



JESÚS, LA MISERICORDIA CONFLICTIVA DEL REINO

José Laguna

ACTUALIDAD ▲▼

Diseño: Estudio SM

© 2016, José Laguna Matute

© 2016, PPC, Editorial y Distribuidora, S.A.

Impresores, 2

Parque Empresarial Prado del Espino

28660 Boadilla del Monte (Madrid)

ppccedit@ppc-editorial.com

www.ppc-editorial.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la Ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de su propiedad intelectual. La infracción de los derechos de difusión de la obra puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

PRÓLOGO

NO «DESNATAR LA MISERICORDIA»

La primera alegría que recibí, cuando Pepe me envió su libro para prologar, fue simplemente el título: lo conflictivo de la misericordia es un detalle que casi nadie había señalado. Y, sin embargo, como dijo Simone Weil en *El conocimiento sobrenatural*, Jesús, que es la misericordia de Dios en acción, muere «como un condenado de derecho común» y revela así a un Dios «delincuente».

Precisamente por eso dice el cuarto evangelio que, cuando Dios viene a nosotros, «el mundo no lo conoce y los suyos no lo reciben»: porque este mundo está estructurado como «anti-misericordia» (a eso llama el cuarto evangelio «el pecado del mundo»). Precisamente por eso, los que reciban al Dios que viene podrán ser llamados «hijos de Dios» (Jn 1,10-12); pero serán, por eso mismo, intrínsecamente «antisistema»: inevitablemente conflictivos y presuntos delincuentes. Lo dijo Francisco en una de sus catequesis en América Latina: «Jesús era considerado como un profeta, pero muere como un delincuente». Ahí está la paradoja de la misericordia. Y, de no destacar esto, tenemos el gran peligro de «desnatar la misericordia», como decía Domingo Soto hace ya casi cinco siglos.

El dinero privado es la antimisericordia. Así se comprende la frase del Nuevo Testamento: que, en un mundo estructurado sobre ese dinero privado, «la raíz de todos los males es la pasión por el dinero» (1 Tim 6,10). Así se comprende también la frase de Francisco: «Este sistema mata»:

porque es un sistema estructurado sobre el máximo beneficio privado. Si olvidamos esto, corremos el peligro de hacer del Jesús «de entrañas conmovidas» (la frase que más se le aplica en los evangelios) una especie de sentimental, quizá ingenuo y hasta un poco ñoño. Olvidaremos así la dureza frecuente del lenguaje de Jesús: «Malditos vosotros, los millonarios, los que estáis hartos, los que ahora reís y sois admirados por vuestra riqueza» (Lc 6,24ss). O «ay de vosotros [...] hipócritas» (Mt 23, repetidas veces). En el primer caso, conflictividad social, y en el otro, conflictividad en el universo religioso. Pero ese lenguaje jesuánico es un lenguaje de entrañas conmovidas y de misericordia. Por eso la misericordia es inevitablemente conflictiva. Y quizá eso debería haberse notado un poco más en este Año de la misericordia.

Y, sin embargo, no es eso todo: he destacado otras veces cómo la dureza del lenguaje de Jesús va dirigida siempre a grupos o estamentos sociales; nunca a individuos concretos. Solo dos veces en los evangelios es duro Jesús con alguna persona concreta: cuando llama «zorra» a Herodes y cuando llama «Satanás» precisamente a su mejor amigo: a un Pedro que, proclamándole Mesías, quería llevar ese mesianismo por la senda del triunfo y del poder, y no por la senda de la misericordia conflictiva. Son las dos excepciones que confirman esta regla: quien era así de duro en su lenguaje sobre los colectivos sociales era capaz también de escandalizar a las masas irritadas, porque sabía descubrir lo que queda en el fondo del corazón de algunos millonarios como Zaqueo y aceptaba hospedarse en su casa. Y por esa misericordia, que llega hasta el fondo más íntimo del corazón, fue Jesús capaz de sacar lo que nadie ha sacado de un millonario: «Doy la mitad de mis bienes a los pobres, y si he defraudado a alguien le devolveré el cuádruple» (Lc 19,7). La conflictividad de la misericordia tiene, pues, un recorrido de doble dirección.

Vale la pena evocar aquí el célebre sermón del obispo Bossuet sobre «la eminente dignidad de los pobres en la Iglesia de Jesús»: la Iglesia ha sido fundada solo para los pobres, y por eso es el mundo al revés (conflictividad de la misericordia); pero en ella hay también lugar para los ricos: no se les excluye, solo se les dice que no pueden entrar en ella como no sea por la puerta de los pobres (como hizo Zaqueo).

Este es, para mí, el gran valor del libro que me toca presentar y lo que quiero señalar al lector, para que lo lea, a la vez, con muchas ganas y con mucho respeto. Pepe intenta poner de relieve, histórica y teológicamente, esa conflictividad de la misericordia. La anécdota inicial con que arranca el libro ya lo dice todo. Luego hay en él un segundo valor que destacar: el recurso tradicional de presentar las «obras de misericordia» del antiguo catecismo («corporales y espirituales») se ve transformado, actualizado y enriquecido por una lectura *social*, y no meramente individual, de aquellas clásicas obras de misericordia. Porque, como dijo la Asamblea del episcopado latinoamericano en Puebla (1979), cuando algo que afecta a la misericordia y la justicia de ella derivada se ha vuelto históricamente posible, entonces, «si es posible, se convierte en obligatorio».

Y aquí creo que debe terminar mi tarea de presentador, porque, parodiando a Gracián: el prólogo, si breve, dos veces prólogo. Solo quisiera animar al lector a tomar este librito con mucha ilusión, aunque también con un poco de respeto y hasta de miedo: porque es un libro que, después de leerlo, hace que ya no puedan seguir nuestras cosas como estaban antes. Por eso puede ser bueno concluir recordando algo que suelen decir muchos directores de Ejercicios ignacianos: «Dios no nos va a pedir nada que nos haya dado antes»...

JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS

JESÚS, LA MISERICORDIA CONFLICTIVA DEL REINO

En enero de 2016, tres bomberos españoles fueron detenidos en la isla griega de Lesbos acusados de tráfico de personas. Su «delito», rescatar inmigrantes sirios que naufragaban a pocas millas de la costa. Desde su embarcación, estos cooperantes sevillanos prestaban auxilio a hombres, mujeres (muchas de ellas embarazadas) y niños hacinados en pateras a la deriva, y a otros muchos que nadaban exhaustos tratando de no morir ahogados en el Egeo. Una ayuda que, hasta el momento de su detención, había librado del cementerio marino a más de cinco mil personas.

Sorprendentemente, en lugar de agradecer su labor humanitaria, las autoridades europeas les hacían responsables de un presunto delito de tráfico de personas. La bondad inquestionable de su obra de misericordia pasaba a interpretarse bajo el prisma conflictivo de una infracción penal al violar la ley de extranjería, que castiga la ayuda a inmigrantes «ilegales».

A mi juicio, esta dinámica paradójica y perversa que transmuta la bondad de una ayuda compasiva en actividad delictiva caracteriza de manera singular el ejercicio de la misericordia de Jesús. Sus acciones en favor de enfermos y pecadores activaron las alarmas de los «guardacostas imperiales», que vieron en las obras de misericordia del Galileo una amenaza para sus leyes de extranjería.

La sociedad suele recompensar a las personas e instituciones que se dedican a ayudar a los demás. Los Premios Princesa de Asturias tienen sus categorías de «Cooperación

internacional» y de «Concordia», o los Premios Nobel la suya de «la Paz». A quien ejerce la misericordia se le premia, no se le crucifica; a no ser, claro está, que el ejercicio concreto de la compasión revista dimensiones conflictivas de tal envergadura que movilice los mecanismos punitivos de los órdenes políticos, económicos y religiosos imperantes. Ese es el dinamismo transgresor que encontramos tras la mayoría de las acciones misericordiosas de Jesús. Sin llegar a establecer una relación de causalidad necesaria entre sus acciones a favor de los excluidos y la sentencia de su condena a muerte, no hay duda de que Jesús ejerció la misericordia de un modo conflictivo.

En este año en el que la Iglesia católica, a través del papa Francisco, anima a todos los creyentes a practicar obras de misericordia corporales y espirituales¹, conviene volver la vista al Maestro para caer en la cuenta de que, en su seguimiento, acoger al forastero o enseñar al que no sabe son actos tan loables como transgresores.

¿Qué misericordia?

La misericordia no es patrimonio del cristianismo; muchas tradiciones religiosas, filosóficas y humanistas llevan inscrito en su ADN ético el imperativo de comportarse miseri-

¹ En la bula de la convocatoria del Jubileo extraordinario de la misericordia, *Misericordiae vultus*, el papa Francisco anima a los fieles a realizar *obras de misericordia corporales* (dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, acoger al forastero, asistir a los enfermos, visitar a los presos y enterrar a los muertos) y *espirituales* (enseñar al que no sabe, dar consejo al que lo necesita, corregir al que yerra, consolar al triste, perdonar las ofensas, soportar con paciencia a las personas molestas y rogar a Dios por los vivos y por los difuntos).

cordiosamente con el prójimo. Es precisamente esa pluralidad de motivaciones la que aconseja definir la singularidad de la misericordia cristiana. Cuando el papa Francisco alienta a la práctica de la misericordia, no está haciendo una llamada genérica a ejercer la filantropía; desde su condición de líder de una religión que confiesa como Dios a un hombre condenado a morir en una cruz, su recomendación caritativa ha de confrontarse necesariamente con la praxis de ese crucificado.

Quien define al cristianismo como «la religión del amor» sin relacionar este con el perdón a los verdugos pronunciado desde un patíbulo corre el peligro de reducir el amor cristiano a un caldo espeso en el que caben todos los significados, desde los más sublimes y heroicos hasta los más cursis y perversos. Parafraseando el texto evangélico sobre el amor a los enemigos, en el que Jesús reclama a sus discípulos un plus sobre las acciones bondadosas de los publicanos («Porque, si amáis a los que os aman, ¿qué premio tendréis? ¿No hacen lo mismo también los publicanos?», Mt 5,46), el ejercicio de la misericordia que pide Jesús también va más allá del imperativo ético de socorrer al prójimo –exigencia que compartimos con toda la humanidad– y reclama el plus de una misericordia cómplice con la suerte de los crucificados del sistema y combativa contra las causas estructurales que generan su exclusión; una misericordia cristiana inevitablemente conflictiva.

No se equivocan quienes se refieren a Jesús como el hombre de la misericordia, aquel que sentía compasión por las multitudes (*misereor super turbam*, cf. Mc 8,2); basta abrir cualquier evangelio para encontrarlo curando enfermos, dando de comer, calmando la sed, perdonando, etc. Sin embargo, paradójicamente, el retrato robot que surge de esas acciones no es el de un modelo de vida virtuosa. Las más de

las veces, sus actos de misericordia, lejos de concitar el aplauso unánime de los presentes, culminaban con sonoros enfrentamientos con los representantes de la autoridad. Aplicarle, por tanto, la definición genérica de «hombre misericordioso» es quedarse en una superficialidad homogeneizadora que asimila al Nazareno con cualquier mecenas altruista. No se trata de negar el carácter directamente bondadoso de las acciones de Jesús, haciendo de él un *enfant terrible* que buscaba epatar a su audiencia con cada una de sus acciones, pero, si eliminamos el desafío religioso y político que generaron sus actos de misericordia, quedarían sin justificar las razones históricas de su condena a muerte. ¿Por qué y cómo aquel profeta galileo que alababa la belleza de los lirios, curaba dolencias y jugaba con los niños llegó a convertirse en un agitador político acusado de un delito de Estado?

Las «rutas» de la misericordia bíblica: Éxodo y Reino

Dar de comer al hambriento es una acción caritativa que toda sociedad valora positivamente. Aplacar con maná del cielo el hambre de un pueblo prófugo que huye de la esclavitud es provocar la ira del faraón.

Aguardar un banquete celestial en el que toda la humanidad quedará saciada es una bella utopía a la que todos nos adherimos sin dificultad. Afirmar que los primeros puestos de ese convite estarán ocupados por prostitutas, ciegos y lixiados es irritar a los convidados más circunspectos.

Todas las acciones y sentencias recogidas en la Biblia están referidas en última instancia a uno de sus dos grandes trayectos: la ruta del Éxodo del Antiguo Testamento y la del Reino de Dios del Nuevo. Dos horizontes que marcan necesariamente la interpretación de la misericordia bíblica.

En la Biblia, la misericordia no es un concepto genérico ni universal; dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, enseñar al que no sabe, consolar al triste y demás obras de misericordia no se presentan como un código moral válido para toda persona y época. Fuera del metarrelato del Éxodo, que Yahvé alimenta a su pueblo con «pan caído del cielo» (Ex 16,4) podría interpretarse desde la óptica providencialista de una divinidad que responde a los problemas de intendencia de una humanidad hambrienta; desde la perspectiva de la liberación de un pueblo esclavizado que ha salido al desierto detrás de una promesa divina constituye además un desafío al poder del faraón. Como se encargan de resaltar Moisés y Aarón, Yahvé hace llover pan del cielo para demostrar al pueblo que él es el Señor que los ha sacado de Egipto (cf. Ex 16,6).

El maná de Yahvé es el alimento alternativo a las ollas de la esclavitud. Dar de comer al hambriento no se reduce, por tanto, a la necesidad de llenar los estómagos (cuestión, por cierto, mejor resuelta por la seguridad de las ollas faraónicas que por la precariedad del maná del desierto), sino que implica fundamentalmente la decisión de optar entre dos señores y dos caminos: el Dios del maná y la libertad del desierto o el faraón de las ollas y la esclavitud de Egipto; es entonces cuando la neutralidad asistencialista de dar comer al hambriento se confronta con la decisión cómplice de alimentar al prófugo.

Una misericordia en el horizonte del Reino

La función catalizadora del relato del Éxodo en el Antiguo Testamento es retomada por el anuncio del Reino de Dios en los evangelios. El anuncio de la intervención de Dios como soberano de la historia, al que Jesús se dedicó en cuerpo y alma, marcan la clave interpretativa de sus obras de miseri-

cordia. Para entender la verdadera naturaleza de la misericordia de Jesús es esencial situarla en el horizonte del Reino de Dios.

Se explicita o no, el Reino de Dios constituye el referente último de todos los relatos evangélicos. La expresión: «El reino de Dios se parece a...» o sus equivalentes: «¿A qué compararemos el reino de Dios?», «el reino de los cielos es como...»², con las que se inician muchas parábolas, podría encabezar cualquiera de los actos o dichos de Jesús recogidos en el Nuevo Testamento. Los evangelios pueden considerarse metaparábolas sobre el Reino.

Es en el contexto del Reino donde las acciones milagrosas de Jesús cobran todo su significado. Curar enfermos, resucitar muertos o liberar endemoniados son signos de la presencia del Reino de Dios: «Si yo, por el Espíritu de Dios, echo fuera a los demonios, ciertamente ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12,28). Los evangelios sinópticos utilizan el término *dynameis* (poder, fuerza) para referirse a los milagros de Jesús; Juan prefiere hablar de *semeion* (señal); tanto una expresión como la otra ponen de manifiesto que las acciones extraordinarias de Jesús son signos de la irrupción del Reino de Dios en la historia³.

² Mateo, en su reparo judío de preservar el nombre de Dios, preferirá hablar de «reino de los cielos».

³ G. E. LADD, *Teología del Nuevo Testamento*. Barcelona, Clie, 2002, p. 388: «[En los evangelios sinópticos,] los milagros de Jesús suelen ser descritos como “actos de poder” (*dynameis*), término que no se encuentra en Juan. A veces los evangelios sinópticos hacen referencia a los milagros de Jesús como “obras” (Mt 11,2; Lc 29,19), y utilizan la palabra *semeion* para referirse a ellos (Mt 12,38-39; 16,1-4; Lc 23,8). Sin embargo, en los sinópticos, los milagros juegan un papel diferente al del evangelio de Juan. En ellos, *dynameis* son actos de poder que ponen de manifiesto la irrupción del Reino de Dios en la historia. Los milagros de Jesús no son pruebas externas de sus afirmaciones, sino, y fundamentalmente, actos con los que establece el Reino de Dios y derrota el reino de Satanás. En Juan, los milagros son obras poderosas que reivindicar a

Las obras de misericordia han de leerse en el contexto del Reino que Jesús proclama y anticipa. Esto no supone en modo alguno hacer una interpretación utilitarista de la misericordia para convertirla en una estrategia al servicio del Reino. La razón primera y última de toda acción misericordiosa es la respuesta compasiva ante el sufrimiento ajeno interiorizado como propio. No hay –¡no debería haber!– más motivo para actuar compasivamente que el imperativo categórico de curar las heridas de los hombres y mujeres apaleados que nos encontramos en las cunetas de los caminos⁴. Toda motivación espuria que convierta la misericordia en medio para cualquier otro fin, por más bondadoso que se presente, pervierte la naturaleza de la misma. Dicho esto, una correcta lectura de la misericordia jesuánica exige vincularla al anuncio del Reino de Dios.

El relato mateano del denominado Juicio final muestra claramente el carácter finalista de la misericordia. Cuando el grupo de los que han sido puestos a la derecha preguntan sorprendidos: «Señor, ¿cuándo te vimos con hambre y te dimos de comer, o con sed y te dimos de beber?, ¿cuándo llegaste como extranjero y te recogimos, o desnudo y te vestimos?, ¿cuándo estuviste enfermo o en la cárcel y fuimos a verte?» (Mt 25,37), están poniendo de relieve el carácter altruista de esas acciones. No se ejerce la caridad con el afán propagandístico de aumentar el número de fieles a la causa del Reino, sino movidos solo por el intento de aliviar el sufrimiento ajeno.

la persona y la misión de Jesús y ponen de manifiesto la presencia del Dios que los hace, en las palabras y las acciones de Jesús».

⁴ J. SOBRINO, «La Iglesia samaritana y el principio-misericordia», en *El principio misericordia*. El Salvador, UCA, 1993, p. 33: «[La misericordia,] a) es una acción o, más exactamente, una re-acción ante el sufrimiento ajeno interiorizado, que ha llegado hasta las entrañas y el corazón propios [...]; y b) que esta acción es motivada solo por ese sufrimiento».

Sin negar las motivaciones creyentes que animan la práctica de la misericordia y sin exigir ocultar identidades religiosas, conviene advertir que, en el horizonte del Reino, la misericordia es incondicional, no esconde ninguna factura que cobrar dentro de la manga. De los diez leprosos que, según el evangelio de Lucas, Jesús cura entre Samaría y Galilea, solo uno de ellos vuelve para agradecerse a Dios. La misericordia cumple así su objetivo altruista: «Todos quedaron limpios», y el conflicto –¡cómo no!– surge porque precisamente aquel que regresa agradecido es un samaritano extranjero e infiel a quien Jesús presenta como modelo de fe:

De camino hacia Jerusalén, Jesús pasaba entre Samaría y Galilea. Al entrar en una aldea vinieron a su encuentro diez leprosos, que se detuvieron a distancia y comenzaron a gritar:

–Jesús, Maestro, ten piedad de nosotros.

Él, al verlos, les dijo:

–Id a presentaros a los sacerdotes.

Y mientras iban de camino quedaron limpios. Uno de ellos, al verse curado, volvió alabando a Dios en alta voz, y se postró a los pies de Jesús dándole gracias. Era un samaritano. Jesús preguntó:

–¿No quedaron limpios los diez? ¿Dónde están los otros nueve? ¿Tan solo ha vuelto a dar gracias a Dios este extranjero?

Y le dijo:

–Levántate, vete; tu fe te ha salvado (Lc 17,11-19).

Una misericordia «política»

El horizonte del Reino dota a las obras de misericordia de una intencionalidad política que otros acercamientos morales y sapienciales no tienen. Jesús no fue un filósofo con una

propuesta de vida prudente y feliz, sino un profeta mesiánico convencido de la intervención soberana de Dios en la historia. Dios actuará definitivamente en la historia, y lo hará estableciendo su reinado, esa es la síntesis nuclear de su mensaje: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la buena nueva» (Mc 1,14-15).

Entre la variedad de denominaciones sobre la divinidad que Jesús podía haber utilizado para anunciar la Buena Noticia: Creador, Liberador, Juez, Señor, Sabiduría, etc., el profeta galileo recurre a una expresión política: Dios Rey. Con su «opción lingüística», Jesús se sitúa pretendidamente en el ámbito de la religión política. Una elección que, en palabras de Rafael Aguirre, no se ha tenido suficientemente en cuenta por los estudiosos, pero que «es muy importante, porque las palabras que se usan no son etiquetas indiferentes o arbitrarias, sino que implican privilegiar determinadas experiencias al mismo tiempo que se contribuye a configurarlas y fomentarlas»⁵.

Que Jesús utilizó intencionadamente la expresión «reino de Dios» queda atestiguado por el hecho de que, salvo en una sola línea del Antiguo Testamento (Sab 10,10), siempre aparece vinculada a su persona. La soberanía de Dios sobre la historia es una constante bíblica; que Dios se inmiscuya en el devenir histórico no supone ninguna novedad teológica. La experiencia fundante de la religión judía es que Dios ha intervenido en la historia liberando a su pueblo de la esclavitud egipcia. Pero no solo tuvo esa intervención puntual: el Dios que liberó al pueblo a través de Moisés será el mismo que ayude a Gedeón a vencer a los madianitas con solo trescientos hombres (Jue 7) y a David, apenas niño, a derro-

⁵ R. AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*. Estella, Verbo Divino, 2001, p. 13.

tar a Goliat armado con una honda y cinco piedras (1 Sam 17,32-54). Con la instauración de la monarquía, Dios seguirá interviniendo a través de sus reyes: David, Salomón, etc. Incluso actuará a través de monarcas extranjeros como Ciro, fundador del Imperio persa, que liberará al pueblo de su destierro babilónico permitiéndole volver a Palestina (Esd 1).

Jesús no inventa una teología novedosa, Dios siempre ha intervenido en la historia, pero, al elegir una expresión tan especializada, dota a su mensaje de una clara finalidad política:

El anuncio de Jesús del Reino de Dios implica una crítica de la teología imperial que no podía pasar desapercibida a sus contemporáneos. [...] Erigir a Dios en el único absoluto y proclamar su reinado era, sin duda, criticar al emperador y su poder. [...] Puede parecer peligroso decirlo, y la distancia cultural nos debe hacer muy cautos a la hora de entenderlo, pero es indudable que, en aquel tiempo y en Israel, la expresión «Reino de Dios» implicaba un ideal político teocrático⁶.

Mediante sus acciones, Jesús se presenta claramente como alguien que cambia el gobierno del mundo y de las vidas de los hombres y las mujeres de Palestina del siglo I. Reemplaza el opresivo dominio de Satán por el dominio liberador de Dios⁷.

Llama poderosamente la atención cómo un anuncio tan central para Jesús desaparece ya en la proclamación de las primeras comunidades cristianas. A la explicación hermenéutica generalmente aducida por los especialistas de que cuando el mensaje cristiano sale del ámbito de la religión

⁶ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁷ Cf. G. BALDERAS VEGA, *Jesús de Nazaret. Una recuperación de su historia desde los evangelios sinópticos*. México, Universidad Iberoamericana, 2002, p. 59.

judía y comienza a dialogar con la cultura griega circundante la expresión bíblica «reino de Dios» resulta incomprensible, y por eso deja de utilizarse, se suele añadir una razón teológica que busca neutralizar la dimensión política del Reino: con la muerte y resurrección de Jesús, la historia queda definitivamente transformada y, por tanto, no hay cambio político que alentar⁸.

En el salto de la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo, las obras de misericordia pasan a leerse en clave moral-sapiencial como consejos de vida ejemplar válidos para toda persona, despojándolas así de su desafío político implícito.

En la comprensión teológica tradicional de las bienaventuranzas es fácil advertir esta deriva moralizante de las obras de misericordia. Aislados del contexto del Reino, pobreza, mansedumbre, limpieza de corazón o trabajo por la paz (cf. Mt 5,3-10) se presentan como ideales de vida virtuosa cuyo máximo conflicto político es determinar si la pobreza es una virtud elegida que fomentar o un mal padecido que combatir. Es en el horizonte del Reino donde las bienaventuranzas despliegan su entraña conflictiva: los pobres, los hambrientos, los afligidos, los odiados por causa de Jesús, tienen a

⁸ Este es el desplazamiento espiritualista que, según Heikki Räisänen, se percibe claramente en los escritos paulinos: «Pablo no parece abiertamente preocupado por los problemas de la opresión y de los regímenes injustos de este mundo. A diferencia de los visionarios del Apocalipsis, una especie de cosmopolitas de clase media, no experimenta el dominio romano como algo de lo que urja liberarse. Puede que, como Filón, haya incluso neutralizado las esperanzas mesiánicas de Israel para este mundo. Los disturbios sociales no son deseables (¡Rom 13,1-7!); sus textos no reflejan opresión social o política alguna. Pablo no tiene problemas con la teodicea, salvo en otro nivel, el de la elección de Israel: Rom 9-11. A diferencia de la tradición de Jesús, a Pablo no parece importarle la liberación de la enfermedad y de la pobreza». Cf. H. RÄISÄNEN, *El nacimiento de las creencias cristianas*. Salamanca, Sígueme, 2011, pp. 155-156.

Dios por Rey; y él, poniéndose de su parte, va a cambiar su suerte.

Jerome H. Neyrey circunscribe el conflicto de las bienaventuranzas a los seguidores de Jesús –hombres y mujeres–, y más concretamente a las tensiones surgidas en el ámbito familiar. Según él, la versión más arcaica de los *macarismos* (felicitaciones) estaría referida a aquellos que, habiendo abandonado sus familias para integrarse en el grupo carismático de Jesús, vivirían una situación de desamparo social marcada por la provisionalidad y la persecución. Los dichosos serían seguidores de Jesús que, en condiciones precarias, confiaban en la promesa del Reino⁹.

Se refieran al ámbito doméstico o al político, las bienaventuranzas se presentan como una alternativa y una amenaza al orden social imperante. La versión lucana de las bienaventuranzas refleja claramente esta tensión; cada una de las promesas a los más desfavorecidos («dichosos vosotros...») va acompañada de una amenaza a los satisfechos («¡ay de vosotros...!»), estableciendo así una relación dialéctica entre Reino y antirreino inscrita en el corazón mismo de la conflictiva misericordia de Jesús.

Entonces Jesús, mirando a sus discípulos, se puso a decir:
–Dichosos los pobres, porque vuestro es el reino de Dios.
Dichosos los que ahora tenéis hambre, porque Dios os saciará.

⁹ Para Jerome H. Neyrey, la situación de pobreza, aflicción y persecución que reflejan las bienaventuranzas es el resultado de haber sufrido el ostracismo del propio grupo familiar y, por tanto, de haberse quedado sin fuente de recursos y sin lugar en la comunidad (cf. J. H. NEYREY, «Loss of Wealth, Loss of Family, and Loss of Honour: The Cultural Context of the Original Macarisms in Q». en Ph. F. ESLER [ed.], *Modelling Early Christianity*. Londres, Routledge, 1995, pp. 139-158).

Dichosos los que ahora lloráis, porque reiréis.

Dichosos seréis cuando los hombres os odien, y cuando os excluyan, os injurien y maldigan vuestro nombre a causa del Hijo del hombre. Alegraos ese día y saltad de gozo, porque vuestra recompensa será grande en el cielo; que lo mismo hacían sus antepasados con los profetas.

En cambio, ¡ay de vosotros, los ricos, porque ya habéis recibido vuestro consuelo!

¡Ay de los que ahora estáis satisfechos, porque tendréis hambre!

¡Ay de los que ahora reís, porque gemiréis y lloraréis!

¡Ay cuando todos los hombres hablen bien de vosotros, que lo mismo hacían sus antepasados con los falsos profetas! (Lc 6,20-26).

Los exegetas neotestamentarios coinciden en afirmar que los términos hebreos y griegos utilizados para hablar de pobres, hambrientos e infelices en las bienaventuranzas de Lucas o Mateo se refieren a situaciones estructurales, no a desgracias puntuales. Los pobres (*ptojoi*) son aquellos que deben mendigar para vivir, cuya vida depende de otros. «Famélicos» traduciría mejor el término griego (*peinontes*) que hace referencia a los hambrientos; se trata de un hambre profunda y prolongada. Y el llanto no se identifica con una pena pasajera, sino con un sufrimiento profundo, fruto de una marginación permanente. Frente a estas situaciones de indigencia estructural, los ricos, satisfechos y felices, son aquellos que poseen grandes bienes materiales, los que están hartos y plenamente satisfechos, y los privilegiados que olvidan el sufrimiento ajeno¹⁰. Situaciones estructurales de pobreza y riqueza, ham-

¹⁰ Cf. G. GUTIÉRREZ, «Pobres y opción fundamental», en I. ELLACURÍA / J. SOBRINO (dirs.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* I. Madrid, Trotta, 1994, pp. 311-312.

bre y saciedad, sufrimiento y autosatisfacción, llamadas a revertirse cuando Dios instaure su reinado sobre la historia.

La misericordia evangélica se sitúa más allá del ámbito moral, no busca premiar a pobres virtuosos y castigar a ricos codiciosos. Parte de una denuncia previa a cualquier acción: la mera existencia de riqueza en un contexto de pobreza generalizada es una situación escandalosa que exige ser cambiada: Como dirá Jon Sobrino:

Aunque, por hipótesis, la coexistencia de ricos y pobres no se debiese a la injusticia, el hecho de esa coexistencia en sí misma expresa una monumental debacle y un fundamental fracaso de la familia humana¹¹.

Hacia una personalidad misericordiosa

Como hace notar González Faus, las bienaventuranzas de Lucas son *de situación* y las de Mateo, *de actitud*; las primeras llaman a una existencia bienaventurada a aquellos que están sufriendo en el momento presente («dichosos los que *ahora* pasáis hambre», Lc 6,21), mientras que las segundas hacen referencia a la actitud de los que eligen sumarse a las situaciones que refleja Lucas para participar de la bienaventuranza de aquellos («dichosos los que *eligen* ser pobres», Mt 5,3)¹². Las bienaventuranzas de Mateo buscan configurar una «personalidad misericordiosa» que no solo reacciona ante situaciones concretas, sino que muestra una actitud de misericordia permanente.

¹¹ J. SOBRINO, «Jesús y la justicia. Reflexiones para Occidente», en *El seguimiento de Jesús*. Madrid, Fundación Santa María, 2004, p. 206.

¹² J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Adiestrar la libertad. Meditaciones de los Ejercicios de san Ignacio*. Santander, Sal Terrae, 2007, pp. 69-70.

ÍNDICE

PRÓLOGO. NO «DESNATAR LA MISERICORDIA», de José Ignacio González Faus	5
JESÚS, LA MISERICORDIA CONFLICTIVA DEL REINO	9
¿Qué misericordia?	10
Las «rutas» de la misericordia bíblica: Éxodo y Reino	12
Una misericordia en el horizonte del Reino	13
Una misericordia «política»	16
Hacia una personalidad misericordiosa	22
Una misericordia más allá del asistencialismo	23
Una misericordia dialéctica	24
Una misericordia que desplaza fronteras	27
Una misericordia herética	31
Una misericordia trascendente	33
Misericordia y justicia	35
Misericordia y cuidado	37
Una misericordia más allá del poder	39
Una misericordia más allá de la lástima	46
Una misericordia más allá de la condescendencia .	48
Una misericordia más allá de la apologética trinitaria	48
Una misericordia cómplice	51
Ladran, luego cabalgamos	55
La misericordia más allá del conflicto	56

EL CONFLICTO DE LAS OBRAS DE MISERICORDIA

CORPORALES	57
El conflicto de dar de comer al hambriento	58
Ay de vosotros, los que ahora estáis saciados	60
Dadles vosotros de comer	61
Decrecer	62
El hambre por encima de toda ley	63
No acumular	64
El conflicto de dar de beber al sediento	65
El conflicto de vestir al desnudo	70
Luchar contra la invisibilidad	71
Vestir al desnudo, más allá de la misericordia como coartada	73
El conflicto de acoger al forastero	75
La hospitalidad hoy	77
Acoger a los forasteros del mañana	78
El conflicto de asistir a los enfermos	80
Tocar para sanar	82
Impurificarse	83
De sanador herido a sanador herido	84
Cuando lo más justo es no curar	85
El conflicto de visitar al preso	87
El ¿buen? ladrón	88
Víctimas y verdugos	89
Quien esté libre de pecado que tire la primera piedra	90
El conflicto de enterrar a los muertos	92
Resucita al hijo de una viuda	93
No dar la vida por supuesta	95

EL CONFLICTO DE LAS OBRAS DE MISERICORDIA

ESPIRITUALES	97
Espiritualidad y realidad	98
Lúcidos	99
El conflicto de enseñar al que no sabe	101
Honradez con la realidad	102
Escuchar y comprender	103
Ver o no ver el sufrimiento, esa es la cuestión ..	105
Fomentar relatos que visibilicen el sufrimiento	108
Epistemologías del Sur	111
El conflicto de dar consejo al que lo necesita	114
Un Jesús seductor	115
Congruente	117
Aconsejar en parábolas	118
Dónde vamos a ir..	120
El conflicto de corregir al que yerra	122
Corregir un capitalismo que yerra	124
Buscad primero el Reino de Dios	126
El conflicto de consolar al triste	128
Consolación y compasión	129
Consoladores inoportunos	131
Falsas consolaciones	132
El conflicto de soportar con paciencia a las personas molestas	133
Paciencia «activa»	135
Ofrecer la mejilla izquierda	136
Renunciar al pleito	138
Caminar dos millas	138
La paciencia, el camino de lo posible	139
El conflicto de perdonar las ofensas	142
El perdón transgresor de un padre compasivo	142

La «locura» del perdón incondicional	144
Un perdón divino	145
El conflicto de rogar a Dios por vivos y difuntos .	147
El tiempo de la memoria	147
Venga a nosotros tu Reino, memoria y esperanza	148
Las fosas comunes de la historia	149