

De la esperanza a la bienaventuranza

“Es que Dios lo privó de sabiduría
y no lo dotó de inteligencia,
mas cuando huye batiendo alas,
se ríe del caballo y su jinete”³⁴.

En el quinto y último capítulo de *El hombre y lo divino* Zambrano hace un profundo estudio de la historia bíblica de Job. En Job María Zambrano encuentra la figura del hombre por antonomasia, pues en tanto que religado al poder de la realidad está sometido tanto a los bienes y a las bendiciones como a las desdichas y maldiciones. En uno y otro caso, el fundamento religante es Dios, que da y que arrebató.

Job pasó de poseerlo todo a verse desposeído, a no tener nada para sí, teniendo que reconocer entonces su miseria y su condición indigente y mendicante. Al hacerlo, Job puede reconocer asimismo que su propia vida no es de su propiedad y que la trascendencia se revela en la nada y el vacío de la existencia. La desposesión y el abandono son las condiciones de posibilidad del trascender humano, que “el sujeto viviente aparezca a fuer de perder y perderse: desposeyéndose, desposeído. Largo el camino”³⁵.

Zambrano dice que, en este largo camino, hay un modo de radical esperanza que “se produce raras veces, individualmente en personas que todo lo han perdido y que nada en concreto esperan; tal parece que la esperanza se haya convertido en sustancia de la vida”³⁶. Job se manifiesta como el hombre esperanzado, con la esperanza más profunda que puede tenerse: la que nada espera y que se alimenta de su propia incertidumbre. Es la esperanza que deja de esperar, que se convierte en bienaventuranza, en simple satisfacción o cumplimiento. Es la esperanza desesperada de Job, que encuentra su contento simplemente en Dios.

La metáfora de este hombre esperanzado y bienaventurado, de Job, es la de un pájaro, concretamente un avestruz, que tiene alas —con plumas como las de la cigüeña— pero no vuela, no puede volar. Job es como este pájaro privado de lo más propio, de lo propiamente humano —como el avestruz privado de su vuelo—: la capacidad de pensar (sabiduría) y de entender (inteligencia), que han dado forma a la realidad sagrada, emergiendo así lo divino en el propio hombre.

El hombre en esperanza es un pájaro que no puede realmente volar —un avestruz— pero que supera con el batido de sus alas —las de la esperanza que le impulsa

³⁴ *Libro de Job* 39, 17-18.

³⁵ M. Zambrano, *Los bienaventurados*, o.c., p. 21.

³⁶ *Ib.*, p. 98.

sobre la tierra— a ese otro hombre que se apega a la seguridad y confía en la velocidad de su corcel. Es un ave privada de todo, también de unas alas con las que surcar los cielos; no posee alas divinas como las de los ángeles. Pero este “exiliado”, “filosofante” y “místico” no se detiene más en un pasado-presente —una estática historia— sino que se adelanta hacia el futuro, saliendo de su escondite —en el que ocultaba la cabeza para no ver— y así superar al hombre que confía en su dominio, en su saber, en su capacidad para alcanzar lo divino. El ave se ríe, bienaventurada. El hombre se alegra de su bienaventura, sin conquista sino como regalada. El desgraciado recibe la gracia, le hace gracia (agraciado y gracioso) y *simple*-mente se ríe. El paso de la esperanza a la bienaventuranza se produce en esta misma simplicidad de la sonrisa de la Gracia.

El perdón, manifestación de la misericordia divina y fuerza regeneradora para el hombre

Rev. Aragon. Teol. 35 (2012)

Manuel Ángel Antón

Sólo Dios habla bien de Dios. Cualquier aproximación o acercamiento que hagamos a Dios, siempre tropieza con los propios límites de nuestra finitud y con lo insondable del misterio de Dios. El mismo Santo Tomás decía que nuestros conceptos e imágenes expresan más bien lo que Dios no es que lo que es. Dios no se adapta a ninguna imagen. Si nosotros podemos y debemos hablar de Dios es porque Él mismo, en su revelación, se nos ha dado a conocer. Solamente en Jesucristo Dios nos revela su misterio como misterio de su amor insondable. Dios –nos dice Jesús– es Padre que tiene entrañas de misericordia.

Pero es importante y necesario *desentrañar* las repercusiones vitales de la fe en Dios Padre. Creer en Dios no puede dejarnos indiferentes. Por eso habrá que tener presente: “Paternidad de Dios-fraternidad; amor misericordioso de Dios-misericordia-conversión; perdón de Dios-conversión-penitencia”. Comprendidas así, estas actitudes pueden renovar la fe en Dios Padre, además de invitar a una mayor radicalidad de vida evangélica, en el sentido de que junto a la palabra anunciada, hay que saber ofrecer también la palabra vivida y mostrar las consecuencias sociales de la exigencias evangélicas (cf. CT, 29).

I. DIOS TIENE ENTRAÑAS DE AMOR MISERICORDIOSO

La experiencia del amor misericordioso de Dios con su pueblo está ampliamente reflejada en la Biblia. Del Génesis al Apocalipsis encontramos numerosos textos que nos hablan de las *entrañas* de Dios (aspecto materno), que no son sino *entrañas de amor, de ternura, de misericordia* y que reflejan la historia del amor y la *misericordia entrañable* del Padre que se realiza plenamente en Jesús.

1. Misericordia y fidelidad de Dios en el Antiguo Testamento

En efecto, ya en el AT, se afirman de Dios con igual intensidad la gracia, la justicia, la fidelidad, la bondad, la ternura, la compasión... La expresión "Dios de la ternura" es, quizás, una de las designaciones que mejor pone de manifiesto la relación de Dios con el hombre, por ser éste el fruto exclusivo de su amor, el destinatario permanente de su amor y el objeto perenne de su espera en amor. La misma liturgia de la Iglesia lo recoge, en una de las oraciones colectas diciendo: "Oh Dios que manifiestas especialmente tu poder con el perdón y la misericordia...", dándonos a entender que Dios se afirma ante el hombre con el don de la misericordia y el perdón.

La *misericordia* siempre se traduce en gestos de piedad y compasión, en favores; por eso, Isaías y los Salmos llaman *misericordias* a las acciones de Yahveh en favor de su pueblo. La *misericordia* precede a la alianza y es su fundamento y su contenido, pero va más allá de ésta.

Es una inclinación amorosa en favor del otro que se plasma en actos de generosidad y de liberación que van más allá de lo previsible; un amor desbordante que excede los límites de la justicia y es más fuerte que la traición y las infidelidades. *Su fruto es el perdón*. No en vano, el Israel pecador invoca la *misericordia* divina constantemente a lo largo de su historia, pues sabe que es lo único que puede tender de nuevo el puente roto entre Dios y el pueblo a causa del pecado.¹ Esta experiencia tanto social y comunitaria como personal e interior, marcó las grandes etapas de la historia de la salvación. (cf. DM, 4).²

2. Misericordia y fidelidad de Dios revelada en Jesucristo

Cristo confiere un significado definitivo a toda la tradición veterotestamentaria de la misericordia divina. No sólo habla de ella y la explica usando semejanzas y parábolas; ante todo *Él mismo la encarna y la personifica. Él mismo es, en cierto sentido, la misericordia* (cf. DM,2). Mediante sus hechos y palabras, particularmente en su muerte en la cruz y en la resurrección, Dios se hace concretamente "visible" como Padre "rico

¹ La *misericordia* de Yahveh se caracteriza por ser duradera y fiel. La *fidelidad* indica permanencia, estabilidad, carácter definitivo e irrevocable. Es por tanto una misericordia indefectible, en que se puede confiar. Por parte de Dios indica la fidelidad a sí mismo, a su designio salvífico, a su promesa y a su alianza, que le hará una y otra vez restablecerla perdonando al pueblo sus pecados: "*no lo hago por vosotros, casa de Israel, sino más bien por el honor de mi nombre*" (Ez 36,22).

² "El nombre divino "Yo soy" o "Él es" expresa la fidelidad de Dios que, a pesar de la infidelidad del pecado de los hombres y del castigo que merece, "mantiene su amor por mil generaciones" (Ex 34,7). Dios revela que es "rico en misericordia" (Ef 2,4)" (CCE 221).

en misericordia" (Ef 2,4), especialmente cercano al hombre cuando sufre y está amenazado en el núcleo mismo de sus existencia y su dignidad.

Jesús hace de la misma misericordia uno de los temas fundamentales de su predicación. Afirma la primacía del amor y del perdón sobre todas las ofrendas y los sacrificios prescritos por la ley (Os 6,6; Mt 9,13). Hay que hacer el bien a todos e incluso amar a los enemigos, a semejanza del Altísimo, que es bueno con los desgraciados. El ideal del discípulo es aquél que practica la misericordia y se conmueve, como el buen samaritano (Lc 10,30) o el Padre de la parábola del Hijo pródigo (Lc 15,11). Jesús advierte que el juicio final recaerá sobre las obras de misericordia y bondad con el prójimo más necesitado, con el que se identifica (Mt 25,31-46). Seremos juzgados con la medida de nuestra misericordia y nuestro perdón (Mt 18,32).

Es imprescindible conocer a Jesucristo para poder conocer al Padre. Por eso, entrar en la comprensión de Jesucristo como aquel que se conmueve profunda y totalmente ante el sufrimiento del ser humano, como aquel que muestra entrañas de ternura con el despojado, es camino a recorrer para acercarnos a la figura del Padre. Las entrañas de Dios mismo hechas transparencia en Jesús son amor efectivo con el hermano sólo y desamparado. Son gestos de reconciliación y perdón sin límites que llegan a su culminación en el misterio pascual. Son *buena noticia* para hoy y *un motivo para seguir esperando*.

II. LA EXPERIENCIA CRISTIANA DEL PERDÓN

Desde la perspectiva cristiana, la experiencia del perdón alude básicamente a dos momentos que conforman, asimismo, el alcance de su significado. Perdonar es, primeramente un *don*: El hecho del perdón nos revela a Dios como acontecimiento de misericordia. Pero perdonar comporta, además, una *tarea*: los gestos de perdón se actualizan y concretan en la Iglesia como testigo de perdón y servidora de reconciliación.

1. La experiencia del don: el perdón como acontecimiento de misericordia

El himno soteriológico que abre la carta a los Efesios destaca la magnificencia de Dios, que en Jesús y por él, nos otorga el perdón de los pecados. Eso mismo se convierte en un signo: en este don se desvela la singularidad de Dios (cf. Ef 1,7ss). Si la gratuidad en general constituye uno de los rasgos que nos ponen de manifiesto lo sorprendente de Dios, la misericordia en particular nos lo hace cercano y accesible. Dios no sólo es gratuito, sino que, al perdonar, se regala como misericordia.

1.1. Sólo Dios puede perdonar

De acuerdo con el dato revelado, Dios es siempre protagonista del perdón. Es más, tener misericordia es lo propio de Dios, su prerrogativa inconfundible. Dios ejerce su presencia entre los hombres perdonando. Tanto en el judaísmo como en el cristianismo primitivo, la experiencia de fe en Dios aparece estrechamente vinculada a la experiencia de perdón. Dos textos de la Iglesia primitiva nos proporcionan al respecto una información elocuente:

La curación del paralítico (Lc 5, 17-26 y par.). La tradición de Lc, más extensa en este relato, resulta casi demostrativa. A la afirmación de la tesis: en Jesús de Nazaret se cumple el “año de gracia del Señor” (Lc 4,19), sigue la exposición de hechos que la prueban; entre ellos, este episodio enmarcado en la confrontación crítica con los fariseos y doctores de la ley. Constatando su escándalo –“¿quién es éste que se atreve a insultar a Dios? ¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios?” (Lc 5,21; Mc 2,7)–, la tradición cristiana reafirma la misma creencia: todo acontecimiento de perdón es un hecho de misericordia que remite indefectiblemente a Dios. Sólo que –y aquí marca su distancia frente al judaísmo– en Jesús se hace realidad presente el acontecimiento de Dios.

El padrenuestro (Lc 11,1-4; Mt 6,9-15). La tradición de Lc, aquí más genuina en su forma redaccional,³ sitúa este esquema de oración en el contexto de una toma de conciencia, por la que el grupo más próximo a Jesús deja constancia de su propia identidad frente a otros grupos intrajudíos coetáneos –por ejemplo, el formado en torno al Bautista (Lc 11,1)–. La nueva comunidad creyente ora al estilo de Jesús; con Jesús se atreve a tutear a Dios como Abba. Al abrirse a Él en un espontáneo recuento de prioridades y menesteres, le reconoce como misericordiosamente condonador: “perdónanos nuestros pecados, pues también nosotros perdonamos a todo el que nos debe” (Lc 11,4; Mt 6,12).⁴ La experiencia cristiana de que Dios ejerce la misericordia del perdón adquiere aquí un nuevo elemento diferenciador: el don del perdón que recibimos de Dios viene condicionado por nuestra eficaz disponibilidad a repartir también nosotros perdón.

1.2. En Jesús acontece la misericordia de Dios

Todo el pensamiento neotestamentario puede ser considerado como un continuo intento de explicación del acontecimiento de Dios en Jesús de Nazaret. Distintos

³ En el texto de Mt 6,7-15 llama la atención no sólo sus modificaciones teológico-redaccionales, sino su excepcional ubicación: dentro del conglomerado fundamental del *Sermón del Monte* (Mt 5-7), pero como un inciso adicional en el conjunto de *prácticas piadosas* –limosna, oración, ayuno– (Mt 6,1-18).

⁴ La pertenencia de este *logion* a la tradición Q le confiere especial relevancia.

lenguajes, distintas claves, distintos supuestos, distintas aplicaciones, pero siempre la misma constante de fondo: la misericordia de Dios adquiere rostro humano en Jesús. Consiguientemente, la experiencia cristiana del perdón no puede menos de quedar marcada de significación cristológica. Apuntamos esquemáticamente a tres determinantes de esta significación:

- a) *Jesús asume el protagonismo reservado a Dios.* Perdonar es competencia exclusiva de Dios; pero sucede algo insólito: afirmando rotundamente este dato, el NT y la tradición cristiana no dudan en presentar a Jesús como el gran perdonador y en consignar, una y otra vez, que Jesús personaliza y hace presente esta prerrogativa divina. Ya hemos reseñado cómo constata el escándalo del judaísmo cuando Jesús declara al paralítico: “tus pecados te son perdonados” (Lc 5,20). No se trata de una pretensión aislada, sino de un gesto reiterado; por ejemplo: en el caso de Leví (Lc 5,32), de Zaqueo (Lc 19,10) o, de una manera especial e intencionadamente ostensiva, en el caso de la mujer pecadora (Lc 7,36). En Jesús se presencializa toda la misericordia de Dios. La última clave de su importancia viene a resumirse en esta constatación: incluso en algo tan privativo de Dios como es el perdonar, Jesús se manifiesta como Dios.
- b) *Jesús desencadena la dinámica del proceso de conversión.* La experiencia del perdón es una experiencia revulsiva. Cuando Jesús perdona, no se limita a ejercer un acto externo de condonación: la persona que vive la experiencia del perdón se introduce en el proceso de reajuste que supone la conversión; Jesús moviliza la persona; suscita en ella un retorno a la autenticidad en el universo relacional del hombre. Es decir:
 - Cuando Jesús perdona estimula todos los resortes de la persona a los que ha alcanzado el pecado y ahora alcanza el perdón (cf. Rom 5,20): conciencia y sentimientos, mente y corazón, la esfera de las intencionalidades y el mundo de las proyecciones prácticas;
 - Cuando Jesús perdona, el proceso de conversión que revulsiona a la persona conlleva especialmente una recomposición de todo el entramado de relaciones en que se realiza el hombre: consigo mismo, con los demás, con el mundo y con Dios;
 - Cuando Jesús perdona dinamiza al hombre de tal modo que le impulsa a salir de sí mismo. La conversión comienza por la interioridad de la persona; pero en vez de dejarla enclaustrada, la proyecta hacia fuera. Reconstruye el mundo de la subjetividad; pero en vez de clausurarla sobre sí misma, la abre a los demás, a la acción, al compromiso. El arrepentimiento, que define la actitud del hombre ante Dios, no se reduce a una mera disposición

individual, sino que reviste un alcance social; con una doble connotación: en el sentido de que para Dios no cuentan los prejuicios de encasillamiento social de las personas y en el sentido de que la conversión conlleva modificaciones del propio comportamiento a nivel de praxis social (cf. Lc 10,25; 15,11;19,1).⁵

- c) *Jesús apuesta por una nueva lógica interrelacional.* El campo de apreciaciones en el que Él se mueve desbarata los presupuestos de la lógica normal en las relaciones humanas. Muchas veces resulta desconcertante. Desde este punto de vista se esclarece en parte el hecho frecuentemente registrado por la tradición: no es comprendido. Y es que la lógica que regula las relaciones entre los hombres se rige por la ley del más fuerte o, en el mejor de los casos, por la ley de la reciprocidad, de la equivalencia, como norma de justicia. Jesús, en cambio, se guía por su lógica de superabundancia. Con ello pone de relieve que su modo de ser justo –como el de Dios– consiste en la misericordia. Esta praxis se evidencia de manera clara en la contundente réplica de la ley del talión (Ex 21,23ss; Lv 24,18ss; Dt 19,21), (cf. Mt 5,39ss; cf. Lc 6,29ss). Jesús apuesta por una lógica de superabundancia, por la lógica propia de Dios. En ella, los móviles de la reacción instintiva quedan desbancados; hasta los mismos principios de comportamiento dictados a impulsos de la razón se ven desbordados. A la venganza oponen el perdón; a la reclamación de derechos, la postura de reconciliación más allá de cualquier frontera.

2. La experiencia de la tarea: perdonar en el nombre y al estilo de Jesús

La experiencia cristiana del perdón no se agota en la vivencia de su gratuidad. Perdonar no es sólo un don recibido, sino a la vez una tarea. En el fondo se trata de traducir la experiencia prioritariamente pasiva del “ser perdonado” como vivencia a la experiencia primordialmente activa de la “praxis del perdón” como tarea. Esta experiencia del perdón como tarea constituye la virtud cristiana del perdón.

2.1. La virtud cristiana del perdón como principio regenerador

La experiencia del perdón puede ser desdoblada en dos niveles complementarios de realización: por una parte, el don recibido se hace tarea hacia el interior de la persona creyente, que se configura al modo de ser de Dios en Cristo; siendo misericordioso, el

⁵ Cf. SCHOTTROFF, L - STEGEMANN, W.: *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, Salamanca, 1981, pp. 69ss.

cristiano viene a ser nueva criatura a imagen y semejanza de Dios, que es misericordia; en este sentido, el cristiano –la Iglesia– viene a ser testigo del perdón, lugar vivo de la actualización de la misericordia. Pero, además, el don recibido se hace tarea hacia las demás personas; la novedad interior se dinamiza hacia fuera y configura, a su vez, la modalidad del comportamiento de cara a los otros; en este sentido, el cristiano –la Iglesia– viene a ser servidor de la reconciliación, signo viviente y eficiente del perdonar al estilo y en nombre de Jesús.

El perdón, como experiencia cristiana, introduce al hombre en un proceso de la fe, en el que el don y la respuesta se entrecruzan. Ser perdonados por Dios, perdonarnos a nosotros mismos, perdonar a los demás vienen a expresar distintos momentos del mismo y único movimiento de reconciliación por el que sabemos que, en cristiano, sólo podemos dar perdón si –o porque– lo hemos recibido (Lc 11,4; Mt 18,21-35).

La virtud cristiana del perdón tiene, pues, una finalidad decisivamente regeneradora; se origina el “hombre nuevo” al estilo de Jesús, que, como Él y en su nombre, reparte reconciliación. Este significado regenerador del perdón se entiende desde la “nueva criatura” que renace del mismo y se orienta a la “nueva creación” que la reconciliación desencadena.

La nueva criatura al estilo de Jesús se configura como tal desde la apertura a la misericordia de Dios, lo que conlleva el descubrimiento y la realización de la benevolencia y la beneficencia en las interrelaciones humanas, como una forma de nueva “cultura del amor” (Pablo VI); por este espíritu de misericordia el mundo viene a ser más humano que por el espíritu de estricta justicia, por el que nos colocamos frente a los demás sólo desde el punto de vista de nuestros derechos (Juan Pablo II).

Así, el hombre nuevo está en condiciones de impulsar la nueva creación: de la misma fuente de misericordia nacen la disponibilidad y el empeño cristianos por la reconciliación consigo mismo y con los demás, a nivel individual o grupal y a nivel social o internacional; desde de ella se acrecientan la alegría por hacer el bien y la renuncia a servirse del mal o hacer el juego a sus fuerzas y a las de la destrucción; dar vigencia cristiana a este espíritu de misericordia como necesaria expresión social de la virtud del perdón podría tener en el momento actual internacional aplicaciones tan urgentes como erradicación de todo tipo de violencia y la solución generosa al escalofriante problema del endeudamiento creciente de los países del Tercer Mundo.

En el fondo, la virtud cristiana del perdón deja entrever los supuestos de una antropología que contempla al hombre desde un realismo optimista.

Perdonar –tanto dar perdón como recibirlo– supone el realismo de la fragilidad humana; el hombre es débil por dentro y por fuera. Perdonar es, además, humanamente

difícil. La virtud cristiana del perdón, desde la fe, posibilita la aceptación de sí mismo como se es y con todo lo que se es, porque Dios nos acepta como somos y con todo lo que somos. Reconciliado consigo mismo, el hombre puede reconciliar, puede dar y recibir perdón; es decir, la virtud cristiana del perdón posibilita igualmente la aceptación del otro como es y con todo lo que es, porque también Dios lo acepta así.

Perdonar supone el optimismo de la grandeza humana; más allá de su fragilidad, el hombre que perdona o acepta perdón se encuentra con lo mejor de sí mismo; afirma que en él “hay siempre más cosas dignas de admiración que de desprecio”. La virtud cristiana del perdón conlleva asimismo la dignificación de la relación con el otro a grado sumo, hasta el punto de transformar el odio en amor y al enemigo en hermano.

Una justa apreciación de la virtud del perdón no legitima en modo alguno el fortalecimiento de la conciencia de culpabilidad o la reactivación del sentimiento de pecado. Esta sería, acaso, la peor conclusión final de todas las posibles y, desde luego, una de las que de ninguna manera estamos dispuestos a justificar. Lo verdaderamente cristiano no consiste en poner de relieve el pecado, sino la gracia, la liberación, la misericordia (cf. 1Jn 3,20). Una espiritualidad obsesionada por el pecado o simplemente dominada por su sentimiento, difícilmente eludirá el miedo y la angustia, recayendo, como contrapartida, en el imperativo psicológico de la compensación y el rendimiento; se trata de una espiritualidad negativa desarrollada a expensas de una lectura unilateral y pesimista del evangelio, del que no acierta a salvaguardar su distintivo esencial de “buena noticia”. Por el contrario, la virtud cristiana del perdón, reconociendo el pecado, lo supera; fortalece la conciencia de liberación y reactiva el sentimiento de confianza en un Dios misericordioso que llena de gozo y llama la responsabilidad.

De todo lo dicho podemos deducir que la virtud cristiana del perdón consiste en la experiencia gozosa y configuradora de saberse perdonado, y en la praxis consiguiente de atreverse a perdonar al estilo y en nombre de Jesús.

2.2. El amor al enemigo como forma suprema del perdón

Dentro de la praxis de la virtud cristiana del perdón aparece, como algo inédito e inaudito, no sólo el perdón sino incluso el amor a los enemigos. Amar al enemigo representa, sin lugar a dudas, una manifestación límite de este modo de perdonar; representa, por lo mismo, uno de los campos de aplicación más idóneos para medir el alcance y significado de las potencialidades de la virtud cristiana del perdón. Intentaremos aclarar algunas de estas potencialidades:

La praxis del amor como respuesta a quienes nos son adversos (Mt 5,43-47).
Según la tradición escrita que recoge Mt 5,44ss, Jesús desdice la tendencia del rencor

al enemigo y sobrepasa el precepto mismo de amor al prójimo en Lv 19,18. Afirma: “Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos y rezad por vuestros perseguidores...” Esta exigencia tiene como contenido la culminación de todo un programa en el modo de relación con el otro que incluye los casos conflictivos; confirma la lógica de la superabundancia instaurada por Jesús; y reestructura hasta la misma escala de valores en el orden antropológico, ético y social.

Amenazados, indefensos, perseguidos por los adversarios (por los que rechazan el mensaje de Jesús), los cristianos optan por un estilo de vida que se caracteriza por la no violencia (Mt 5,39s Q: “*no hagáis frente al que os hace mal*”). Siguiendo el mensaje de Jesús y en clara continuidad con la tradición primitiva, su praxis de amor se orienta directa y positivamente hacia aquellos que la rechazan. Desde la experiencia negativa concreta de hostilidad y persecución con que son tratados responden con amor a estos enemigos concretos, con lo que el significado del perdón no queda difuminado en un enunciado abstracto ni reducido a circunstancias excepcionales y casi imposibles de la existencia; se erige más bien en el “denominador común, la clave de toda la conducta y del mensaje de los seguidores de Jesús”.⁶

La experiencia de Dios como Padre (Mt 5,48), al que le es propio practicar la misericordia, está en el fondo y da sentido a esta praxis cristiana, que como tal constituye una réplica coherente: como el Padre, también el cristiano quiere la salvación de todos, incluso para los malos, los injustos, los enemigos.

La praxis del amor como condonación de deudas (Lc 6,27-36). El contexto que encuadra la presentación del amor a los enemigos en Lc no refleja ya la situación histórica de Jesús, ni siquiera —como Mt 5,44ss— la de la fuente de los *logia*. Presupone, más bien, una comunidad cristiana posterior integrada por gentes provenientes del judaísmo y del paganismo. Se trata de un grupo de cristianos que, en su mayoría, cabe calificar como socialmente de buena posición, económicamente desahogados, moralmente bien reputados. Precisamente por esto no son bien vistos, son maldecidos y hasta “odiados” por la minoría de los socialmente de humilde condición, económicamente menesterosos, moralmente poco estimados por el grupo mayoritario.

Obviamente, el amor a los enemigos adquiere en este contexto resonancias muy específicas. Oímos: “A vosotros que me escucháis os digo: amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian...” (Lc 6,27s). Aquí el enunciado general se hace exhortación concreta con un sentido modificado y un alcance diferente respecto a Mt 5,44s. Los destinatarios de Mt en este caso son cristianos indefensos, amenazados,

⁶ *Ibíd.* O.c., 119 y 125. “A nuestro juicio, este programa de existencia que se traza el grupo de los mensajeros de Jesús no tiene parangón dentro de la sociología en general ni de la sociología de la religión en particular”.

perseguidos; los de Lc son cristianos bien situados, pudientes, selectos. Los “enemigos” para Mt son los perseguidores que rechazan el mensaje de Jesús; para Lc, en cambio, son hermanos en la fe, cristianos que por su condición económica –y social, moral– resultan objeto de desprecio o de enemistad a los ojos de la mayoría; es decir, “enemigo” significa aquí tanto como “deudor” (que por lo mismo es carente de estima social y de aprecio moral), con lo que el factor económico cobra importancia decisiva, hasta el extremo de condicionar e incluir los factores social y moral. Consiguientemente, mientras en Mateo la praxis del amor a los enemigos equivale a la aceptación de todos, incluso de nuestros adversarios, en Lucas equivale a “hacer bien” a practicar la “beneficencia”, sin esperar recompensa.

El cambio de contexto ha modificado asimismo, el alcance, el significado y hasta la perspectiva de consideración de la praxis del perdón. Efectivamente, se ha pasado de una consideración –en Mt– más individual del perdón como praxis de comportamiento en las relaciones humanas a una consideración –en Lc– de marcada pretensión social, en la que se acentúa el carácter condonatorio del perdón (Lc 6,37s: “*no juzguéis*”). La interpretación teológica de Lucas nos introduce en una ética social de “buenas obras” que insta a practicar el perdón de manera socialmente activa y concreta. Perdonar se corresponde con hacer el bien, y hacer el bien se traduce en prestar a todo riesgo sin reclamar la devolución de lo prestado (v.34s), en condonar deudas (vv.29b.30); el donante perdona renunciando a su derecho legítimo de cobrar o reclamar lo prestado.⁷

Nuevamente podemos observar cómo a un esquema de ética de reciprocidades se contraponen una ética de gratitud y condonación (vv. 32s), incluso en el terreno siempre esquivo y movedizo de lo económico. La lógica de la superabundancia no deja otra opción al cálculo de beneficios que la incalculable recompensa de Dios (v.35). Se retorna así al pensamiento clave: perdonar, como exigencia del seguimiento de Jesús, comporta siempre en el cristiano una manera de conformación con Dios, cuya expresión es siempre la misericordia (v. 36: “*Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso*”).

2.3. Un proyecto utópico: la transformación de la sociedad desde la praxis del perdón

Hasta aquí hemos considerado la virtud cristiana del perdón al estilo y en nombre de Jesús –aplicada al caso extremo del amor a los enemigos– en una doble dimensión:

⁷ *Ibidem*, o.c., pp. 221ss. Sobre los distintos aspectos de orden exegético en torno a estos pasajes en Mt y Lc, cf. particularmente THEISSEN, G.: *Estudios de sociología del Cristianismo primitivo*, Salamanca, 1985, pp. 103-148; PIPER, J.: “*Love your enemies*”. *Jesus’ love command in the synoptic gospels and early Christian paraenesis*, Cambridge, 1979.

primero, en el ámbito preferente de lo interpersonal; luego, en una segunda instancia, en sus repercusiones económico-socio-morales a nivel de grupos comunitarios reducidos. Pero cabe un paso más: en cristiano, perdonar entraña un proyecto social. Si siempre es importante afirmar el carácter social de lo cristiano, eso vale especialmente para la praxis del perdón, tan expuesta al riesgo de la privatización.

Desde la sociología del movimiento de Jesús,⁸ y eludiendo tanto el confinamiento en la esfera privada como el triunfalismo de cualquier forma de mesianismo político, podemos deducir, una especie de proyecto utópico cristiano de transformación de la sociedad a partir de los supuestos de la práctica del perdón. A este resultado se llega desde un planteamiento global que diferencia notoriamente el movimiento de Jesús de otros movimientos renovadores de su tiempo.

Mientras esenios y militantes de la resistencia fomentan el odio al extranjero ocupante, el movimiento de Jesús formula la exigencia insoslayable de la propia conversión (Lc 13,3ss); frente a la propuesta de sublevación contra el enemigo opresor, el movimiento de Jesús apela fundamentalmente a la renovación interior como forma más eficaz de liberación y descalifica todo conato de violencia.

Entre las manifestaciones de este *ethos* pacifista podemos anotar, por ejemplo: al grupo más cercano a Jesús tiene acceso incluso un publicano, recaudador de impuestos, y un zelota, miembro de la resistencia (Mc 2,13ss; Mt 10,3; Lc 6,15); se critica duramente el asesinato de Zacarías, perpetrado por la resistencia (Mt 23,35); miembros de las tropas extranjeras son acogidos con benevolencia, estimados con admiración, tratados con deferencia (Mt 8,5ss; Hch 10,1ss); se prohíbe no sólo la conducta agresiva, sino la defensa contra la agresión (Mt 5,39ss); no sólo los actos externos, sino incluso la ira interior (Mt 5,21ss).

Desde la perspectiva de estas y otras constataciones se llega fácilmente a la conclusión de que la virtud cristiana del perdón constituye uno de los componente primarios de ética política en el cristianismo primitivo. El *ethos* que se desprende de su praxis sobrepasa los límites de lo meramente individual o particular para incidir en la configuración de la sociedad. Nos hallamos ante un *ethos* social que, lejos de regirse por la confrontación violenta y dar vigencia a la ley del más fuerte, subraya la necesaria disponibilidad para el perdón y la reconciliación, la superación de toda frontera de prejuicios, el vencimiento de la conducta agresiva y de las tensiones sociales. Es más, por el perdón los impulsos de agresión quedan trastocados en la forma suprema de misericordia que se llama amor al enemigo; la necesidad de afirmarse a sí mismo frente

⁸ Cf. al respecto, por ejemplo, HENGEL, M.: *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca, 1973; JEREMIAS, J.: *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 1977; THEISSEN, G.: *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander, 1979; IBÍD., *Estudios de sociología del Cristianismo primitivo*.

al otro, incluso mediante el uso de la fuerza violenta, se transmuta en aquella praxis de autolibertad capaz de aceptar al otro incluso a costa de sí mismo.

Ha surgido un irenismo capaz de transformar los grupos sociales desde una praxis que sólo encuentra explicación en la motivación cristiana de principios como perdón y reconciliación frente a odio y revancha, amor frente a reivindicación, tolerancia frente a intransigencia. Indudablemente, el vuelco existencial y social que implica el paso de la agresión y el miedo que la determina al perdón y la libertad que lo acompaña no es explicable por mecanismos inherentes a la naturaleza humana. Nos movemos, de nuevo, en el marco de las referencias ya dichas: una lógica de superabundancia respaldada por la acción de Dios que, como otros campos de comportamiento humano-cristiano, también aquí es decisiva para hacer posible lo imposible (Mc 10,27).

III. LA IGLESIA, LUGAR DE RECONCILIACIÓN

El sentido del perdón así como los niveles y el modo en que –según las fuentes cristianas– acontece dicho perdón, no se verían realmente cumplidos si limitásemos nuestra consideración teológica al mero recurso a los orígenes. Tal toma de conciencia teológica estaría expuesta al riesgo de refugiarse en la pura erudición o en la nostalgia.

La virtud cristiana del perdón requiere ser practicada. A la toma de conciencia a partir de los orígenes ha de seguir la compulsión con el presente, la revisión y vuelta a las fuentes del mismo en base a la luz y el dinamismo originales. Con ello pisamos ya el terreno de los desafíos. De la toma de conciencia hay que pasar al reto que conlleva su aplicación.

La pedagogía de Dios para con los hombre se llama, antes que nada, perdonar. Porque Él así nos trata, desde la misericordia. Y porque Él así nos enseña, también, a tratar a los demás. Por consiguiente, si de la toma de conciencia deseamos pasar al reto, lo que procede es aplicar la virtud cristiana del perdón a la vida, hacerla incidir concretamente sobre la existencia eclesial actual. Sólo así podremos verificar la vigencia de sus virtualidades. Sólo así podremos detectar hasta qué punto el perdón es todavía hoy una praxis vital y *regeneradora* de la Iglesia.

1. La virtud cristiana del perdón en la Iglesia actual

No sería justo afirmar que la Iglesia de hoy haya relegado o desatendido ni la conciencia ni la experiencia-praxis de la virtud cristiana del perdón. Importantes documentos del Vaticano II (cf. SC, n.72), de Pablo VI (cf. *Ritual de la Penitencia*, 1975) y Juan Pablo II (cf. Carta apostólica *Reconciliatio et Poenitentia*, 1984), así como la vida cristiana en incontables gestos y signos, testifican lo contrario.

Con todo, en la Iglesia se ha afianzado más una práctica pastoral orientada al cumplimiento del rito penitencial de la confesión sacramental que la actitud de disponibilidad y apertura para el perdón y la reconciliación. Sin embargo, la virtud cristiana del perdón constituye el supuesto que posibilita y sobre el que se fundamenta el rito sacramental como una expresión y actualización particularizada del perdón. Se hace, pues, pastoralmente necesario despertar y profundizar esta disponibilidad para la reconciliación, tanto a nivel personal como a nivel comunitario y eclesial.

En el Evangelio, el perdón de Dios sólo puede entenderse en el ámbito de la conversión que quiso Jesús. Solamente quien se encuentra en situación de conversión puede sentir la necesidad real de perdonar y de ser perdonado. Esta conversión es una actitud radical y profunda del hombre. No es algo periférico, ritual, ni que actúa por capas o estratos. Todo el hombre queda implicado en la situación de conversión. No hay ya cosas malas de las que tenga que arrepentirse el hombre; es todo el hombre el que tiene que cambiar. Esa es la clave para entender y vivir el sacramento de la Penitencia. Y junto con esto, la celebración que nos lleva a alabar y reconocer las misericordias de Dios Padre (explicitadas en el rito sacramental).

2. La Iglesia, sujeto y objeto de reconciliación

Cuando Lutero definía el cristiano como *homo simul iustus et peccator*, partía del realismo. No sólo del realismo de la Iglesia histórica de su tiempo y de su entorno, sino del realismo de la constitución humana que se halla en la raíz de la Iglesia de todos los siglos y geografías. La Iglesia santa es a la vez Iglesia pecadora. No en el sentido de un gran cuerpo en el que coexisten yuxtapuestos miembros santos y miembros pecadores –también así, por supuesto– sino en el sentido más profundo de la limitación connatural que arrastra todo humano, por la cual nunca es tan absoluto ni perfecto que pueda excluir de sí la relatividad y la imperfección. Por eso, en el acontecimiento de la salvación la Iglesia es a la vez protagonista y antagonista.

El reconocimiento de esta índole ambivalente ha estado siempre, ya desde san Pablo, en el sentir de la Iglesia.⁹ Desde el realismo que le da la experiencia acumulada a lo largo de los siglos,¹⁰ la Iglesia se siente y se vive, a la vez, ligada a actitudes de aceptación y de repulsa, como sujeto de virtudes y de vicios en su respuesta a Dios y a los hombres. Por lo mismo, se sabe como sujeto y objeto de reconciliación.

⁹ H. U. Von BALTHASAR, *Ensayos teológicos II. Sponsa Verbi*, Madrid, 1964, pp. 239-268, ha puesto de relieve la drásticidad con que ya los SS.PP. Entendieron esta realidad de la Iglesia "simul sancta et peccatrix": acuñaron la expresión "*casta meretrix*". Cf., además, LATOURELLE, R.: *Cristo y la Iglesia, signos de Salvación*, Salamanca, 1971, pp. 247-305.

¹⁰ Cf. A WEILER, *La historia eclesial como autocomprensión de la Iglesia*, en *Concilium* 67 (1971) pp. 5-12.

2.1. Iglesia "reconciliadora": una tarea irrenunciable

La reconciliación como obra de la Iglesia es antes que nada don. Lo es de manera previa a toda respuesta. Dios se constituye desde su gratuidad en presupuesto que posibilita toda autenticidad cristiana por la "conversión". Desde este punto de vista, la reconciliación que acontece dentro de la Iglesia reclama de ella la actitud de docilidad.

La función reconciliadora de la Iglesia no se limita a unos buenos propósitos generales y a unas actitudes no comprometidas. La reconciliación que acontece "por" la Iglesia y "en" la Iglesia se reviste de acciones concretas que no sólo permiten detectar sus dimensiones, sino incluso enrolarse en la misma dinámica reconciliadora y favorecerse de su eficacia. La Iglesia protagoniza diversas actitudes de reconciliación:

- *De cara a Dios.* Aquellas que con su buen quehacer de Iglesia encaminan tras el rastro de Dios a los hombres inquietos que buscan a tientas en la oscuridad, a los que no buscan más allá de sí mismos, y a muchos que ni siquiera encuentran lugar o tiempo para la pregunta.
- *De cara a los hombres.* Aquellas que llevan a los hombres al encuentro de los hombres, aquellas que transforman al adversario en amigo y al odio en fraternidad, aquellas que llegan a forjar de las injurias caminos de paz.

A pesar de todos los inconvenientes e incomodidades hay que seguir creyendo hoy en la Iglesia: de rostro conciliante y reconciliador, como don de Dios en Cristo, camino que hace hermanos repartiendo perdón, como amiga de Dios y de los hombres y estímulo de solidaridad, como lugar de encuentro sin fronteras de tiempo, raza, cultura, color político, clase o profesión.

2.2. Iglesia "reconciliable": una exigencia apremiante

La confesión de fe en la Iglesia reconciliadora es posible y necesaria; pero sólo es totalmente realista si se contempla la otra cara en sombra, la fallida, la que pone en evidencia sus zonas reconciliables. A la vez que reconciliadora, la Iglesia es igualmente reconciliable.

Lo es no sólo como consecuencia de aquella limitación connatural que la enlaza a lo imperfecto y trunca siempre toda realización teóricamente ideal. La Iglesia es, además, reconciliable como sujeto activo de imperfecciones y corrupciones teológicas y antropológicas.

Que la Iglesia es reconciliable no necesita demostración. Si las actitudes reconciliables parecen demasiado abstractas, su traducción a lacras concretas resulta