

# ESPERAR POR ENCIMA DE TODO: LA MEDIACIÓN CRISTOLÓGICA DE LA RECONCILIACIÓN HUMANA.

Francisco García Martínez

*¿Se dejarán reconciliar verdaderamente todos? Esta pregunta no hay teólogo ni profeta que la pueda contestar. Pero el amor lo espera todo (1Cor 13, 7). No puede menos que esperar la reconciliación de todos los hombres en Cristo. Una esperanza tan ilimitada no sólo se nos permite a los cristianos, sino que se nos manda.*"<sup>1</sup>

## Introducción.

Tal y como es presentada la esperanza en la última encíclica de Benedicto XVI se comprende que esta actitud teológica no es sino un efecto del acontecimiento salvador de Dios en el hombre, la creación de una aptitud por la gracia salvífica. Ciertamente se asienta en un dinamismo antropológico, pero éste queda definido como verdadero y absoluto en su objeto a través del acto salvífico de Dios en Cristo. Por eso repite insistentemente el papa que sin Dios no hay, en el fondo, esperanza<sup>2</sup>.

Nuestras reflexiones quieren situar el tema de la esperanza en el contexto del conflicto humano, de la enemistad y violencia que atraviesa extensiva e intensivamente la vida del hombre. Nos situamos así en aquel límite del que no sabe salir la esperanza humana por sí, que consiste en pensar la salvación como espacio de unos sin otros<sup>3</sup>. Este límite parece constituir una barrera radical contra la esperanza inserta en la lógica humana y en su praxis. El espacio salvífico de uno parece ser insuficiente como lugar donde acoger y respetar la vida del otro (Caín) y el espacio salvífico de éste parece volverse un infierno si aparece el anterior. La víctima no podría esperar la salvación de su agresor porque en su presencia la herida recibida se reabre supurando dolor y resentimiento, algo del todo incompatible con el estado de paz que espera alcanzar más allá de su historia de humillación. La esperanza de la salvación de la humanidad, que pertenece esencialmente al designio divino parece, por tanto, chocar no sólo con unas exigencias de justicia que no podrían ser marginadas por una misericordia

---

<sup>1</sup> Texto de H-J. Lauter, citado por H. U. von Balthasar, *Tratado sobre el infierno. Compendio*, Valencia 1999, p. 168-169

<sup>2</sup> *Spe salvi*, 23.

<sup>3</sup> Lo que podría llamarse *imaginación apocalíptica* y que es extensivamente más amplia que su forma literaria perteneciendo a una forma de comprensión del mundo propia de una interpretación bajo el pecado (no en la misma interpretación sólo sino sobre todo en la estructuración de la realidad que desde él acontece). Cf. J. Alison, *El retorno de Abel. Las huellas de la imaginación escatológica*, Barcelona 1999, 163-168.

sobreabundante, sino con la imposibilidad de crear un espacio salvífico sin esta justicia que no es otra cosa que la toma en consideración de la verdadera situación humana en enemistad interior consigo misma.

Ahora bien, los discursos sociales y políticos, así como los religiosos, viven en la actualidad de la propuesta de una sociedad plural, diversa y reconciliada. Su praxis vive de una esperanza que parece no encontrar nunca su realización, aunque se considere obligada. ¿Es este un dinamismo suscitado por Dios en el hombre? Benedicto XVI afirma al describir una de las dimensiones de la esperanza que ésta “es *siempre y esencialmente* también esperanza *para los otros* y *sólo así es realmente* esperanza también para mí” (nº 48)<sup>4</sup>. Ahora bien, esto es lo que la violencia sufrida parece imposibilitar, ya que la víctima frente a su agresor reengendra en sí la humillación sufrida, ha creado habitualmente un resentimiento de fondo hasta repetir de forma inconsciente estas mismas humillaciones en su entorno de poder, pasando en ocasiones a ser ella misma agresor. La víctima no puede esperar para su agresor más que su alejamiento y desaparición (¡y nadie puede acusarla de ello!) con la esperanza de que esto elimine su dolor. El agresor no puede esperar más que que su víctima desaparezca y con ella toda posible condena exterior o remordimiento interior.

Esto supone que la esperanza humana de vida común está habitada por una especie de *troyano* que la desconfigura y hace que el crecimiento de vida en unos suponga la negación de la de otros. La posibilidad de reconciliación humana para la humanidad no parece pertenecer a ella misma en su forma histórica. La esperanza de reconciliación sobre la que vamos a reflexionar está en entredicho y sólo parece posible desde una acción que el hombre no conoce o no sabe hacer acontecer. Además, el carácter histórico de la vida humana y con él la muerte hacen definitiva la situación de irreconciliación dada, hacen definitiva la distancia entre las partes.

Desde la perspectiva cristiana, dado que la humanidad entera ha sido creada como una y es llamada como un todo orgánico a consumir su realización en común<sup>5</sup>, esta situación ha insertado en la acción salvífica de Dios un problema radical, a saber: la imposibilidad aparente de llevar a término su obra en nosotros, la pérdida definitiva de su obra salvífica en cuanto estaba pensada, sin resto prescindible<sup>6</sup>. El *misterium iniquitatis* habría creado una definición del mundo impenetrable a la acción de Dios inscribiendo en el corazón de la humanidad una división eterna que la afectaría atravesando la misma humanidad de Cristo, en quien fuimos creados.

---

<sup>4</sup> Los subrayados son nuestros. Puede observarse cómo enfatizan la expresión de la idea expuesta. Todo el nº 14 de la encíclica está destinada a reflexionar sobre este dato del que la Iglesia se hace testigo. Valga este ejemplo: “Los Padres, coherentemente, entienden el pecado como la destrucción de la unidad del género humano, como ruptura y división. (...) Por eso, la *redención* se presenta precisamente como el restablecimiento de la unidad en la que nos encontramos de nuevo juntos en una unión que se refleja en la comunidad de los creyentes”

<sup>5</sup> “La dimensión social de la vida eterna viene a refrendar que no puede darse una auténtica consumación del hombre al margen de la consumación de la humanidad y viceversa”, en J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander 1986, p. 250.

<sup>6</sup> “*El infierno no es creación de Dios*. La voluntad divina respecto a él es idéntica a su voluntad respecto al pecado, supuesto que la muerte eterna no es sino el fruto del pecado. Ahora bien, es evidente que Dios no puede *crear* ni *querer* el pecado. No se ve entonces cómo pueda crear o querer el infierno. La Iglesia ha rechazado la tesis del predestinacionismo cuantas veces ha aparecido en la historia”, en Id., p. 263.

Se trata de una cuestión apenas pensable por estar en los límites del misterio de la gracia, de la libertad y del mal<sup>7</sup>, pero que es necesario afrontar si no para definirla desde una comprensión sistemática, al menos para aproximarse a alguna intuición que haga la esperanza ofrecida responsable con la verdad de Dios y del mundo tal y como las conocemos y, por tanto, la haga creíble. Están en juego la esperanza humana en su intento de superar la violencia que la atraviesa y la esperanza misma de Dios, si es que se puede hablar así, con la que inició su designio salvífico para la entera creación<sup>8</sup>.

Intentaremos aproximarnos al acontecimiento crístico como quicio desde el que la teología cristiana piensa el tema de la reconciliación. Es en él donde Dios ha querido ofrecer la posibilidad máxima, culminante y definitiva de recreación de la historia humana rota por el odio. Nos aproximaremos a la cruz como acontecimiento histórico y transhistórico como fundamento de esperanza sobre toda esperanza, para afirmar que es en Cristo crucificado presente como resucitado donde aparece el fundamento de toda esperanza de reconciliación.

Situemos primero el tema en su espacio histórico social.

## 1. LA RECONCILIACIÓN HUMANA.

Aparece como constatación histórica la reducción de lo humano en el imaginario de (casi)todas las culturas al espacio de la propia configuración de la realidad humana. No ha sido nunca un dato evidente esa afirmación actual en la que se percibe una igual y previa dignidad de todo humano<sup>9</sup>.

Es significativo que en los distintos mitos de origen de las culturas humanas se ofrezca una distinción entre el propio pueblo y los otros. La creación de lo humano coincide con la creación de *este* pueblo. Ahora bien, esta situación parece ser fruto de la división originaria de la raza humana (no *propia* pues es sólo una) que se ha comprendido *ab initio* desde una percepción conflictiva irresuelta. Como afirmará la fe cristiana, estamos habitados por un pecado original que es, en primer lugar, una manera de situarnos frente al otro en forma de miedo, acusación y enfrentamiento<sup>10</sup>.

En la práctica, esto supone que la organización histórica de la humanidad en todas sus formas y en todos sus tiempos se habría configurado sacrificialmente, a saber, a través de la eliminación de algunos para crear un espacio de paz social, de suficiente armonía para los restantes. Los conflictos creados por la distinción (todos somos otro distinto para nuestro semejante) se solucionan por eliminación, física o simbólica, de una

---

<sup>7</sup> Cf. von Balthasar, *Tratado sobre...*, o. c., p. 198, aunque él mismo ofrece un pequeño esbozo en las pp. 165-166 y recoge gustoso las afirmaciones de Edith Stein en las pp. 172-175.

<sup>8</sup> Nos centraremos fundamentalmente en la cuestión teológica y eclesiológica de fondo sin adentrarnos en las estrategias que éstas suponen en la relación Iglesia sociedad. Éstas han sido desarrolladas muy matizadamente por R. J. Schreier en sus obras *Violencia y reconciliación. Misión y ministerio en un orden social en cambio*, Santander 1998, y *El ministerio de la reconciliación. Espiritualidad y estrategias*, Santander 2000.

<sup>9</sup> Son interesantes las reflexiones de A. Finkelkraut sobre la conciencia de humanidad y su pérdida en el hombre en su obra *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, Barcelona 1998. Allí al concluir el primer capítulo titulado *¿Quién es mi semejante?* afirma: "Lejos de ser natural a todos los seres humanos, el reconocimiento del hombre por el hombre es fruto de la historia" (p. 38).

<sup>10</sup> Pueden verse nuestras reflexiones al respecto en F. García Martínez, *La humanidad re-encontrada en Cristo. Propuesta de soteriología cristiana a la luz de la antropología de R. Girard*, Salamanca 2006, pp. 79-113.

parte hasta crear espacios habitables<sup>11</sup>. Esta situación no proviene de un odio estructural que impediría la comunión humana, sino de la no asunción del conflicto (integración tensa de la diferencia) como espacio necesario para que ésta se dé en verdad. Como afirman algunos comentaristas de los textos judeo-cristianos del origen, el mal se situaría en la negación a morir al deseo de absoluto<sup>12</sup>. Por esto la reconciliación humana ha sido y sigue siendo habitualmente, y pese a los esfuerzos que han cobrado en el s. XX tanta relevancia, políticas o estrategias de supervivientes o humillados, más que caminos de real reconciliación. Intentaremos explicar esto que servirá de espacio de contraste con la esperanza de reconciliación propiamente cristiana.

### 1.1. Los conflictos sociales.

En primer lugar hay que decir que el espacio social armónico que parece existir en algunas sociedades o en algunos momentos sociales esconde en su seno una historia de eliminación de algunos, a través de procesos culturales-ideológicos, políticos, económicos o religiosos. El ser humano parece olvidarse con frecuencia de que pertenece a una humanidad que acontece no sólo sincrónicamente, sino también diacrónicamente, y no sólo hacia el futuro, sino desde el pasado. En este sentido el orden social no es signo por sí mismo de reconciliación social, más aún no existe una historia sin sangre.

La necesidad que tienen las sociedades de tranquilidad, de superar toda inseguridad hace que muchas veces los procesos de reconciliación o de pacificación, posteriores a los conflictos o en medio de ellos, no se den y que una falsa paz social reine obligando para ello (con coacciones políticas, militares, morales o incluso religiosas) a olvidar a las víctimas y su dolor a través de la suspensión de su discurso. Este suele ser el paradigma civil de reconciliación que es alentado por los vencedores<sup>13</sup>. Pero no hay reconciliación a través del olvido, porque no hay olvido posible para quien está preso del dolor sufrido<sup>14</sup>.

El hombre puede tomar conciencia igualmente de que habita conflictos que le afectan interiormente pero de los que no es responsable directo y que configuran sus relaciones. La distancia habita las miradas y los culpables ya no están. Se trata de la transmisión personal e inconsciente de una división u odio ya irracional que suele buscar razones para justificarse rehaciendo el proceso de enfrentamiento que se apodera de la articulación social<sup>15</sup>.

Por otro lado, está la existencia de un dolor insuperado, de la injusticia no reconocida y en muchos casos ya irreconocible que pesa sobre la historia de los pueblos y que es inasible para la actual generación. Cuando se toma conciencia de ella se descubre

---

<sup>11</sup> Se percibirán en estas afirmaciones los ecos de las teorías de R. Girard que asumimos no tanto es sus particularidades, cuanto en sus afirmaciones matrices. Cf. la obra colectiva D. Mazzù (dir.), *Politiques de Caïn. En dialogue avec René Girard*, Paris 2004.

<sup>12</sup> Cf. A. Wénin, *El hombre bíblico. Interpretación del Antiguo Testamento*, Mensajero 2007, pp. 27-55. P. Beauchamp y la psicoanalista M. Balmay apuntan en la misma dirección.

<sup>13</sup> Cf. J. M. Granados lo menciona en contraste con el paradigma paulino que se configura desde la víctima en su artículo «Reconciliación, creación y rehabilitación. Aportes de la teología paulina a los procesos de reconciliación social», en *Theologica Xaveriana*, 57/164 (2007), p. 525.

<sup>14</sup> Cf. SCHREITER, R., *Violencia y reconciliación. Misión y ministerio en un orden social en cambio*, Santander 1998, 17-48.

<sup>15</sup> Baste hacer referencia como ejemplos a la definición de determinados grupos sociales como gitanos, mujeres, judíos, intocables... que han sufrido esta realidad.

la existencia de un infierno del que, como mucho, sólo se puede sacar simbólicamente a quienes lo habitaron fruto de los prejuicios, odios, violencias, intereses sobre los que se cimienta la hora actual. Aparece entonces ante la conciencia la imposibilidad para la historia de hablar de una reconciliación de manera absoluta, como no puede hacerlo tampoco de liberación total o, en definitiva, de salvación plena.

En momentos puntuales, y cuando se ha pasado por episodios de violencia traumática, la misma supervivencia llega a entenderse como ofensiva para las otras víctimas, con sentimientos de culpa, pudiendo derivar incluso en el suicidio<sup>16</sup>.

La historia, por tanto, no puede dar un espacio a la reconciliación humana por su misma cualidad histórica. Aparece atravesada por un llanto que no podrá ser consolado nunca en y desde el interior de ella misma. Aquí se asienta la afirmación de la escuela de Frankfort que recoge Benedicto XVI (nº 42) y que se ha convertido en un *topos questionis*<sup>17</sup>. Sólo de fuera se puede esperar una novedad que consuele este llanto. Pero no sólo su cualidad temporal, sino la parcialidad desde la que el hombre percibe la situación conflictiva le sitúa de espaldas a una reconciliación total. La lectura inmediata y habitual del texto del diluvio y el arca de Noe como salvación de la creación envuelta en violencia, en la forma de salvación de una parte frente a la perdición del resto en su propia violencia (Sir 44, 17), es significativa de este sentido. De nada vale que la intención textual venga dada por visualización de la *entera* creación ahora salvada de sí misma, la forma descriptiva se presta, gustosamente por parte del lector, a ser aprehendida instintivamente contra su mismo universalismo.

A lo más que parece llegar la esperanza de la reconciliación es a la rehabilitación simbólica de las víctimas para que estas no queden sometidas *in aeternum* al dominio de sus agresores, que es lo que se solicita por parte de la escuela filosófica mencionada y que la fe acepta gustosamente como propio desde la revelación.

## 1.2. Los conflictos personales.

En segundo lugar, pasando a las historias personales de conflicto, que definen la mirada humana como mirada irreconciliable, valga hacer alusión a dos textos que nos ayudan a ilustrar la condición humana apresada por este conflicto y que define el futuro como no reconciliado (miedo a la venganza) o como reconciliado por eliminación (falsa reconciliación). El primero es la historia de José y sus hermanos (Gn 37-50). La oferta de hospitalidad y renovación de la fraternidad que realiza la víctima no es capaz de acabar con la distancia que creó la violencia, pues ésta define la misma forma de sentir del violento. Así los hermanos intentan defenderse de José a través del recuerdo de unas palabras dadas por Jacob, incluso cuando el mismo José les ha dado ya su paz (Gn 50, 17-17). El segundo es el deseo de los discípulos de Jesús de arrasar una ciudad que no quiere aceptarlos por la enemistad entre pueblos (Lc 9, 51-56). Se muestra aquí la lógica del *herem* que, más allá de su concreción histórica (más que dudosa), es una categoría que habita las praxis de estructuración social y que en muchas ocasiones trata de absorber

---

<sup>16</sup> Cf. la novela *Liquidación* de Imre Kertész.

<sup>17</sup> “Un mundo que tiene que crear su justicia por sí mismo es un mundo sin esperanza. Nadie ni nada responde del sufrimiento de siglos. Nadie ni nada garantiza que el cinismo del poder -bajo cualquier seductor revestimiento ideológico que se presente- no siga mangoneando en el mundo (...) Una verdadera justicia requeriría un mundo en el no sólo fuera suprimido el sufrimiento presente, sino también revocado lo que es irrevocablemente pasado” (nº 42).

a Dios en su dinamismo como justificación última: unidad forzada de cultura, de raza, de religión... como forma de armonía social.

### **1.3. ¿Es la reconciliación un nombre de la salvación?**

Pues bien, la reconciliación como obra de Dios en la perspectiva cristiana es una acción suya propia que se dirige a la humanidad entera de principio a fin<sup>18</sup>. Ahora bien, cuando esta esperanza de Dios es utilizada por los hombres para injertarse en sus beneficios ¿no sirve de justificación a sus crímenes? Dicho de otra forma, la reconciliación prometida y puesta en marcha por Dios, cuando es convertida en imperativo religioso y a veces, secularizándose la perspectiva, en imperativo civil por parte de los representantes de la Iglesia o la sociedad, ¿no banaliza el sufrimiento de las víctimas y encubre lo inaceptable de quien quiere vivir como si no hubiera pasado nada grave? Por desgracia es necesario dar una respuesta afirmativa en multitud de casos<sup>19</sup>.

Por ello creemos que es necesario decir que desde el interior de la historia los hombres no pueden hablar de reconciliación, ya que ellos no pueden darla si no es a costa del olvido, el encubrimiento, la justificación... del precio que otros pagan por los reconciliados. En este sentido, en el interior de la historia la obra humana es la justicia rehabilitadora, pero también represiva necesaria para un cierto nivel de misericordia social y de reconciliación social, el que la humanidad se puede dar a sí misma. Nuestra afirmación de fondo sostiene que la esperanza de esta reconciliación no pertenece a los hombres sino como reflejo de la esperanza misma de Dios, y que sólo como petición suya la puede ofrecer y pedir la Iglesia. Intentaremos reflexionar sobre el ofrecimiento de la esperanza de reconciliación por parte de la Iglesia en el tercer apartado, baste por ahora con decir que la Iglesia sólo puede hacerse testigo de la acción reconciliadora de Dios que es el único que la ofrece y pide con derecho propio.

Esta última afirmación centrará nuestras próximas reflexiones a la luz de la acción misma de Dios en Cristo crucificado, espacio absoluto de reconciliación dada y solicitada a los hombres según la fe cristiana.

## **2. LOS ELEMENTOS DE LA RECONCILIACIÓN.**

Antes de continuar, y para organizar nuestro discurso, presentamos un balance sistemático de los elementos que deberían entrar en el acontecimiento de la reconciliación para que ésta se dé realmente. Éste nos servirá para afrontar la forma de actuación de la cruz de Cristo como instrumento salvífico de reconciliación.

a) *Sólo hay reconciliación verdadera cuando todos los hombres participan de la comunión humana*, a saber: viven en mutua aceptación, reconocimiento y solicitud

---

<sup>18</sup> Se puede ver cómo en los relatos de creación no se identifica lo humano con lo judío o lo cristiano; la bendición originaria de comienzo de la historia de elección se da con vistas a su extensión a todos los pueblos (Gn 12, 1-3) lo cual se concreta finalmente en la misión universal que reciben los apóstoles de Jesús (Mt 28, 18-19); la salvación del siervo de Dios abre los ojos a la violencia de los agresores ahora perdonada (Is 52, 13-53, 12), realidad que se concreta en la cruz de Cristo por la que todos tenemos libre acceso al Padre (Ef 2, 11-22).

<sup>19</sup> Cf. R. J. Schreier, *Violencia...*, o. c., pp. 36-45: *La reconciliación como paz apresurada y La reconciliación como alternativa a la liberación.*

enriquecedora. Sin este elemento, la reconciliación aparece frustrada porque las partes enfrentadas no llegan a encontrarse y redefinirse desde su mutua aceptación. La reconciliación y la ausencia de una parte en ella son términos excluyentes.

b) *No hay reconciliación sin verdad sobre la violencia ejercida y sufrida en su realidad concreta.* Por tanto, no hay reconciliación si hay olvido de la real separación en forma de anonadamiento y humillación de algunos por parte de otros. Por eso la rehabilitación de las víctimas, el reconocimiento del sufrimiento impuesto sobre ellas es absolutamente necesario en un primer momento. Su rehabilitación histórica o simbólica cuando aquella ya no puede realizarse es imprescindible. Podemos preguntarnos, sin embargo, si la reconciliación puede ser real con una rehabilitación sólo simbólica. Digamos de momento que lo sería para los procesos políticos, pero no como forma acabada de reconciliación humana.

c) *Además no hay reconciliación sin perdón para los culpables.* Nadie puede perdonarse a sí mismo y nadie puede, por tanto, reconciliarse a sí mismo. Por eso la reconciliación es fundamentalmente una obra de la víctima y, como tal, un acontecimiento de gracia para el agresor. Sin el perdón construido interiormente y dado, la víctima sólo verá al agresor como tal imposibilitando la reconciliación, no por mala voluntad, sino por el dolor y el resentimiento que la agresión inoculó en ella. Esto significa que sólo sabría vivir en paz sin él, pero esta paz no puede llamarse reconciliación. Es evidente, debemos recalcarlo, que el agresor no puede exigir el perdón y apenas si puede pedirlo. La cuestión aquí es si existe una víctima inocente y a salvo de la acción asimiladora del mal, que pueda iniciar este acontecimiento reconciliador cuando todos estamos marcados por el pecado. Evidentemente en conflictos concretos existe la inocencia absoluta y allí debe comenzar socialmente el proceso, pero cuando hablamos de la reconciliación de la humanidad, esta víctima inocente no es claro que exista.

d) Esto supone que *la reconciliación postula una renovación de la mirada interior, una recreación profunda de la interioridad donde los efectos de la violencia (el miedo, el odio, y la humillación) tanto en la víctima como en el agresor queden sanados.* Por eso ambos, y no sólo el agresor, deben ser reconciliados con su humanidad originaria, nunca realizada, que les define como dados el uno al otro para la vida mutua y que ha sido degradada en ambos, aunque no de la misma manera, por el mal.

### **3. LA RECONCILIACIÓN COMO ESPERANZA DESDE DIOS.**

Pasemos ahora a mostrar cómo Dios mismo se hace actor de la reconciliación humana y cómo en su acción se va manifestado una posibilidad nueva que define la verdad humana en una profundidad y destino sorprendentes.

#### **3.1. La necesidad de la cruz.**

A medida que la misión de Jesús se concreta como oferta de reconciliación aparece en el Evangelio la verdadera atadura de los hombres a la enemistad que habita sus relaciones. Ésta no se manifiesta primariamente en forma de malos afectos, su realidad está estructurada en la forma de constitución de los estratos sociales, las formas

culturales y religiosas que definen el puesto y la dignidad de cada hombre y que impiden una vida en la que todos sean hermanos<sup>20</sup>. Es la ceguera como voluntad de permanecer en esta mirada dada, tal y como es descrita por el evangelista Juan (Jn 9), la que genera el movimiento de exclusión (v. 35) y va a terminar condenando a Cristo a la cruz como afirmará Pablo (1 Cor 2, 7-8). No se trata sino del intento de ocultar la misma situación que no se sabe o quiere reconocer, con la paradójica consecuencia de expresar totalmente lo que se pretende ocultar en el mismo cuerpo eliminado del revelador.

Jesús mismo asume convertir su cuerpo en espacio de manifestación de esta lógica humana siempre escondida y es, en este sentido, en el que hablan de precio pagado las teorías soteriológicas. Se hace necesario en este mundo que esconde, justificando la división y el odio (Jn 8, 44), un cuerpo inocente que haga ver, que desvele el engaño y ofrezca un camino para la revelación de la lógica *natural* de la humanidad<sup>21</sup>. Ésta es la teología subyacente al cuarto cántico del siervo de Isaías en el que la salvación de quienes lo entonan proviene de la comprensión de su antigua atadura a través de un cuerpo maltratado que les mostró su culpa sin condenarlos<sup>22</sup>. La ascensión voluntaria de esta pasión aparece en Cristo como oferta de gracia en el mismo lugar del rechazo, como oferta de perdón en el mismo lugar del pecado. Por eso el juicio de la cruz sobre el pecado coincide sin posible separación con el espacio originario de la gracia y la conversión (Rom 5, 10). Sin la cruz, y esta afirmación pertenece a la lógica histórica que existe *de facto*, no hay Dios compasivo para el hombre, no hay juicio último sobre la víctima y el agresor, y no hay espacio absoluto de gracia ofrecida a todos. Detengámonos un momento en esta afirmación.

### 3.2. El acontecimiento de la reconciliación.

En la cruz aparece aquel en quien la división de los hombres no tenía lugar, su cuerpo histórico se había manifestado como el espacio acogedor de todos y como espacio de mediación de unas relaciones nuevas entre ellos, que rompieran su distancia interior<sup>23</sup>. La expresión máxima se da en la incorporación a su experiencia filial a través de la participación en su experiencia orante original y propia, tal y como muestra el inicio del Padrenuestro. En ella la paternidad de Dios es ofrecida históricamente por Cristo creando entre los orantes una vinculación previa y superior a todas las distancias interiores. Pues bien, esta cualidad del cuerpo de Jesús va a reafirmarse absolutamente en la cruz al ser acogidos en él los unos y los otros, los que permanecían en enemistad (Ef 2, 16).

---

<sup>20</sup> Más allá de las citas puntuales que podrían aducirse, podemos recordar las categorías de pagano, esclavo, mujer, pecador, leproso... que atraviesan la humanidad descrita en la Escritura y que son progresivamente rearticuladas por la revelación.

<sup>21</sup> Cf. Alison, *El retorno...*, o.c., pp. 174-81. Una obra configurada enteramente por esta idea es la de M-J. le Guillou, *El que viene de otra parte. El Inocente*, Burgos 2007.

<sup>22</sup> Cf. los artículos de P. Beauchamp, «Lecture et relectures du Quatrième Chant du Serviteur: d'Isaïe à Jean», en *Pages exégétiques*, Paris 2005, y R. Meynet, «Le quatrième chant du serviteur. Is 52, 15- 53, 12», *Gregorianum* 80 (1999), pp. 407-440.

<sup>23</sup> “El estudio atento de Ef 2, 16 muestra, en primer lugar, que la reconciliación de dos grupos humanos no sucede por la eliminación de los enemigos, o de uno de ellos, sino por medio de la muerte de la *enemistad*. No se realiza por la supresión de los *actores en conflicto*, sino por la desaparición del conflicto, o más exactamente, por la eliminación de sus causas”, en Granados, «Reconciliación...», a.c., p. 520.

Los *unos* parecerían ser las víctimas<sup>24</sup> que en la cruz pueden descubrir comprendidos sus sufrimientos más íntimos, pueden encontrarse con un Dios que acoge su dolor no sólo comprendiéndolo, sino arrancándolo de la definición humana que da con él quien lo impone. El dolor impuesto queda definido como injusticia flagrante, como realidad injustificable que nadie merece porque hubiera perdido o no tenga una dignidad básica inviolable. Ya lo había dicho Dios al definir a su Hijo en la cruz a través del acontecimiento previo de la transfiguración: “éste es mi Hijo amado”. En esta afirmación al comienzo del camino de la cruz, tal y como es integrada por el evangelio de Marcos (9, 2-8), resalta cómo este cuerpo, que va a ser despojado de dignidad humana por la historia de los hombres, es amado. Esta afirmación se hará extensible a todos los humillados desde el momento en que Cristo se identifica con ellos (Mt 25, 31-46) situándoles en el espacio mismo de la mirada de Dios sobre él. Se trata de un espacio históricamente nuevo de dignidad originaria e irreductible que no puede alcanzar ninguna posterior agresión. Se plantea aquí un problema, y es que en los días de la historia esto no acontece apareciendo la víctima como abandonada de un Dios definido en la mediación del poder social<sup>25</sup>.

Los *otros* parecen ser los agresores que no saben configurar su realidad personal sin el ejercicio de la violencia y la humillación. Su acción defiende el espacio interior de comprensión de su posición en la realidad. No sabrían tener posición, la perderían, sin este sostenimiento violento en ella. Y da lo mismo aquí si esto acontece como defensa de la situación económica o de la comprensión ideológica o cualquier otra realidad... por debajo existe el miedo a no ser sin esta posición que no se puede sostener sin la presión sobre el otro definido como rival o enemigo. Existe en Cristo, en su praxis histórica, una invitación continua a la renovación de posiciones frente al otro que es sistemáticamente rechazado<sup>26</sup>. No hay renovación sin pérdida del temor a la víctima, sin pérdida del temor a abandonar la posición previa ventajosa, sin perder el miedo a la muerte que lleva a imponerse con violencia. En la cruz Cristo se ofrece para que el agresor se redescubra sin miedo a ser condenado, a ser arrancado de su propia realidad personal, siendo obligado a la vez a reconocerse en su verdad... Esto es lo que vive Pedro (Jn 21, 15-17) y la experiencia originaria cristiana de los que cantaron tras la resurrección el cuarto cántico del siervo como himno propio. El problema se plantea, sin embargo, en los días de la historia donde este inocente no parece poder actuar salvíficamente sobre los agresores como ponen de manifiesto las noticias de los periódicos y nuestra misma vida personal<sup>27</sup>.

*Los unos y los otros* pertenecen, por otra parte, a la misma humanidad, sus puestos son intercambiados habitualmente según los espacios de relación, por eso todos son

---

<sup>24</sup> Aunque Pablo se refiere a judíos y gentiles, creemos que nos está permitido extrapolar la imagen dado que el imaginario judío sobre los gentiles está configurado por una relación conflictiva continua entre los dos grupos.

<sup>25</sup> Las historias de Bakhita y de Pablo Le-Bao-Thin que Benedicto XVI cita en los números 3 y 37 respectivamente de su encíclica reflejan este acontecimiento dado en los días de nuestra historia por mártires que lo testifican y que esperan la consumación total del proceso.

<sup>26</sup> El ciego de nacimiento que ya hemos citado, la mujer en casa de Simón, la acogida de Zaqueo, el diálogo con la samaritana, la petición de juicio sobre la mujer sorprendida en adulterio, la curación del siervo del centurión... en todas estas narraciones se pone en juego la situación interior de los actores que debe modificarse en la manera de concebir la relación.

<sup>27</sup> Aquí pueden unirse fácilmente el dinamismo de reencuentro de Caín con Dios (Gn 4, 13-14) con la manifestación de Cristo resucitado a todos en la cruz como juicio salvífico. Esta perspectiva es la propuesta por Alison en la obra citada: “La paz que dio Cristo y que no la da el mundo, la creación de un tiempo habitable, es la paz de Caín en el tiempo de Abel, en paciente y humilde espera de la llegada de un cielo nuevo y una tierra nueva”, p. 181. Como se ve en la cita este tiempo está por concluir y sólo la esperanza y la resistencia pueden hacerlo habitable.

encontrados por Cristo como víctimas y como agresores en posesión del pecado (la *hamartía* paulina).

### 3.3. La permanencia de la cruz en tiempo de resurrección

Con la resurrección el acontecimiento reconciliador de la pasión de Cristo adquiere un carácter transcendente. Ésta no es simplemente superada, sino insertada en un espacio mayor que la permite actuar sin la limitación de ambigüedad y mortalidad propias de su desarrollo histórico. Así la humanidad del resucitado como lugar de reconciliación es esencialmente la del crucificado donde la pasión está presente eternamente, pero ahora manifestando toda la potencia de amor trinitario que se desarrolló históricamente venciendo el odio y la muerte<sup>28</sup>. En este sentido la eterna significación de la humanidad de Cristo para nuestra unión con Dios de la que hablaba Rahner<sup>29</sup>, tiene como dimensión propia la presencia de su pasión en él como espacio de nuestro mutuo encuentro reconciliador. Son sus llagas mostradas significativamente en sus encuentros pospascuales con los discípulos las que, como intentaremos mostrar, poseen una cualidad regeneradora de las partes en conflicto.

Vemos así que la esperanza de reconciliación se produce por inserción de la vida divina en la historia y por integración de esta historia en la vida divina creando un espacio nuevo de posibilidades inalcanzables por la historia misma desde su interior.

Podríamos decir que ni los unos ni los otros ni saben y ni pueden esperar encontrarse en forma de amistad o fraternidad. Se trata de una esperanza que desborda la historia como desborda el mismo gesto de encarnación crucificada del Hijo de Dios en ella. Es, en este sentido, esperanza estrictamente divina, otorgada, inconcebible y, en algún sentido, indescifrable sin la gracia de la fe e inexpresable en el orden interior de la historia humana configurada por la lógica del pecado.

Esta reconciliación proviene de la posibilidad de ser injertados en Cristo y desde él tener libre acceso al Padre, unos y otros unidos en un mismo Espíritu. Como se ha mostrado ya, esto es un acontecimiento social, interrelacional, pero ¿en qué consistiría esta inserción reconciliadora y cómo se produce en el espacio casi inconcebible de la vida resucitada de Cristo crucificado?

Sabemos que la reconciliación, como toda gracia salvífica, no se hace eficaz definitivamente o no consuma su obra más que después de la muerte, y que en este lugar sin espacio sigue obrando la acción de Dios en un tiempo intemporal para hacernos partícipes de su propia vida. Es lo que se define en la Tradición como purgatorio y que ahora nos ocupará en la dirección que siguen nuestras reflexiones.

---

<sup>28</sup> En este sentido afirma Moltmann que “lo que Cristo consumó en su muerte y resurrección, es proclamado por medio de su evangelio a todos los hombres y será revelado, a todos y a todo, en su manifestación. Lo que padeció en la profundidad de la cruz y fue superado por medio del sufrimiento, se manifestará por medio de la Parusía de Cristo en gloria”, en *La venida de Dios Escatología cristiana*, Salamanca 2004, pp. 326-327.

<sup>29</sup> K. Rahner, «Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios», en *Escritos de Teología III*, Madrid 2002, pp. 47-58.

### **3.4. El purgatorio como espacio último de reconciliación: Hacer las paces por la sangre de su cruz (Col 1, 20).**

Tradicionalmente se ha comprendido el purgatorio como un espacio antropológico de purificación del pecador para que pueda participar plenamente de la gloria de Dios, antes del acceso al Padre. Podríamos decir que se trata del último momento en el que la vieja condición humana es crucificada o, dicho de otro modo, el último momento del necesario morir con Cristo para alcanzar con él la resurrección. Si esto es así habría que hablar de una regeneración, un cambio de *status* vital (mortalidad-eternidad) y teologal (fe-visión, transitoriedad-definitividad), con las consecuencias que esto tenga para la forma de humanidad así realizada.

Este espacio, comprendido habitualmente como acontecimiento antropológico, se produce inicialmente ya en la historia en la medida en el que el hombre comienza a participar de la misma vida de Cristo y va arrancándose de su vieja autocomprensión y praxis definiéndose como hijo en el Hijo. Por otra parte y en referencia al tema que nos ocupa, hemos visto cómo este proceso nunca se consuma en la historia y queda en suspenso con la muerte física. Necesita, por tanto, un tiempo suplementario, tiempo sin temporalidad histórica sino contemplativo-decisional ante la verdad de Dios y la propia en ella. Tiempo corporal en el sentido de momento de la propia regeneración definitiva. Pues bien, esto se produce delante del crucificado resucitado. Es su figura herida la que resucitada parece tener el poder de este re-engendramiento definitivo, tal y como ponen de manifiesto los relatos de las apariciones del resucitado ofrecidos en el Nuevo Testamento<sup>30</sup>. Son ellas las que dirigen la lógica teológica que podemos utilizar para hablar de la recreación definitiva del hombre al contacto con Cristo como mediador absoluto y definitivo de la reconciliación.

Nos atreveríamos a hablar de una muerte última, si es posible utilizar este lenguaje, una muerte pos-mortal que sería provocada en el hombre por el fulgor de la verdad absoluta que ilumina al hombre frente a Dios, de la verdad de su amor creador y salvador<sup>31</sup>. No sería otra cosa que la lucidez real del ser mortal que se encuentra con su mismo origen sin poder negarlo, con la misma voluntad de vida que existe previa a él como voluntad de compartir espacio de vida en Cristo sin poder negarla y con la propia historia real de distancia y negación a ser quien se estaba destinado a ser por su miedo a morir, a aceptar la necesidad de recibir la vida. Provocaría una especie de separación entre la raíz y la forma de lo humano dada al contacto con la visión de Cristo humillado y resucitado: humillado en gesto absoluto de voluntad divina de vida ante la que no es necesario robar nada pues todo es otorgado, resucitado como permanencia de la vida dada<sup>32</sup>. Es este fulgor de la verdad que no deja lugar a dudas, como vemos en la conversión de Pablo, el que arranca traumáticamente al hombre de su definición histórica bajo el signo del pecado y le posibilita la regeneración desde una vida que sigue fluyendo

---

<sup>30</sup> El libro de Schreier *El ministerio de la reconciliación* citado ya, se centra en el análisis de estas apariciones como fuente de una espiritualidad de la reconciliación y de las estrategias para lograrla.

<sup>31</sup> En este sentido afirma Benedicto XVI que “algunos teólogos recientes piensan que el fuego que arde, y que a la vez salva, es Cristo mismo, el Juez y Salvador. (...) Ante su mirada, toda falsedad se deshace. Es el encuentro con Él lo que, quemándonos, nos transforma y nos libera para llegar a ser verdaderamente nosotros mismos”, *Spe salvi*, 47.

<sup>32</sup> Las dos dimensiones con las que él mismo se ofrece sacramentalmente en la Eucaristía convirtiéndose así, como veremos luego, en espacio de reconciliación.

en él cuyo origen es Dios sin la cual no podría ni siquiera sostenerse en esta contemplación de juicio<sup>33</sup>.

Este proceso de conversión es por otra parte continuo, siempre inacabado, en la vida creyente y se da fundamentalmente en el ámbito de la oración, en el que somos arrancados progresivamente de nuestras mentiras y somos rehabilitados para la relación fraterna con los otros<sup>34</sup>.

### *La reconciliación de la víctima.*

En este acontecimiento, la víctima se descubre a sí misma bajo su forma originaria (su forma raíz) a través del cuerpo de Cristo sufriente como ella y amado hasta su glorificación. Esta realidad última que la constituye y que Cristo le ofrece a su contemplación, al mostrar las heridas donde fue acogida históricamente, lo que pertenecía a su cuerpo por creación, le permite quedar liberada del poder humillante de la violencia sufrida que se habría convertido en la forma de definición de su propia vida por un lado (“no soy más que esto que hacen de mí”) y que habría configurado su voluntad por repetición de los mecanismos sufridos (“sólo puedo afirmarme en esta forma, como los demás se afirman violentamente sobre mí”)<sup>35</sup>. En este encuentro acaba la historia, no hay más futuro que la palabra misma de Dios que es Cristo y que se define por esta acogida ya eterna. La realidad de la violencia histórica ha perdido su poder y, por tanto, ya no hay que luchar con nadie, ni eliminar a nadie para poder ser uno mismo. Nadie puede humillar, la presencia de los agresores sería absolutamente impotente para definir la realidad de los otros. Ésta es la única rehabilitación de la víctima que posibilita la reconciliación porque le permite unirse al movimiento de llamada de Dios a todos sus hijos. Aparece entonces cómo la muerte entregada de Cristo por amor se configura en un acontecimiento eterno de redención, su pasión que tiene su culminación en una obra poshistórica. Cristo poseería “una corporeidad dinámica, no estática”<sup>36</sup>.

No hace falta olvidar, pues el amor aparece fundante del ser, y las heridas, ya sanadas por superación de su acción en la víctima, se convierten en espacio de acogida, de oferta de perdón<sup>37</sup>. En el fondo es esta radicación en Cristo la que permite el amor a

---

<sup>33</sup> Granados estudiando los textos paulinos en el artículo antes citado, expone esta dinámica de la reconciliación como obra de rehabilitación creadora (pp. 522-27). Nos parece importante mantener esta perspectiva que manifiesta que la acción de Dios no es sólo una especie de visto bueno a lo históricamente dado, sino una verdadera obra recreadora que define la historia más allá de sí misma aun sin negarla.

<sup>34</sup> “El modo propio de orar es un proceso de purificación interior que nos hace capaces para Dios y, precisamente por eso, capaces también para los demás. En la oración, el hombre (...) debe liberarse de las mentiras ocultas con que se engañaba a sí mismo” (*Spe salvi*, 33). Este proceso no puede culminarse sino ante la verdad absoluta en su manifestación absoluta, por eso debe esperar la resurrección donde todo lo escondido saldrá a la luz y sólo así podremos ser transformados en verdad para la vida de Dios y de los hombres.

<sup>35</sup> En este sentido dice Benedicto XVI en su encíclica *Spe salvi*: “a los tormentos por parte de los tiranos, se añade el desencadenarse del mal en las víctimas mismas que, de este modo, se convierten incluso en nuevos instrumentos de la crueldad de los torturadores” (nº 37).

<sup>36</sup> J. E. Thiel, «¿Cuál es nuestra esperanza? Reflexiones sobre escatología e imaginación», en *Selecciones de Teología* 47 (2008) p. 8.

<sup>37</sup> “Los que han muerto en el Señor han de continuar actuando en el sentido de adquirir su carácter como santificados, no sólo en su feliz descanso, previo a la visión beatífica, sino también en su capacidad de perdón nunca concluido, pues los efectos del pecado continúan aún después de la muerte, en la vida resucitada”, en Id., p. 11. La perspectiva aquí desarrollada concebiría “los muertos en el Señor” como los muertos en su muerte de víctima, en la humillación de sus vidas.

los enemigos. No se puede amar a los enemigos si este amor sólo supusiera la destrucción de uno mismo. Sólo se puede realizar este gesto cuando uno se confía a un amor subyacente y más poderoso que la acción que pueda realizar el enemigo sobre uno mismo<sup>38</sup>. En este sentido, este amor que se convierte en pasión aparece como espacio de llamada, de gracia, de redención ofrecido por la víctima. Esta dinámica, que comienza en la historia en la inserción del amor recibido de Cristo y la vida en su Espíritu, sólo puede consumarse en el *tiempo* de la resurrección. Se percibe aquí cómo la esperanza de reconciliación tiene como reverso el amor a los enemigos, y cómo esta esperanza por eso mismo es en la víctima una esperanza sobrehumana, posibilitada únicamente en el don de Dios de su Espíritu. Es la acción de Dios sobre el que sufre la que le hace morir a sí mismo, a la definición que le constituía históricamente, reengendrándose en ese mismo instante en la vida de Dios. La acción de Dios en él crucifica el poder que el pecado impuso en ella. La vida en Cristo así es la muerte de la enemistad y el engendramiento definitivo en el amor.

#### *La reconciliación del agresor.*

Por otra parte, en el agresor se produce el mismo proceso pero con una forma distinta. Frente a la víctima sin pecado aparece sin justificación su misma forma de acción, su forma de definirse en vida. La separación entre su raíz originaria y la forma histórica en que se ha realizado deja en evidencia la mentira de su misma configuración, como deformación de sí mismo. Ahora bien, de igual manera la víctima inocente que es Cristo revela ante él su pertenencia originaria al designio de amor de Dios, y de esta manera la forma violenta de autoalcanzarse y sostenerse aparece sin capacidad para definirle totalmente. Vuelve a ser el fulgor de la verdad quien define esta separación haciendo que el hombre descubra su historia de violencia como destinada a la muerte y su identificación en ella como absolutamente mortal. El hombre despierta de aquel engaño que le ha constituido, se rompe aquella ceguera que nubla los caminos de la historia pudiendo, sin embargo, asumir por el encuentro con su verdad-raíz que le define y le juzga en Cristo crucificado como ser querido por Dios, sin necesidad de ser por sí mismo ante la sospecha de no ser para nadie nada. Entonces, ya no hay necesidad de robar el ser a los demás para sostenerse. El purgatorio aparece como un absoluto negarse a sí mismo, como muerte definitiva que es muerte de entrega a la verdad indomitable en la que tiene origen su ser. Se trata de un último bautismo de fuego, donde el hombre hace cenizas toda la potencia de vida en la que se quería fundar y queda en manos de la vida en sí que es Dios. La historia de la conversión de Pablo (Hch 9, 1-9) es significativa de este proceso y pueda proyectarse como *topos* para comprender la acción *postmortem* sobre el pecador, ya que es Cristo resucitado el que interviene y es tipificada una conversión definida por la muerte total a sí mismo<sup>39</sup>.

Es importante destacar, como el relato citado manifiesta, que la visión de Cristo aparece mezclada con la de las víctimas del que es juzgado. Éstas aparecen en y con la humanidad crucificada de Cristo. Ahora bien, éstas no se definen por la acción del reo

---

<sup>38</sup> Este amor incondicionado es el que Benedicto XVI recuerda en *Spe Salvi*, 26 como necesario para una esperanza que ayude a sostenerse más allá de lo que suceda en las circunstancias particulares de la vida

<sup>39</sup> Tres elementos estructurantes nos parecen importantes en este relato: a) caer en tierra y por tanto ser reengendrado desde el barro, la muerte, b) quedar ciego por el fulgor y c) ver a Cristo unido a las víctimas propias.

contra ellas, sino por la acción de Cristo en ellas, convirtiéndose sus heridas en hogar de conversión. Esto es lo que manifiesta la acogida en la casa de Ananías en la que la ceguera de Pablo desaparece totalmente y su vida queda definida ya desde la acción de Cristo en él de manos de sus víctimas. Si la víctima es recreada desde la acción originante de Dios en ella y desde la compasión de Dios con ella a través de la carne crucificada de Cristo, donde encuentra hogar, el agresor es recreado desde aquella acción en la que Dios le devuelve a su víctima como lugar de encuentro con su mentira histórica y su vocación eterna nunca revocada por Dios como ha quedado inscrito en la voluntad de padecer del Hijo de Dios para revelar y liberar de la potencia del pecado en el hombre en el mismo lugar donde este se hace fuerte.

Quedaría así fijada la consumación de la humanidad de Cristo como cuerpo de reconciliación de la humanidad en continuidad con su misión histórica y en la forma histórica en que se reveló. Quedaría fijada como significante eternamente no sólo la humanidad de Cristo, sino su humanidad crucificada. Lugar de reconciliación posible tal y como afirma Pablo en 2 Cor 5, 14-15.19: “El amor de Cristo nos apremia al pensar que, si uno murió por todos, todos por tanto murieron. Y murió por todos, para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquel que murió y resucitó por ellos. (...) Porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo, no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres, sino poniendo en nosotros la palabra de la reconciliación”.

Como en el primer momento de nuestra reflexión habría que decir, aunque esto se deduce de esa misma reflexión, que nadie se encuentra en un lado o en otro absolutamente, sino que nuestra condición está atravesada por los dos espacios, violencia sufrida y violencia ejercida, aunque sea en distintos grados y formas y que, por tanto, nuestro purgatorio, nuestra última muerte debería estar atravesada por estos dos procesos que hemos descrito.

### *Sólo por Dios.*

Hemos tratado de exponer la lógica que Cristo mismo ha inscrito con su vida y con su muerte en la historia en orden a la reconciliación. Pero sobre todo hemos intentado comprender cómo esta lógica define también su misma acción resucitada en el hombre que tras la muerte es juzgado por ella para participar en la salvación. Ahora bien, al definir este proceso en el ámbito del purgatorio pudiera parecer que este lugar coincide absolutamente con el juicio y que tras éste no habría otra posibilidad que la reconciliación. Ésta es la conclusión de Moltmann en sus reflexiones sobre el tema al hacer balance de la discusión sobre la relación entre juicio y salvación en el ámbito del protestantismo<sup>40</sup>. Por otra parte, la misma lógica es utilizada por Balthasar, pero negándose a configurar una propuesta en forma sistemática, en contraste con Barth, y manifestando que su propuesta no es más que la necesidad de mantener la esperanza unida al amor, una propuesta de esperanza y no de reducción teológica del fin en una

---

<sup>40</sup> “El sentido escatológico de la proclamación del ‘Juicio final’ es el Reino redentor, el reino de Dios. El juicio es la faceta del Reino vuelta hacia la historia. En el juicio se condenarán y aniquilarán todos los pecados, toda la maldad y todo acto de violencia, toda injusticia de este mundo asesino y sufriente, porque el veredicto de Dios efectúa lo que pronuncia. En el juicio de Dios, todos los pecadores, los malvados y los violentos, los asesinos y los hijos de Satanás, los diablos y los ángeles caídos, serán liberados y saldrán de su mortal corrupción y serán salvados mediante la transformación en su verdadera esencia, en la misma esencia en que fueron creados, porque Dios sigue siendo fiel a sí mismo, y no abandona ni deja que se pierda aquello que él había creado y afirmado una vez”, en *La venida...*, o.c., pp. 327-28.

desdramatización práctica de la libertad del hombre haciendo vana la historia de antemano<sup>41</sup>. Nosotros nos situamos en esta perspectiva última intentando ofrecer un fundamento a esta esperanza de reconciliación a partir de la lógica que Cristo insertó en la historia y proyectándola hacia su acción consumadora como Cristo resucitado.

Vamos a mostrar ahora cómo la sistematización supone unos peligros que deben ser evitados y detrás de los cuales se pueden comprender las razones de la Iglesia para negarse a aceptar la doctrina de la *apokatástasis pantón* como realidad dada de antemano que pueda ser sistematizada, aunque no como realidad que pueda y deba ser esperada.

Creemos que en gran medida proviene de nuestra condición histórica en la cual el dinamismo de la reconciliación en un mundo definido por el pecado está continuamente atraído por él para ser utilizado como instrumento de injusticia y humillación. Justamente por necesitar la reconciliación de una recreación que el hombre no puede darse a sí mismo, este dinamismo debe quedar unido a la lógica de la justicia. O dicho de otra manera, ya que la víctima no puede comprenderse en la mayoría de los casos como definida sólo desde Dios y vivir así junto a su agresor en una forma nueva, todo intento de configurar una salvación donde estén unidas aparece como espacio de nueva humillación, en este caso eterna, sobre ella. Por eso, el lenguaje humano debe hablar de Dios con aquella limitación que le impide elevarse por encima de la circunstancia propia que es la historia misma en la que se dice<sup>42</sup>. En el espacio de la historia que es el constitutivamente nuestro una lectura sistemática de su configuración final al margen de la libertad se torna ilógica e injusta con la propia verdad humana. Hemos dicho además que es la víctima la que inicia y por la víctima por la que se inicia este proceso y, por eso mismo, no hay que ir más de prisa ni en la praxis ni en la sistematización que lo que da de sí la condición histórica de la víctima.

Esto supone que la forma primera de la reconciliación es el juicio de Dios dado en la cruz de Cristo, y sólo en la medida en que éste actúa puede realizarse la reconciliación. Esto es lo que hace que la predicación del evangelio en el mundo no sea en principio la de la reconciliación dada, sino la del juicio que se establece sobre todos al ser acogidas las víctimas de todos por Dios en la Cruz de Cristo

Por ello, un lenguaje humano que marcha de prisa hacia las afirmaciones de un cielo para todos, con buena voluntad pero con una ingenuidad sin *pathos* de compasión real, quizá no sea más que la manifestación, tal vez inconsciente, de la búsqueda de una exculpación propia en un mundo lleno de injusticias, que busca atravesar la vida sin someterse al juicio mortal de Dios. Además, las afirmaciones de reconciliación histórica - sean políticas, culturales o religiosas- suelen pedir, de una forma u otra, el silencio de las víctimas, su perdón o la asunción de un nuevo precio de dolor (la humillación continua frente al agresor absuelto) y esto es, a todas luces, injusto y no se puede demandar por quien no tiene capacidad de renovar la vida de la víctima. Justamente porque a veces esto parece hacerse necesario en la organización social, es por lo que debe haber una reserva escatológica que no deje definirse al mundo por esta forma injusta de sobrevivir y que

---

<sup>41</sup> *Tratado sobre...*, o.c., pp. 74 y 125.

<sup>42</sup> El mismo Balthasar citando a C. S. Lewis ha afirmado: "Sobre el fin de las cosas, no puedes saber nada, o, por los menos, nada que se pueda expresar con conceptos... (...) cualquier intento de ver la imagen de la eternidad de otra manera que a través de la lente del tiempo, *destruye vuestro saber sobre la libertad*", en Id., p. 73 (el subrayado es nuestro).

inserte una esperanza que un sistema definido hace inútil inmovilizando la historia hacia su consumación<sup>43</sup>.

Queda por tanto claro que sólo Dios y no el hombre tendría la capacidad de otorgar la reconciliación y medir sus posibilidades reales. Queda también claro que esta realidad queda fuera de nuestras posibilidades de definición, aunque podamos intuir sus mecanismos en la acción histórica y resucitada de Cristo tal y como nos es mostrada en los textos neotestamentarios. La tensión entre el mundo distanciado interiormente en una enemistad que no sabe reconciliarse y la esperanza en una reconciliación real, recreadora y definitiva de los hombres por parte de Dios, aparece manifiesta en el seno de la misma Iglesia. Su misión se gesta en aquel movimiento de Dios, designio universal de salvación, que no desespera de sí mismo frente al pecado humano y que se convierte en realidad histórica definitiva en la humillación gloriosa de su Hijo que la Iglesia proclama, ofrece y suplica que sea fuente de vida eterna para todos en el lugar donde todos fracasamos y perdemos nuestra vida.

#### **4. ¿POR QUÉ Y CÓMO PUEDE HABLAR LA IGLESIA DE RECONCILIACIÓN? EL MINISTERIO DE LA RECONCILIACIÓN Y LA ORACIÓN COMO LUGARES DE LA ESPERANZA.**

De lo dicho anteriormente se sigue la que Iglesia tiene como misión el servicio a una reconciliación *in fieri*, a una reconciliación *que no es suya*, a una reconciliación *de la que está necesitada*, por eso la ofrece ella misma bajo el juicio de la cruz, a una reconciliación *que no es acogida indiscriminada*, sino oferta de gracia para que el hombre se convierta y pueda participar de ese don, y a una reconciliación *que es fuente de dolor* pues supone una muerte personal que se realice. La Iglesia ve la reconciliación todavía lejos y percibe el poder de la violencia de los hombres incluso en el interior de su misma casa<sup>44</sup>.

La Iglesia se sabe instrumento elegido por Dios para ofrecer la reconciliación dada en Cristo. Esto supone, en primer lugar, que su palabra en este tema, por ser propuesta de Dios para la conversión humana, no se sitúa en el ámbito teórico del discurso, sino en el ámbito de la palabra performativa, del testimonio convocante (2 Cor 5, 18-19). Tampoco se sitúa en el de las estrategias políticas o sociales (aunque pueda participar en ellas como un agente social cualificado), sino en el de la sacramentalidad incoativa. Su petición de reconciliación se realiza a la vez y en identidad con su ofrecimiento de la vida de Cristo crucificado y resucitado como juicio del mundo. Se ofrece por tanto a la fe. Éste es su espacio propio, pues ella misma es presentada en su identidad nuclear como referencia sacramental de la reconciliación radical que Dios ofrece, y no sólo ni principalmente como un agente más de las mediaciones socio-políticas o personales de la reconciliación. Éstas son necesarias, imprescindibles, pero limitadas y no abarcales de lo que la propia experiencia humana demanda sin saber o poder dárselo a sí misma.

---

<sup>43</sup> Cf. J. Alison, *El retorno...*, o.c., pp. 229-234.

<sup>44</sup> Esto supone una necesaria reflexión sobre las condiciones necesarias para que se haga. Cf. Schreiter, *Violencia y...*, o.c., pp. 96-103.

La Iglesia tiene como propio el lenguaje y el testimonio de la reconciliación que Dios ofrece. Por eso el espacio eclesial no es un espacio de dirección social reconciliadora, sino más bien un espacio sacramental de su posibilidad y de su realidad como don de Dios. En este sentido afirma el Concilio Vaticano II que ha sido “convocada y constituida por Dios para que sea sacramento visible de esta unidad salutífera para todos y cada uno” (LG 9). Su misión en este ámbito consiste en reflejar y ofrecer en su medio humano el proceso salvífico que hemos descrito anteriormente como juicio consumidor transhistórico y que no es más que la aceptación del señorío de Cristo como lugar de configuración de la propia realidad personal y comunitaria. Es decir, hacer eficaz históricamente la presencia del juicio recreador de Dios a través de la vivencia comunitaria de una vida en comunión con la muerte y la resurrección de Cristo que vence o va venciendo (con la promesa de una victoria total) toda enemistad. En este sentido, el ofrecimiento y la instrumentalidad salvífica son comunitarios, sociales y no sólo de cada uno de los individuos que forman la Iglesia.

Pasamos ahora a describir las dimensiones que tiene la acción eclesial en el movimiento de la reconciliación que Dios inserta en la historia y busca consumir.

#### **4.1. Dimensiones de la reconciliación en cuanto acontecimiento eclesial.**

Nos centraremos ahora en la forma de su acción una vez que en los párrafos anteriores hemos descrito la procedencia y posibilidad de esta misma acción.

##### *La acogida, dignificación y rehabilitación de los humillados.*

Ya sabemos que toda reconciliación comienza por este gesto, tal y como deja ver la historia de José y sus hermanos, la historia del siervo de Isaías o la convocatoria de Jesús de Mt 11, 28 (“venid a mí todos los que estéis cansados y agobiados...”). Ningún discurso teórico, ni predicación pastoral sobre el amor mutuo y la acogida al otro/enemigo como mandato de Jesús, por muy matizado que sea, puede provocar el movimiento de la reconciliación. Éste nace de una praxis de identificación con las víctimas que expone a la iglesia a convertirse en una de ellas pero que, sobre todo, le posibilita presentar a Cristo como el sumo sacerdote compasivo, hogar y fuente de una nueva humanidad. Es aquí donde las víctimas encuentran una esperanza que no puede dar el mundo, una esperanza que vive por encima de sus posibilidades incluso de apropiación afectiva. La Iglesia así no debe situarse frente a las víctimas animándolas o pidiéndoles que se esfuercen en perdonar (al menos en un primer momento), sino que debe acoger su dolor como espacio donde se quiebra la esperanza de reconciliación y discretamente ir orientando la mirada hacia el amor crucificado de Cristo. Con ellas y desde la cruz de Cristo debe pedir justicia y no reconciliación, pues sin juicio veraz no puede darse reconciliación verdadera. Sólo en este proceso la víctima podrá descubrir la verdad del Dios que resucitó a Jesús en el que “no hay intervenciones apocalípticas donde lo malo queda expuesto y lo bueno reivindicado” sin más, sino que aparece como lugar de esperanza para todos. Y sigue diciendo Alison: “la estructura interna de esta esperanza en el mundo que nació con la temible resurrección de Jesús es el potenciamiento para sufrir a fin de traer la luz al mundo”<sup>45</sup>. Es la esperanza dada en esta resurrección del crucificado

---

<sup>45</sup> *El retorno...*, o. c., p 219.

la que “nos da el valor para ponernos de parte del bien aun cuando parezca que ya no hay esperanza, y conscientes además de que, viendo el desarrollo de la historia tal y como se manifiesta externamente, el poder de la culpa permanece como una presencia terrible, incluso para el futuro”<sup>46</sup>.

### *El juicio sobre la injusticia.*

Quedaba apuntado en las líneas anteriores. Esta acción se realiza en nombre de Cristo y no en nombre de ninguna ley penal o constitución defensora de dignidades que parece otorgar el estado. A la Iglesia misma se le ha dado el poder de condenar, a saber, de definir desde el evangelio de la cruz lo inhumano, lo incompatible con el designio de Dios. Por eso, incluso cuando la Iglesia pide por los culpables para que su raíz humana renazca en Cristo, debe condenar sin paliativos las formas que desde ellos degradan esta raíz crística que les habita y la vida de sus hermanos. En este sentido hay que recordar que las predicaciones de Jesús tienen este mismo objetivo: la renovación del pecador, que se convierta y viva<sup>47</sup>.

Pero hay que afirmar algo más, la predicación de la Iglesia está configurada por una cruz que no es primariamente condena, sino signo del amor reconciliador de Dios. Esto hace que la palabra de la Iglesia pueda configurarse, a un mismo tiempo, en formas tan distintas como la esperanza orante para los culpables y su tajante condena desde Dios. Sin esta condena no se toma en serio realmente ni la densidad del dolor provocado ni la del designio salvífico de Dios. Sin ella la esperanza queda convertida en un afecto insignificante que parece estar a salvo de toda injusticia sin capacidad para sentir el peso real del mal sobre el mundo.

### *El testimonio sufriente.*

Decíamos antes que la inserción en Cristo se va produciendo de hecho ya aquí en el tiempo de la historia con la recepción del Espíritu Santo y el seguimiento de Jesús, esto hace que los convertidos vivan ya la vida nueva de Cristo, hayan crucificado al hombre viejo (2 Cor 5, 17), lo cual significa que pueden ofrecer su vida propia como espacio de un perdón que siendo suyo presenta sacramentalmente el de Dios mismo. Sólo puede perdonar quien ha logrado librarse del dominio que el mal ejercido contra él creaba en su interior, y esto sucede en el cristiano cuando descubre que su identidad radical está dada en Cristo que le hace partícipe de la vida eterna de Dios (Rom 8, 31-39). Así, en los momentos sociales de persecución individual y social, la Iglesia expresa su esperanza y su identidad más profunda cuando sus miembros más cualificados, los mártires, son capaces unidos a Cristo de perdonar, es decir de aceptar al agresor y llamarlo a conversión a través de sus heridas que no supuran resentimiento, sino que se ofrecen como lugar de verdad y vida para el mismo agresor. Por eso el mártir no vive su martirio

---

<sup>46</sup> *Spe Salvi*, 36.

<sup>47</sup> “Si Cristo habla en el Evangelio de una posible perdición del hombre, porque éste rechaza el amor, no lo hará con toda seguridad para que esto suceda, sino precisamente para que no suceda”. Texto de Martelet citado por Balthasar en *Tratado sobre...*, o. c., p. 43.

como un mérito para sí, sino como un servicio a Dios en su voluntad salvífica universal, es decir, vive su martirio unido a la acción de Cristo en la cruz por todos<sup>48</sup>.

Puede comprenderse cómo la anteposición del perdón que debemos dar al que recibiremos, tal y como aparece en la oración del padrenuestro, habla de la expresión de la vida de Dios en el mundo. Sin este perdón dada nuestra vida no puede alcanzar la comprensión de un perdón que quiere la reconciliación, pues no somos capaces de comprenderlo sin rebelarnos contra él. Sólo la inserción en la Paternidad de Dios por Cristo hace posible este perdón histórico y nos abre las puertas para el perdón reconciliador de Dios. La vida en Cristo del mártir le permite perdonar y así hace acontecer la posibilidad del perdón de Dios que siempre busca la reconciliación sin que éste quede humillado. Este perdón dado previamente al perdón final reconciliador es así un testimonio de esperanza en esta reconciliación.

### *El juicio permanente bajo la cruz.*

Ha existido en la Iglesia desde siempre la conciencia de que la salvación está pendiente de un juicio último del que no somos dueños y que éste no puede ser apropiado por uno mismo en vida. En este sentido, la vida permanece en una tensión hacia la entrega que nunca siente el creyente que esté concluida y que, por tanto, le obliga a situarse con confianza, pero con un religioso temor, ante el juicio de Dios, tal y como afirma Benedicto XVI citando Filp 2, 18<sup>49</sup>. Así sucede con la reconciliación como dimensión de esta salvación, ya que no sabemos hasta qué punto la enemistad íntima que ha configurado el pecado en nosotros está vencida, más allá de si esto sucedió en casos particulares. Ésta es la razón de que el creyente y la Iglesia sean, cuando viven bajo la cruz, por un lado benévolos con los otros y a la vez exigentes consigo mismos.

La comunidad eclesial sabe que participa del pecado que pesa sobre la humanidad y la misma gracia que la habita la fuerza a no situarse ante ella sólo como presencia del Cristo inocente y reconciliador, sino como humanidad pecadora y reconciliada con Dios por gracia. Hay un camino que deben hacer los salvados que viene prefigurado por aquel que hizo el pueblo de Israel después de ser liberado de la violencia egipcia: reconocer que la enemistad habita en su corazón y que la reconciliación es un camino continuo en el que el liberado es descubierto también como opresor<sup>50</sup>. Toda soberbia eclesial en este tema es además humillada por su propia historia. El testimonio de Pedro lo ilustra con claridad sin hacer necesarios más ejemplos personales o de situaciones eclesiales.

---

<sup>48</sup> “El servicio de la reconciliación es *embajada* en zona hostil y lleva en el propio cuerpo eclesial las marcas de la cruz de Cristo para hacer patente el poder de la cruz que crea pacíficamente la nueva humanidad. La palabra de reconciliación es, finalmente, el don del mismo Cristo que construye con su muerte la unidad”, en Granados, «Reconciliación...», a. c., p. 530.

<sup>49</sup> *Spe salvi*, 46.

<sup>50</sup> Es interesante el análisis que hace A. Schenker del texto de Is 19, 16-25 como cumbre de la escatología veterotestamentaria. Citamos su última conclusión: “La escatología no consiste aquí en rehacer la creación (...) sino en rehacer la liberación originaria de Israel en Egipto, sustituyendo el rechazo de Yahvé por parte de Egipto por su adhesión a él. Análogamente, la larga enemistad entre Israel y Egipto, y entre Egipto y Asiria será eliminada a favor de la paz entre ellos, gracias a la fe común de los tres en Yahvé”, en «Universalismo y reconciliación de los pueblos (Is 19, 16-25)», en *Selecciones de Teología* 35 (1996) p. 282.

## 4.2. La comunidad sacramental de la reconciliación.

La praxis de la reconciliación que hemos presentado como misión eclesial está marcada por un dinamismo de esperanza que, como mostramos al inicio de nuestras reflexiones, parece no sólo irreal, sino imposible. Sin embargo, ésta es la voluntad de Dios, el contenido de su designio salvífico universal: que no se pierda ni uno sólo de los suyos. Para esto envió a su Hijo, para esto el Hijo asumió la muerte en cruz (Jn 12, 32; Gal 2, 20; Col 1, 20) y para esto ha sido constituida la Iglesia como comunidad de hermanos que antes vivían separados (Ef 2, 11-22). En ella las fronteras que definen la mirada interior de los hombres en sus relaciones son supeditadas a la comunión de vida con Cristo de forma que todos forman un solo cuerpo. Sin embargo, esto que acontece como realidad dada en el bautismo y la eucaristía es al mismo tiempo una realidad *in fieri* en el interior de las mismas comunidades. Ellas se esfuerzan por hacerse reflejo de una reconciliación ahora posible, por ello su funcionamiento vive de una lucha continua contra las tensiones que buscan disgregar la unidad (Filp 2, 1-5).

Entre estas tensiones existen dos que nos parecen especialmente peligrosas y que, por tanto, deben suscitar un trabajo de ascesis permanente (morir con Cristo). La primera sería la insensibilidad ante los pobres y humillados (Mt 25, 31-46; 1 Cor 11, 17-32) que haría que la unión formal escondiera la falta de relación fraterna y vida reconciliada real. La segunda es el resentimiento que generan las heridas sufridas en las relaciones concretas y del que no siempre parecemos querer salir. Estas heridas han de lavarse de continuo en Cristo (Rom 15, 1-7; Ap 7, 14) so pena de hacer de la Iglesia no una comunidad sacramental de la reconciliación dada, sino un puro instrumento de salvación personal (contra los otros).

Esta sacramentalidad eclesial se expresa fundamentalmente en la eucaristía que es el aguijón en la enemistad histórica de la carne humana, el espacio de la esperanza contra toda esperanza. Esperanza recibida, otorgada por Dios incluso contra nuestras esperanzas limitadas de salvarnos dejando atrás a los otros que nos pertenecen constitutivamente. Es el aguijón en un mundo separado, dividido en el que Cristo resucitado muestra sus llagas, se ofrece crucificado como juicio salvífico, como espacio de rehabilitación creadora, como espacio de conversión, como lugar de inserción común de la humanidad entera en Dios mismo (“por el tenemos unos y otros acceso al Padre”, Ef 2, 18). Ella inserta en el mundo la praxis misma de Dios que no desespera de nadie, que define a todos de antemano por su relación con la vida dada en Cristo y así como miembros del cuerpo propio de cada uno.

Por eso nosotros, salvados en esperanza, esperamos, por todos y en intercesión, no desde nosotros mismos ni con sólo nuestro amor, sino con la misma esperanza y amor de Dios que no defrauda. Ahora podemos repetir reafirmando que sin el Dios accesible en el cuerpo crucificado de Cristo resucitado no hay verdadera esperanza de reconciliación.

**Publicado en** Jesús García Rojo – José-Román Flecha (Coords.), *Salvados en esperanza. Comentarios a la encíclica de Benedicto XVI ‘Spe Salvi’*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2008, 233-262.