

La misericordia: términos, significados y equívocos

Arturo Bravo*

Resumen

El artículo presenta textos del Antiguo Testamento relevantes sobre la misericordia, muestra los términos utilizados en ellos y sus significados, vinculándolos con pasajes relacionados del Nuevo Testamento y del Magisterio. Concluye el artículo describiendo algunos equívocos comunes en relación a la misericordia.

Palabras clave: Misericordia, Antiguo Testamento, Éxodo, Oseas, Jonás.

* Laico. Doctor en Teología por la Eberhard-Karls-Universität, Tübingen, Alemania. Profesor asociado del Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción y Profesor de Antiguo Testamento en el Seminario Metropolitano de la Santísima Concepción, Concepción, Chile. Correo electrónico: abravor@ucsc.cl.



Mercy: terms, meanings and misunderstandings

Abstract

The article presents relevant texts from the Old Testament regarding mercy, shows the terms used in them and their meanings, linking them with related passages from the New Testament and the Magisterium. The article concludes describing some common misunderstandings on mercy.

Key words: Mercy, Old Testament, Exodus, Hosea, Jonah



1. INTRODUCCIÓN

Quiero empezar estableciendo el siguiente principio: la misericordia es el principal atributo de Dios, tal como afirma el renombrado teólogo el Cardenal Walter Kasper¹.

De ahí que, a mi juicio, el primer gran equívoco está en lo que se podría llamar la persistencia de la herejía marcionita, sobre todo en los cristianos sin mayor formación en su fe. Marción fue un cristiano del s. II d.C. que no reconoció como canónico el AT por atribuirlo a un Dios malvado, completamente opuesto al revelado en el NT². Para él el Dios misericordioso es el del Nuevo Testamento, mientras que el del antiguo es un Dios justo e iracundo. Su posición fue calificada de herética y fue expulsado el año 144 de la comunidad cristiana de Roma, a la cual se había integrado nueve años antes, el 135³. Pues bien, muchísimos cristianos hoy en día piensan, equivocadamente, que el Dios del AT es violento y feroz, mientras que el Dios misericordioso se encuentra exclusivamente en el NT.

Sin duda contribuyó a esta situación de permanencia de esta doctrina, un desplazamiento en la reflexión teológica que redujo la

¹ Cf. KASPER, Walter. *La misericordia. Clave del evangelio y de la vida cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2012, pp. 87-94.

² Cf. CITRINI, T. Escritura. En: ROSSANO, P./RAVASI, G./GIRLANDA, A. *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Madrid: Paulinas, 1990, p. 521.

³ Cf. KASPER, Walter. *La misericordia...*, p. 87.



categoría misericordia hasta hacerla desaparecer. Éste es uno de los puntos en los que la teología dogmática está en deuda con la Sagrada Escritura, pues, el tema de la misericordia de Dios tiene una presencia masiva tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, sin embargo

“tanto en los manuales tradicionales de teología dogmática como en los más recientes, la misericordia de Dios es tratada únicamente como uno más de los atributos divinos y, por regla general, de forma concisa tras los atributos que se derivan de la esencia metafísica de Dios. Así pues, la misericordia en modo alguno desempeña un papel determinante de todo el sistema. En los manuales más recientes suele estar por entero ausente; y si aparece, lo hace de pasada. Hay excepciones que confirman la regla, pero no logran alterar de manera relevante el dictamen general”⁴.

Y en un *mea culpa*, el Card. Kasper confiesa que él mismo no escapa a esta crítica, pues tampoco trató el tema en su obra “El Dios de Jesucristo”, tratado en el que “pasé igualmente por alto la idea de la misericordia e hice caso omiso de ella”⁵. Por tanto, no formó parte de los teólogos que menciona la siguiente cita de San Juan Pablo II: “Si algunos teólogos afirman que la misericordia es el más grande entre los atributos y las perfecciones de Dios, la Biblia, la Tradición y toda la vida de fe del Pueblo de Dios dan testimonios exhaustivos de ello”⁶. Este santo Papa, en la segunda encíclica de su vasto magisterio pontificio, menciona la deuda de la teología con la Biblia, la Tradición y la praxis de fe al contraponer el “algunos teólogos” con los “testimonios exhaustivos” de las otras instancias.

La primacía de este atributo aparece nuevamente relevado en esta magnífica encíclica:

⁴ KASPER, Walter. *La misericordia...*, p. 19.

⁵ KASPER, Walter. *La misericordia...*, p. 216, n. 36.

⁶ JUAN PABLO II. *Dives in misericordia*, 13.

“La Iglesia vive una vida auténtica, cuando profesa y proclama la misericordia –el atributo más estupendo del Creador y del Redentor– y cuando acerca a los hombres a las fuentes de la misericordia del Salvador, de las que es depositaria y dispensadora”⁷.

También se preocupa de dejar muy en claro que la misericordia no es cosa exclusiva del Nuevo Testamento, pues Cristo se entronca en el caudal de misericordia proveniente del Antiguo Testamento:

“De este modo en Cristo y por Cristo, se hace también particularmente visible Dios en su misericordia, esto es, se pone de relieve el atributo de la divinidad, que ya el Antiguo Testamento sirviéndose de diversos conceptos y términos, definió ‘misericordia’”⁸.

2. MÉTODO

Para fundamentar bíblicamente el principio con que empecé este artículo –a saber, que la misericordia es el principal atributo de Dios– he seleccionado algunos pasajes que me parecen representativos, entre los numerosísimos que hay sobre este tema en el Antiguo Testamento. De ellos he tomado el vocabulario que en hebreo expresa en esos textos la idea de misericordia y procedo a explicar los sentidos presentes en la terminología utilizada, para después, con ese insumo, pasar a leer los textos correspondientes, explicando algunos puntos de interés. En este recorrido voy hilvanando textos del Nuevo Testamento y del Magisterio que son pertinentes.

Me he concentrado en el Antiguo Testamento porque los pasajes del Nuevo Testamento son bastante conocidos y, sobre todo, porque tales pasajes beben del abundante caudal del Antiguo Testamento sobre el tema.

⁷ JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, 13.

⁸ JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, 2.



También quiero dejar en claro que al decir “fundamentar bíblicamente” no me estoy refiriendo a la antigua costumbre de utilizar la Escritura como prueba de las afirmaciones dogmáticas, sino al revés, esto es, mostrar la capitalidad de este tema en la Escritura a fin de estimular su desarrollo dogmático.

3. LOS TÉRMINOS

La encíclica *Dives in misericordia*, en una extensa nota (la 52), dice que en el Antiguo Testamento, dos son los términos más importantes: *hesed* y *raḥamim* a los que he añadido *hanan*, pues aparece en los pasajes escogidos.

3.1. El término *hesed*⁹

Según Alonso, *hesed* puede ser traducido como

“favor, beneficio, gracia, servicio, ayuda; misericordia, clemencia, bondad, benevolencia, piedad, compasión, conmiseración, lástima; cariño, afecto, caridad; lealtad, fidelidad; pacto, acuerdo, convenio, trato, promesa, compromiso; agrado, gusto, amabilidad, simpatía, atractivo; complacencia, atracción”¹⁰.

Es una noción que tiene su origen en el ámbito humano y comunitario. Es algo que se da en el trato humano y allí repercute. Es muy frecuente la expresión hebrea “hacer *hesed* a”, lo que indica que se trata de algo que hay que hacer a otro. De donde se desprenden sus dos primeras notas características, su carácter práctico y su carácter comunitario. En cuanto a lo práctico, se trata de hacer algo concreto y no sólo de un sentimiento que no se traduce en acción. En cuanto a lo comunitario, siempre se hace, se demuestra o se pide, se espera, de otro.

⁹ Para esta parte he seguido principalmente ZOBEL, H.-J. τον. En BOTTERWECK, Johannes/RINGGREN, Helmer (eds.). *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (en adelante ThWAT). Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, Vol. III, 1992, cols. 48-71.

¹⁰ ALONSO, Luis. τον. En: *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*. Madrid: Trotta 1994, p. 268.

A propósito del sentimiento y la acción, me resuena un pasaje de la Carta Apostólica *Salvifici doloris* de San Juan Pablo II, sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano, en la que, comentando la parábola del samaritano, va describiendo etapas, cada vez más profundas, en el acercamiento al que sufre:

“No nos está permitido ‘pasar de largo’, con indiferencia, sino que debemos ‘pararnos’ junto a él. Buen Samaritano es *todo hombre, que se para junto al sufrimiento de otro hombre* de cualquier género que ése sea. Esta para da no significa curiosidad, sino más bien disponibilidad... Buen Samaritano es *todo hombre sensible al sufrimiento ajeno*, el hombre que se ‘conmueve’ ante la desgracia del prójimo... Sin embargo, el buen Samaritano de la parábola de Cristo no se queda en la mera conmoción y compasión. Éstas se convierten para él en estímulo a la acción que tiende a ayudar al hombre herido. Por consiguiente, es en definitiva, buen Samaritano el *que ofrece ayuda en el sufrimiento*, de cualquier clase que sea. Ayuda, dentro de lo posible, eficaz”¹¹.

Es por esto que *hesed* es acción en favor de quienes han sido tocados por la desgracia o la necesidad. Es manifestación de amistad o piedad. Busca el bien y no el mal y por eso, en esta perspectiva, puede ser traducida como *bondad, benignidad, benevolencia, amabilidad o condescendencia*.

Una tercera nota característica de *hesed* consiste en su durabilidad o estabilidad, es decir, la bondad que se espera no es la de una acción única sino de una actitud permanente del ser humano con su prójimo, como lo muestra categóricamente Os 6,4 donde se le reprocha al pueblo que su “amor (*hesed*) es nube mañanera, rocío matinal que se evapora”¹². No se trata, por tanto, de la suma de una que otra acción misericordiosa, sino de un talante misericordioso que se refleja y traduce en múltiples expresiones concretas.

¹¹ JUAN PABLO II. *Carta Apostólica Salvifici doloris*, 28.

¹² Todas las citas bíblicas están tomadas, a no ser que expresamente se indique en nota otra cosa, de la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao: Desclée de Brouwer 2009.



Pero, además, quien hace *hesed* espera del destinatario también una manifestación de *hesed*, es decir, y aquí aparece una cuarta nota característica del término, le es inherente la idea de reciprocidad¹³. Un par de ejemplos para ilustrar esto.

En Gn 21,23 Abimélec le pide a Abraham que le jure que mostrará con él la misma benevolencia que antes había mostrado Abimélec con Abraham.

En Jos 2,12.14 los espías enviados por Josué a explorar Jericó, que fueron rápidamente descubiertos y protegidos por la prostituta Rajab, se comprometen con ella, por medio de un juramento, a retribuirle el *hesed* que de ella habían recibido. Éste es uno de los pasajes donde *hesed* aparece junto con *emet* (fidelidad, lealtad). Esta construcción busca subrayar la firmeza, fiabilidad y validez duradera de la demostración o promesa de misericordia o benevolencia.

En los numerosísimos pasajes en que *hesed* tiene a Dios como sujeto, presenta básicamente los mismos rasgos que en el quehacer humano. Tanto el objeto como el contenido de la bondad de Dios se corresponden ampliamente con el uso del término en el lenguaje profano; aunque, sin duda, presenta también algunas modificaciones o variantes.

a) Las coincidencias

El carácter práctico y comunitario del *hesed* divino se evidencia en que en muchos textos se encuentra el término en plural para hacer referencia a las *misericordias* (*hasadim*) de Dios, entendidas como las acciones bondadosas, misericordiosas o prodigiosas de Dios. Is 63,7 dice “las misericordias (*hasadim*) de Yahvé quiero recordar” en un pasaje en que el profeta hace

¹³ El artículo de Zobel que estoy siguiendo, establece tres notas características: el carácter concreto, el comunitario y su durabilidad. Menciona también la reciprocidad, pero no le da la categoría de aspecto constitutivo. A mí me parece que sí lo tiene, en cuanto es propio de este término y no aparece en *hen*, por ejemplo; por lo que con toda pertinencia lo considero una nota característica y la agrego como tal.

un recorrido por la historia de Israel pasando lista a las intervenciones salvíficas de Dios en favor de su pueblo, es decir, identifica *misericordias* con *intervenciones salvíficas*. En esto consiste, como se verá más adelante el famoso *conocimiento de Dios*.

La durabilidad del *hesed* de Dios, entre muchos otros lugares, se expresa de forma palmaria en Os 2,21: “Yo te desposaré conmigo para siempre”. Y qué decir del Sal 136 donde a lo largo de todo el salmo se repite como estribillo “porque eterno es su amor (*hesed*)”.

b) Las modificaciones

Una de ellas consiste en que *hesed* ya no se circunscribe al grupo pequeño sino que se amplía a todo el pueblo. Esto se expresa en las acciones divinas constitutivas de la historia de Israel y que, a la vez, impulsan esa historia. Es lo que manifiesta Éx 15,13 al afirmar que la bondad de YHWH es la que ha conducido a Israel.

El saber que después del juicio, gracias a la bondad de YHWH, Israel tendrá un nuevo comienzo es determinante tanto para el profetismo pre- y postexílico (Os 2,21; Is 54,8.10) como para la literatura poética del exilio (Lam 3,22).

Pero llegará un momento en que se ampliará aún más, abarcando todo el mundo, como lo mostrará, muy a su disgusto, Jonás, el anti-profeta, como se verá más adelante.

La otra gran modificación tiene que ver con el tema de la reciprocidad. Cuando Dios es el que da *hesed*, la reciprocidad se transmuta en replicabilidad, es decir, el *hesed* recibido de parte de Dios hay que, por decir así, “devolvérselo” replicándolo con el prójimo. Es lo que aparece tan bella y dramáticamente expresado en la parábola mateana del siervo sin entrañas, en la que el siervo al que su amo le perdonó una gran deuda, no fue capaz de, a su vez, perdonar a otro que le debía una cantidad mísera (Mt 18,23-35).



Ḥesed como *bondad, benevolencia, misericordia* aparece como la quintaesencia de YHWH, de tal forma que el orante del Sal 144 puede denominar a YHWH como “mi bondad” o “mi misericordia” (v. 2). Lo mismo se expresa cuando en Sal 33,18; 147,11 se describe a los piadosos como “los que esperan en su bondad”. Contenido esencial de la fe de Israel es esta espera perseverante de la ayuda llena de benevolencia de YHWH.

3.2. El verbo *ḥanan* y sus derivados¹⁴

- a) El verbo *ḥanan* significa *ser favorable, propicio, benévolo, misericordioso*, y se usa casi exclusivamente en el sentido derivado de *mostrarse benévolo o misericordioso, conceder un privilegio o un favor, una gracia*, pero también se encuentra en el sentido estético de *poseer gracia o ser agradable* (cf. Prov 26,25). En el Antiguo Testamento, este verbo aparece preponderantemente en *qal* con el significado de *ser benévolo o mostrar favor*; y en *hitpa’el* con el significado de *suplicar clemencia o gracia*, refiriéndose principalmente a la gracia o clemencia de Dios, aunque también se puede referir a la humana.

Sólo en dos pasajes (Pr 22,11 y 26,25) se usa *ḥanan* en sentido estético, en todos los otros casos aparece en el sentido de benevolencia en las relaciones personales, refiriéndose al reconocimiento y amabilidad, pero también a un tipo especial de favor como son la compasión, la piedad y la generosidad. Ser benévolo o favorable significa ayudar a los pobres, alimentar a los hambrientos, salvar a los oprimidos o asediados de la destrucción y de la muerte.

Es inimaginable que alguien muestre ira y benevolencia al mismo tiempo: son dos realidades excluyentes.

- b) El sustantivo *ḥen* significa en primer término *gracia, donaire, atractivo*. Es, ante todo, un término para belleza que denota la

¹⁴ Para esta parte he seguido FREEDMAN, D.N./LUNDBOM, J. ἰη. En: ThWAT, Vol. III, cols. 23-40.

presentación estéticamente agradable de una persona o cosa, indicando la cualidad que la persona o cosa posee.

Como reacción o respuesta a la percepción de la belleza surge el segundo significado de *benevolencia, favor*, como algo otorgado: “El carácter correlativo de ambos aspectos favorece las transformaciones: A es bella y agrada o gusta a B; B se complace en, siente atractivo por A”¹⁵. La misma doble significación se encuentra en el griego *χάρις*, término con que la LXX traduce la mayor parte de las veces el hebreo *ḥen*. El significado de *benevolencia, favor* es el más importante y frecuente en el Antiguo Testamento y hace referencia a la actitud o disposición positiva de un hombre con respecto a otro. También puede significar aprecio, consideración (Pr 28,23; Lam 4,16). Se encuentra muy a menudo en la fórmula consagrada por el uso: “encontrar gracia o favor a los ojos de...”, expresión que describe lo que en Israel, y en todo el Oriente Antiguo, era considerado como evidente: que la benevolencia se expresa en el rostro.

No es un término tan denso como *ḥesed* y rara vez se encuentran juntos (Gn 19,19; Est 2,17), además aparecen en contextos muy diversos, aunque ambos son traducidos como *bondad o compasión*.

Por otra parte, *ḥen* se diferencia de *ḥesed* en que no requiere un ejercicio recíproco, pues es otorgado de una persona a otra y dura tanto cuanto lo desee quien lo concede; así que pueda ser retirado sin más en cuanto que fue dado libremente.

- c) El adjetivo *ḥannun* significa *misericordioso, clemente, benévolo o favorable* y se refiere siempre a YHWH, con una posible excepción en Sal 112,4.

La mayor parte de las veces aparece junto a *raḥum, misericordioso*. Cuando esto sucede, *ḥannun* describe la benevolencia,

¹⁵ ALONSO, Luis. Jn. En: *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*. Madrid: Trotta 1994, p. 264.



el reconocimiento y la afabilidad en las relaciones interpersonales, pero también un tipo especial de gracia o favor manifestado en la compasión, la piedad y la generosidad; mientras que *raḥum* describe la reacción de Dios ante la culpa y la necesidad¹⁶.

3.3. El verbo *raḥam* y sus derivados¹⁷

- a) El verbo *raḥam* aparece casi la totalidad de las veces en *pi'el* con los significados de “compadecerse, apiadarse, enternecerse; sentir compasión, piedad, cariño”¹⁸ y su sujeto casi exclusivo es YHWH, puesto que cuando aparecen los hombres como sujetos del verbo, lo son en cuanto ejecutan la voluntad divina. Para nuestro tema su importancia radica en que se encuentra en algunos textos que hablan sobre el ser de Dios, como Éx 33,19 que será tratado más adelante.

Raḥam tal como *ḥesed* es un concepto referido al hacer y a la comunidad. Este carácter concreto del término se ve, en los múltiples contextos en los que éste aparece, en las consecuencias prácticas que tiene el compadecerse de YHWH: *mostrarse propicio o favorable, indultar, perdonar, consolar, perdonar la vida a alguien, tener compasión, fortalecer, salvar, volverse hacia, reconstruir, otorgar tranquilidad; y, en formulación negativa no castigar, no atribular*. En todo caso *raḥam* no se identifica completamente con ninguna de estas expresiones. El que habitualmente venga acompañado con otros verbos demuestra su carácter concreto, que llama a la acción. Es más que claro que *raḥam* indica una actitud fundamental que se hace efectiva en diferentes actos o acciones. Tal actitud fundamental supone, por una parte, situaciones de sufrimiento, de necesidad, de culpa, de peligro, de debilidad y, por otra parte, la posibilidad de mitigarlas e incluso de eliminarlas. Por ejem-

¹⁶ Cf. SIMIAN-YOFRE, Horacio. רחם. En: *ThWAT*, Vol. VII, cols. 475-476.

¹⁷ Para esta parte he seguido SIMIAN-YOFRE, H. רחם. En: *ThWAT*, Vol. VII, cols. 460-476.

¹⁸ ALONSO, Luis. רחם. En: *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*. Madrid: Trotta 1994, p. 699.

plo, la benevolencia o favor de YHWH a las tiendas de Jacob en Jer 30,18 significa la edificación de una nueva ciudad sobre las ruinas de la antigua.

Por último, en relación al verbo, hay que decir que pertenece a la actividad o función jurídica de YHWH, y tiene lugar en el conflicto que se genera entre la culpa del hombre y la justicia de Dios. Juzgar con compasión significa no juzgar según la culpa del hombre sin más, sino tomar en consideración su debilidad estructural, su incapacidad para reconocer los propios errores y su responsabilidad en ellos. Hay, por tanto, un cambio de perspectiva en el acto de juzgar.

- b) Dado que *raḥam* caracteriza el ser de quien se compadece, es del todo coherente que de esta raíz se haya derivado un adjetivo que caracteriza tal ser: *raḥum*, que, junto con *ḥannun*, llegaron a convertirse en una confesión de fe sobre YHWH.

Raḥum, *compasivo*, se usa exclusivamente aplicado a YHWH. *Raḥum* es la bondad que muestra una madre al fruto de su vientre (*reḥem*) y por eso conlleva la idea de bondad maternal y también paternal¹⁹. Es lo que aparece expresado en los siguientes textos: “¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ésas llegasen a olvidar, yo no te olvido” (Is 49,15). “Como un padre se compadece de sus hijos, así se compadece YHWH de los que le temen” (Sal 103,13). Este tipo de compasión conlleva la idea de ternura.

El Sal 78 hace un recorrido por la historia de Israel indicando que a lo largo de ella se encuentran las intervenciones portentosas de Dios, por una parte, y la infidelidad del pueblo, por otra (vv. 8.22.32.37). En el centro de esta historia se encuentra la ternura compasiva (*raḥum*) de Dios (v. 28) que

¹⁹ Cf. FREEDMAN, D.N./LUNDBOM, J. (pn). en *ThWAT*, Vol. III, col. 27.



siempre perdona nuevamente a los hombres y los acoge en sus flaquezas (v. 39)²⁰.

La misma interpretación de la historia es presentada en la oración de Nehemías (cap. 9), donde se suceden los dones de Dios y la rebeldía del pueblo, situación en la que sólo puede ser superada por el perdón de Dios que brota de su mismo ser, por eso es que en el v. 17 Dios aparece descrito como el “Dios que perdona” o el “Dios del perdón”.

Dadas las constantes rebeldías e infidelidades del pueblo, su existencia se haría imposible si Dios no fuera compasivo (*raḥum*). Su compasión es vital, literalmente, para el pueblo.

- c) El sustantivo *raḥamim* es un término que se traduce como *compasión, lástima, piedad, conmiseración*, pero que también significa *entrañas* en cuanto que es el plural de *reḥem*, *vientre materno*. Cito, nuevamente, parte de una larga nota explicativa que aparece en la enciclopedia *Dives in misericordia*:

“El segundo vocablo, que en la terminología del Antiguo Testamento sirve para definir la misericordia²¹, es *raḥamim*. Este tiene un matiz distinto del *ḥesed*. Mientras éste pone en evidencia los caracteres de la fidelidad hacia sí mismo y de la ‘responsabilidad del propio amor’ (que son caracteres en cierto modo masculinos), ya en su raíz, denota el amor de la madre (*reḥem*= regazo materno). Desde el vínculo más profundo y originario, mejor, desde la unidad que liga a la madre con el niño, brota una relación particular con él, un amor particular. Se puede decir que este amor es totalmente gratuito, no fruto de mérito, y que bajo este aspecto constituye una necesidad interior: es exigencia del corazón. Es una variante casi ‘femenina’ de la fidelidad masculina a sí mismo, expresada en el *ḥesed*.

²⁰ Nótese la insistencia del Papa Francisco en esta idea en múltiples oportunidades.

²¹ El primero es *ḥesed*.

Sobre este trasfondo psicológico, *raḥamim* engendra una escala de sentimientos, entre los que están la bondad y la ternura, la paciencia y la comprensión, es decir, la disposición a perdonar”²².

A su vez, el *raḥamim* humano es participación del divino, por eso debe ser pedido a Dios como una gracia. Como ya se ha dicho, cuando el hombre muestra compasión es porque Dios le ha concedido hacerlo. Es lo que aparece en Dan 1,9: “Dios concedió a Daniel el favor y la compasión del jefe de los eunucos”, es decir, Dios hizo que el jefe de los eunucos fuera compasivo con Daniel.

Frecuentemente aparece *raḥamim* junto con *ḥesed*²³ y cuando esto sucede *ḥesed* significa la bondad fundamental de Dios, y *raḥamim* la especial preocupación de Dios ante una situación de necesidad o de culpa.

- d) El “Dios *meraḥem*” (= compasivo, misericordioso) es uno de los apelativos de Dios, una de las formas de dirigirse a él, que brota de su actitud ante los sencillos y los débiles. Es por esto que la petición al “Dios de misericordia” pertenece al repertorio habitual de la oración veterotestamentaria.

4. LOS TEXTOS

Como textos relevantes he considerado los de la revelación del nombre de Dios en Éxodo; Jon 4,2; Os 6,6 y 4,1-3 junto con el capítulo 11.

4.1. La revelación del nombre de Dios

Son tres los lugares donde aparece esta revelación en el libro del Éxodo. El primero es el famoso pasaje en el que Moisés, una vez que ha recibido la misión que Dios le ha encomendado, temeroso

²² JUAN PABLO II. *Dives in misericordia*, nota 52.

²³ Zac 7,9; Sal 103,4; Jer 16,5; Os 2,21 entre otros.



ante ésta, le dice a Dios que qué les dirá si los israelitas le preguntan por el nombre de Dios: “Dijo Dios a Moisés: ‘Yo soy el que soy’. Y añadió: ‘Esto dirás a los israelitas: ‘Yo soy’ me ha enviado a vosotros” (Éx 3,14). El “yo soy el que soy” traduce inapropiadamente la expresión hebrea *ehyeh asher ehyeh* que más bien significa *yo soy el que estoy o estaré (con ustedes)*. Dios se revela, entonces, como el que acompaña a su pueblo en su caminar y, en especial, en sus dificultades. Es el *Emmanuel, el Dios-con-nosotros* de Is 7,14 y de Mt 1,23²⁴.

El gran especialista del Antiguo Testamento Gerhard von Rad decía sobre Éx 3,14:

“No existe cosa más ajena a esta etimología del nombre de Yahvéh que una definición ontológica de su esencia (LXX Εγώ εμὶ ὁ ὢν), algo así como una alusión a su naturaleza absoluta, su aseidad y demás atributos. Una interpretación semejante es fundamentalmente ajena al Antiguo Testamento. Ya desde el principio todo el contexto narrativo nos hace esperar que Yahvéh va a comunicar algo; no cómo es, sino cómo se va a mostrar a Israel. Se insiste con razón en que, sobre todo en este texto הִיִּה [hyh] debe entenderse como un ‘estar presente’, ‘estar ahí’, no en sentido absoluto sino como una existencia relativa y eficaz ‘yo estaré ahí para vosotros’²⁵.

Es lo mismo que afirma el Card. Kasper:

“Para el pensamiento hebreo, el ser es concreta existencia operativa y eficaz. A tenor de ello, la revelación del Nombre significa la promesa divina: ‘yo soy el que está ahí’. Estoy junto a vosotros y con vosotros en vuestra aflicción y vuestro camino. Oigo y escucho vuestros gritos y lamentos... Así,

²⁴ Cf. BRAVO, Arturo. Yahvéh: el Dios-con-nosotros. En: *Anales de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción*, v. 8.2, 2006, pp. 23-30.

²⁵ VON RAD, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1993, Vol. I, p. 240.

en la revelación del Nombre, Dios hace manifiesto su núcleo más íntimo: el ser de Dios es existencia para su pueblo y con su pueblo”²⁶.

Se revela, por tanto, como un Dios cercano, preocupado por la suerte de su pueblo, pero, cuidado, tal cercanía no volatiliza su trascendencia ni su santidad.

Los otros dos pasajes –Éx 33,19 y 34,6– se encuentran en el contexto de la ruptura de la alianza por parte del pueblo al adorar el becerro de oro en el cap. 32 y de la restauración de la misma en el cap. 34, constituyendo éste último el culmen de la narración. El capítulo 33 hace de puente relatando la intercesión de Moisés que logra finalmente su cometido.

Éx 33,19, es el comienzo de la respuesta que Dios da a la petición de Moisés para que le muestre su gloria (v. 18) y le anuncia que se la mostrará, aunque veladamente:

“Él le contestó: ‘Yo haré pasar ante tu vista toda mi bondad [*kol tub*] y pronunciaré delante de ti el nombre de Yahvé; pues concedo mi favor [*ḥanan*] a quien quiero y tengo misericordia [*raḥam*] con quien quiero”.

Al pasar, Dios le dirá su nombre, lo que es una cierta revelación, e inmediatamente después, menciona como sus características o atributos el favor (*ḥanan*) y la misericordia (*raḥam*). Ahora bien, en hebreo aparece una construcción que se llama *ídem per ídem* y cuya traducción literal sería algo así como “pues concedo mi favor a quien concedo mi favor y tengo misericordia de quien tengo misericordia”, que me recuerda ese uso lingüístico que he escuchado en Colombia cuando alguien dice, por ejemplo: “y voy porque voy”. Sin embargo, la construcción hebrea no se usa para expresar arbitrariedad, sino que es una manera de enfatizar algo, en este caso Dios

²⁶ KASPER, Walter. *La misericordia...*, p. 53.



dice: “Yo soy el que concede favor, yo soy el misericordioso”. Por tanto, la formulación quiere expresar atributos divinos²⁷:

“Ciertamente, el uso del v. 19 es único y sin paralelo exacto, pero su interés radica claramente en definir la revelación de Dios en relación con su actividad respecto a Israel. Así, junto a la aparición del esplendor está la proclamación del nombre. El nombre de Dios, que como su gloria y su rostro son vehículos de su naturaleza esencial, se define en función de sus actos de amor y de misericordia”²⁸.

Pero, como se ha dicho, anuncia una “revelación velada”, pues en los versículos inmediatamente siguientes (vv. 20-23) dice:

“‘Pero mi rostro no podrás verlo, porque nadie puede verme y seguir con vida’. Yahvé añadió: ‘Aquí hay un sitio junto a mí; ponte sobre la roca. Al pasar mi gloria, te meteré en la hendidura de la roca y te cubriré con mi mano hasta que yo haya pasado. Luego apartaré mi mano, para que veas mis espaldas; pero mi rostro no lo verás’.

Por eso, como muy bien apunta el Card. Kasper:

“La compasión divina no es entendida aquí como una cercanía propia de camaradas y exenta de distancia, sino más bien como expresión de la absoluta soberanía de Dios y de su libertad, que no deriva de nada ni de nadie”²⁹.

Y el “ver las espaldas de Dios” es interpretado como el reconocer a Dios en

“su paso por la historia... De este modo, la decisiva afirmación sobre el ser clemente y misericordioso de Dios no es una aserción especulativa ni el resultado de una experiencia

²⁷ Cf. FREEDMAN/LUNDBOM, *pn...*, col. 33.

²⁸ CHILDS, Brevard. *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*. Estella: Verbo Divino, 2003, p. 565.

²⁹ KASPER, Walter. *La misericordia...*, p. 54.

mística, sino un enunciado de fe en virtud de la autorrevelación histórica de Dios. En la historia revela Dios su esencia oculta a los seres humanos”³⁰.

El final del cap. 33 narra el clímax de la intercesión de Moisés que desembocará en la restauración de la alianza: “Los vv. 17-23 preparan el camino para la renovación de la alianza por medio de una teofanía que recapitula la acción del don inicial de la ley en el c. 19. El don de la ley es ante todo una revelación de Dios como Dios clemente y compasivo, paciente, misericordioso y fiel; que mantiene su amor eternamente, que perdona las culpas, delitos y pecados. Este mensaje esencial del evangelio no tuvo que esperar a ser proclamado en el Nuevo Testamento, sino que fue fundamental desde un principio para la alianza antigua³¹. Esta última es una afirmación fuerte que nos puede descolocar en cuanto nos indica que, por así decir, la misericordia es el fundamento de la Ley³². Lo que sucede en el Nuevo Testamento es que allí la revelación del Dios misericordioso ha llegado en Jesucristo a su culmen, a su máxima expresión: “‘Dios rico en misericordia’ es el que Jesucristo nos ha revelado como Padre: cabalmente su Hijo, en sí mismo, nos lo ha manifestado y nos lo ha hecho conocer”³³.

La tercera revelación de su nombre, en Éx 34,6, se da en una teofanía que tiene lugar al día siguiente de la petición de Moisés a Dios de que le muestre su gloria, como respuesta a ella. Yahvé descende en una nube, signo de la presencia misteriosa y trascendente de Dios, y pasa delante de Moisés presentándose a él: “Yahvé pasó por delante de él y exclamó: ‘Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso (*raḥam*) y clemente (*ḥannun*), tardo a la cólera y rico en amor (*ḥesed*) y fidelidad (*emet*)”.

³⁰ KASPER, Walter. *La misericordia...*, p. 55.

³¹ CHILDS, Brevard. *El libro del Éxodo...*, p. 568.

³² Es lo que quise expresar en una comunicación que presenté en el encuentro de la Sociedad Chilena de Teología del año 1996, a la que haré referencia más adelante, y cuyo título es “La misericordia: fundamento de la Ley”.

³³ JUAN PABLO II. *Dives in misericordia*, 1.



Como se ve, hay un abanico de términos utilizados en este pasaje para expresar el atributo de la misericordia divina: misericordioso (*raḥum*) y clemente (*ḥannun*), tardo a la cólera y rico en amor (*ḥesed*) y fidelidad (*emet*). Más arriba se ha dicho que cuando salen juntos *raḥum* y *ḥannun*, como es aquí el caso, el primer término describe la compasión, la piedad y la generosidad; mientras que *raḥum* describe la reacción de Dios ante la culpa y la necesidad, por lo que habría que traducir: “Dios compasivo y clemente”. También se ha dicho que cuando *ḥesed* aparece junto a *emet* (fidelidad, lealtad), lo que se busca es subrayar la firmeza, fiabilidad y validez duradera de la demostración o promesa de misericordia o benevolencia; por tanto, más que traducir como dos términos aparte “amor” (o “misericordia”) y “fidelidad”, como hace la Biblia de Jerusalén, habría que traducir como “amor (o ‘misericordia’) fiel”, en el sentido de perdurable. Y, esto es lo que precisamente se va a afirmar en el versículo siguiente.

Hay que resaltar la importancia de que Dios mismo sea el que aparece presentándose de esta forma: como Dios de misericordia. Esta autopresentación de Dios se convirtió en una especie de credo en el Antiguo Testamento y por eso se repitió en muchos otros lugares³⁴: “El uso frecuente en el resto del Antiguo Testamento de la fórmula del v. 6 con la que se describe la naturaleza de Dios (Nm 14,18; Neh 9,17; Sal 86,15, etc.) expresa claramente la centralidad que tiene esta idea de la persona de Dios”³⁵.

No hay que olvidar tampoco el contexto: ante la apostasía del pueblo y ante la intercesión y especial petición de Moisés, YHWH revela los atributos esenciales de su ser y de su carácter: Él es ante todo compasivo y clemente.

Pasamos al paradójico y tantas veces mal interpretado v. 37: “que mantiene su amor (*ḥesed*) por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado, pero no los deja impunes; que

³⁴ Dt 4,31; Sal 86,15; 103,8; 116,5; 145,8; Jon 4,2; Jl 2,13; etc.

³⁵ CHILDS, Brevard. *El libro del Éxodo...*, p. 578.

castiga la culpa de los padres en los hijos y en los nietos hasta la tercera y cuarta generación”.

Desde nuestra mentalidad y sensibilidad modernas nos preguntamos horrorizados: ¿cómo es posible que los hijos, nietos, bisnietos y hasta tataranietos paguen culpas que no les pertenecen? Pero con esto estamos cometiendo el error de hacer una interpretación parcial y, por tanto, equivocada del versículo, pues lo hemos aislado de su contexto cercano constituido por el resto del versículo y por el contexto un poco más amplio que proporciona el versículo anterior.

En cuanto al versículo anterior, tal como ya se ha dicho, un conjunto de expresiones subrayan la bondad y clemencia de Dios, donde lo último que se dice es que su amor o misericordia (*hesed*) es fiel, perdurable. Esto es justamente lo que se subraya a continuación al repetir el término *hesed* y decir que lo mantiene por mil generaciones, pero no deja impunes el pecado, la injusticia, sino que los castiga hasta por cuatro generaciones. De lo que aquí se trata, entonces, es de una comparación entre la capacidad de misericordia y de castigo de Dios:

“Si bien es cierto, que Dios no deja impunes los pecados y que, por tanto, no da lo mismo hacer el bien que hacer el mal, su amor supera con mucho el castigo. Cambiando los términos, podríamos afirmar: el amor de Dios mide mil generaciones; su castigo sólo cuatro. Si el mil es el 100%, cuatro corresponde al 0,4%, es decir, ¡la capacidad de castigo del Dios de Israel no alcanza ni al 1%!”³⁶.

Además, esta contradicción aparente puede entenderse cuando se ubican el perdón y el castigo en distintos niveles:

“Si se relaciona el castigo al restablecimiento de un orden objetivo que ha sido perturbado, puede ser considerado

³⁶ BRAVO, Arturo. *Jonás y Jesús. Una aproximación al humor y a la alegría en la Biblia*. Santiago de Chile: San Pablo, 2002, pp. 32-33.



como una reparación en sentido metafísico. Mientras que el perdón, por el contrario, es el restablecimiento de la relación personal entre el ofendido y el ofensor por medio de la libre iniciativa del primero. En este contexto, la fórmula de misericordia de Éx 34,6 se relaciona con la capacidad de perdonar de Dios, la que no se encuentra en contradicción con la necesidad objetiva de castigo³⁷.

El pasaje de Jon 4,2 es extraordinariamente interesante, pues, con un par de variaciones, repite en hebreo textualmente los términos empleados en Éx 34, 6, pero con un sentido completamente distinto, como se ve en Jon 4,1-2:

“Jonás sintió un gran disgusto, se enfureció y oró así a Yahvé: ‘¡Ay, Yahvé! Ya lo decía yo cuando estaba todavía en mi tierra y por eso me apresuré a huir a Tarsis: pues sabía que tú eres un Dios clemente, misericordioso, paciente y generoso, que se arrepiente del castigo”.

Encontramos dos variantes, la primera: no aparece el término *’emet* (fidelidad, lealtad) junto con *hesed*, sino que está sólo éste último. La segunda variante es que el pasaje añade otra característica, a saber, que Dios se arrepiente del castigo, como también aparece en Jl 2,13. La situación corresponde a lo que en otro lugar he llamado “la pataleta de Jonás”³⁸: en vez de estar feliz por la misericordia de Dios, está furioso. Y explica que por esta razón, cuando recibió el mandato divino de ir Nínive, él huyó a Tarsis. De ahí que más arriba haya calificado a este personaje como anti-profeta, pues es el único así llamado “profeta” que hace todo lo contrario con respecto a lo que le indica la voluntad de Dios y de principio a fin.

Jonás se queja amargamente de que Dios sea misericordioso hasta el punto de pedirle la muerte en su “oración”, lo que aparece en el v. 3: “Así que, Yahvé, quítame la vida, pues prefiero morirme a estar vivo”. ¿Qué ha sucedido? Lo que pasa es que, en una espe-

³⁷ SIMIAN-YOFRE, Horacio. מחר. En: *ThWAT*, Vol. VII, col. 472. Traducción mía.

³⁸ Cf. BRAVO, Arturo. *Jonás y Jesús...*, pp. 31-38.

cie de juego de reciprocidades, ante el anuncio de destrucción que hizo Dios por medio de Jonás a los ninivitas, éstos se arrepintieron del mal cometido, y Dios, viendo ese arrepentimiento, también se arrepintió del mal que les iba a hacer, y lo que Jonás quería era que Dios destruyese a los ninivitas. Por eso no quería ir, porque sabía que existía la posibilidad de que Dios se arrepintiese y los perdonase. Aquí aparece otro equívoco en relación al Dios misericordioso: querer que sea misericordioso sólo con nosotros y no con los demás. En el libro de Jonás aparece que la misericordia de Dios no se limita sólo a Israel, sino que alcanza también a los asirios, epítome de la enemistad contra Israel, pues fueron ellos quienes destruyeron el Reino del Norte el 721 a.C., y en ellos, alcanza a todos los hombres, enseñanza duramente resistida por gran parte de la comunidad judía postexílica, que se encerró en un ultranacionalismo asfixiante³⁹.

4.2. El libro del profeta Oseas

Los pasajes a tratar son 6,6 y 4,1-3 junto con el capítulo 11.

Os 6,6: “Porque yo quiero amor (*hesed*), no sacrificio, conocimiento de Dios mejor que holocaustos”⁴⁰.

En 6,6 *hesed* está referido a Dios, tal como en 6,4, pero de todas maneras no quedan excluidas las relaciones interpersonales, toda vez que el término tiene su origen en el ámbito intrahumano, es decir, “lo que se exige en 6,6 es una correcta relación del pueblo hacia YHWH que se corresponda con lo que Dios ha hecho

³⁹ Cf. BRAVO, Arturo. *Jonás y Jesús...*, pp. 38-41 y BRAVO, Arturo. Jona und Jesus. Biblische Paradigmen der toleranten Intoleranz und der intoleranten Toleranz. En: *Bibel und Kirche*, 4/2003, pp. 228-232.

⁴⁰ Imposible, por razones de espacio, entrar en la discusión de si en Os 6,6 se están rechazando de plano los sacrificios o si se prefiere la actitud mencionada sin negar los sacrificios. Como es un problema complejo, la traducción de la Biblia de Jerusalén ofrece las dos posibilidades, por eso en la primera frase pone “no” y en la segunda “mejor que”. Para la discusión y una propuesta de traducción ver BRAVO, Arturo. *Y Dios perdió la paciencia. Estudios sobre la crítica profética al culto*. Aachen: Shaker Verlag, 1997, pp. 115-116. 134-136.



en su favor, relación que incluye el comportamiento justo con los semejantes”⁴¹.

En cuanto a la expresión “conocimiento de Dios” no se refiere a la teología, sino que entre los especialistas

“hay consenso en entenderla como el conocimiento de las intervenciones de Dios en la historia. Israel tiene una historia con Dios, como muestra Os 13,4, recordarla y reconocer el derecho que tiene este Dios sobre Israel es lo que Oseas llama *conocimiento de Dios*. Dado que este conocimiento se basa en los hechos salvíficos de Dios, hay que tenerlo siempre presente”⁴².

Es importante saber que también hay consenso al considerar que en la relación entre *hesed* y conocimiento de Dios

“la segunda debe alimentar a la primera o que la primera debe ser consecuencia de la segunda, a saber, que el conocimiento de las obras salvíficas de YHWH o el tenerlas presentes debe provocar la actitud de *hesed* del pueblo hacia YHWH”⁴³.

De lo que se trata en 6,6 es

“de *conocer a Dios*, es decir, de tener presentes sus acciones salvíficas en la historia a favor de su pueblo y de esta conciencia debe brotar la respuesta de *entrega* a YHWH, pero como *hesed* indica fundamentalmente una relación intrahumana que aquí Oseas aplica a YHWH, tal *entrega* exige su concreción en el medio humano”⁴⁴.

El evangelio de Mateo en 9,13 y 12,7, cita textualmente la expresión de Os 6,6a “misericordia quiero y no sacrificio”. En la pri-

⁴¹ BRAVO, Arturo. *Y Dios perdió la paciencia...*, p. 114.

⁴² BRAVO, Arturo. *Y Dios perdió la paciencia...*, p. 114.

⁴³ BRAVO, Arturo. *Y Dios perdió la paciencia...*, p. 114.

⁴⁴ BRAVO, Arturo. *Y Dios perdió la paciencia...*, pp. 129-130.

mera cita, se trata del conflicto provocado por Jesús al comer con publicanos y pecadores, lo que era motivo de gran escándalo para los fariseos que no compartían la mesa con impuros para no contagiarse con esa impureza

“quedando una gran parte del pueblo marginada de la salvación. Es justamente en este punto donde el autor de Mateo pone en boca de Jesús la cita del primer estico de Os 6,6 para recordarles a los fariseos que desde muy antiguo, Israel sabe que la médula de la voluntad de Dios se encuentra en la práctica de la misericordia humana. La misericordia no anula la Ley, aunque sí la relativiza. Cuando entran en conflicto las normas de la pureza ritual con la misericordia, prima esta última”⁴⁵.

En 12,7 también hay un conflicto debido a que los discípulos tenían hambre y tuvieron la osadía de realizar el “trabajo”, en día sábado, de arrancar espigas para comerlas. Jesús responde relativizando el sábado en función de

“la necesidad producida por el hambre... Pero esta relativización no es algo nuevo traído por Jesús, sino que pertenece desde antiguo a la tradición de Israel y, para demostrarlo, cita tres pruebas escriturísticas: la mención de David, la cita del trabajo de los sacerdotes en el Templo y la cita de Os 6,6. Si los fariseos conociesen el precepto de la misericordia, no calificarían como culpables a los que en realidad son inocentes. Los culpables son declarados por Jesús inocentes y los acusadores, culpables, porque desconocen el meollo de la voluntad divina. Así como la misericordia es más importante que el sacrificio, las necesidades del prójimo son más importantes que el sábado”⁴⁶.

Si, como se ha visto, en el texto de Os 6,6 *hesed* se refería a Dios, aunque también a los hombres, en estos pasajes mateanos,

⁴⁵ BRAVO, Arturo. *La misericordia: fundamento de la Ley. Breve examen exegético-hermenéutico de Os 6,6*. En: Sociedad Chilena de Teología. *El quehacer teológico. Experiencia, lenguaje y comunicación de la Fe*. Santiago de Chile: San Pablo, 1997, p. 304.

⁴⁶ BRAVO, Arturo. *La misericordia: fundamento de la Ley...*, p. 305.



ἔλεος (= misericordia) designa, “en consonancia con el sentido original de *hesed* (bondad en el AT), el comportamiento que Dios exige que una persona observe con otra”⁴⁷.

Os 4,1-3 y el capítulo 11 los trato juntos porque se corresponden: 4,1-3 es una especie de preludeo del capítulo 11. Veamos.

Os 4,1-3:

“Escuchad la palabra de Yahvé, hijos de Israel, que Yahvé pone pleito a los habitantes de esta tierra, pues no hay fidelidad (*emet*) ni amor (*hesed*), ni conocimiento de Dios en esta tierra, sino perjurio y mentira, asesinato y robo, adulterio y violencia, sangre y más sangre. Por eso, la tierra está en duelo, y se marchita cuanto en ella habita: las bestias del campo y las aves del cielo; y hasta los peces del mar desaparecen”.

El capítulo 11 de Oseas me parece que es el más precioso y conmovedor pasaje sobre la misericordia de Dios de toda la Biblia. Con imágenes llenas de patetismo, el autor narra el drama del inmenso amor de Dios que es rechazado constantemente por su pueblo, bajo la figura de la relación de un padre con su hijo. Por eso el capítulo empieza con las palabras: “Cuando Israel era niño, lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo” (v. 1). Las exigencias de Dios para con Israel se fundamentan en que fue Él quien los sacó de Egipto:

“La razón de la salida de Egipto es el amor de Dios por su hijo oprimido. De allí lo llama, lo cría y lo hace subir a la ‘tierra de YHWH’, nueva morada para los rescatados. Porque lo saca de Egipto, YHWH se transforma en el Dios de Israel, inaugurando una particular y exclusiva relación de familiaridad con él: es su Dios salvador y ellos sus ‘hijos’; su poder estará al servicio de aquellos que ha escogido para sí”⁴⁸.

⁴⁷ STAUDINGER, Ferdinand. ἔλεος. En: BALZ, Horst/SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, Vol. I, 1996, col. 1313.

⁴⁸ SILVA, Santiago. Tradición del “Éxodo” en Oseas. En: *Estudios Bíblicos*, Vol. LVI, Cuaderno 2, 1998, p. 175.

Dios se queja amargamente de que “cuanto más los llamaba, más se alejaban de mí: ofrecían sacrificios a los Baales e incienso a los ídolos. Yo enseñé a caminar a Efraín, tomándole por los brazos, pero no sabían que yo los cuidaba” (vv. 2-3). Con imágenes preciosas expresa cómo ha intentado atraer a su pueblo: “Los atraía con cuerdas humanas, con lazos de amor; yo era para ellos como las personas que alzan a un niño contra su mejilla; me inclinaba y le daba de comer” (v. 4):

“Dos aspectos se destacan en Os 11,1-4: a) el contraste entre la acción liberadora de YHWH y la ingratitud e idolatría de Israel (cf. Am 2,10-12; 3,1-2; Miq 6,3-4; Jr 2,5-6), y b) la convicción de que Israel es ‘hijo’ amado y protegido de Dios precisamente en relación con la convocación y elección desde Egipto (cf. Ex 4,22-23), lo que no hace más que acentuar la ingratitud del primero, pues las acciones contra Dios no son las de un extraño, sino las de un ‘hijo’, antes ‘esclavo’, ahora libre”⁴⁹.

Y por eso, anuncia el castigo: “Pues volverá al país de Egipto, Asur será su rey, porque se ha negado a convertirse. La espada dejará indefensas a sus ciudades, aniquilará sus cerrojos y devorará sus maquinaciones” (vv. 5-6). En este castigo

“Oseas está relejendo acontecimientos históricos contemporáneos cuando anuncia la ‘vuelta a Egipto’. La amenaza asiria en tiempos de Tiglatpileser III, su exigencia de pago de tributos y su dominio cada vez más fuerte y efectivo sobre el reino del Norte (cf. 2Re 15,19-20.29-30) es un verdadero retorno a la opresión, sólo que esta vez dominados y controlados por el rey asirio y su pueblo (cf. Os 11,5). El anti-éxodo no sólo se concibe como retorno a Egipto, sino a cualquier país, y bajo cualquier rey que domine y controle la vida del pueblo de Dios (cf. 9,7; 11,5)”⁵⁰.

⁴⁹ SILVA, Santiago. Tradición del “Éxodo” en Oseas..., pp. 156-157.

⁵⁰ SILVA, Santiago. Tradición del “Éxodo” en Oseas..., p. 167.



Esta situación es la que aparece preanunciada y sintetizada en 4,1-3. Según el famoso especialista del Antiguo Testamento Norbert Lohfink, estos tres versículos son radicales y no hay otro juicio más duro sobre la realidad en el libro de Oseas que el que aparece aquí. Dios se querrela contra Israel por la falta de fidelidad (*emet*), amor (*hesed*) y, conocimiento de Dios, lo que enciende su cólera y debería conducir a la destrucción, reflejada en la desaparición de la fauna⁵¹. En los primeros versículos del cap. 11, la ira se ha transformado en amarga queja que conduce al anuncio de castigo. El versículo 7 constata una vez más la apostasía contumaz de Israel, con lo que se sube la tensión al máximo y, en un giro impresionante e inesperado, en vez de estallar la merecida cólera divina, lo que estalla es su misericordia:

“Pronunciada la sentencia inapelable, y ya en marcha la ejecución, sucede algo inesperado y decisivo: un arrebato de amor en Dios mismo, expresado en una especie de monólogo en voz alta... Es como una subversión (*sub-vertere*) al revés, de la cólera a la misericordia”⁵².

Es lo que aparece en los vv. 8-9:

“¿Cómo voy a entregarte, Efraín, cómo voy a soltarte, Israel? ¿Voy a entregarte como Admá, y tratarte como a Seboín? Mi corazón se convulsiona dentro de mí, y al mismo tiempo se estremecen mis entrañas. No daré curso al furor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraín, porque soy Dios, no hombre; el Santo en medio de ti, y no vendré con ira”.

Qué imágenes más potentes y a la vez expresivas de la ternura de Dios: el vuelco del corazón y el estremecimiento de las entrañas. Y la razón de esto se encuentra justamente en su trascendencia y

⁵¹ Cf. LOHFINK, Norbert. “Ich komme nicht in Zornesglut” (Hos 11,9). Skizze einer synchronen Leseanweisung für das Hoseabuch. En: *Ce Dieu qui vient. Mélanges offerts à Bernard Renaud*. Cerf: Paris, 1995, pp. 188-190.

⁵² ALONSO, Luis/SICRE, José Luis. *Profetas. Comentario*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987, p. 911.

alteridad: porque él es Dios y no hombre, reacciona con misericordia, la que es manifestación de su santidad:

“un hombre cedería a la cólera provocada una y otra vez, se desligaría de un pacto quebrantado por la otra parte. Pero Dios no está condicionado por la conducta humana: la santidad de Dios se puede manifestar convirtiendo y salvando”⁵³.

Con lo dicho

“se afirma que la santidad de Dios, su ser totalmente otro respecto de todo lo humano no se manifiesta en su justa ira ni tampoco en su trascendencia, inaccesible e inescrutable para el hombre; la divinidad de Dios se hace patente en su misericordia. La misericordia es expresión de la esencia divina”⁵⁴.

Finalmente, algo de extraordinaria relevancia: el estallido de la misericordia divina no es causado por el arrepentimiento ni por la conversión de Israel. Éstos no aparecen en el texto:

“El mensaje de Oseas tiene algo de desconcertante. Nuestra lógica religiosa sigue los siguientes pasos: pecado-conversión-perdón. La gran novedad de Oseas, lo que lo sitúa en un plano diferente y lo convierte en precursor del Nuevo Testamento, es que invierte el orden: el perdón antecede a la conversión”⁵⁵.

Efectivamente, y, como aparece con tanta fuerza en el Nuevo Testamento, es la misericordia regalada por Dios a los hombres la que ha de llevar al arrepentimiento y a la conversión: “La misericordia de Dios concede al pecador un plazo de gracia y desea su conversión; en último término, la misericordia es la gracia que posibilita la conversión”⁵⁶. Dicho de otro modo, si tomamos conciencia

⁵³ ALONSO, Luis/SICRE, José Luis, *Profetas...*, p. 911.

⁵⁴ KASPER, Walter. *La misericordia...*, p. 56.

⁵⁵ SICRE, José Luis. *Introducción al profetismo bíblico*. Estella: Verbo Divino, 2011, p. 209.

⁵⁶ KASPER, Walter. *La misericordia...*, p. 58.



de todos los bienes que Dios nos ha dado, de las veces que nos ha salvado rescatándonos de situaciones angustiantes o de la misma angustia, es prácticamente imposible no sentirse atraído a seguirlo, a hacer su voluntad. Pero, la fuerza del pecado es grande, por eso que el Dios Misericordioso está siempre ahí, para invitarnos a volver a él cuando le hemos vuelto la espalda.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: LOS EQUÍVOCOS

Después de este extenso, y espero que para el lector enriquecedor, recorrido, quiero terminar presentando algunas ideas equivocadas o deformadas sobre la misericordia. La existencia de estos equívocos los convierte en desafíos, pues nos impele a corregirlos, que es una de las obras de misericordia espirituales junto con enseñar al que no sabe.

- a) El primer gran equívoco mencionado, a saber, que la misericordia es propia y exclusiva del Nuevo Testamento, con la abundancia de lo dicho, ha quedado hecho trizas. Hay un torrentoso caudal de misericordia en el Antiguo Testamento que desemboca en el Nuevo Testamento, donde encuentra su máxima expresión en Jesús de Nazaret. Es cierto que esto puede parecer una obviedad para todos los consagrados, pues en el rezo de la Liturgia de las Horas, en especial el rezo de los salmos, la misericordia de Dios aparece a cada paso. Pero, habrá que preguntarse por qué el pueblo fiel maneja esa idea “marcionita”. Quizá no hemos sabido transmitir con suficiente fuerza y claridad esta verdad.
- b) El término misericordia, que nosotros utilizamos, viene del latín y significa tener el corazón (*cors*) vuelto hacia los pobres (*miseri*)⁵⁷. Y aquí el término “corazón” puede ser riesgoso en cuanto nos puede llevar al equívoco de quedarnos sólo en un sentimiento, pero hemos visto su carácter de hecho concreto, de llevar a la práctica. Si bien es cierto que parte de ser sensi-

⁵⁷ Cf. KASPER, Walter. *La misericordia...*, pp. 21.29.

ble al sufrimiento de los demás, que es lo que se llama compasión, esa sensibilidad debe conducir a la acción eficaz. Por tanto, y haciendo un útil juego de palabras, no se trata sólo de afectividad sino de efectividad.

- c) A propósito del término compasión, es equivocado reducirlo a una conducta caritativa. Hay que rescatar de él la palabra “pasión” para darnos cuenta que, como los profetas del Antiguo Testamento y el mismo Jesús, nos debe llevar a denunciar las grandes injusticias de nuestro tiempo y a sumarnos al grito de aquellos que claman por justicia⁵⁸. Pero, yendo más allá, a proponer soluciones creativas a tales injusticias y, en especial, dar un sólido testimonio de una vida justa, tanto personal como institucionalmente.
- d) Ser misericordioso no es signo de pusilanimidad, porque en ella logramos salir de nosotros mismos para dirigirnos a los demás, en especial a los golpeados por toda clase de desgracias y miserias. El trascendernos hacia los demás es signo de fortaleza y, además, en ello consiste la verdadera libertad⁵⁹. La libertad no es sólo “libertad de” sino también “libertad para”: quedamos liberados de la cárcel del yo, del egoísmo, para ir en ayuda de los demás.
- e) La misericordia no puede deformarse convirtiéndose en algo blandengue, sin energía ni vigor⁶⁰. No hay que confundir misericordia con permitir o tolerar cualquier cosa, no es un “*laissez faire*”. No se trata de pasar por alto las conductas erradas y pecaminosas en vez de exhortar a la conversión⁶¹. No es un relajamiento ético en el que ahora todo vale. Se es misericordioso con el pecador, no con el pecado. Recordemos que cuando Jesús perdonó a la mujer adúltera, es cierto que le dijo

⁵⁸ Cf. KASPER, Walter. *La misericordia...*, p. 26.

⁵⁹ Cf. KASPER, Walter. *La misericordia...*, p. 31.

⁶⁰ Cf. KASPER, Walter. *La misericordia...*, p. 20.

⁶¹ Cf. KASPER, Walter. *La misericordia...*, p. 144.



que no la condenaba; pero también le dijo, y esto a menudo se omite: “Vete, y no vuelvas a pecar” (Jn 8,11). El anuncio de la misericordia divina no es el de una “gracia barata”, expresión acuñada por el teólogo protestante alemán Dietrich Bonhoeffer, para quien significa “justificación del pecado, no del pecador. ‘Gracia barata’ es el anuncio del perdón sin penitencia, el bautismo sin disciplina comunitaria, la Cena sin el reconocimiento de los pecados, la absolución sin confesión personal”⁶².

- f) También es equivocado pensar que la misericordia se salta la justicia. La misericordia no anula la justicia, sino que la supera por medio del amor, pero esto no significa que no haya que reparar lo que se pueda reparar del daño cometido.

- g) Finalmente, hay que evitar el equívoco, que constituye un grave peligro, de convertir a Dios y a Jesús, en su calidad de misericordiosos, en un par de “bonachones”, que hacen la vista gorda ante todo. Esto sería desperfilar por completo el anuncio cristiano. Se ha dicho que misericordia no es pusilanimidad. Aquí lo aplico en otro sentido. Recordemos en el Antiguo Testamento la predicación profética, que muchas veces se torna virulenta contra las injusticias, la violencia y la opresión. La crítica al culto a YHWH consiste, precisamente, en que Dios, por medio de los profetas, rechaza el culto que no va acompañado de justicia. En el Nuevo Testamento, es útil recorrer los evangelios resaltando los lugares donde Jesús, también en un lenguaje duro tomado de los profetas, rechaza con gran energía la hipocresía, la dureza de corazón, el legalismo, la falta de misericordia y un largo etcétera, que sería un buen ejercicio para cada lector el seguir precisando. Seguir a Jesús es aceptar lo que él aceptó y rechazar lo que él rechazó.

⁶² KASPER, Walter. *La misericordia...*, p. 169.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO, Luis. ין. En: *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*. Madrid: Trotta 1994, pp. 264-265.
- ALONSO, Luis. תון. En: *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*. Madrid: Trotta 1994, pp. 267-269.
- ALONSO, Luis. מחר. En: *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*. Madrid: Trotta 1994, pp. 697-701.
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao: Desclée de Brouwer 2009, p. 699.
- BRAVO, Arturo. *La misericordia: fundamento de la Ley. Breve examen exegético-hermenéutico de Os 6,6*. En: Sociedad Chilena de Teología. *El quehacer teológico. Experiencia, lenguaje y comunicación de la Fe*. Santiago de Chile: San Pablo, 1997.
- BRAVO, Arturo. *Y Dios perdió la paciencia. Estudios sobre la crítica profética al culto*. Aachen: Shaker Verlag, 1997.
- BRAVO, Arturo. *Jonás y Jesús. Una aproximación al humor y a la alegría en la Biblia*. Santiago de Chile: San Pablo, 2002.
- BRAVO, Arturo. Jona und Jesus. Biblische Paradigmen der toleranten Intoleranz und der intoleranten Toleranz. En: *Bibel und Kirche*, 4/2003, pp. 228-232.
- BRAVO, Arturo. Yahvéh: el Dios-con-nosotros. En: *Anales de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción*, v. 8.2, 2006, pp. 23-30.
- CHILDS, Brevard. *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*. Estella: Verbo Divino, 2003.
- CITRINI, T. Escritura. En: ROSSANO, P./RAVASI, G./GIRLANDA, A. *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Madrid: Paulinas, 1990, pp. 515-543.
- FREEDMAN, D.N./LUNDBOM, J. ין. En: BOTTERWECK, Johannes/RINGGREN, Helmer (eds.). *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, Vol. III, 1992, cols. 23-40.



JUAN PABLO II. *Dives in misericordia*.

JUAN PABLO II. *Carta Apostólica Salvifici doloris*.

KASPER, Walter. *La misericordia. Clave del evangelio y de la vida cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2012.

LOHFINK, Norbert. "Ich komme nicht in Zornesglut" (Hos 11,9). Skizze einer synchronen Leseanweisung für das Hoseabuch. En: *Ce Dieu qui vient. Mélanges offerts à Bernard Renaud*. Cerf: Paris, 1995, pp. 163-190.

SICRE, José Luis. *Introducción al profetismo bíblico*. Estella: Verbo Divino, 2011.

SILVA, Santiago. Tradición del "Éxodo" en Oseas. En: *Estudios Bíblicos*, Vol. LVI, Cuaderno 2, 1998, pp. 145-178.

SIMIAN-YOFRE, H. מַרְגָּן. En: FABRY, Heinz-Josef/RINGGREN, Helmer (eds.). *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, Vol. VII, 1993, cols. 460-476.

STAUDINGER, Ferdinand. ἔλεος. En: BALZ, Horst/SCHNEIDER, Gerhard. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, Vol. I, 1996, col. 1310-1318.

VON RAD, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento*, Vol. I, Salamanca: Sígueme, 1993.

ZOBEL, H.-J. τὸν. En: BOTTERWECK, Johannes/RINGGREN, Helmer (eds.). *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, Vol. III, 1992, cols. 48-71.