NT, cuando el proyecto divino se comprende a la luz de las enseñanzas y de la obra de Jesús de Nazaret. A causa de este desarrollo y de la comprensión gradual que el creyente ha tenido del proyecto de Dios, el lector de la biblia se encuentra envuelto en una comprensión dinámica de la verdad. Según el principio de es-

taticidad, toda ley y todo evento son lo que son: en cualquier momento o situación, la verdad es perfectamente traducible en fórmulas fijas o esquemas explicativos inmóviles. La identidad estática es autoreferencial, a diferencia de la identidad teleológica, que mide cualquier principio y cualquier cosa en función de su plena realización. De ahí que la naturaleza de un principio o de un evento adquiera sentido a la luz de su cumplimiento. La verdad, a su vez, no es totalmente perceptible en un estadio concreto o una forma concreta, sino en la condición final de su cumplimiento. La identidad estática y la teleológica no están obviamente en contraposición, sino que están relacionadas para captar los pasos singulares a una luz más amplia.

Desde esta perspectiva hermenéutica, es evidente que, también sobre el tema de la pena de muerte, no son los segmentos singulares quienes nos revelan exhaustivamente la verdad, sino la intención teleológica del texto y del conjunto de textos. Ahora bien, el desarrollo del proceso bíblico no viene dictado por la moderna visión evolucionista, sino por una pers-

pectiva que ahonda sus raíces en una *restitutio principii*. En el transcurso de la historia de salvación, el hombre adquiere una comprensión siempre más profunda de la original voluntad de Dios, de su verdadera imagen, de su Proyecto inicial sobre el hombre y sobre el mundo. También en la comprensión de la justicia y de Dios justo juez.

DELITO Y JUSTICIA EN LA TORAH

In principio

En el principio “vio Dios todo cuanto había hecho y he aquí que estaba muy bien” (Gen 1:31). El tema de la justicia y de su restablecimiento después de la violación se inicia desde el himno de la creación, porque aquí se encuentra el insondable proyecto de Dios. A lo largo de todo el arco de la historia de salvación, habrá que tener siempre presente este inicio absoluto, si se quiere comprender la sacralidad de la vida, el riesgo que Dios ha querido correr y la respuesta a dar a la maldad humana. Dios ha querido exponerse creando al hombre “a su imagen y semejanza”, compañero en la dignidad, en la libertad y en la responsabilidad. El *midraš* ha expresado muy bien esta positiva intencionalidad divina que apuesta por el hombre a pesar de su previsible respuesta negativa. Son dos breves narraciones. En la primera se cuenta que cuando Dios se dispo-

ne a crear al hombre explica a los ángeles que en su descendencia habrá justos, pero no les dice que también habrá malvados, porque esto no lo podía permitir la medida de su justicia. En la segunda, Dios se enfrenta al dilema de crear al hombre, con lo que habrá malvados, o no crearlo, con lo que tampoco habrá justos. ¿Qué hizo Dios? Apartó el camino de los malvados de su mirada, se adhirió al atributo de la misericordia y creó al hombre. La interpretación rabínica resalta en el proyecto originario de Dios la comprensión de una “medida de justicia” unida a la misericordia.

La lógica sancionadora de la legislación veterotestamentaria

A pesar de esta intención originaria transmitida por la tradición hebrea, el AT, como todas las otras culturas, contiene en su có-

digo legal la visión coercitiva y sancionadora. También en Israel el castigo del crimen aparece necesario para la supervivencia de toda la sociedad, y se dan tres motivaciones para la sanción: la represión del mal, la disuasión y la enmienda del culpable.

Esta visión sancionadora pertenece no sólo a los códigos legales, sino también a los relatos, que podemos considerar como ‘fundadores’: Adán y Caín son castigados después de su pecado (Gn 3 y 4), los horrores humanos son anegados por el diluvio (Gn 6-9), la violencia de los egipcios encuentra el castigo en las plagas y en la muerte en el mar de las cañas (Ex 7-14). Se podría continuar, pero la estructura del pensamiento no cambia: al delito sigue el castigo. La sanción es encomendada a los hombres, pero es Dios, como autor de la Ley, el supremo garante.

La Ley del talión

La pena de muerte queda encuadrada en este horizonte cultural. La ley mosaica la contempla como pena para algunos delitos, tales como la idolatría, la blasfemia, la profanación del sábado, el pecado contra los padres y contra el matrimonio. Es obvio que los presupuestos culturales subyacentes nos llevan a una justicia correlativa, que da a cada uno lo que merece sobre la base de su comportamiento, y al restablecimiento de un orden objetivo en el que

se ha producido un desequilibrio. Obedeciendo a esta lógica, la ley del talión, formulada en la Biblia en Ex 21, 23-25, pero ya presente en el código de Hammurabi, constituye de hecho un progreso objetivo en el plano del respeto a la ley y la venganza ilimitada (Gn 4, 23-24). Su intención profunda es reglamentar la vida comunitaria, prohibiendo el libre desahogo de una venganza pasional.

La guerra santa

Más complejo es el discurso sobre la llamada guerra santa, en la que el componente fundamental era el *hērem*, cuya raíz *hrm* significa originariamente “esto está prohibido, por ser maldito (*res execranda*) o por ser excesivamente sagrado (*res sacrosanta*)”. En la guerra santa el *hērem* era un acto cultural, a través del cual los enemigos y el botín de guerra eran substraídos del uso profano y consagrados a Dios, a través del exterminio (1 S 15; Dt 5,25). En cualquier caso la concepción de la guerra santa es común al mundo antiguo y no pertenece exclusivamente a la biblia. Se trata de una idea ligada a ritos precisos y deberes religiosos, cuya concepción atraviesa el mundo oriental y el griego hasta el NT, con los escritos apocalípticos en primera línea. En este ámbito hay que observar que el AT -sobre todo gracias al profetismo- espera aún así el final de las guerras y presenta a *Jhwh*

como el Dios que hace cesar las guerras y destruye las armas y los carros de guerra (Sal 46,10). A esta línea profética se unirá el NT.

El sentido profundo de la ley más allá del carácter coercitivo y represivo

El discurso sobre el carácter coercitivo y punitivo de la legislación hebraica sería incompleto si no reflejáramos un segundo aspecto, que es esencial en el tema de la justicia en el AT. Se trata de un discurso “correctivo” que orienta en otra dirección la visión de la ley y de las sanciones aplicadas al culpable.

Es necesario observar que, en el AT, las condenas aplicadas a los culpables encuentran, por otro lado, correctivos que parecen a menudo benévolos respecto a la falta cometida. Según la ley del talión, la muerte de Abel debería ser castigada con la muerte de Caín. En realidad, el homicida es condenado solamente al exilio y Dios prohíbe de forma explícita la eliminación del culpable. Es evidente que Dios no adopta aquí el principio de proporcionalidad, sino que se comporta más bien como un padre que castiga al hijo culpable, pero le garantiza la vida. Un procedimiento análogo es aplicado al pecado de Adán y Eva los cuales, siendo condenados y castigados, son destinatarios de un anuncio de esperanza y motivo de la promesa de triunfo de la especie humana

sobre el enemigo que la acecha (Gn 3,20).

Esta perplejidad frente al carácter punitivo y a la justa correspondencia entre delito y castigo es todavía más evidente si se considera la originalidad del código de Israel respecto al de las culturas limítrofes, sobre todo por el espíritu que lo anima. Como prueba, se pueden hacer algunas consideraciones sobre el Decálogo, un texto absolutamente central para comprender lo que vamos diciendo. El Decálogo se presenta como la recapitulación de los códigos de Israel, la carta magna a la que debe referirse cualquier ulterior tentativa de legislar en el tema de la relación con Dios y con el prójimo

Ley y Alianza

La naturaleza de la Ley en Israel se manifiesta sobre todo en la ligazón entre el Decálogo y la Alianza, explícitamente mencionados en Dt 5,1-2: “Escucha Israel, los preceptos y las normas que yo pronuncio hoy a tus oídos. Apréndelos y cuida de ponerlos en práctica. Yahvéh nuestro Dios ha concluido con nosotros una alianza en el Horeb”. Esta ligazón hace que la Ley sea vista en el marco de la Alianza y por tanto como una relación vital entre Dios y su pueblo. Desde esta perspectiva, el “Yo soy el Señor tu Dios” puede ser interpretado en clave de soberanía de Dios sobre Israel, o en cla-

ve de ‘origen’ (el nacimiento de Israel es una libre decisión de Dios), pero también (¿sobre todo?) como un llamamiento a la relación Yo-Tú, en la que *Jhwh* ‘tú’ Dios es definido como un ser-en-relación y como aquel que en la relación *Yo-Tú* posibilita el fundamento de la Ley.

Ley y Libertad

En Dt 5, 6 encontramos un segundo motivo importante para comprender la naturaleza de la Ley en Israel. Ahí se dice: “Yo soy *Jhwh* tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre”. Dios, pues, se presenta como liberador, y su ley es la expresión de su voluntad liberadora. Este es también el sentido del *midraš*, que pone en boca de Dios una sentencia lapidaria: “no os he dado la Torah para que sea para vosotros una carga y para que la llevéis, sino para que la Torah os lleve a vosotros”. La Ley obra en plenitud cuando ayuda al hombre a hacerse libre.

A este propósito hay que hacer notar también que, en la versión del Deuteronomio, todos los mandamientos están representados en el mandamiento del Sábado, que ocupa el centro de su estructura. El precepto del Sábado es presentado como el símbolo del deber frente a *Jhwh*, el Dios liberador (5, 6.15) y frente al prójimo ‘liberado’ (5, 14.21). El no trabajar del

hombre es celebración del obrar de Dios. La santificación del Sábado recuerda al hombre que no son sus manos las que procuran la liberación. El Sábado es necesario para hacer memoria del don de Dios, para celebrar el memorial de salvación que viene de Él.

La dimensión social del precepto del Sábado se expresa, sobre todo, en la conclusión del v.14, donde se recomienda la extensión del precepto a todas las personas, sean libres o esclavos. El sábado es el mismo para el emigrante e incluso para los animales, signo de la coordinación universal, del respeto que el hombre debe tener por las criaturas. El ritmo del tiempo dividido entre días laborables y descanso deviene ley también para la tierra y los pobres que la habitan. Podemos afirmar que, si el Decálogo revela toda la justicia de Dios, el Sábado de liberación es el corazón de la Voluntad divina y de la obligación humana.

Esta ligazón entre Ley y Éxodo expresa algo esencial sobre la función de la Ley. El hebraísmo ha entendido la Ley “esculpida” en piedra como una ley de “libertad”. Esta relación Ley-libertad está absolutamente salvaguardada en la tradición de Israel, donde no se considera que tenga una dimensión coercitiva o intimidatoria. La Ley es dada para que el hombre sea libre y viva en plenitud todos los días de su vida. Una ley auténtica no mata la vida, sino que la exalta.

DELITO Y JUSTICIA EN EL PROFETISMO

También en los profetas observamos la misma dinámica que emerge en la Torah. Por una parte, tenemos una acusación dura e intimidatoria, seguida del anuncio de la sanción; por otra, los correctivos que hacen surgir otra dimensión de la justicia, mucho más penetrante. La experiencia profunda de la justicia divina por parte de los profetas, y la crítica radical al ejercicio que hacen de ella los soberanos de Israel, producirán un movimiento de pensamiento alternativo que hunde sus raíces en la lógica de la Alianza.

La crisis de la lógica sancionadora en el profetismo

En la base de la denuncia profética se encuentra inicialmente el mismo procedimiento judicial encontrado en el Pentateuco. Por ejemplo, en Jr 25, 4-14 Judá es castigado por su idolatría, y Dios se presenta como aquel que recompensa según “las hechuras de vuestras manos”. Dios no se deja corromper y da a cada uno según sus obras.

En un poderoso discurso el profeta Amós anuncia (7 veces + 1) los motivos concretos de la acusación contra los culpables y, finalmente, el veredicto con la sentencia. El oráculo más largo y violento es contra Israel (Am 2, 6-15) acusado de opresión de los

pobres, prostitución y corrupción. El castigo divino viene descrito con la imagen de Israel comparado a un carro empantanado en el terreno, sin posibilidad de moverse, y a un ejército en retirada que intenta en vano huir.

Sin embargo, todavía en un contexto de condenación extrema y sin salida, la conclusión del libro recuerda la voluntad original salvadora de Dios, con la imagen sugerente de *Jhwh* que repara el hundimiento de la casa de David. A la luz del desastre del exilio, la comunidad de Israel comprende que la voluntad de *Jhwh*, a pesar del castigo, no exigía la muerte de su pueblo, sino la conversión y la vida.

Emerge aquí la crisis de fondo que atraviesa la cuestión de la justicia ya en el primer Testamento. El castigo infligido al culpable es sin duda merecido y la sanción es sin más legítima, pero ¿puede un tal ordenamiento responder a la intención divina que quiere la salvación de todos? ¿Puede una cierta condena “convencer” al culpable además de “vencerlo”? Y, sobre todo, si la condena es definitiva, ¿puede el autor de la vida quitar la vida?

Cambio de perspectiva: Oseas

Frente a estos interrogantes se comprende que el profetismo qui-

siera reflexionar con mayor profundidad sobre la percepción de Dios y de su justicia, y la parábola del profeta Oseas expresa el cambio de perspectiva con acentos líricos de extraordinaria intensidad. Narrativamente se trata de la conversión de Dios que, de una lógica simétrica, para la cual al delito le corresponde el castigo, pasa a una lógica asimétrica, de gratitud plena. Se trata de una nueva comprensión de Dios y de su justicia.

En Os 2, 4-25, podemos observar dos secciones: la primera (2, 4-15) está dotada de un lenguaje de amenaza y castigo, mientras que la segunda (2, 16-25) presenta un cambio radical: desaparece el vocabulario referente al correctivo justo y florece una terminología que se refiere a la relación y a la intimidad, indicio de una voluntad que quiere a cualquier precio recuperar al otro y no castigarlo.

Juicio "justo"

En la primera sección, después de acusar a Israel de idolatría y prostitución, Dios pronuncia su sentencia condenatoria con suma dureza (2, 11-15). Este juicio 'justo' crea no poca dificultad desde un punto de vista histórico-salvífico, porque, si por una parte rinde justicia a la parte ofendida, por el otro excluye la salvación del culpable. Tanto es así que Oseas parece encontrarse a disgusto frente a este deseo vindicativo de Dios,

que le parece paradójicamente contradictorio con su propia naturaleza: *Jhwh* es un Dios que salva y no castiga, da y no quita, ofrece la vida y no la muerte...

Dios "se convierte"

En la segunda sección se manifiesta el cambio de estrategia: es un giro radical: Frente a la esposa que no se convierte, Dios mismo cambia de idea: "si ella no cambia —parece pensar— ¡cambiaré yo!". Y desde esa nueva perspectiva (vv. 16-25), introduce el nuevo proyecto: "la voy a seducir, la llevaré al desierto y hablaré a su corazón". Prevalece la intención de recomenzar. Andar juntos en el *desierto* significa volver a los orígenes, mientras que "hablar a su corazón" expresa el proyecto de vencer al otro con las armas de la ternura y del afecto, y no con las del castigo y la venganza. Los versículos siguientes representan solemnemente la estipulación de la nueva alianza. La iniciativa es de *Jhwh* y por tres veces se repite el verbo *rs* que expresa el acto jurídico del matrimonio (y conviene notar que este verbo se usa generalmente para vírgenes, y aquí se trata de una prostituta adúltera). "La no-amada" (1, 6) vuelve a ser amada y el "no-mi-pueblo" (1, 9), se transforma en "mi-pueblo", según la fórmula de la alianza: "Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo". Así, Dios es de nuevo principio y fin de todo, y es-

ta armonía es el signo de una restauración escatológica.

La historia de Oseas y Gómer nos hace reflexionar desde un punto de vista estrictamente jurídico, porque no es solamente la historia de un amor no correspondido: es sobre todo la parábola de una forma de concebir la justicia divina. Manifiesta un concepto de ‘justicia retributiva’ que poco a poco se transforma en ‘justicia salvífica’. Oseas/Dios se convierte en un modelo recorriendo el camino que va del propósito de venganza a un amor responsable y salvífico. Se pasa aquí de un amor entendido como afirmación del derecho propio, al amor entendido como “ser-para-el-otro”. Es un amor que “todo lo soporta, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera” (1Co 13,7).

***rîb*: la justicia en el horizonte del perdón**

La narración de Oseas nos permite así llegar a una aproximación de la justicia que resulta fundamental en la literatura profética, y que se conoce como *rîb* o “disputa bilateral”. El verbo *rîb* tiene un significado amplio, que va del sentido de “convocar a juicio” a un sentido más específico que concierne a la contienda judicial entre dos partes sobre la base de una relación de carácter jurídico. A diferencia del *mišpat*, en el *rîb* no está prevista la intervención de un tercero que juzga entre dos contendientes, sino que la cuestión es

remitida directamente a los sujetos de la contienda. El *rîb* expresa sobre todo la disputa en el ámbito familiar, pero también se contempla como metáfora de relaciones más amplias, entre grupos y naciones, con vistas a comprender el sentido de la historia como historia de alianza. Frente a la ofensa, la víctima no recurre al juez, sino que utiliza aquellas armas que están en su poder para conducir al culpable al arrepentimiento. Se trata, en suma, de un verdadero ‘contradictorio’ que se instaura para establecer quién es el culpable y quién el inocente, pero no para condenar al pecador, sino para reconciliarse con él.

Se acusa porque se ama

En el contexto del vínculo entre Dios e Israel parece evidente que *Jhwh* ha sido fiel al pacto, mientras que el pueblo lo ha traicionado. Dios, como parte ofendida, acusa a Israel y lo amenaza con castigos, con vistas a obtener el arrepentimiento y la conversión. En este tipo de proceso, paradójicamente, se acusa porque se ama: Dios contiene porque quiere que el hombre reconozca su culpa y así pueda restablecer la relación en la justicia y la verdad. Mientras en el *mišpat* la acusación tiene la función de convencer al juez para emitir un veredicto de condena frente al culpable, en el *rîb* se pretende la salvación del culpable, su arrepentimiento y su retorno. Es

natural que esta justicia en el horizonte del perdón sea mucho más apropiada a la dignidad de Dios y

a la del hombre, aspectos que vienen exaltados y llevados a cumplimiento en el NT.

DELITO Y JUSTICIA EN EL NT

En el NT se observa, por una parte, una continuidad de los aspectos metodológicos y temáticos con el AT y, por otra, un salto cualitativo debido, sin duda, al mensaje y a la vida de Jesús de Nazaret. El descubrimiento de la verdadera imagen de Dios y de su justicia sigue, también en el NT, un procedimiento complejo, y sólo poco a poco la lógica del carácter simétrico cede su lugar a un amor asimétrico, testimoniado eminentemente en la cruz.

La *imitatio Dei* como medida del amor

El amor asimétrico irrumpe con fuerza en el sermón de la montaña, que ha sido definido como la carta magna del cristianismo y, en efecto, tiene todos los requisitos para ser comprendido como un discurso programático, que traza las líneas fundamentales del reino de Dios y de su acogida.

Una parte muy relevante de este discurso está constituida por el tratamiento de la relación entre Jesús y la Ley (Mt 5,17-48). Teológicamente es importante porque propone la lectura mesiánica del AT y de sus leyes. Se articula en

una declaración introductoria (17-20) y seis enunciados (21-47), que acaban en una sentencia recapituladora (48). Nos interesa sobre todo el sexto enunciado (43-47) que cierra la sección y representa el punto más alto e intenso a que apunta el discurso. Su contenido concierne al amor a los enemigos, pero dice mucho más, porque ofrece criterios de justicia que encuentran su modelo en la *imitatio Dei*.

Amor al prójimo

El inicio es una cita del Levítico: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”, pero con una coletilla embarazosa: “y odiarás a tu enemigo”. Así formulado no se encuentra en ningún lugar del AT. Por el contrario, en Ex 23, 4 encontramos una monición tan lejana al odio al enemigo que dice: “Cuando encuentres el buey de tu enemigo o su asno extraviado, se lo llevarás”. El añadido mateano exige algunas consideraciones.

Las interpretaciones rabínicas sobre el amor al prójimo no eran concordes. Algunas escuelas consideraban que se podía tener como prójimo al compatriota judío

o al prosélito, mientras que un pensamiento más restrictivo consideraba como prójimo solamente al hermano en la Torah que observa los mandamientos. En cualquier caso, el añadido de Mateo podría explicarse a la luz de la praxis común que tenía como enemigos a los adversarios de todo tipo. Así los miembros de la secta Qumran eran requeridos a odiar a “los hijos de las tinieblas”, mientras que los zelotes consideraban un mandamiento la muerte de los sin-Dios.

Amor al enemigo

A la luz de este trasfondo, el amor a los enemigos y la plegaria por los perseguidores resulta aún más paradójica, porque Jesús aconseja a sus discípulos un modelo radicalmente diferente de la “medida de la justicia” vigente en el código y las costumbres. El imperativo de Jesús bloquea la lógica que regula el derecho lesionado y el instinto humano, proponiendo una relación libre de amor factible y asimétrico: “odia a tu enemigo” pasa a ser “amad a vuestros enemigos”.

El motivo que fundamenta el amor a los enemigos es el comportamiento del Padre, la *imitatio Dei*, que rechaza al malvado pero “hace salir su sol sobre buenos y malos” (Mt 5, 45). Asimismo en el salmo 145, 9 se afirma que “bueno es Yahvéh para con todos, y sus ternuras sobre todas sus obras”. El

comportamiento cristiano no se inspira por tanto en un puro humanismo, porque el fundamento es teológico. Desvinculado del principio de reciprocidad, el amor cristiano encuentra su razón de ser sólo en el comportamiento de Dios. Se nos presenta el modelo divino y el objetivo de llegar a ser hijos del Padre celestial: “Vosotros sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial” (v.48).

La exigencia de una conducta ética comparable a la divina podría parecer cuanto menos audaz, pero la tradición hebraica ha desarrollado la misma idea sobre la base de la máxima contenida en Lv 19,2: “sed santos porque yo, Yahvéh, vuestro Dios soy santo”. La perfección del Padre es vista en la universalidad gratuita de su amor, y Mateo invita a sus lectores a reproducir, en el propio modo de amar, los rasgos característicos del amor benévolo y misericordioso de Dios. El enemigo y el injusto se convierten para el cristiano en ‘prójimo’, y el amor que se les guarda deviene el criterio de la nueva comprensión y actuación de la voluntad de Dios revelada y realizada por Jesús. Para un cristiano la ley del talión está definitivamente superada.

Sin embargo, al lado de inconfundibles enunciados de amor gratuito, algunos dichos y hechos de los evangelios traducen un *animus* punitivo inesperado. La visión que Jesús tiene del propio Padre parece reflejar tal vez un sistema judicial simétrico, que pone en recí-

proca dependencia culpa y castigo (cfr. Mt 11, 21-23 y par.). Aparte de las fórmulas coloridas y la imagen plástica del fuego, de la Gehe-na y del chirriar de dientes, el planteamiento judicial parece muy alejado del espíritu del sermón de la Montaña. ¿Cómo evaluar todo esto?

La culpa de todos y la justicia simétrica

En Mt 23, 34-36, que tiene su paralelo en Lc 11, 49-51, se alude a la Jerusalén que mata a los profetas y lapida a los enviados y les anuncia el castigo: “su casa será dejada desierta”. El primer aspecto a ser tenido en cuenta es que el texto habla de la “sangre vertida” a lo largo de la historia de la salvación: “desde la sangre de Abel hasta la de Zacarías”. El pasaje es recapitulativo: mencionar el primer homicidio de que habla la Biblia (el de Abel) y el último, Zacarías (2 Cr 24, 20-22) es como trazar un arco que abraza toda la historia sagrada y hace de ella una historia de violencia perpetrada en la confrontación de los invitados de Dios.

El mismo texto hace surgir, sin embargo, otro aspecto que atraviesa los confines de la historia de Israel para expandirse a todo el género humano. Mateo (23, 34-36) habla de la sangre inocente “derramada sobre la tierra”, y Lucas (11, 49-51) añade “desde la crea-

ción del mundo”. En todo caso, se expresa claramente que la violencia y el pecado pertenecen a la historia del hombre y de lo creado. No se trata de una necesidad metafísica, sino de un dato fáctico, una ley de la historia, por la cual los hijos no son mejores que los padres. Los hijos creen eliminar la violencia disociándose de los delitos de los padres, pero haciéndolo así “testimonian contra sí mismos, colmando la medida de los padres”. No se trata de la transmisión hereditaria de una culpa, sino de una estructura que informa la existencia humana. La cultura de la muerte está enraizada en el espíritu humano.

¿Lógica de Dios?

La conclusión resalta todavía más esta trágica solidaridad en el pecado, que retorna en diversos textos del NT y sobre todo en Romanos, que deja entrever el pecado como herencia común: “la muerte alcanzó a todos los hombres por cuanto todos pecaron” (Rm 5, 12). Esta generalización de la acusación no era extraña al profetismo, pero es sobre todo en el NT donde marca la historia del hombre como una estructura rebelde a Dios y una continua injusticia en las confrontaciones con el hermano. En este punto, sin embargo, surge otro problema, que podríamos definir del Dios simétrico: si todos los hombres son culpables, ¿cómo se pueden pedir

cuentas “a esta generación”? (Mt 23, 26). Si la injusticia es practicada por todos los hombres, en toda su historia, ¿puede Dios destruir su creación? A propósito de Mt 23, 34-36), F. Bovon se pregunta “¿Qué Dios se expresa aquí? ¿El Dios vengador que castiga, reclamando el precio de la sangre? ¿Qué sabiduría? ¿La que equilibra sabiamente el pecado y el castigo o aquella que coincide con la locura de la cruz que perdona?”. Un sistema -sea político o religioso- que es consciente de la fuerza destructora de la violencia y que quiere funcionar, debe defenderse. La creación de un código de penas correlativas a los delitos está en la base del sistema institucional. Pero ¿es ésta la lógica de Dios? ¿Puede Dios Padre sentirse satisfecho cuando sus hijos son ajusticiados? En el fondo, el acto de justicia realizado en la condena judicial irrevocable ¿no tiene un límite radical, que va contra la naturaleza misma de Dios?

Algunos autores resuelven el problema en términos de justicia retributiva. Un estudioso de Mateo, David C. Sim, tratando del tema del juicio y partiendo del ambiente escatológico-apocalíptico de los orígenes cristianos, entrevé en el evangelio de Mateo un desarrollo dualista en el que el orden cósmico está envuelto en una lucha por la supremacía entre Dios, Jesús y las fuerzas angélicas, por una parte, y Satanás y las fuerzas del mal por la otra. El mundo del hombre está implicado en este

conflicto y cada uno debe escoger con quién estar. Mateo pues habría desarrollado una escatología apocalíptica en cuyo centro están la recompensa y la venganza divina proporcional a las obras.

Pero la tesis de Sim no convence por diversas razones que intentaremos resumir seguidamente, pero sobre todo por una: la lectura judicial del evangelio de Mateo, con su lógica correspondiente, no tiene en cuenta la locura de la cruz.

La cruz como testimonio de la asimetría de Dios

Antes de afrontar el punto central de la cruz, haremos cuatro observaciones que debemos tener presentes en la interpretación de los pasajes evangélicos donde aparece un Dios justo juez, que se atiene a un código penal sancionador.

a) A menudo en los evangelios, la apelación a la venganza y al juicio llegan en un lenguaje parábólico, que es singular porque la narración en parábolas es “ficción particular, ‘direccional’, que finaliza con una cierta visión, construida estratégicamente para producir un cierto efecto” (V. Fusco). La descripción del amo que castiga al servidor malvado, o del rey que ordena la muerte de los invitados recalcitrantes, o del propietario de la viña que hace perecer a los viñadores... no puede ser entendida

como una ilustración directa y efectiva de cuanto Dios hace o hará. Se trata de un lenguaje metafórico y debe asumirse como a tal.

b) Algunas páginas evangélicas —que acentúan exageradamente el tema de la sanción— traicionan una mano secundaria. Como en la explicación de la parábola de la cizaña (Mt 13, 36-43), donde el acento se pone en el castigo de los autores de la injusticia, mientras que la parábola (Mt 13, 24-30) apunta más bien a los puristas demasiado celosos de la comunidad que querrían hacer justicia ya.

c) Es verdad también que frente a una acusación exacerbada —como la de Jesús con los fariseos en Mt 23— debería siempre preguntarse si el juicio divino evocado, por lo demás de forma metafórica y en el futuro, no evita en la comunidad primitiva un comportamiento justicialista de tipo zelote.

d) Finalmente, está claro que, en general, en los textos evangélicos un Dios justo que recompensa a cada uno según sus obras encuentra su revelación suprema no en la historia, sino en el tiempo escatológico (Mt 25,31-46). La convocatoria del juicio final crea de hecho un tiempo de espera que connota el juicio presente como un juicio revocable y ‘convertible’.

Estas cuatro precisiones amortiguan la violencia de algunos textos y han estado presentes en el proceso interpretativo. Aparte de eso, existe, a nuestro juicio, un criterio supremo a la luz del cual de-

ben leerse todas las sentencias humanas y divinas que aparecen en el NT. Este criterio supremo es la muerte de Cristo. Se debe partir de la cruz como punto de comprensión absoluto del discurso de la justicia divina. La cruz es la piedra angular de todas las imágenes de Dios, comprendida la de un Dios justo juez. La cruz revela la lógica asimétrica del Dios de Jesús. Ésta se encuentra testimoniada también en la tradición profética, pero el ministerio de Jesús la ha puesto en evidencia a la luz de algunos pasajes extremadamente significativos.

El Dios de la alianza y de la cruz

Violencia suprema súbita del *hijo del hombre*, la muerte de Jesús representa el fin de la violencia y de la imagen de un Dios sancionador. La cruz representa el retorno a los orígenes, a la verdadera intención de Dios, a su Proyecto sobre el mundo y sobre el hombre. Esto nos permite dos consideraciones: la primera es que en Jesús y los evangelios, también en lo que respecta al aspecto específico de la justicia, existe una evolución en la comprensión de la Verdad de Dios. Y, segunda consideración, que Jesús debe haber aprendido esta Verdad de Dios poco a poco, gracias sobre todo al sufrimiento. Como dice A. Vanhoye, sufrir significa aprender y Jesús no ha rehuído esta ley. La muerte de

Jesús redefine la imagen de Dios y la imagen del hombre. No sólo porque sitúa a Dios de parte de las víctimas y no de los verdugos, sino también por sellar el fin de una cierta comprensión de Dios y el inicio de una era nueva, en la que el arco de la alianza indestructible se entrelaza con el patíbulo de la cruz.

Esta perspectiva está bien expuesta en la narración de la muerte de Jesús según Lucas. El evangelista muestra a Jesús crucificado con los malhechores, según las palabras de Is 53,12 que Lc había citado ya en 22,37 (“ha sido contado entre los malhechores”). Sólo Lucas interpreta la pasión a la luz de Isaías, y es sintomático que de Is 53 no se cita la función vicaria de la muerte del servidor, sino su solidaridad con el mundo de los pecadores. A pesar de la posibilidad de salvarse, Jesús sigue siendo solidario del hombre pecador hasta el final. En ese sentido, “la muerte de Jesús crucificado como un delincuente muestra que el amor divino encuentra el camino para llegar hasta la muerte del delincuente”. Y que «Dios ama al

hombre. Dios ama al mundo. Pero no a un hombre o a un mundo ideal, sino al hombre y al mundo en su realidad. Él no soporta que nosotros dividamos al mundo y a los hombres según nuestros criterios para erigirnos en sus jueces. Él nos conduce *ad absurdum* convirtiéndose él mismo en compañero de pecadores, y obligándonos así a ser los jueces de Dios. Dios se pone al lado del hombre verdadero y del mundo real contra todos sus acusadores» (D. Bonhoeffer).

Para Lucas, en la cruz, ya no es Dios el que juzga al hombre: Dios se deja juzgar por el hombre, respondiendo a la lógica sancionadora con la del perdón. Y esto significa que la voluntad salvífica de Dios no abandona al hombre, ni siquiera cuando éste se pone contra Dios. En Lc 23,34 la primera palabra de Jesús en la cruz es una petición de perdón para sus verdugos. Aquí la lógica asimétrica es más palpable que en los otros sinópticos. No existe ya la orden de restablecer el orden o reprimir al malvado, sino de salvar al hombre.

CONCLUSIONES

Entre los posibles aspectos que se podrían poner de manifiesto en la conclusión de este trabajo mencionaremos sólo algunos, que expresan a nuestro parecer una orientación clara sobre lo inaceptable de la pena de muerte.

1) Desde un punto de vista bíblico, la justicia (divina y humana) nos habla en primer lugar de relación, de referencia al otro, más que a un código legal. Lévinas ha intuito muy bien esta dimensión relacional que está en la base del

discurso bíblico y la consecuencia ética de este planteamiento. Para Lévinas, la referencia última es el Rostro, definido como “el modo en que se presenta el otro, que supera *la idea del otro en mí*”. El Rostro asume así una especie de valencia ética; es más, representa la estructura misma de la ética: “el Rostro es aquello que no se puede matar; o al menos aquello cuyo *sentido* consiste en decir: no matarás”. A esta luz, específicamente bíblica, el *reddere unicuique suum* (devolver a cada uno lo que es suyo) asume otro espesor, si se tiene en cuenta que el otro es sujeto absoluto propio en cuanto diferente de mí.

2) Si la justicia nos habla ante todo de relación, hay que reconocer que la relación fundamental, de la cual dependen todas las demás y a la cual todas se refieren, es la relación Dios-hombre. Desde este punto de vista, se debe no sólo reconocer que en la biblia es Dios, y no el hombre, el supremo garante de la justicia, y también que en toda la tradición bíblica “JAHWE es siempre y solamente el Dios de la misericordia y de la bendición”, para quien el castigo y la punición, “el oráculo de amenaza y la catástrofe no son nunca la última palabra: permanece siempre la esperanza de un resto y de un futuro” (G. Borgonovo). El Dios bíblico odia el mal, pero no mata nunca la esperanza de que un hombre pueda volver a Él.

3) En el tema de la justicia y del juicio, la biblia presenta una

evolución del pensamiento, sobre todo en el transcurso que va del Dios guerrero, el Dios que evoca para sí la venganza, hasta el Dios que se pone de parte de la víctima. En esta evolución, la tradición cristiana reconoce en Cristo el *kairos* decisivo: aquel que ha trazado la línea y ha abierto el camino. La cruz de Cristo ha cambiado la medida del juicio, restituyendo al hombre la verdadera imagen de Dios. A la justicia divina no le puede bastar que el malvado sea vencido; Dios quiere que el culpable sea redimido. Frente a la violencia respecto al débil la sociedad debe intervenir, pero ¿puede darse por satisfecha una justicia que, para extirpar el mal, elimina al culpable? La cruz de Cristo dice que la justicia divina queda satisfecha cuando no sólo Abel, sino también Caín encuentra la paz en el abrazo del Padre.

4) Es obvio que la lógica del sermón de la montaña, que manda amar al enemigo, como reflejo del Padre celestial -“que hace salir el sol sobre los malos como sobre los buenos”- no contiene un código legal que pueda actuar como carta constitucional para la sociedad o para los estados. Sin embargo, contiene una petición de nuevas actitudes para los individuos y comunidades, una demanda de motivaciones profundas, a las que la iglesia no puede y no debe renunciar cuando testimonia los fundamentos de la convivencia humana.

La Iglesia no puede ni debe to-

mar en sus manos la batalla política para realizar una sociedad lo más justa posible. No puede ni debe meterse en el lugar del estado. Pero tampoco puede quedar al margen en la lucha por la justicia.

Es incumbencia suya contribuir a la purificación de la razón y al despertar de las fuerzas morales, sin las que no se pueden construir estructuras justas, ni éstas pueden ser operativas a largo plazo.

Tradujo y condensó: JOAQUIM PONS ZANOTTI

“... De la iglesia de hoy saldrá una iglesia que ha perdido mucho. Se hará pequeña, deberá empezar completamente de nuevo. No podrá ya llenar muchos de los edificios construidos en la coyuntura más propicia. Al disminuir el número de sus adeptos, perderá muchos de sus privilegios en la sociedad. Se habrá de presentar a sí misma, de forma mucho más acentuada que hasta ahora, como comunidad voluntaria, a la que sólo se llega por una decisión libre. Como comunidad pequeña, habrá de necesitar de modo mucho más acentuado la iniciativa de sus miembros particulares. Conocerá también, sin duda, formas ministeriales nuevas y consagrará sacerdotes a cristianos probados que permanezcan en su profesión: en muchas comunidades pequeñas, por ejemplo en los grupos sociales homogéneos, la pastoral normal se realizará de esta forma. Junto a esto, el sacerdote plenamente dedicado al ministerio como hasta ahora, seguirá siendo indispensable. Pero en todos estos cambios que se pueden conjeturar, la iglesia habrá de encontrar de nuevo y con toda decisión lo que es esencial suyo, lo que siempre ha sido su centro: la fe en el Dios trinitario, en Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, la asistencia del Espíritu que perdura hasta el fin de los tiempos. Volverá a encontrar su auténtico núcleo en la fe y en la plegaria y volverá a experimentar los sacramentos como culto divino, no como problema de estructuración litúrgica.

J. Ratzinger, *Fe y Futuro*, Sígueme, 1973, p. 76.