

¿RECONCILIACIÓN ENTRE CULPABLES Y VÍCTIMAS?

Ensayo soteriológico a propósito de la "Shoah"

El tema de las víctimas es recurrente actualmente en teología. En el número anterior (ST 154, 2000, 118-124) Ch. Duquoc exponía cómo la memoria de las víctimas tiene exigencias éticas y un trasfondo teológico. Pues la pasión de Jesús nos invita a una auténtica reconciliación, que no implica pura y simplemente el olvido del pasado, sino el reconocimiento por parte de los culpables de las injusticias cometidas con las víctimas. El planteamiento del presente artículo es estrictamente teológico. Toma como punto de partida de la reflexión teológica la «Shoah» (holocausto). Se trata de una manera seria y profunda de responder a una pregunta inquietante: ¿Cómo hacer teología después de Auschwitz?

Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah. Theologie und Glaube 89 (1999) 364-381.

La teología se plantea abiertamente la pregunta sobre la reconciliación entre culpables y víctimas: ¿Puede franquearse el abismo entre la culpa de unos y el sufrimiento de los otros? La pregunta adquiere una gravedad inusitada con sólo pronunciar la palabra «Auschwitz». A la vista de lo que allí sucedió ¿no resulta sin sentido apelar a la reconciliación? ¿Podemos seguir aferrándonos a una cristología que afirma la relevancia de la cruz y la resurrección para todos los hombres de todos los tiempos? Si lo comparamos con la realidad sin mesura del sufrimiento humano a lo largo de la historia ¿no es la pasión de Cristo como una gota en el océano?

Es cierto que la teología paulina de la cruz afirma que Cristo murió por todos, tanto por los

culpables como por las víctimas. Pero ¿es que una gota puede absorber y transformar todo el océano?

El presente ensayo se sitúa en una perspectiva *soteriológica*, sin abordar explícitamente los aspectos históricos, jurídicos, morales o psicológicos. Partimos del supuesto de que, si la teología cristiana toma en serio el signo de los tiempos «después de Auschwitz», no puede silenciar el Gólgota. Porque en la cruz de su Hijo Dios se identificó sin reservas con todos. Justamente en esta identificación reside la esperanza de salvación para todos. Esto exige, de entrada, un doble presupuesto:

Primer presupuesto: hay que superar la estrechez de la soteriología clásica. Según ella, la salvación consistiría primariamente

en la *liberación del individuo del pecado y de la culpa*, sin atender a la dimensión intersubjetiva de la reconciliación. Al centrarse en el pecado y la culpa, se olvidaba la necesidad de salvación de la víctima. No cabe atribuir primero a los culpables el sufrimiento de las víctimas para luego indultarles sin más.

Tampoco basta el recurso al pecado original, con lo que culpables y víctimas pasarían por el mismo rasero. Una teología que cuente con las víctimas ha de tomar en serio su sufrimiento y, en este contexto, mostrar la plausibilidad de la reconciliación. Por esto no es extraño que, para romper la fijación tradicional en el tema del pecado, se vaya abriendo camino el principio de la *incondicional solidaridad de Cristo con los oprimidos de la historia*.

Segundo presupuesto: con sólo acentuar la solidaridad no está todo hecho. Pues se pasa por alto el hecho de que tampoco las víctimas alcanzan la liberación mientras no superen el trauma de su sufrimiento y se empeñen en una relación conflictiva con sus opresores. Es, pues, una exigencia de la teología ver cómo lograr la reconciliación entre culpables y víctimas. Las reflexiones que siguen aceptan este reto: si el acontecimiento Jesucristo posee un significado universal, ha de alcanzar también a Auschwitz. He aquí la tesis que propongo:

Dios ha puesto en Jesucristo el fundamento definitivo de la reconciliación entre él y los seres humanos. Esa reconciliación no puede dejar de tener consecuen-

cias para la relación entre los seres humanos. Por consiguiente, podemos esperar que, con la realización de la historia de la libertad humana, por Cristo y en Cristo puede reanudarse también la relación rota entre culpables y víctimas. El culpable puede ser liberado mediante el encuentro con Cristo que le lleva a la verdad sobre sí mismo. Ya que Cristo sale al encuentro del culpable, éste es capaz de enfrentarse consigo mismo y de asumir la responsabilidad de su culpa. Por su parte, la víctima puede reconocer en Cristo al hermano que comparte su sufrimiento y que lo ha aceptado justamente a favor de sus opresores (Rm 5,8: «Cristo murió por los malvados»). Queda, pues, abierta la posibilidad de que la víctima se reconcilie con su opresor mediante el encuentro con el crucificado resucitado, reconociendo así en el opresor al ser humano que necesita el perdón.

Las categorías de «culpable» y «víctima»

¿Qué queremos decir cuando hablamos de «culpables» y de «víctimas»? Importa responder a esta pregunta, por más que resulte poco menos que imposible precisar en unas pocas frases la polifacética relación que, en la época nazi, existía entre culpables, víctimas y espectadores. Corremos el riesgo de simplificar una realidad muy compleja estableciendo dos bloques: el de los buenos y el de los malos. Desde la perspectiva teológica, este es-

quema dualista resulta precario: tiende a una glorificación póstuma de las víctimas y a una demonización de los culpables. Tal simplificación olvida que toda conducta humana tiene sus sombras. Además, elimina la razón de ser de nuestra esperanza en la reconciliación, consumando la división entre buenos y malos y anticipando así ilegítimamente el juicio divino. De ahí, las siguientes observaciones:

1. La diferencia entre culpable y víctima es clara referida a un delito concreto. Resulta más difícil cuando la responsabilidad recae no tanto en el agente cuanto en el sistema. La lógica perversa del sistema consistía precisamente en montar una maquinaria de muerte y supervivencia en la que participasen las víctimas, que así se convertían en rivales las unas de las otras. Esto no disminuye la diferencia entre culpables y víctimas. Pues fueron los culpables los que inventaron el sistema. Pero una teología que considere al ser humano en su totalidad ha de pensar que la identidad de la víctima no se reduce sólo a su rol de víctima. Esto significaría reducir su biografía a algo en lo que ella no tiene arte ni parte. De hecho, cada uno tiene su historia, con momentos de todo tipo. Por esto, por simpática que parezca, no resulta acertada la comparación de las víctimas con los héroes o los santos. Pues no se toma en serio la víctima como sujeto con su propia historia de libertad. No se trata de pasar por el mismo rasero a culpables y víctimas. Esto delataría ceguera mo-

ral y entrañaría complicidad con los culpables.

2. La biografía de los culpables posee un entramado de condicionantes que impidieron el libre ejercicio de su libertad. Esto no les exime de su responsabilidad. Por más que cumpliesen órdenes, que, de no hacerlo, ponían en peligro su propia vida, ellos sabían lo que hacían. Pero una teología que tome en serio la reconciliación de la totalidad del ser humano debe advertir que la identidad de los culpables no se reduce a sus delitos. *La persona del delincuente es más que la suma de sus delitos*. Lo contrario sería aceptar el mito de la demonización del delincuente. La mayoría de los culpables no son «ni bestias ni monstruos» (Tzvetan Teodorov).

3. Pero ¿cómo lograr la reconciliación entre culpables y víctimas? No existe medio externo capaz de conseguirlo automáticamente. Así como en caso de obstinarse, la reconciliación fracasa, el libre reconocimiento de los interesados puede abrir el camino a una reconciliación que, respecto a los otros, no deja de considerar que también la historia de la propia libertad tiene momentos de todo, incluso de culpa y de sonrojo. No ser capaz de reconocer la verdad del propio pasado dificulta el camino de la reconciliación para ambos, culpables y víctimas. Unos y otros deberían esforzarse en evitar la deformación de los propios recuerdos. En el caso de los culpables, esa deformación de la realidad conduce a menudo a creer en la propia inocencia, pues cuen-

tan la historia que ellos mismos se han forjado como si fuese la pura verdad. Por parte de las víctimas existe la tendencia a eliminar el recuerdo. Vano intento. Al cabo de los años muchos supervivientes reviven todavía las horribles experiencias sufridas. El estigma de la humillación pesa sobre ellos como una losa. Y todos los esfuerzos por sacudírselo resultan inútiles. Mientras en la propia biografía se reprima ese recuerdo y quede un cierto vacío en la «identidad narrativa» de una persona, la confrontación con la verdad reprimida resulta insoportable.

Si esto es así, ¿como pueden las víctimas recuperar su identidad rota y los responsables la suya cargada por la culpa? ¿Cómo se les puede hacer capaces a unos y otros para reconocer la verdad íntegra sobre sí mismos? En definitiva: ¿es posible la reconciliación?

Posibles objeciones

Aplicar lo dicho a la *Shoah* requiere enorme discreción. Hablar por hablar sería abrir de nuevo unas heridas no cicatrizadas. Apelar para la reconciliación al significado *soteriológico* de Jesucristo, de entrada, no es evidente, hipotecado como está por el antijudaísmo cristiano y sus consecuencias históricas. Para evitar malentendidos: aquí no se pretende absolver a los culpables a base de sutiles distinciones teológicas. Ni tampoco remitir a una reconciliación escatológica que o *históricamente* no es posible por

el corto número de supervivientes o resultaría sumamente difícil. Desde el punto de vista histórico poco podemos decirles los cristianos a las víctimas y a sus descendientes. La autoridad moral que se apoya en la historia de sus sufrimientos se opone a todo intento de dictarles las condiciones de la reconciliación.

Sí, pese a todo, los cristianos siguen creyendo que Jesucristo es la suprema manifestación de Dios para salvar a todos los hombres, sólo les resta *esperar* que la reconciliación pueda alcanzarse *escatológicamente*. La explicación de una tal *esperanza* no puede dejar de contar con el significado universal del acontecimiento del Gólgota, sin menoscabo de la historia de la fe y del sufrimiento del pueblo judío. La teología cristiana ha de reconocer sin reservas el hecho de que la cristiandad constitutivamente remite al judaísmo. A pesar de haber sido durante mucho tiempo reprimida, hay que aceptar la concepción de que Israel sigue siendo el pueblo escogido por Dios y de que la antigua Alianza *post Christum natum* (después del nacimiento de Cristo) no ha sido abolida.

Resultaría igualmente problemático que el descubrimiento del despojo secular de la herencia judía por parte de los cristianos se volviese ahora contra éstos a base de desmentir las afirmaciones centrales de su fe. Si esto fuese así, no se podría preguntar cómo se salvará Israel: si llegará a la plenitud sin Cristo o mediante Cristo. En contra de los que, re-

mitiéndose al hecho de que la antigua alianza no ha sido revocada, limitan la universalidad de la mediación salvífica de Cristo respecto a los judíos, con F. Mussner parto del supuesto de que la salvación definitiva de todo Israel acontecerá mediante Cristo. Aludiendo a Rm 11,26, ha subrayado Mussner que «Dios salvará a Israel por un camino singular, sin misión entre los judíos y sin conversión en masa antes de la parusía, pero ciertamente en conexión con la parusía». Mejor dicho: mediante la parusía del mismo Cristo que, según el NT es el Mesías de Israel. Ahora bien, si la esperanza mesiánica de los judíos y la esperanza cristiana de la parusía coinciden, entonces el Crucificado resucitado resulta, a la postre, igualmente significativo para judíos y cristianos. A este propósito el judío Pinchas Lapide se expresa así: «Si el Mesías viniese y se revelase como Jesús de Nazaret, no conozco ningún judío del mundo que tuviese nada en contra».

Otra objeción: la esperanza en la salvación universal, mediante una transposición al plano escatológico, quiere hacer posible lo que históricamente resulta imposible, porque la inmensa mayoría de las víctimas están muertas. De ahí que haya que clarificar el *status* de las reflexiones escatológicas, con la salvedad de que en historia no existen, sobre la misma historia, afirmaciones definitivas. Habría que abarcar la totalidad de la historia desde una perspectiva transhistórica para poder emitir juicios definitivos

sobre la historia de la libertad humana. Pero esto es imposible. De ahí que no quepa la posibilidad de traducir en el lenguaje teórico de la ciencia las afirmaciones sobre una reconciliación escatológica expresada en el lenguaje de la esperanza. Dichas afirmaciones no pretenden anticipar un reportaje de sucesos. Su contenido se sitúa más allá del horizonte del conocimiento humano. Tampoco traspone simplemente categorías temporales al plano escatológico. Su único intento consiste en llenar de contenido una esperanza que sin él quedaría vacía. Pero teniendo en cuenta que sólo puede tratarse de unas balbucientes aproximaciones a un misterio reservado sólo a Dios. Esas reflexiones se diferencian de una especulación porque *históricamente* están ancladas en la autorrevelación de Dios que, en el Gólgota, se pone, sin condiciones, de parte de los más abandonados.

Si el amor de Dios, que se mostró definitivamente en la vida de Jesús, al final de la historia logrará llevar a cabo su propósito es y seguirá siendo una cuestión teológicamente abierta. Pues pertenece a la naturaleza de este amor el hecho de que, si se le compara con el cinismo que desprecia al ser humano, no puede quedar al mismo nivel. Pero ¿no excluye la «ira» justiciera, que es un aspecto de este amor, la esperanza para los culpables? A la vista de la culpa incommensurable que pesa sobre los asesinos ¿no es una locura mantener la esperanza en la reconciliación univer-

sal? ¿No tiene razón Elie Wiesel cuando, por solidaridad con los muertos, niega radicalmente esa esperanza y afirma: «Espero que nunca se perdone a sus asesinos. No quiero que Dios les perdone lo que ellos han cometido con sus hijos. Nunca.»? Una teología que asuma la exigencia de justicia de las víctimas ¿no debe hacer suyo el grito de Ruf Simón: «Señor *no* les perdones, pues ellos *sabían* lo que hacían»?

En contra de esto, afirma Eberhard Jüngel: «A una teología cristiana que se distinga por el anhelo, éticamente esencial, de que el asesino no triunfe sobre sus víctimas, tampoco le es lícito excluir al asesino de la gracia que justifica, si es que no quiere privar al cristianismo de su identidad». Según esto, incluso respecto a los casos más graves afirma la esperanza cristiana que el amor de Dios, manifestado en la cruz, posee una fuerza universal. Rehúsa, pues, poner límites a la misericordia divina y se construye sobre el principio de que Dios, también en el juicio, se muestra como *Deus semper maior* (Dios siempre más grande)

De otro modo: la cuestión que, desde Orígenes, se planteó con toda crudeza de si la creación de Dios fracasaría si sólo una creatura se perdiese para siempre, no puede orillarse. Porque, al final, el poder reconciliador del amor de Dios se abre camino a favor de todos. Pero de forma que la diferencia entre culpables y víctimas no desaparezca: permanece el recuerdo de la culpa de los unos y se hace justicia al

martirio de los otros. Una reconciliación que implicase la amnesia del delito no haría justicia al sufrimiento de las víctimas. Frente a una precipitada teología de la apocatástasis, se impone la reflexión de Metz: «La afirmación cristiana *Dios es amor* va unida a la afirmación de la justicia de Dios que incluye los sufrimientos de las víctimas». El que pretenda excluir la sospecha de una reconciliación «barata» para todos, sin dejar de esperar en la salvación de todos, no ha de excluir, pues, la cuestión del juicio de los culpables. Ha de recordar más bien que, a los ojos de Dios, la culpa humana no resulta más pequeña, sino que aparece en toda su profundidad abismal. Teológicamente, no queda descartada la posibilidad de que la libertad humana, confrontada con el abismo de su culpa, se endurezca y rechace el ofrecimiento de reconciliación que Dios le hace.

¿Reconciliación respecto a los culpables?

¿Puede el encuentro escatológico con Cristo salvar al culpable? ¿Puede abrirse en el juicio un espacio de libertad que permita al culpable reconocer la verdad sobre sí mismo y sobre su relación con las víctimas y con Dios?

Si en el encuentro con el Crucificado resucitado pasa ante la vista del culpable toda la historia de su vida, se hace pedazos la construcción narrativa que la reduce a la historia de los éxitos. Y se descubre que se ha instrumentalizado el sufrimiento de las

víctimas sacrificándolo sádica-mente al ídolo del propio yo. Juntamente se desenmascaran los mecanismos de la culpa, con lo que la propia justicia aparece como una mentira. Es la hora de la verdad y del juicio: ya que Cristo se ha identificado con las víctimas, los culpables y sus víctimas quedan cara a cara. La rebeldía de las víctimas contra la injusticia padecida, sus quejidos mezclados con lágrimas encuentran en Cristo su lugar propio. En vez de ver a los demás a la luz de sí mismos, ahora los culpables se ven a sí mismos a la luz de los demás. Pero los demás ya no son, como cuando fueron asesinados, unos números sin rostro. Ahora tienen nombre y rostro. No es fácil imaginar lo que, para los culpables, significa esta confrontación. ¿Aceptarán la verdad que ésta reclama? ¿O el infierno del propio (des)-conocimiento conducirá a la obstinación?

La esperanza cristiana no debe silenciar que Cristo asumió en la cruz el más profundo abandono de Dios. Los que se sienten lejos de Dios deben sentirse también cerca de él. Por esto y sólo por esto nuestra esperanza no es una esperanza vacía: también los culpables pueden ser liberados y pueden reconocer la verdad sobre sí mismos.

Pero ¿puede el encuentro con Cristo ofrecer a los culpables la oportunidad de reconocer el capítulo oscuro de la historia de sus vidas y abominar de él? Si ese proceso de conversión es indispensable, se ha de pensar en una continuidad entre la historia vivi-

da de libertad y de responsabilidad de los culpables y su existencia escatológica. ¿Puede quebrarse la inflexibilidad despótica de muchos culpables? No es posible excluir la posibilidad de un rechazo definitivo del ofrecimiento de reconciliación. Por otra parte, ¿puede malograrse la voluntad salvífica universal de Dios por una actitud de rechazo? Si se excluye la conversión de los culpables y, pese a todo, se mantiene -como hace Jürgen Moltmann- la esperanza en la salvación universal, la única salida consiste en la *salvación de los culpables como justificación sólo por gracia en el sentido de una constitución totalmente nueva*. Tal constitución escatológica totalmente nueva de los culpables partiría en dos su identidad: una terreno- histórica y otra postmortal. Con esto se borraría la mancha que habría afectado a la historia terrena de su libertad. Pues la tesis de una constitución totalmente nueva incluye ciertamente no sólo la amnistía de los culpables, sino también una amnistía de los delitos. En la tesis de Moltmann no queda, pues, claro cómo se salvaguarda la identidad personal de los culpables más allá del acontecimiento de una tal constitución. Todo hace sospechar que pretende nivelar escatológicamente la diferencia entre culpables y víctimas.

En cambio, si se piensa en una posible salvación de los culpables concebida como un proceso escatológico de conversión que se inicia con el encuentro con Cristo, hay que afirmar que una historia vital incompleta sólo puede

alcanzar el *status* de plenitud mediante un proceso de maduración o de purificación. Tal plenitud caería en el vacío si, mediante la reconciliación con Cristo, no se consiguiese al mismo tiempo una reconciliación con las víctimas. Pues no es posible una reconciliación que no cuente con las víctimas. Con Thomas Pröpper hay que afirmar con rotundidad: «No hay reconciliación sin justicia, no hay justicia sin juicio, no hay juicio sin el dolor que produce la aceptación de la verdad».

¿Reconciliación respecto a las víctimas?

¿Cómo lograr que las víctimas se reconcilien? Aunque se cumpliese el ansia éticamente indispensable de justicia, de forma que, al fin, los verdugos no triunfasen sobre sus víctimas, no por esto se recuperaría la identidad de las víctimas.

Supongamos que finalmente la justicia se impone y los verdugos no triunfan sobre las víctimas. ¿Se recuperaría con esto la identidad de las víctimas? ¿Podría contribuir a la superación de su condición de víctimas el encuentro escatológico con Cristo, el Crucificado resucitado? Esto no acontecerá mientras las traumáticas rupturas de su historia vital no desaparezcan y no acepten como tal la realidad de sus trágicas vidas. Entre víctimas y culpables se interponen heridas no cicatrizadas. Así lo deja claro este fragmento del *Buch der Fragen* (libro de las preguntas) de Edmond

Jabès:

– ¿Es cierto -preguntó el inocente Maimón- que amar a Dios significa amarle en los hombres?

– Amar a Dios -le respondió Reb Nati- significa hacer suyo su amor a los hombres (...)

– Entonces he perdido a mi Dios -sollozó el inocente Maimón-, pues no amo a los hombres que mataron a mi padre: desde entonces vivo en la más completa oscuridad.

Este no poder perdonar, que aquí se refiere al descendiente, sume en la tiniebla la vida de la víctima. Ya no es posible hacer efectivo el movimiento del amor de Dios, de forma que abarque también a los más perversos. Parece que con esto el camino de la reconciliación queda barrado. ¿Cómo recuperar la relación de la víctima consigo mismo o con las posibilidades de una vida rota? ¿Cómo romper la imposibilidad de reconciliación con los culpables y abrir el camino a la consumación del amor de Dios?

Ante preguntas tan serias sólo caben algunos tanteos. Claro que uno desearía señalar a las víctimas y a sus descendientes algún camino hacia la reconciliación. Pero, de entrada, no hay palabra capaz de superar el abismo que les separa de los culpables. Lo único que puede romper el silencio es la convicción de que, al enviar a su Hijo, Dios ha levantado el signo de la reconciliación entre los hombres y que justamente es la Pasión de Cristo la única que puede abrir una senda de reconciliación para las víctimas.

Pero ¿existe alguna analogía entre la Pasión de Cristo y el sufrimiento de las víctimas? En Getsemaní sintió Cristo miedo a la muerte y experimentó una lucha interna con la voluntad del Padre. Allí supo también qué significa falsear un signo de amistad para señalar al que habían de prender. Luego fue apresado de noche por un escuadrón de esbirros, abandonado por sus más entrañables amigos, y negado; quedó expuesto al odio de la turba; fue cruelmente azotado, desnudado y ultrajado; se desplomó bajo la impertinente mirada de la gente; fue clavado en el madero, lanzó un grito y expiró.

Esta es -telegráficamente- la historia de una Pasión que no es tal. Pues, de hecho, los distintivos de su sufrimiento se convirtieron en signos de identidad del Resucitado y, por consiguiente, en signos de salvación (Jn 20,19-29). ¿Pueden las víctimas de Auschwitz reconocerse en la historia de la Pasión de Cristo? ¿Es posible para ellos reconocer en Cristo al hermano que participa de su sufrimiento?

Cogidos de improviso por esbirros nazis, interrogados y condenados, arrancados de sus viviendas y transportados a campos de concentración, hacinados en vagones precintados, en la rampa de salida «seleccionados» en «útiles» e «inútiles», arrancados de sus familias en un instante y sin ni siquiera poderse despedir, si es que se les había considerado como «útiles»; desposeídos de sus últimas pertenencias personales, con la cabeza rapada, desnudos y echados a la ducha,

tatuados con un número y obligados a vestir de presidiario, ahorrrojados en barracones, cercados de alambradas, desnutridos y forzados a los más duros trabajos: y todo para acabar rociados con petróleo y quemados. Éste es, en pocas palabras, y descrito sólo por fuera, el relato taquigráfico de lo que cada víctima experimentó a su manera.

¿Va más allá el paralelismo entre la Pasión de Cristo y la historia del sufrimiento de las víctimas? Son cuestionables las comparaciones relativas a la medida cuantitativa de la pasión de Cristo y la de las víctimas. Así, por ejemplo, la concepción de que, para los cristianos, la historia del sufrimiento humano culmina en la aparición histórica de Jesucristo ciertamente no ha de tomarse cuantitativamente. Su sentido (apenas captable por los no creyentes o por otros creyentes) sólo se entiende si se piensa en el abismo del abandono por parte de Dios en el Gólgota. Esto va muchísimo más allá de la tortura corporal o psíquica. No hay ser humano capaz de valorar lo que significó la pérdida de la unión con Dios para el Hijo de Dios que -moribundo- clamaba al Padre.

El hecho de que Cristo en su Pasión se identificase sin reservas con todos los que sufren y que a esta identificación le corresponda una fuerza salvífica presupone que aquí se entrega totalmente a la dureza de la muerte no sólo un ser humano sino juntamente el Hijo de Dios y que esta muerte la asume por decisión propia y libérrima. Le da

todavía un sentido más eminente el hecho de que Cristo ha realizado el camino de los que sufren hasta la suprema impotencia de la muerte. Él conoce perfectamente por qué, para algunos, su vida no es lo que esperaban y por qué se avergüenzan de ella. Lo conoce, pero reconoce su auténtica dignidad y se siente liberado por ella. Esta integración entre lo que uno es para los demás y la propia conciencia de su identidad proporciona la continuidad entre la historia concreta de la libertad de las víctimas y su existencia escatológica. *No existe salvación que haya que comprar a precio del olvido. Esto, en vez de restañar las heridas, las haría sangrar de nuevo.*

Si tomamos en serio la historia de la libertad de una persona, hemos de situar los momentos que necesita de salvación dentro del horizonte de la donación incondicional de Dios: mediante la identificación sin reservas con Cristo puede ofrecerse a las víctimas una nueva relación consigo mismas que les reconcilie con su propia historia y les proporcione la posibilidad de aceptar, por su parte, el sufrimiento en el sentido de Cristo. Pues si Cristo -en línea con la actitud de toda su vida- asumió su muerte también por los que fueron su causa, nos acucia la pregunta de si el camino de la reconciliación para las víctimas, en última instancia, se cifra en la acción reconciliadora de Cristo.

Es cierto que las víctimas pecieron sin que ellas pudiesen tomar decisión alguna. Su sufrimiento es *passio passiva* (pasión

pasiva). El de Cristo fue *passio activa* (pasión activa). Cristo pudo decidir por sí mismo libremente identificarse con el sufrimiento de las víctimas. De ahí la posibilidad de concebir que, por su parte, las víctimas podrían reconocer el sentido del sufrimiento de Cristo y podrían aprender a considerar en los culpables a prójimos necesitados de perdón. Una tal realización del amor reconciliador de Cristo consiste en que las víctimas, mediante el encuentro escatológico con Cristo, pasen de la radical pasividad de su sufrimiento a una nueva relación respecto a su maltrecha vida. *Al identificarse con Cristo reanudan las víctimas su relación con los culpables. Pese a sus maldades, Cristo ve en el culpable al prójimo y busca por todos los medios abrirles un camino para la reconciliación.* En un comentario a una poesía de Jehuda Halevi expresó Franz Rosenzweig que el legado del amor cristiano al enemigo consiste en afirmar a su enemigo como futuro hermano. La cuestión de si las víctimas pueden llegar a afirmar a sus verdugos como sus potenciales hermanos va más allá de lo que, en definitiva, cabe responder. El que en la fe en Jesucristo se aferra a la esperanza en la reconciliación universal, no lo descartará.

Conclusión

Una teología que quiera conservar la memoria de Auschwitz y de otros hechos semejantes de la historia del sufrimiento y de la culpabilidad humana y que, al

mismo tiempo, esté comprometida con el acontecimiento Jesucristo no puede ni demonizar a los culpables ni glorificar a las víctimas. Ha de dejar abierta para todos la perspectiva de la reconciliación. Pero la esperanza en la reconciliación universal se fundamenta en un doble movimiento soteriológico: Cristo está de la parte de las víctimas identificándose incondicionalmente con sus sufrimientos para reafirmar su dignidad y moverles a participar en la reconciliación. Al mismo

tiempo va tras los opresores, sumidos en la perdición, para salvarlos y enfrentarlos con la auténtica verdad sobre sí mismos. Es cierto que el encuentro escatológico con Cristo no desvanece las diferencias entre culpables y víctimas. Las diferencias permanecen. Pero no como una sima infranqueable, sino como una diferencia en la reconciliación por y en Cristo, el Crucificado resucitado, que dijo de sí mismo: «Cuando yo sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12, 32).

Tradujo y condensó MÀRIUS SALA

El Dios cristiano es un Dios de la historia. Y es curioso que, mientras en la teología sistemática ya se acepta el carácter teofánico de la historia como un rasgo específicamente judeocristiano, sin embargo, esto no se ha llegado a traducir en una elaboración de las relaciones entre historia y espiritualidad. Ésta parece relegada a lo "a-histórico", intimista, en una palabra, "espiritualista". En cambio, a la historia se la ve como una simple mentira de la que conviene huir o como una entidad autónoma, no sólo en su funcionamiento, sino también en su relación a todo lo que hace referencia a Dios. Esto da lugar -parodiando a Lutero- a una especie de "espiritualidad de los dos reinos".

Una espiritualidad de la historia no tiene por qué ser una espiritualidad milenarista, del triunfo próximo y fácil. Basta que sea una espiritualidad de *ojos abiertos*. Y -por supuesto- *abiertos* no solamente ante nuestra realidad externa, sino también *abiertos* ante el propio corazón y sus engaños, que tantas veces hacen que falseemos, modifiquemos o reconstruyamos los datos que recibimos y hacen que nos instalemos en una especie de "realidad virtual". Hace años que, en un famoso artículo sobre la espiritualidad, Jon Sobrino hablaba de la "honradez con la realidad" como punto de partida de toda auténtica espiritualidad.

JOSÉ I. GONZÁLEZ FAUS, *Servir. La lluita per la justícia en els "poemes" d'Isaïes*: Quaderns de cristianisme i justícia, nº 96 (2000), pág. 30.