

El Evangelio de la Misericordia: Misericordia de Jesús – Misericordia de Dios

Manuel Hurtado, SJ,

Facultad de Teología “San Pablo”,

manuel.hurtado@jesuits.net

“¡Oh, Dios! ¡Ten compasión de mí, que soy pecador! (Lc 18,9-14)

“... pues si nuestro corazón nos condena, Dios es mayor que nuestro corazón y todo lo sabe”

(1 Jn 3,20)

Introducción

Dios no puede ignorar el mal presente en el mundo. No puede simplemente ignorar el dolor y el sufrimiento en el que el ser humano está envuelto. Él no puede pasar por encima de todo ello y hacer como si no existiese. ¿Acaso Dios no es todopoderoso y puede hacer como el bien entienda? La omnipotencia de Dios no se entiende a cabalidad sin su misericordia. Además ésta tempera su justicia. En palabras de Dietrich Bonhoeffer, podríamos decir que la misericordia no debe ser entendida como una “gracia barata”. Esto quiere decir que la misericordia de Dios no puede estar desligada de su justicia (*dikaiosyne Theou*). De hecho existe una mutualidad entre justicia y misericordia. Así, la justicia de Dios es su misericordia y su misericordia es su justicia. Eso parece que queda suficientemente claro.

En efecto, recuerdo que hace ya muchos años cuando estudiaba teología, un profesor muy competente nos recordaba hasta el cansancio que los profetas hay que estudiarlos desde el ángulo de la justicia, de lo contrario estaríamos pasando por alto algo fundamental del anuncio profético. Ciertamente tenía razón. Sin embargo esa insistencia en la dimensión de la justicia y del derecho me parecía que había que ponerla en relación

necesaria con el amor, la compasión y la misericordia para que el anuncio profético sea completo y verdadero. Dejando de lado los profetas de calamidades, inclusive los profetas más radicales no han dejado de presentar un “Dios misericordioso, lento a la ira y rico en piedad” (Sal 103,8; 145,8). Esto ha nutrido en mi la convicción de que se puede ser misericordioso y justo a la vez, a pesar de que muchos lo puedan poner en duda. La justicia y la caridad se pueden conciliar y la compasión, la caridad y la misericordia no son el resultado de un esfuerzo escapista de la sangre de Abel que clama justicia.

Hay un dato curioso que nos puede poner en la perspectiva que nos interesa en esta ocasión: el atributo divino de la justicia (*middat ha-din*) está presente, pero siempre es superado en su frecuencia por la misericordia de Dios (*middat ha-rahamim*), que aparece el doble de las veces¹. Eso confirma la necesidad de evitar el riesgo de insistir en una imagen de un Dios de la justicia infinita, un Dios ejecutor justiciero, implacable y de la sentencia siempre merecida. Desde hace mucho tiempo la teología contemporánea hace el esfuerzo de pasar del Dios del miedo al Dios del amor². Sin retirar ni un ápice de la necesidad de la justicia de Dios, hay que entenderla menos como “justicia re-tributiva” y más como “justicia re-creativa”³. Se trata de una justicia que re-hace, repara, reconstituye. Esa es la justicia fecundada por la misericordia.

El tema de la misericordia puede ser tratado desde una pluralidad de perspectivas. Aquí nos restringiremos a buscar el sentido propiamente cristológico para sacar luego algunas consecuencias teológicas. En síntesis, nuestro método es

¹ Cf. Enzo BIANCHI, *Jesús y las bienaventuranzas*, Sal Terrae, Santander 2012, 85.

² Cf. José María MARDONES, *Matar a nuestros Dioses: un Dios para un creyente adulto*, PPC, Madrid 2006, 16 y 25.

³ Jon SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, Sal Terrae, Santander 1984, 89.

simple: contemplamos la misericordia de Jesús para contemplar la misericordia de Dios. Vamos a Dios desde Jesús⁴.

Antes de contemplar a Jesús, icono, parábola y encarnación de la misericordia de Dios, les propongo una breve consideración conceptual sobre el término “misericordia”, puesto que nos puede ser de útil para entender a cabalidad la praxis del nazareno, para saborear el estilo de Jesús y gustar el misterio de la misericordia de Dios.

1. El concepto de misericordia

¿Qué debemos entender por misericordia? Hemos de fijarnos en primer lugar que es un término derivado del latín, específicamente del hombre *miseriors* cuyo corazón late ante la miseria del otro, es decir que este concepto subraya el talante del corazón que lo torna sensible a la miseria, al dolor, al sufrimiento y a la desgracia del prójimo. En la palabra se reconocen fácilmente la miseria y el corazón. Entonces, en primer lugar este término tiene que ver con la sensibilidad humana, pero también tiene que ver con Dios, y a él es transferido ese atributo en la Vulgata. En ella se usa 273 veces el término, sin contar su uso en el Nuevo Testamento. A esa cuenta hay que añadir 173 veces el uso del verbo *misereor*, y también los 31 usos del adjetivo *miseriors*⁵.

El término misericordia en hebreo corresponde a todo un ramillete de palabras de la misma familia. Eliminando los textos del Antiguo Testamento que no tienen un original hebreo, se encuentran 369 referencias que se agrupan en tres raíces hebreas: *râham*, *hânan* e *hâsad*. La primera de éstas es

⁴ Se trata de seguir el movimiento sugerido en Jn 1,18.

⁵ Cf. Dominique CERBELAUD, “Misericordia”, en Jean-Yves LACOSTE (Dir.), *Dicionário crítico de teologia*, Loyola-Paulinas, São Paulo 2004, 1150-1152.

la más comentada, mostrando su sustantivo plural es *râhamim*, traducido por entrañas o compasión, y que el singular (*rèhhèm*) designa el seno o útero de la mujer⁶. Es el lugar donde es acogido el otro que se ha concebido y el lugar donde se le deja ser como otro pero dentro de la protección maternal. Aquí hay que decir que eso pone en evidencia un aspecto que muchas veces no se subraya suficientemente: en la Biblia el atributo divino de la misericordia está vinculado a un talante maternal⁷. Las entrañas son el lugar de más hondura personal en el ser humano, el lugar que en el que acontecen los sentimientos más profundos. Ahí precisamente es posible el amor entrañable o visceral, el amor intenso, el amor misericordioso⁸.

En griego del Nuevo Testamento, misericordia se dice *eleos*, que está traduciendo el hebreo *hâsad* o *hésed*. Para nuestros oídos contemporáneos, no es difícil identificar esta palabra, pues nos acompaña en el *Kyrie eleison*, ¡Señor ten piedad! La tradición latina no ha traducido estas palabras. Las ha dejado intactas en griego. Sólo ha añadido la fórmula *Christe eleison*. En el mundo griego el *Kyrie eleison* es la respuesta del pueblo a las letanías de intercesión recitadas por el diácono. No cabe la menor duda de que este término llamaba la atención de los creyentes hacia la misericordia de Dios⁹.

El Nuevo Testamento usará la mayor parte de la terminología presente en la Septuaginta, que había traducido la terminología que ya hemos mencionado anteriormente. De hecho, el Nuevo Testamento hace uso de los términos que provienen de las raíces *eleein* (tener piedad), *oikteirein* (tener compasión),

⁶ Cf. *ibid.*, 1150.

⁷ Cf. *ibid.*

⁸ Cf. Enzo BIANCHI, *Jesús y las bienaventuranzas*, Sal Terrae, Santander 2012, 84.

⁹ Cf. Dominique CERBELAUD. "Misericordia", *op. cit.*, 1151.

kharis (gracia) e *splankhna* (entrañas o entrañas conmovidas o compasión).

Volviendo al Antiguo Testamento, el primer nombre o atributo que Dios revela a Israel es misericordioso (*raham*), que es seguido de compasivo o clemente (*hannun*). Conviene recordar las palabras con las que Dios manifiesta su propia nombre a Moisés, cuando pasó delante de él:

YHWH, YHWH, Dios misericordioso y clemente (o compasivo), tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por mil generaciones, que perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado, pero no los deja impunes; que castiga la iniquidad de los padres en los hijos y en los hijos de los hijos hasta la tercera y cuarta generación (Ex 34,6-7).

De estos dos versículos se extraen los conocidos trece atributos de la misericordia de Dios, presentes en muchos comentarios rabínicos: 1. Adonai (*yud-hei-vav-hei*); 2. Adonai (*yud-hei-vav-hei*); 3. Dios poderoso (*El*); 4. Misericordioso (*Rahum*); 5. Clemente (*Hanun*); 6. Tardo a la cólera (o ira) (*Erej Apayim*); 7. Grande en benevolencia (*Rav Hesed*); 8. Y Fidelidad – (*Hemet*); 9. Mantiene su amor por miles de generaciones (*Notzer Hesed l'Alafim*); 10. Perdona la iniquidad (*Nose Avon*); 11. Perdona la rebeldía (*Fesha*); 12. Perdona el pecado (*Jataah*); 13. Que purifica (absuelve) (*Nakeh*).

La revelación del nombre de Dios en Ex 34,6-7 es “una reacción de Dios al pecado del becerro de oro y como presupuesto de la renovación de la alianza. Ésta es una consecuencia necesaria de la libertad de decisión concedida al ser humano en la narrativa del paraíso (Gn 2-3), y esa libertad incluye el fracaso”¹⁰. La conclusión a que llega Eckart Otto es que la

¹⁰ Eckart OTTO, *A Lei de Moisés*, Loyola, São Paulo 2011, 77.

misericordia de Dios no equivale a la impunidad de la rebelión del pueblo contra Dios. En el mismo sentido, en artículo reciente, Carlos Granados concluye que “la misericordia de YHWH es la que quiere vincularse con su pueblo mediante [...] la alianza. [...] En ella la vida se puede ordenar gracias a una ley, en ella se encuentra el espacio adecuado para que el sujeto pueda crecer y regenerarse. La alianza ofrece precisamente el marco donde se hace posible el perdón y la reconciliación”¹¹.

Comparativamente, conviene recordar que la tradición musulmana valora mucho el atributo divino de la misericordia. En efecto, todas las suras del Corán se inician con la invocación: “En nombre de Dios, el Benévolo, el Misericordioso” (*bismillâh al-Rahmân al-Rahîm*)¹². En esa sola invocación, la raíz *râham* aparece dos veces!

2. Jesús, icono, parábola y encarnación de la misericordia

De un Testamento al otro, atravesando las Escrituras, encontramos una feliz y multifacética insistencia: la misericordia de Dios. Así, desde tiempos inmemoriales, se configura para nosotros el Evangelio de la misericordia que se declina básicamente como perdón y compasión. El Evangelio de la misericordia no es otro que el Evangelio del amor gratuito de Dios.

La práctica de Jesús y su enseñanza se dirigen hacia ese Evangelio de la misericordia y del amor. Esto aparece de modo particular en las parábolas que tienen una importancia cristológica sin par, pues se trata de cristología narrativa y metafórica que enriquece la cristología de carácter conceptual y

¹¹ Carlos GRANADOS, “Misericordia y Alianza en Ex 34,6-7”, en *Scripta Theologica*, 48 (2016) 99-11.

¹² Cf. Dominique CERBELAUD, “Misericordia”, *op. cit.*, 1151.

es capaz de hacer avanzar la reflexión sobre el hombre de Nazaret confesado como el Cristo, y tienen evidentes repercusiones propiamente teológicas, es decir que éstas son teológicamente reveladoras.

3. Contemplar la misericordia de Jesús

El texto de Heb 4,15 presenta una buena noticia, fundamental para aproximarnos a Jesús de Nazaret. ¡Él es capaz de compadecerse de nuestras flaquezas! Esta afirmación de Hebreos nos brinda un excelente punto de partida para contemplar el estilo del Nazareno, pues nos coloca en el mismo terreno que Jesús ha escogido para encontrarnos: nuestra común humanidad, la humanidad que él ha asumido por entero. Por ello, desde el inicio los Hebreos reconocen a Jesús como “sumo sacerdote misericordioso” (Heb 2,17). Jesús deseó hacerse “semejante a sus hermanos” con la finalidad de vivir en carne propia la miseria de sus hermanos, pues quería salvarlos precisamente de esa miseria. Todos sus gestos reproducen la misericordia de Dios. De hecho, en sus gestos y palabras adviene el “Reino de Dios”, que sabemos que éste debe ser entendido como “Dios en persona actuando”. Esa manera de comprender el Reinado de Dios es reconocida por la mayoría de los estudiosos de la Biblia en términos de un “genitivo epexegetico”.

El evangelio de Lucas no duda en remarcar que los preferidos de Jesús son los pobres (Lc 4,18; 7,22). También los pecadores encuentran en Jesús un punto de apoyo seguro, encuentran un “amigo” (7,34). Eso se convertirá en una acusación, pues será tildado de amigos de pecadores. En todos los evangelios, la cercanía de Jesús con las multitudes pone de relieve la misericordia de Jesús hacia ellas (Mt 9,36; 14,14; 15,32), pero en Lucas tiene un tono singular, pues la relación con los que Jesús se encuentra es de carácter más personal. Ese es el caso

de la viuda de Naím en 7,13. Jesús, “al verla, tuvo compasión (*esplanknisthe*) de ella, y le dijo: «No llores»”. También en Lucas nos refiere el diálogo con Jairo quien había suplicado la cura de su hijita de 12 años. Jesús se hace cercano, habla y consuela a toda la familia dentro de casa (Lc 8,41.49-54). La petición de un padre con el niño epiléptico encuentra eco en Jesús. El niño es curado y lo devuelve sano a su padre (Lc 9,37-43).

Los ejemplos podrían multiplicarse. Estamos lejos de agotarlos a partir de la perspectiva de la misericordia. Por ello, hay que decir que en los evangelios sinópticos, sin ninguna exageración, es la misericordia la que mueve a actuar a Jesús. Ésta es el motor de su acción. De hecho, vemos que él mismo la presenta como clave de comprensión de la acción de Dios y del hombre, algo que aparece incluso con carácter programático en la vida de Jesús y en la vida de los que lo siguen: “vayan, pues, a aprender qué significa aquello de: «Misericordia quiero, que no sacrificio». Porque no he venido a llamar a los justos sino a los pecadores” (Mt 9,13). En el mismo sentido se nos dice, “Si hubieran comprendido lo que significa aquello de: «Misericordia quiero, que no sacrificio», no condenarían a los que no tienen culpa” (Mt 12,7).

Esto se pone de manifiesto, cuando contemplamos a Jesús, que él se compadece de la gente (Mt 14,14), experimenta la misericordia delante de un leproso (Mc 14,21), delante de dos ciegos (Mt 20,34) y frente a la gente que no tenían qué comer (Mc 8,2; Mt 15,32).

Jesús es presentado curando en respuesta al pedido de que tenga misericordia. Ante el pedido de misericordia, Jesús hace misericordia. Normalmente se trata de un pedido personal: “ten compasión (*eléesón*) de nosotros”, dicen los ciegos de

Jerico; “ten piedad (*eléesón*) de mí”, dice la cananea; “ten piedad (*eléesón*) de mi hijo, porque es lunático”, dice el padre del endemoniado epiléptico; “Jesús, Maestro, ten compasión (*eléesón*) de nosotros”, dicen los diez leprosos (Mt 20,29-34 par; 15,22 par; 17,15; Lc 17,13).

Al contemplar la parábola de los obreros de la última hora (Mt 20,1-17) puesta en relación con la parábola de los dos hijos (Lc 15,11-32)¹³, nos percatamos que se nos propone el caer en la cuenta del vínculo existente entre la justicia y la generosidad del perdón, entre la justicia y la gratuidad: la recompensa que se recibe de manera desproporcionada al trabajo realizado. La propuesta de estas parábolas causa inmediatamente una reacción de insatisfacción por parte de los oyentes y lectores, porque hay algo que en la esfera de las relaciones societarias no termina de encajar. Las parábolas molestan e incomodan. ¿Cómo es posible que se dé tanto al que ha despilfarrado y que se pague desproporcionadamente al que casi no ha trabajado? Ni el patrón de la viña ni el padre de los dos hijos son bien vistos. Estas parábolas están invirtiendo la convención social y alteran los criterios de la justicia retributiva.

Ambas parábolas están provocando una novedad, que además como *en passant* introducen una sospecha: lo meramente legal puede contener una incubada inhumanidad y una velada injusticia. Con todo, estas parábolas se aseguran de mantener los mínimos de la justicia y la legalidad, pues los trabajadores de la primera hora reciben lo que ha sido estipulado en el contrato, ni más ni menos, puesto que el hijo mayor conserva todo lo que su herencia le da derecho. Y esto será esencial para garantizar el amor y la misericordia, ya que éstos sólo existen si están conjugados con la justicia.

¹³ Cf. Felicísimo MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo: vivir en cristiano*, Verbo Divino, Estella 2005, 827-832.

La novedad que estas parábolas nos brindan de manera clara es la Buena Noticia que trae Jesús: El Reino de Dios no se entiende si no es en la clave del don, del amor, de la gratuidad, de la misericordia, de la compasión y del perdón. Eso se enfrenta sin tapujos a la justicia de los fariseos, de los escribas y saduceos. Entra en cuestión el sistema religioso ligado al Templo y a la Ley. La praxis de Jesús seguirá invariablemente en esa dirección. Los gestos y las palabras de Jesús convergerán sin excepción en esa tendencia dominante de introducir misericordia y compasión donde la justicia corra el riesgo de deshumanizar y excluir.

A la manera de un tríptico, junto con la parábola de la oveja perdida (Lc 15,4-7) y la dracma pedida (Lc 15,8-10), la parábola del hijo perdido o de los dos hijos (Lc 15,11-32) está dispuesta como tercer panel. Estas parábolas han pasado a ser conocidas como las parábolas de la misericordia. En ellas Jesús hace un acto de revelación del rostro de Dios, cuyo rasgo inequívoco es la misericordia. En las tres parábolas se trata de un perdido, por ello esta parábolas también se las conoce como las parábolas de “los tres perdidos”. En efecto, en cada una de ellas hay un perdido, comenzando por la oveja perdida, que al ser encontrada “la pone contento en sus hombros, y llegando a casa, convoca a los amigos y vecinos, y les dice: «Alégrese conmigo porque he hallado la oveja que se me había perdido»” (Lc 15,6). De igual modo, la mujer¹⁴ que encuentra la dracma que había perdido “convoca a las amigas y vecinas, diciendo: «Alégrese conmigo porque he hallado la dracma que había perdido»” (Lc 15,9). En la tercera parábola se nos dice que el

¹⁴ Vale la pena hacer notar que esta mujer representa a Dios. Él aparece como una mujer que busca incansablemente la dracma perdida. Esto es totalmente único, pues esta parábola puede leerse con toda seguridad y de manera fecunda en clave femenina. Esto completaría y esclarecería la identidad del Dios que aparece en las parábolas de la misericordia de Lucas.

padre, al divisar al hijo perdido que volvía, “conmovido en las entrañas (*splanchnísthè*), corrió, se echó a su cuello y le besó efusivamente” (Lc 15,20). Para Enzo Bianchi, a partir de la parábola podemos darnos cuenta que “la misericordia de Dios es actitud anticipada y un sentimiento inagotable, más fuerte que cualquier otra exigencia divina”¹⁵. La misericordia divina nos alcanza antes de que podamos sentir el abrazo de Dios.

Las tres parábolas nos muestran los efectos que se producen en aquel que ha recuperado lo que había perdido. La alegría compartida en todos los casos y el estremecimiento o conmoción de las entrañas especialmente en el tercer panel del tríptico. La alegría compartida se la experimenta solamente en el fondo del ser, en las entrañas. Se trata de una alegría entrañable. Por ello, al final de la narrativa parabólica, se comprende que se trata de una respuesta a la problemática planteada en los primeros tres versículos por los fariseos y escribas. La respuesta de Jesús es clara: entrar en la alegría de Dios, a tener el corazón ensanchado como el de Dios para acoger a los pecadores que vuelven a Él. Es una invitación a tener el corazón exactamente a la manera de Dios.

La conocida parábola del siervo sin entrañas (Mt, 18,23-35) pone en evidencia que si queremos alcanzar la misericordia de Dios, se nos propone nosotros mismos haberla practicado antes. La misma propuesta aparece en el Padre Nuestro, cuando abiertamente usamos el argumento irrefutable que el Padre perdone nuestras deudas porque nosotros “ya” hemos perdonado a nuestros deudores (Mt 6,12). Decimos con ello que ya hemos realizado lo que es exigencia fundamental para el perdón.

Si vemos de cerca la parábola del siervo sin entrañas, nos damos cuenta de que el título dado a esta parábola en la Biblia

¹⁵ Enzo BIANCHI, *Jesús y las bienaventuranzas*, op. cit., 88.

de Jerusalén no podía ser más pertinente. El señor de la parábola manda a llamar al siervo y le reprocha. “¿No debías tú también tener misericordia (*eleesai*) de tu compañero, como también yo tuve misericordia (*eléesa*) de ti?” (Mt 18,33). Esto nos hace percatar que la misericordia sólo puede venir de dentro. El origen de la misericordia tiene su origen en las entrañas conmovidas. Es eso precisamente lo que descubrimos en la parábola. El rey se muestra “conmovido en sus entrañas” (*splachnisthéis*, Mt 18,27), y por eso es capaz de perdonar a su siervo. En cambio, el siervo no quiso ser magnánimo con su compañero y se alejó (Mt 18,30).

El no querer y alejarse son simbólicamente la razón de no haber sido tocado y conmovido en las entrañas. Por ello el siervo es incapaz de hacer misericordia a la manera del rey. Un ser-sin-entrañas muestra su inhumanidad y necesariamente es inmisericorde. No tener entrañas implica el no querer (exponerse al sufrimiento del otro) y a alejarse (de lo que nos puede desarmar). La dinámica defensiva profunda es no querer ser afectados por la miseria del otro, porque sabemos que si lo somos sería irresistible no hacernos prójimos. Es la tentación de la preservación de lo nuestro ante el dolor y el sufrimiento ajeno.

La cruz proporciona un plus a la misericordia. La cruz añade un elemento fundamental, y que curiosamente nos hemos acostumbrado a dejarlo de lado con mucha facilidad: Jesús realiza la misericordia allende las obras de la misericordia. Jesús realiza la solidaridad con los miserables y crucificados, se ejercita en la defensa de los victimados, de las víctimas de la tierra. La misericordia debe ser pues comprendida, excediendo el nobilísimo sentimiento para transformarse en una respuesta elocuente frente a la acción de los victimarios. Y en el grito de Jesús en la cruz, se abre el sufrimiento (*pathos*) hacia la

vida, hacia la resurrección, porque es la señal de que la relación con el Padre está en el auge. Por ello la cruz se trata de una contestación clara de acciones de los victimarios. Jesús aparece en ese sentido como “el ser de la misericordia consecuente”¹⁶.

4. Contemplar la misericordia de Dios

“A Dios nadie lo ha visto nunca, Jesús el unigénito nos lo ha dado a conocer” (Jn 1,18).

La práctica de Jesús atesta su preferencia por los pobres y un estilo singular de entrar en relación con las personas. La clave de comprensión de su acción es su misericordia y compasión, aquello que lo caracteriza como humano. Jesús nos da a conocer un Dios humano que se interesa por el ser humano, que siente y padece con él, que es entrañablemente compasivo.

A Dios lo conocemos desde Jesús, desde el ámbito del acontecer humano de Jesús. El acontecer revela al Dios de Jesucristo como un Dios singular. Pero ¿qué debemos entender por esa singularidad del Dios Jesús? En primer lugar que Dios se ha unido tan íntimamente a la humanidad que su acontecer está irreversiblemente ligado al ser humano. La palabra técnica del segundo concilio de Constantinopla para expresar esta singular unión es la que se da “según composición (*kata synthesis*)” (DH 424). Esto significa simple y llanamente que Dios no puede ser concebido sin su relación con el ser humano.

Desde Jesús es posible descubrir paulatinamente a un Dios que nos llama a la vida, que me ofrece un amor gratuito y que lo hace en un camino de humanización, según el evangelio de la misericordia.

¹⁶ Jon SOBRINO, “El Crucificado”, en J. J. TAMAYO ACOSTA (Dir.), *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, Verbo Divino, Estella 2002, 330.

La imagen de Dios que emerge desde lo que acontece en la vida de Jesús hace caer por tierra los ídolos de un dios hiperexigente, del dios que impone su voluntad y del dios ajeno al sufrimiento.

Al contemplar a Jesús, es posible “sentir y gustar internamente”¹⁷ que el Dios de Jesucristo es un Dios que escucha al hombre. Dios no es un ser indiferente, un ser lejano y ausente, un ser insensible a los acontecimientos y a lo que vivimos. El Dios de Jesús comparte nuestra experiencia y la comprende porque es hombre como nosotros, porque como su Hijo único es “capaz de compadecerse de nuestras flaquezas” (Heb 4,15).

Desde Jesús misericordioso se nos revela un Dios sensible, capaz de ponerse en el lugar de los seres humanos, de entender el cansancio, el hambre, el dolor y la desolación. Este Dios contradice la imagen de un Dios lejano e incapaz de comprender nuestra condición carnal.

Nos sale al encuentro un Dios compasivo, capaz de sentir con el ser humano y que busca aliviar el sufrimiento la gente, de aquellas personas que se hallan como ovejas sin pastor, de los que tienen hambre de pan y buscan la vida verdadera. Esta imagen echa abajo el ídolo del dios al que no le importa el sufrimiento. Desde Jesús nos damos cuenta que se trata de un Dios que se interesa por nosotros, que es sensible ante nuestras dificultades. Es un Dios que disipa la oscuridad y derriba todo temor, infunde confianza y nos invita a no tener miedo.

Contrariamente a un dios que impone su voluntad para ser Dios, desde Jesús reconocemos un Dios que extravasa

¹⁷ San IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, Centro de espiritualidad ignaciana, Santiago, 2016, #2.

su aseidad¹⁸ y es movido por compasión, por misericordia. Las necesidades, penurias y miserias de los seres humanos provocan en él un gesto libre de hacerse prójimo, de ayudar consecuentemente. Ese gesto de Dios es literalmente una acción entrañable y hace resonar en nosotros el conocido texto de la carta a los Filipenses: “El cual siendo de condición divina, no codició el ser igual a Dios sino que se despojó de sí mismo tomando la condición de esclavo. Asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre, se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz” (Flp 2,6-8).

En el Dios que nos muestra Jesús aparece una singular relación entre el hombre y Dios. Desde esa relación es posible expresar el Dios en que creemos. Por ello es necesario preguntarse en qué consiste la singular humanidad de Jesús. De igual forma, cabe preguntarse si el Dios de Jesús aparece como un “Dios diferente”, ¿en qué consiste la singular divinidad del Dios de Jesucristo?

Según el pensamiento de J. M^a Castillo¹⁹ sobre la crítica a una teología construida en dependencia de la metafísica griega versus el pensamiento bíblico, se puede decir que la identidad introducida por la partícula “es” se muestra insuficiente para poner en relación al hombre con Dios. Si decimos que Jesús es

¹⁸ Por aseidad se entiende la idea de que Dios existe por sí mismo, y por lo tanto no necesita de nada ni de nadie, tampoco es afectado por nada ni por nadie. Pero Jesús nos permite ir más allá de este concepto de aseidad al mostarnos un Dios compasivo y misericordioso. Dios actúa porque la historia dolorosa de la humanidad le afecta. Ya no existe por sí mismo sino que se interesa por el ser humano, hasta el punto de libremente hacerse de alguna manera “dependiente” de la historia humana, no por necesidad sino por gratitud.

¹⁹ Cf. José M^a CASTILLO, *La humanización de Dios: ensayo de cristología*, Trotta, Madrid 2010, 142. Agradezco las conversas con Néstor Javier Fajardo Reina y su trabajo de conclusión del pre-grado de teología en la FAJE de Belo Horizonte, que se encuentran reflejados en estas páginas.

Dios o que Dios es Jesús, estamos identificando dos realidades que corresponden a esferas diferentes. Desde la teología de carácter narrativo, aquella que está presente en los evangelios y que atraviesa las páginas de las Escrituras trata la relación de lo humano con lo divino no en el ámbito del ser, sino del acontecer. Eso significa que es secundario definir lo que Dios es. Lo fundamental es lo que acontece cuando Dios se hace presente. Eso puede ser ilustrado desde la pregunta formulada por el Bautista: “Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?” Jesús responde desplazando la atención de la identidad-ser a la identidad-acontecer y les dice: “Vayan y cuenten a Juan lo que oyen y ven, los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva” (Mt 11,3-5).

El acontecer desplaza al ser. Jesús recoloca la pregunta en el ámbito del acontecer. Así comprendemos que Dios se hace presente en medio de nosotros a través de eventos humanos transidos de salvación: los ciegos ven, los cojos andan, los enfermos recuperan la salud... La muerte sale de su ámbito y pasa al ámbito de la vida.

Por un instante, haciendo similar desplazamiento, en lugar de centrar nuestra mirada en Jesús, podemos volcar nuestra atención en las personas con las que Jesús se encuentra y contemplar lo que acontece en ellas cuando se acercan a él. Del Jesús que escucha pacientemente, que invita al descanso, que siente compasión, que come con ellos, que ora a solas, que cura a los enfermos, pasamos a las personas que van a su encuentro, aquellas que comen y quedan saciadas, que lo tocan y quedan curadas. Al pasar al ámbito del acontecer, todo recupera su fluidez, y lo más apropiado para describir lo que acontece son los verbos de movimiento.

Porello, ahora podemos comprender que la singular divinidad del Dios de Jesucristo está en que él ha querido libremente, obrando conforme al amor que él es, unirse definitivamente con el ser humano. Ese es el designio de Dios presente desde toda eternidad, y la encarnación, que no está motivada por el pecado, realiza concretamente ese proyecto. Así, la encarnación sella el proyecto de Dios que ha querido definitivamente unirse a la humanidad para nunca más separarse de ella. En Jesús, Dios une su destino al nuestro para siempre. Eso es lo que de manera técnica afirma el concilio de Constantinopla II: la unión entre el Verbo de Dios y la carne, que se da en Jesucristo, es una unión hipostática “según composición” (DH 424). Por ello, a partir de la contemplación de Jesús, el Dios de Jesús nunca aparece aislado, no es el ser en sí, sino que acontece siempre como un evento relacionado con la humanidad. El Dios de Jesús muestra una singular divinidad que consiste en manifestarse siempre dentro del ámbito de lo humano. Opuesto al Dios de Jesús, sería un dios que pudiera acontecer independientemente del hombre, un Dios que acontece por sí y para sí. Sacando las consecuencias de la unión “según composición” de Constantinopla II, en Jesús Dios sólo puede ser entendido transitivamente con el hombre, él no puede ser Dios sin su referencia a la humanidad²⁰.

Una pregunta se impone, ¿quién es Dios sin el hombre? Desde la encarnación no podemos pensar un Dios independiente de ser humano. Sería olvidar la revelación de Dios en Jesucristo afirmar un Dios sin el hombre, pues sería algo abstracto e irreal. Desde la encarnación nos percatamos que la naturaleza de Dios, amor desbordante, lo lleva a crear y a revelarse al hombre encarnándose en Jesús. Todos estos gestos de Dios son conformes a su ser que escoge hacerse “dependiente” del

²⁰ Cf. Manuel HURTADO, *Deus, não sem nós: a humanidade de Deus para pensar Deus e os pobres da terra. Reflexões em Eberhard Jüngel*, Loyola, São Paulo 2013.

ser humano, no por necesidad sino que por gratuidad. Por ello desde Jesús podemos pensar que su ser es ser con nosotros (Mt 1,22) y por nosotros (Rm 8,31), su ser es revelarse, su ser es crear. No cabría pensar un Dios sin nosotros. En todo ello la libertad de Dios permanece sin mella: Él ha querido unirse al hombre, hacerse libremente “dependiente” del hombre. Ya no quiere ser más sin nosotros los seres humanos²¹.

Entre el hombre Jesús y Dios hay una singular unión que lo diferencia de todos los demás seres humanos, sin que ello signifique la suspensión de su condición humana. Dios tiene con Jesús una singular unión. Pero ¿qué significa esa singular unión? Esa singular unión es lo que hace posible nuestra salvación. ¿Pero cómo alcanza el evento Jesucristo a cada uno de los seres humanos? Sabemos que Dios se une a la humanidad en Jesús, pero ¿cómo es posible la universalidad de la salvación en Cristo, cómo es posible que todos los hombres se salven por Jesucristo? Más allá de la respuesta clásica que afirma la acción del Espíritu Santo como principio universalizador de la salvación y también la ascensión de la naturaleza humana en Jesucristo, es necesario mostrar que la singularidad Jesús de Nazaret hace resonar algo universal en todo ser humano. Es Jesús que nos hace percibir la humanidad de los enfermos, de los despreciados y de los empobrecidos. La universalidad de Jesús llega cuando él pone en relación las innumerables particularidades precisamente en el lugar de las más frágiles suturas sociales y religiosas, haciendo aparecer nuestra común humanidad²². La singularidad de Jesús atraviesa toda la amplitud de la multiplicidad de los estados de lo humano, calificando de esa manera todo ser humano

²¹ Cf. *ibid.*

²² Cf. Geneviève COMEAU, “L’Universalité de Jésus Christ à l’épreuve”, en *Etudes* 416 (2013/3) 355-365.

deshecho y considerado por muchos abyecto. Precisamente ahí se encuentra el alcance universal de la salvación de Jesucristo²³.

La solidaridad con los que sufren, el apropiarse del sufrimiento del otro es entrar en la lógica del amor, la compasión y la misericordia. Eso es lo que nos pone en sintonía con la universalidad de Jesucristo. J. M^a Castillo tiene un modo elocuente de decirnos lo mismo. El camino para que el evento Jesucristo nos alcance es ser más humanos, saliendo del ámbito de lo religioso cultural deformado para entrar en el ámbito de lo “mínimamente humano” como el lugar donde Jesús se hizo y se hace presente²⁴.

La singular divinidad del Dios de Jesucristo también hay que verla desde la gratuidad de Dios frente a la concepción de Dios como necesario. Sabemos que lo necesario es aquello que se sigue forzosamente, aquello que está predeterminado por una ley de desenvolvimiento; en contraste tenemos lo gratuito como aquello que va más allá de la necesidad, lo gratuito es precisamente lo que se hace en libertad, sin ninguna obligación, lo que se da de regalo. Por ejemplo, el arte es del orden de lo no necesario. El ser humano no podría ser tal si renunciara a la capacidad de expresión artística. Así, encuadrar la vida al ámbito de lo necesario equivaldría a vivir sin colores, comer sin condimentos, a cultivar flores sin aroma, a trabajar únicamente por el salario. El espacio de placer quedaría suprimido, puesto que no es estrictamente necesario. Por otro lado, una vida vivida reducida al ámbito de la necesidad posiblemente introduciría a relaciones retributivas (teología de la retribución) con los otros. Ello supondría dar sólo en la medida que recibimos. De hecho,

²³ Cf. Emmanuel DURAND, *L'offre universelle du salut en Christ*, Cerf, París 2012, 415-423.

²⁴ Cf. José M^a CASTILLO, *La humanización de Dios: ensayo de cristología*, op. cit., 191-192.

la dinámica vengativa del mal está estructurada en una lógica retributiva. Únicamente desde la conciencia del amor de Dios hacia nosotros es posible romper y contradecir esa lógica. La contemplación de la vida de Jesús nos instiga a devolver bien por mal y a orar por los que nos maldicen (Mt 5,44; Lc 6,28).

Dicho brevemente, el Dios de Jesucristo es un Dios que se mueve en el ámbito de la gratuidad²⁵. Es precisamente lo que Eberhard Jüngel²⁶ nos dice del Dios “más que necesario”, ese Dios que trasciende la esfera de la necesidad. Eso equivale a decir que Dios es gratuito²⁷.

Conclusión y aberturas temáticas

Algo que parece ser obvio al concluir estas páginas, si sacamos las consecuencias eclesiológicas de nuestra reflexión, es que la Iglesia debe ser contemplada como sacramento de la misericordia. Así, “la Iglesia vive con una vida auténtica cuando profesa y proclama la misericordia, el atributo más admirable del Creador y del Redentor” (DiM 13). De igual forma, “no podemos olvidar que «la misericordia no es sólo el obrar del Padre, sino que ella se convierte en el criterio para saber quiénes son realmente sus verdaderos hijos. Así entonces, estamos llamados a vivir de misericordia, porque a nosotros en primer lugar se nos ha aplicado misericordia»” (AL 310).

²⁵ Manuel HURTADO, “Dios como gratuidad: camino de la humanización de Dios”, en Bernardeth CAERO, Roberto TOMICHÁ, Manuel HURTADO (eds.), *Consagración y humanización: experiencias, reflexiones, propuestas*, Itinerario, Cochabamba 2015, 133-140.

²⁶ Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Madrid 1980. Véase también, Manuel HURTADO, *Deus, não sem nós: a humanidade de Deus para pensar Deus e os pobres da terra. Reflexões em Eberhard Jüngel*, Loyola, São Paulo 2013.

²⁷ Cf. Manuel HURTADO, “Dios como gratuidad: camino de la humanización de Dios”, *op. cit.*, 133-140.

De otra parte, después de esta recorrido reflexivo, personalmente nos queda claro algo fundamental para nuestra vida: los ídolos son inmisericordes. El poder y el dinero no se apiadan nunca del ser humano. Eso es lo que muchos de nuestros contemporáneos no lo han captado todavía. La idolatría puede encerrar a muchos hermanos nuestros en el círculo en el cual no brota el perdón y no germina la misericordia, por la sencilla razón de que ¡los ídolos no tienen corazón!

En efecto, los ídolos no sólo tienen pies de barro, sino que no tienen entrañas. Los ídolos no tienen hondura, son pura superficialidad en la que no puede arraigarse la compasión ni la ternura. Los dioses sin entrañas sólo pueden ser ídolos que tienen la habilidad para camuflarse con el poder y la vanagloria.

Nos hace falta sacar las consecuencias del Evangelio de la misericordia en nuestra vida cristiana. Conscientes de tanto bien recibido que viene de arriba, el ejercicio de la misericordia se impone a nosotros en las diversas dimensiones de nuestra frágil humanidad. Más allá del ejercicio de las clásicas obras de misericordia, estamos llamados a contemplar la historia contemporánea fracturada en diversos ámbitos y ejercer misericordia, buscando incesantemente proponer la fe en la sociedad actual y nunca dejar de luchar por justicia en todos los terrenos. La misericordia necesita ser ejercida también en las fronteras interculturales e interreligiosas en las que el mutuo aprendizaje es posible y deseable.

Finalmente, sólo nos queda esperar que, conociendo las entrañas de Cristo Jesús (*spláchnois Christou Iesoû*, Flp 1,8), o como en la espiritualidad ignaciana solemos decir, que a través del “conocimiento interno”²⁸ del Señor Jesús, *la misericordia en*

²⁸ San IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, op. cit., #104.

*persona*²⁹, Dios ensanchará nuestros corazones hasta alcanzar la anchura de su corazón, pues Él es “mayor que nuestros corazones” (1 Jn 3,20). La misericordia nos pondrá dentro del diapasón del corazón de Dios.

²⁹ Cf. CROMACIO DE AQUILEA, *Sermones-Tractatus in Mathaeum*, 59,3 en: R. ÉTAIX – J. LEMARIÉ, (eds.), *Chromatii Aquileiensis Opera*, Corpus Christianorum Series Latina (CCSL 9A + suppl.), Brepols, Turnhout 1974.