



FACULTAD DE TEOLOGÍA

«TODO PROVIENE DE DIOS, QUE NOS  
RECONCILIÓ CONSIGO POR CRISTO»  
(2Cor 5,18)

---

Pistas para una espiritualidad de la  
reconciliación

Autor: José Antonio Rodríguez Conde CPPS

Prof. Dra. Dña. Carmen Márquez Beunza

Madrid

Junio, 2018





FACULTAD DE TEOLOGÍA

«TODO PROVIENE DE DIOS, QUE NOS  
RECONCILIÓ CONSIGO POR CRISTO» (2Cor 5,18)

---

Pistas para una espiritualidad de la reconciliación

Por

José Antonio Rodríguez Conde CPPS

Visto bueno de la directora

Prof. Dra. Dña. Carmen Márquez Beunza

Fdo.

Madrid, 5 de Junio, 2018



## **Índice de contenido**

Introducción.....	9
Capítulo I: Fundamentos bíblicos de la reconciliación.....	13
1. «Reconciliación»: Marco filológico en el corpus paulino .....	14
2. Evolución del término «reconciliación» en el corpus paulino.....	15
3. Exégesis de la perícopa 2Cor 5,14-21.....	17
a) Marco de la perícopa dentro de la carta .....	17
b) Comentario por versículos .....	18
c) Claves paulinas para una espiritualidad de la reconciliación .....	27
i. El movimiento reconciliador desde Dios .....	28
ii. Espacios de reconciliación .....	29
4. Síntesis de la doctrina paulina de la reconciliación .....	31
Capítulo II: Fundamentos teológicos de la reconciliación .....	37
1. La reconciliación, una categoría emergente en el panorama teológico actual..	38
2. La tarea profética de afrontar la violencia .....	40
a) Afrontar la exclusión violenta.....	40
b) Desvelar la falsa reconciliación.....	43
3. Definiendo una auténtica reconciliación.....	46
a) Los actores de la reconciliación .....	46
b) La reconciliación social: <i>ubuntu</i> y abrazo.....	48
i. La cosmovisión ubuntu .....	48

ii.	La dinámica del abrazo .....	49
c)	Espacios de reconciliación .....	51
4.	Teología práctica: sanación, verdad, justicia y perdón.....	53
a)	Reconciliación personal y reconciliación social .....	54
b)	Sanación .....	55
c)	Verdad .....	59
d)	Justicia.....	61
e)	Perdón.....	63
5.	Conclusión .....	67
Capítulo III: La psicología del perdón.....		69
1.	El surgimiento del perdón en la disciplina psicológica .....	69
2.	Hacia una definición del perdón psicológico.....	71
3.	Factores y modelos del perdón .....	74
4.	El proceso del perdón .....	77
a)	El modelo de Enright.....	77
b)	El modelo de Worthington .....	79
c)	El modelo de Monbourquette.....	82
5.	Conclusión .....	85
Capítulo IV: La experiencia espiritual de la reconciliación.....		87
1.	Terapias de las enfermedades espirituales en los Padres .....	89
2.	Introducción a los Ejercicios espirituales y la reconciliación.....	93
3.	El marco reconciliatorio: Principio y Fundamento.....	95

4.	La primera semana de los ejercicios espirituales ignacianos.....	96
a)	Primera semana: Primer ejercicio (Ej. 45-54).....	96
b)	Primera semana: Segundo ejercicio (Ej. 55-61).....	98
c)	Primera semana: Tercer ejercicio (Ej. 62-63) .....	100
5.	La tercera semana de los ejercicios espirituales ignacianos .....	103
a)	Introducción a la tercera semana.....	103
b)	La reconciliación y la contemplación de la pasión .....	105
i.	La oración contemplativa .....	105
ii.	La paciencia orante.....	106
iii.	El dolor y las heridas .....	107
iv.	La redención.....	108
v.	La misión reconciliadora.....	110
6.	Conclusión .....	111
	Conclusión general .....	115
	Bibliografía.....	121

## **Siglas utilizadas**

CV: Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*

DM: Juan Pablo II, *Dives in Misericordia*

EG: Francisco, *Evangelii Gaudium*

Ej.: Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*

EV: Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*

GE: Francisco, *Gaudete et Exsultate*

LS: Francisco, *Laudato Si*

PyF: Principio y Fundamento: Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales 23*

RP: Juan Pablo II, *Reconciliatio et Paenitentia*



## Introducción

El Evangelio de Cristo contiene un mensaje de reconciliación (2Cor 5,18-20). Este mensaje, que forma parte de la entraña evangélica, resuena hoy de un modo especial. En el contexto de un mundo de conflictos armados duraderos<sup>1</sup>, de graves vulneraciones de los derechos humanos que deterioran la convivencia, en el que asistimos a todo tipo de discriminaciones, ya sea por razones de género, raza, religión, clase social, ideas políticas u orientación sexual, la reconciliación se plantea con una urgencia inaplazable (RP 2). Nuestro mundo está necesitado de reconciliación.

El convulso siglo XX, que ha sido testigo de dos guerras mundiales, de dictaduras, de una creciente mercantilización de las relaciones humanas, de explotación de pueblos enteros y del planeta o de grandes movimientos migratorios, ha visto sin embargo florecer esperanzadoras iniciativas, siendo testigo de fecundos movimientos en defensa de la paz y la democracia, a favor de la no-violencia, en apoyo de los derechos humanos o de los derechos civiles de diversos grupos sociales excluidos. Y en el trasfondo de todos ellos late un mismo impulso: la reconciliación. La Iglesia no ha sido ajena a esta «nostalgia de reconciliación» (RP 3) y se ha implicado de diversos modos en estos procesos tratando de aportar su contribución particular, sabedora de que atesora un mensaje que entraña una profunda riqueza para afrontar la difícil tarea de la reconciliación. Como expresó Juan Pablo II, la Iglesia se ha puesto a la escucha del «grito de la sangre» de Jesús, de numerosos hermanos nuestros que claman justicia y paz y derraman su sangre (EV 25), que actualizan el grito de Jesús en la cruz (Mt 27,50).

El trabajo llevado a cabo en esos procesos ha enseñado que el camino hacia una reconciliación efectiva y duradera pasa por la consecución de distintas estrategias políticas y de reconstrucción psicológica y social. En este sentido, hemos asistido en distintos países a lo largo de las últimas décadas a procesos de transición de regímenes totalitarios hacia regímenes democráticos, se han constituido diversas comisiones con el cometido de impulsar procesos de reconciliación y se han iniciado no pocos procesos de paz. También se han desarrollado distintas investigaciones e iniciativas (por parte de

---

<sup>1</sup> En el año 2016, el departamento de la universidad de investigación de la paz y el conflicto de la universidad de Uppsala contabilizó 49 conflictos mundiales y más de 100000 muertos. En los últimos 27 años, la cifra más alta de muertos se produjo en 1994, debido a la guerra de Ruanda. Cf. Department of Peace and Conflict Research of the University of Uppsala, “Fatalities by Type of Violence (Including Rwanda 1994), 1989-2016”. Disponible online: [http://www.pcr.uu.se/digitalAssets/667/c\\_667494-1-1-k\\_fatalities-by-type-of-violence--including-rwanda-1994---1989-2016.pdf](http://www.pcr.uu.se/digitalAssets/667/c_667494-1-1-k_fatalities-by-type-of-violence--including-rwanda-1994---1989-2016.pdf)

organismos gubernamentales, ONGs, de la Iglesia, etc., algunas conocidas y otras más discretas) para acompañar a víctimas, familiares, refugiados o afectados de diversa índole.

Siendo necesarias, todas estas prácticas resultan, sin embargo, insuficientes si no van acompañadas de un trabajo que ahonde en la persona, en las motivaciones y anhelos profundos de sus heridas y luchas, así como en las heridas sociales provocadas por los enfrentamientos y fracturas entre individuos y grupos. Porque para poder afrontar de modo eficaz dichos conflictos se precisa también de una espiritualidad que alimente y acompañe al hombre en ese camino, que le ofrezca un fundamento, un ejemplo, una memoria purificada, y le conduzca hacia un nuevo horizonte vital y social. Así lo entendía Juan Pablo II cuando apuntaba a la «conversión del corazón» como camino ineludible para la reconciliación plena (RP 8).

Aquellos que han estado implicados en procesos de reconciliación saben de la importancia de atender a las víctimas, de escuchar y acoger su testimonio, de acompañar su dolor y posibilitar caminos hacia la sanación de la memoria. En todos esos procesos aparecen interrelacionadas las preguntas sobre la atención a las personas afectadas, la justicia, la reconstrucción de la sociedad y el perdón. Es necesaria, por tanto, una espiritualidad de la reconciliación que sea capaz de afrontar semejantes desafíos. Aquí reside la principal motivación para nuestro trabajo.

Una espiritualidad de la reconciliación no consiste en el fomento de actitudes buenistas. Sabe de la presencia del mal y de las divisiones que crea en la sociedad. Reconoce las situaciones de muerte, de sufrimiento, los enfrentamientos personales y grupales y las heridas psicológicas y existenciales. No busca conflictos, pero tampoco los rehúye. Asume que en el desarrollo de la vida en todas sus dimensiones (incluyendo la dimensión política, económica, social, cultural y espiritual) y la configuración del hombre con Cristo, antes o después, introduce al cristiano en conflictos dentro del mundo. No obstante, la espiritualidad sabe también de los efectos curativos que el perdón y la reconciliación pueden ofrecer a las personas y las sociedades fracturadas. No se resigna al sufrimiento, sino que, sabedora de que la reconciliación nos hace una «nueva creación» (2Cor 5,17), nos introduce en una filiación común que dignifica (DM 6), libera de otras esclavitudes (Rm 8,14-16), ayuda a superar las divisiones pasadas (Gal 3,28) y nos invita a formar un solo y nuevo cuerpo (1Cor 12,12-14) en la forma de una nueva Alianza que derriba muros de enemistad e integra a todos (Ef 2,11-22), haciéndonos hombres nuevos. Como sucedió en Emaús, las narraciones de muerte y desilusión abren paso, con la ayuda de compañeros de camino (agentes de reconciliación), a una narración que permite releer el pasado con un sentido iluminador, «arder el corazón», compartir la mesa, abrir los ojos y dar testimonio a otros que vivían esclavos de la desesperanza (Lc 24,13-35).

Uno de los elementos de una espiritualidad de la reconciliación es que acepta introducirse en el núcleo de los conflictos que viven los seres humanos, involucrándose para transformarlos desde dentro (EG 24) convirtiéndolos en eslabón de un nuevo proceso de paz y mayor comunión (EG 227-230).

El presente trabajo tiene como objetivo plantear los trazos fundamentales que debe contener la espiritualidad de la reconciliación. Comenzaremos presentando los elementos bíblicos que fundamentan la reconciliación (capítulo I). En este capítulo haremos una introducción sobre la reconciliación vista desde la Sagrada Escritura, particularmente desde la familia del término griego *καταλλαγή*. Haremos un análisis exegético detenido de una perícopa paulina particular (2Cor 5,14-21), con la intención de extraer los elementos fundamentales para la elaboración de una espiritualidad de la reconciliación. Concluiremos el capítulo con una presentación sintética de la doctrina paulina de la reconciliación.

Pasaremos, en un segundo momento, a desarrollar la reflexión teológica de forma más sistemática (capítulo II). En él mostraremos cómo la reconciliación emerge como un tema que cobra nueva actualidad especialmente a partir de los episodios de violencia y conflictos habidos en el siglo XX. Por ello, la reconciliación es planteable como un nuevo modelo de misión para la Iglesia. El contexto de violencia y la sensibilidad hacia el sufrimiento de las víctimas obliga a desenmascarar la violencia, a descartar falsas imágenes de reconciliación y redefinir afirmativamente cómo se entiende una auténtica reconciliación. Ella debe conjugarse con otras categorías, como la sanación, la verdad, la justicia y el perdón; la reconciliación se redefine en diálogo con ellas. Haremos este recorrido de la mano de diversos autores y reflexiones, pero tomaremos como referencias principales la aportación teológica del misionólogo Robert J. Schreiter, John W. de Gruchy y Charles Villa-Vicencio, de Sudáfrica, Miroslav Volf, de Croacia, o Geiko Müller-Fahrenholz, de Alemania.

En el capítulo III expondremos el diálogo de la psicología con la espiritualidad en torno al perdón y la reconciliación. Expondremos distintos modelos que la psicología ha ofrecido como marco para el perdón. Puede percibirse que el perdón es un proceso, así que expondremos tres modelos donde el perdón se canaliza, uno de carácter más clínico (Enright), otro de carácter más general (Worthington) y otro más próximo a la espiritualidad (Monbourquette).

A continuación, esbozaremos los trazos de una espiritualidad de la reconciliación en diálogo con dos tradiciones espirituales diferentes, la terapéutica de las enfermedades espirituales de los padres del desierto de los primeros siglos y el mes ignaciano de

ejercicios espirituales (capítulo IV). Ambas tradiciones ofrecen un camino para la vivencia personal y teologal del perdón y la reconciliación, de una sanación redentora. Finalmente dedicaremos el último tramo a cosechar todo lo expuesto en unas reflexiones conclusivas.

En la temática que hemos escogido como objeto de este estudio, destaca de modo especial la contribución realizada por el teólogo norteamericano Robert J. Schreiter. Miembro de la Congregación de los Misioneros de la Preciosa Sangre<sup>2</sup> -la misma que el autor de este trabajo-, es un experto que ha trabajado como consultor teológico de Caritas Internacional en sus programas de reconciliación y construcción de paz, ha conocido de cerca los informes y trabajos de personas involucradas con labores de mediación social y reconciliación en países en conflicto, por lo que muestra una sensibilidad especial en esa dirección y una inquietud<sup>3</sup> por transmitir una enseñanza significativa en ese campo<sup>4</sup>. Su contribución ha estado especialmente enfocada en la espiritualidad, lo que hace especialmente significativo su pensamiento para nuestro trabajo.

Por último, quisiéramos finalizar esta introducción expresando una motivación adicional que mueve a la realización de este trabajo. El autor del mismo proviene del País Vasco, donde ha estado colaborando con Gesto por la Paz<sup>5</sup> y actualmente estamos asistiendo a algunos frutos de ese trabajo, como el cese del terrorismo y la llamada a explorar caminos de pacificación y reconciliación en un clima de libertad. Además, la congregación a la que el autor pertenece, los Misioneros de la Preciosa Sangre, tiene como carisma el ministerio de la palabra y la reconciliación, que en los últimos años es vía para la refundación carismática y misionera. Este trabajo quisiera también ser una contribución en esa dirección.

---

<sup>2</sup> <http://www.cppsmissionaries.org/>

<sup>3</sup> Robert J. Schreiter, *Violencia y reconciliación. Misión y ministerio en un orden social en cambio* (Santander: Sal Terrae, 1998), 12.

<sup>4</sup> Ha abordado el tema de la reconciliación en las siguientes obras: Robert J. Schreiter, *In Water and in Blood: a Spirituality of Solidarity and Hope* (Carthage: The Messenger Press, 1988), disponible online: [http://preciousbloodspirituality.org/files/spirituality-and-theology/in\\_water\\_and\\_in\\_blood.pdf](http://preciousbloodspirituality.org/files/spirituality-and-theology/in_water_and_in_blood.pdf)

Ib., *Violencia y reconciliación. Misión y ministerio en un orden social en cambio*; Ib., *El ministerio de la reconciliación: espiritualidad y estrategias* (Santander: Sal Terrae, 2000).

<sup>5</sup> <http://www.gesto.org/es/>

## Capítulo I: Fundamentos bíblicos de la reconciliación

La Biblia utiliza distintos lenguajes para abordar la reconciliación. Sin embargo, el término griego «reconciliación» (καταλλαγή) no se utiliza en la Biblia hebrea (sí se utilizan otros, como «perdón», «expiación», etc.). La literatura griega utilizaba dicho término para hablar de situaciones de discordia y concordia entre personas o en la sociedad. De la raíz αλλάσσω (cambiar), en el griego clásico se utilizó figuradamente para hablar de tornar situaciones interpersonales y políticas de discordia en paz. En el AT sólo aparece tardíamente, en 2Mac (2Mac 1,5; 7,33; 8,29) y en la literatura intertestamentaria, en textos de Flavio Josefo, donde la iniciativa de la reconciliación parte del hombre, mediante la oración o la penitencia.

Pablo fue el primer autor de la literatura griega que utilizó la categoría «reconciliación» con un sentido teológico<sup>6</sup>. De hecho, el sustantivo καταλλαγή (reconciliación<sup>7</sup>) y el verbo καταλλάσσω (reconciliar) aparecen en el NT únicamente en el corpus paulino. Por tanto, el fundamento bíblico de dicha categoría se encuentra en las cartas paulinas. Ellas constituyen, sin duda, la principal referencia bíblica a la hora de definir la reconciliación. De hecho, la reconciliación es -para algunos exegetas- un concepto clave para entender la teología paulina<sup>8</sup>. Por ello, en este capítulo en el que tratamos de establecer los fundamentos bíblicos de la reconciliación, nos acercaremos a la visión paulina de la reconciliación y al uso del término griego καταλλαγή. Dentro del corpus paulino, los versículos 2Cor 5,18-21 contiene el mayor uso del término καταλλάσσω<sup>9</sup>, pues en esos cuatro versículos el verbo aparece tres veces y el sustantivo dos, razón por la que para muchos intérpretes es una perícopa significativa y, por ello, le dedicaremos un estudio especial. Comenzaremos con una aproximación de corte filológico, para después pasar al análisis exegético de la perícopa. Tras el trabajo exegético recolectaremos los diversos elementos que han ido apareciendo en el análisis para esbozar una síntesis sobre cómo entiende Pablo la reconciliación cristiana. A partir del análisis exegético aparecerá el concepto *espacios de reconciliación* que será utilizado como herramienta teológico-pastoral más adelante.

---

<sup>6</sup> Mientras el perdón tiene una larga historia veterotestamentaria, la reconciliación es una categoría propia del corpus paulino y proveniente del ámbito helenístico.

<sup>7</sup> Helmut Merkel, “καταλλάσσω”, en *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. 1, 3ª ed., eds. Horst Balz y Gerhard Schneider (Salamanca: Sígueme, 2005), 2231-2238.

<sup>8</sup> Ralph P. Martin, *Reconciliation. A Study of Paul's Theology* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1981), 5. Más información sobre la reconciliación como tema que sintetiza la teología paulina, cf. Juan Manuel Granados Rojas, *La teología de la reconciliación en las cartas de san Pablo* (Estella: Verbo divino, 2016), 16.

<sup>9</sup> Stanley E. Porter, “Reconciliation and 2Cor 5,18-21”, en *The Corinthian Correspondence*, ed. Reimund Bieringer (Leuven: Leuven University Press, 1996), 693.

## 1. «Reconciliación»: Marco filológico en el corpus paulino

La reconciliación es una nueva categoría utilizada por Pablo para tratar la economía salvífica de Dios. Otro término característico de la literatura judeocristiana para hablar de la obra salvadora de Cristo es «expiación» (ἱλαστήριον, cf. Rm 3,25), de origen cultural, usado en sentido literal para referirse a los sacrificios rituales o en sentido figurado metafórico, para hablar de la donación de Jesús de su propia vida, como en la carta a los Hebreos. Aunque el contexto de ambos términos son muy diferentes (del ámbito político helenístico uno, del ámbito cultural judío el otro) ambos términos son usados en el epistolario neotestamentario de forma independiente, pero se percibe cierta conexión entre ambos por la común recurrencia a las fórmulas salvíficas en distintas variantes («Cristo murió por los pecados/nosotros/todos»), particularmente por el uso de la preposición ὑπέρ (2Cor 5,14-15.21) y la alusión al amor de Cristo manifestado en la cruz<sup>10</sup>. Por último, un tercer término propio de Pablo para tratar la salvación cristiana, mucho más abundante, es «justificación» (especialmente en la carta a los gálatas y los romanos), también referido a la obra de Dios hacia los hombres por medio de Cristo. En nuestra perícopa este término aparece aludido en el versículo 21 (δικαιοσύνη, «justicia»). Aunque «justificación» y «reconciliación» son términos similares, el segundo refuerza la idea de nueva relación con los hostiles y la idea de ser una tarea por desarrollar (v. 20).

En este epígrafe nos introducimos en la filología del término «reconciliación». Comenzaremos enumerando los términos griegos que aparecen y su uso en el Nuevo Testamento, en un segundo momento, pasaremos a diferenciar tres marcos en los que encuadrar la reconciliación dentro del corpus paulino, percibiendo cierta evolución cronológica en el significado -en sus matices y acentos- de la reconciliación.

Para la reconciliación en el Nuevo Testamento se usan dos términos: διαλλάσσω y καταλλάσσω. Ambos proviene de ἄλλος (otro). El primero solo aparece en Mt 5,24 para hablar de la reconciliación entre dos personas. Se trata de una reconciliación horizontal, ubicada en el marco ético de las bienaventuranzas. El segundo solo aparece en el corpus paulino y adquiere connotaciones propias. En él centraremos ahora nuestra atención.

Hagamos un rápido recorrido por el uso de los términos καταλλαγῆ y καταλλάσσω en el corpus paulino. Las citas del sustantivo y el verbo son: 1Cor 7,11; 2Cor 5,18.19.20; Rm 5,10.11; 11,15. Además, aparece en las cartas deuteropaulinas precedido del prefijo ἀπό, en la forma verbal ἀποκαλλάσσω: Col 1,20.22; Ef 2,16.

<sup>10</sup> Jan Lambrecht, *Second Corinthians* (Minnesota: The Liturgical Press, 1999), 105-106.

En 1Cor 7,11 Pablo usa el verbo para hablar de la reanudación de relaciones entre marido y mujer; en los demás casos lo usa para hablar de las relaciones entre Dios y el hombre. Lo más significativo de este uso es que la iniciativa de la reconciliación parte de Dios, que es una iniciativa gratuita de Dios; no es una reconciliación de dos fuerzas equipotentes, sino que el amor de Dios es gracia sobreabundante.

En el pasaje 2Cor 5,17-21 (que quizá contenga un himno prepaolino del judaísmo helenístico) los gentiles acceden al Evangelio porque Dios ha reconciliado al mundo consigo a través de Cristo (v. 19): la universalización de la predicación (hacia los gentiles) y la universalización de la salvación (de los gentiles) son dos hechos adyacentes, que cimentan el ministerio paulino frente a otros predicadores que restringían la predicación al ámbito judeocristiano. Asimismo, Cristo es Señor del mundo porque Cristo ha operado la reconciliación de Dios con el mundo y el mundo lo ha aceptado por la fe.

## **2. Evolución del término «reconciliación» en el corpus paulino**

Veamos a continuación la «evolución» del sentido del término «reconciliación» con el paso del tiempo, donde distinguimos tres marcos<sup>11</sup>: 1) reconciliación dentro de un marco personal y comunitario; 2) reconciliación en un marco histórico-teológico universal; 3) reconciliación eclesial y cósmica<sup>12</sup>.

Respecto al primer marco personal-comunitario, el mensaje de Pablo en la segunda carta a los corintios sobre la reconciliación ha de enmarcarse en dos elementos de su propia biografía: la experiencia personal de conversión a Jesucristo (Gal 1,13-17; 1Cor 15,8s; cf. Hch 9,1-9; 22,4-21; 26,2-23) y el deseo de que la reconciliación procedente de Dios sea fuente de acercamiento de Pablo con la comunidad corintia y de los miembros de la comunidad entre sí (2Cor 5,11-15.20; 6,11-13; 7,2-16). Los versículos contenidos en 2Cor 5,17-21, de sentido cristológico, dan lugar a una encomienda a Pablo como «embajador de Cristo» y una exhortación para la comunidad venida de Dios por mediación de Pablo: «Reconciliaos con Dios» (v. 20).

En la carta a los Romanos Pablo lleva a cabo una inmersión teológica más vertical, pasando a un segundo marco histórico-teológico: la reconciliación es el remedio para la situación de cólera de Dios por la injusticia (Rm 1,18), que afecta igualmente a judíos y gentiles (Rm 3,23), que se opera por pura gratuidad de Dios, que actúa reconciliando a

---

<sup>11</sup> Cuando abordemos la espiritualidad de la reconciliación, también diferenciaremos una vivencia personal y una vivencia eclesial-social.

<sup>12</sup> Granados, 133-139. Aquí Granados distingue el tercer marco de los dos primeros.

los hombres en situación de impiedad, de pecado y de enemistad (Rm 5,6-11) para vivir una nueva situación de justificación y paz (Rm 5,1) que se prolonga hasta el juicio final (Rm 5,10), siempre que el hombre acoja por la fe esta dinámica reconciliatoria.

El tercer marco, el eclesial y cósmico, se desarrolla especialmente en las cartas deuteropaulinas (Colosenses y Efesios). La reconciliación adquiere tintes cósmicos en el himno Col 1,15-20; Cristo realiza la doble mediación en la creación y la salvación, no ya solamente entre los hombres, sino en todas las fuerzas del cosmos. Los versículos siguientes, vv. 21-23, proponen una aplicación a la comunidad para que permanezca en la fe sin alejarse del evangelio. Una línea análoga sigue el autor de la carta a los efesios, donde la reconciliación afecta a dos grupos anteriormente enemistados, los judíos y gentiles, enemistad de la que la Ley mosaica era signo. Aquí se percibe una evolución del sentido de la reconciliación desde las cartas paulinas auténticas a las deuteropaulinas. En las cartas paulinas era más importante el elemento existencial y la mediación cristológica, mientras que en las cartas deuteropaulinas, la muerte y resurrección de Cristo ha dado origen a la Iglesia y en ella los hombres y pueblos son reconciliados (explicitando más claramente las consecuencias antropológicas). Se trata de un acontecimiento ya ocurrido, ligado a la creación, donde la eclesiología adquiere la primacía<sup>13</sup>.

¿Cómo se ha operado tal transformación teológica de la reconciliación? Pablo había allanado el camino: en Rm 5,1-11 enunciaba la reconciliación realizada por Dios por mediación del Hijo en la cruz (reconciliación vertical, donde el hombre tiene un papel receptivo<sup>14</sup>), mientras en 2Cor 5,17-21 calificaba la reconciliación como un ministerio (v. 18) guiado por la palabra (v. 19) que transforma a los anunciadores en embajadores de Cristo (v. 20), es decir, agentes de una reconciliación horizontal entre personas; el ministerio de la reconciliación continúa en el mundo la reconciliación inaugurada por Cristo. En dicha reconciliación horizontal, la Iglesia aparece como actor enviado al mundo para promover la reconciliación por medio de su ministerio y su palabra, sabiendo que la Iglesia no se anuncia y se sirve a sí misma, sino al Dios de la reconciliación<sup>15</sup>. Por tanto, vamos a analizar esta carta que sirve de puente entre las otras dos orillas.

---

<sup>13</sup> Granados, 26-29.

<sup>14</sup> Friedrich Büchsel, “καταλλάσσω”, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 1, eds. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich (Brescia: Paideia, 1965), 687.

<sup>15</sup> Robert J. Schreier, “The Distinctive Characteristics of Christian Reconciliation”, [https://cpn.nd.edu/assets/243450/2010\\_robert\\_schreier\\_the\\_distinctive\\_characteristics\\_of\\_christian\\_reconciliation.pdf](https://cpn.nd.edu/assets/243450/2010_robert_schreier_the_distinctive_characteristics_of_christian_reconciliation.pdf)



### **3. Exégesis de la perícopa 2Cor 5,14-21**

Como hemos señalado, vamos a analizar con detenimiento la perícopa 2Cor 5,14-21. Primero la enmarcamos dentro de la globalidad de la carta y posteriormente hacemos un análisis exegético por versículos. Terminaremos recogiendo los elementos más importantes de la reconciliación de este análisis recogiendo las claves que podemos deducir de la reconciliación desde esta perícopa.

Con el objetivo de facilitar al lector la lectura y análisis de la perícopa, la transcribimos siguiendo la traducción de la Biblia de Jerusalén:

*<sup>14</sup> Porque el amor de Cristo nos apremia al pensar que, si uno murió por todos, todos por tanto murieron. <sup>15</sup> Y murió por todos, para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquel que murió y resucitó por ellos. <sup>16</sup> Así que, en adelante, ya no conocemos a nadie según la carne. Y si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así. <sup>17</sup> Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo. <sup>18</sup> Y todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación. <sup>19</sup> 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. <sup>20</sup> Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios exhortara por medio de nosotros. En nombre de Cristo os suplicamos: ¡reconciliaos con Dios! <sup>21</sup> A quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él.*

#### **a) Marco de la perícopa dentro de la carta**

La perícopa está dentro de una sección apologética (2Cor 2,14 – 7,4)<sup>16</sup>. Dentro de la sección, ocurre una cesura en 2Cor 5,11: en 2Cor 4,16 – 5,10 la atención se centra en el futuro, mientras la atención a partir del versículo 11 se torna sobre el presente. En ese presente, el pasaje 2Cor 5,11 – 6,10 aborda el ministerio de la reconciliación<sup>17</sup>. Dicho pasaje puede dividirse en tres partes concéntricas (a-b-a´)<sup>18</sup>. La parte (a) comprende los versículos 2Cor 5,11-13 y es una parte de autodefensa; la parte (b) comprende los versículos 2Cor 5,14-21, de mayor contenido cristológico; la parte (a´) vuelve a una autodefensa. Aunque la parte (b) conserva cierto sentido apologético, el interés de Pablo es una exposición más teológica, de tono más abstracto, doctrinal y asertivo. Pablo sitúa

<sup>16</sup> Lambrecht, 8. Algunos autores aventuran que esta sección está interpolada (que 2Cor 7,5 es continuación de 2Cor 2,13). Sobre las diversas teorías de las cartas incluidas en 2Cor, cf. Granados, 51-52. Para nuestro estudio lo relevante es el carácter apologético de toda la sección, donde la perícopa está inserta.

<sup>17</sup> Esa sección también aparece separada en la Biblia de Jerusalén, con el título «El ministerio de la reconciliación».

<sup>18</sup> Lambrecht, 102.

en relación la obra salvífica de Dios y la humanidad a través de la redención de Cristo y el ministerio apostólico, al que él sirve. Es, por tanto, una perícopa de mayor contenido teológico<sup>19</sup> y es una razón importante para un estudio separado de ella.

### b) Comentario por versículos

A continuación, vamos comentando la perícopa versículo a versículo. Esto hace nuestra sección más técnica y exegética, apoyada en comentarios bíblicos de nuestra perícopa<sup>20</sup> para acercarnos brevemente a las cuestiones teológicas más importantes y aludir a algunas cuestiones exegéticamente discutidas entre los distintos exegetas. Nuestro interés no es exegético, sino que intentamos, a través de este trabajo, responder a la siguiente pregunta: ¿cómo caracterizar la reconciliación paulina? Adelantamos ya que una noción básica en nuestro trabajo es el de *espacio de reconciliación*.

<sup>14</sup> *Porque el amor de Cristo nos apremia al pensar que, si uno murió por todos, todos por tanto murieron.*

En el versículo 14 «el amor de Cristo» en griego es interpretado mayoritariamente como un genitivo subjetivo<sup>21</sup>, esto es, el amor de Cristo manifestado por Él en la cruz. En Pablo, el amor de Dios es un tema repetido en relación con la cruz. En toda la perícopa, el amor de Cristo fundamenta toda la dinámica reconciliatoria cristiana<sup>22</sup>.

En la expresión «nos apremia», el pronombre del plural «nos» hace referencia a un «nosotros» no explicitado. Aparecerá en varios momentos de la perícopa y se trata de un «nosotros» variable; parece que Pablo juega retóricamente con esa ambigüedad. En nuestro análisis exegético nos referiremos a este «nosotros» variable como *espacio de reconciliación*. En este versículo, el «nosotros» puede hacer una vaga alusión a un *espacio de reconciliación* que incluye a todos los cristianos, donde Pablo se puede estar presentando como ejemplo de cristiano apremiado, pero también a un *espacio de reconciliación* más universal<sup>23</sup>. La reconciliación genera un movimiento de apertura de *espacios de reconciliación*, donde abordar la reconciliación de lo particular y la reconciliación de lo universal.

---

<sup>19</sup> *Ibíd.*

<sup>20</sup> Las principales referencias usadas para nuestro comentario exegético son las siguientes: Granados, 51-77; Lambrecht, 90-107; Victor Paul Furnish, *II Corinthians* (New York: Doubleday, 1985), 309-341.

<sup>21</sup> Lambrecht, 94.

<sup>22</sup> Furnish, 326.

<sup>23</sup> Lambrecht asume que Pablo puede estar refiriéndose a sí mismo como modelo para la comunidad, o puede estar haciendo una vaga referencia a todos los cristianos; cf. Lambrecht, 94.

El verbo «apremiar» (συνέχω) puede tener un sentido positivo o negativo, tiene cierta connotación jurídica; en este versículo habla de que el amor de Cristo conlleva ciertas obligaciones al creyente en relación a su vida<sup>24</sup>. La llamada a la reconciliación es apremiante desde nuestro mundo para el cristiano.

El «pensar» (κρίνωται) es un pensar discernido, con connotación jurídica, realizado comunitariamente. Por tanto, la llamada a la reconciliación llama a un discernimiento pensado comunitariamente<sup>25</sup>. La expresión «murió por (ὑπὲρ) todos» es una cita alterada de una fórmula cristiana prepaolina. La interpretación de la fórmula divide a los exegetas: puede entenderse como «a beneficio de todos», aunque también es válida la interpretación «en lugar de todos»; no obstante, no es una fórmula entendida en sentido expiatorio<sup>26</sup>.

De ahí deriva una conclusión sorprendente, aparentemente contradictoria: «por tanto, todos murieron». ¿Cómo entender esta deducción? Los exegetas ofrecen varias explicaciones a dicha conclusión, con argumentos a favor y en contra de cada interpretación<sup>27</sup>: a) la muerte «potencial» del cristiano<sup>28</sup> que se une a Cristo (aunque la formulación paulina es universal); b) la interpretación del verbo morir en sentido metafórico como morir al pecado (sentido presente en Rm 5,15, pero allí estaba aplicado a Adán)<sup>29</sup>; c) la interpretación escatológica de alcance cósmico delineada en el versículo 17 («pasó lo viejo»), viendo la «muerte» por la que Dios establece a la humanidad como nueva creación, bajo la soberanía de Dios y su amor<sup>30</sup>. Por tanto, el amor de Cristo es la principal manifestación del acontecimiento de la cruz (cf. Gal 2,20) y el fin del pecado es el principal don antropológico del amor. En otras palabras, la reconciliación nace del amor, asume la cruz y procura el fin del mal.

La exégesis entiende que detrás de este versículo podría estar una fórmula soteriológica tradicional del cristianismo primitivo. La versión original de la fórmula podría ser: «Cristo murió por nosotros», «Cristo murió por nuestros pecados», cf. Rm 5,8; 1Ts 5,10.

---

<sup>24</sup> Furnish, 309-310; Granados, 56.

<sup>25</sup> Furnish, 310.

<sup>26</sup> *Ibíd.*; Granados, 56.

<sup>27</sup> Uno de los puntos de discusión se debe a que en el original griego, el último «todos» del versículo («todos murieron») viene precedido de un artículo (οἱ πάντες), por lo que no es del todo claro si el «todos» tiene el mismo valor que antes o no, si se refiere a todos los hombres o todos los cristianos.

<sup>28</sup> Furnish, 310-311. Para Furnish, el «todos» de Pablo no es universalista, sino referido a los cristianos.

<sup>29</sup> Lambrecht, 94-95; En opinión de Lambrecht, al tener como referencia a Adán, «todos» tiene alcance universalista.

<sup>30</sup> Furnish, 327-328.

Sin embargo, Pablo sustituye la idea de pecado y dice «por todos», formando un contraste dialéctico uno/todos y dando al *espacio de reconciliación* una amplitud universalista<sup>31</sup>.

*<sup>15</sup> Y murió por todos, para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquel que murió y resucitó por ellos.*

Desde el punto de vista retórico, en el versículo 14 el contraste principal se sitúa en uno/todos, mientras en el versículo 15 se sitúa en morir/vivir, con una mirada no hacia el pasado (cruz de Cristo, pecado humano, el don recibido) sino en el futuro (la vida cristiana, la tarea)<sup>32</sup>. Si el «todos» del versículo 14 («Cristo murió por todos») hace referencia a un destinatario universal, el sujeto del versículo 15, «los que viven», se ciñe como sujeto a los cristianos. No está tratando acerca de una salvación final, sino de la acogida del don de Cristo y la nueva vida a la que se abren y desarrollan, anticipada en la resurrección de Cristo, que se une en el versículo 15 a la muerte ya mencionada en el versículo 14. Muerte y resurrección son inseparables, de la misma manera que lo son morir al egoísmo y vivir para Dios. La reconciliación cristiana parte de la salvación operada por Cristo para dar vida.

Pablo entiende en varias ocasiones el proceso de fe como una transferencia de un dominio a otro (ley/gracia en Rm 6,14, pecado/justicia en Rm 6,18, muerte/vida en Rm 6,21-23, carne/Espíritu en Rm 8,4-17); aquí se entiende como transferencia del dominio del yo autorreferenciado al dominio del don del amor de Cristo, un dominio verdaderamente liberador. El dinamismo de la reconciliación es un dinamismo que saca a la persona de su autorreferencialidad para insertarle en la proexistencia por Dios y los demás.

La nueva vida es una apertura al futuro y a la tarea ética cristiana en adelante. El análisis filológico ve aquí un sentido final con un imperativo ético implícito<sup>33</sup>. La expresión «no vivir para sí» es usada con diversas variantes por Pablo en su epistolario: vivir en la carne, bajo la Ley, bajo el pecado, en el mundo. En este versículo se trata de una vida para el propio beneficio, la propia ambición. Pablo realiza el contraste mediante un dativo (vivir

---

<sup>31</sup> Una posible conjugación entre las posiciones exegéticas de tinte universalista o más restringido (referido a los cristianos) es decir que el amor de Cristo hasta dar la vida y el acontecimiento de la cruz de Cristo está dirigido hacia todos los hombres (lo que tradicionalmente la teología llama «redención objetiva»), pero solo quien lo acoge en su vida es quien lo percibe, siente y dinamiza su existencia (lo que llama «redención subjetiva»). Esa acogida no es puramente pasiva, sino que supone un «imperativo implícito» y una «nueva pertenencia», que describimos a continuación.

<sup>32</sup> Lambrecht, 95.

<sup>33</sup> No es un proceso automático para todos los cristianos por el hecho de serlo, sino una llamada a los cristianos a no vivir para sí mismos, sino para Cristo; cf. Furnish, 311; Lambrecht, 95.

para sí/vivir para aquel que...) que sugiere cierto sentido de pertenencia (cf. Rm 14,7-9). Por tanto, la reconciliación genera una nueva vida con una nueva pertenencia.

<sup>16</sup> *Así que, en adelante, ya no conocemos a nadie según la carne. Y si conocemos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así.*

El versículo 16 está ligado al versículo 14. Contiene dos frases, la primera de sentido antropológico y la segunda de sentido cristológico, que particulariza y ahonda la primera<sup>34</sup>. La expresión «en adelante» (ἄπὸ τοῦ νῦν, cf. Is 48,6) puede referirse a un presente cronológico o, más bien, a un presente «kairótico», el tiempo de la fe y la salvación<sup>35</sup>. La dinámica de la reconciliación inaugura un tiempo nuevo que deja atrás el pasado de pecado, ofensas, heridas o rencores.

El nosotros implícito admite diversas acepciones (Pablo, Pablo y los apóstoles, todos los cristianos) y lo habíamos denominado *espacio de reconciliación*. Pablo distingue dos tiempos (pasado y presente, en sentido cronológico o en sentido «kairótico») y dos tipos de conocimiento personal («según la carne» y otro), donde el conocimiento se entiende en un sentido de estimar o valorar. El pasado se refiere al tiempo anterior a su conversión y el presente al tiempo como converso. El conocimiento en la cultura semita tiene que ver con el comportamiento humano; el nuevo conocimiento en los *espacios de reconciliación* es un conocimiento experiencial, existencial y moral<sup>36</sup>.

<sup>17a</sup> *Por tanto, el que (está) en Cristo, (es) una nueva creación;*

En el original griego, la frase contiene varias dificultades de interpretación. Es introducida por la conjunción subordinada εἴ, equivalente al «si» condicional castellano. Por otro lado, en el griego helenístico, al formar εἴ τις, la frase ha de entenderse en sentido condicional («si alguien está en Cristo...») y universal («todo aquel que...»), no individualista<sup>37</sup>. Además, el original griego omite los verbos entre paréntesis.

El versículo 17 está ligado al versículo 15, a la nueva vida en Cristo. La expresión paulina «ser/estar en Cristo» indica participación, aceptación, apropiación y respuesta, por lo que el sujeto no es todo hombre, sino quien participa de la vida, muerte y resurrección de Cristo, el cristiano. La frase no tiene una intención informativa, sino implícitamente

---

<sup>34</sup> Lambrecht, 95.

<sup>35</sup> Furnish, 311-312.

<sup>36</sup> Lambrecht, 96.

<sup>37</sup> *Ibíd.*

persuasiva y podría leerse así: «Si queréis convertirlos en una nueva creación, debéis ser/estar en Cristo, pues solo los cristianos son una nueva creación»<sup>38</sup>.

La «nueva creación» (καὶνὴ κτίσις) es una expresión que Pablo ya utilizó (Gal 6,15). Se discute el origen de la expresión en Pablo: la podría haber recibido de la primera tradición cristiana, del judaísmo o del AT; la idea aparecía ya desarrollada en el judaísmo apocalíptico (todo el versículo usa vocabulario del ámbito apocalíptico) y Pablo parece haberla introducido en el vocabulario del NT. La novedad la aplicaba Isaías a las nuevas cosas anunciadas por Dios (Is 48,6), a los nuevos cielos y nueva tierra (Is 65,17; 66,22) y el NT lo recoge (cf. Ap 2,17; 5,9; 21,1-7). Pablo la aplica al acontecimiento-Jesucristo: «La Nueva Alianza es la inauguración de la nueva creación escatológica»<sup>39</sup>.

<sup>17b</sup> *pasó lo viejo, todo es nuevo.*

El sentido del texto es explicativo y proclamativo. Lo viejo que pasó (cf. Ap 21,4) apunta a todas las realidades precristianas y lo nuevo al alcance escatológico ya obtenido, donde no se da una «renovación» de lo viejo, sino que -como ocurre en la tradición apocalíptica de la que proviene<sup>40</sup>- la nueva realidad reemplaza a la vieja. Pablo usa el contraste viejo/nuevo, anteriormente usado por Isaías (Is 43,18-19), en un nuevo contexto cristológico<sup>41</sup>. Cristo es la gran novedad para el mundo.

<sup>18</sup> *Y todo (proviene) de Dios, que nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación.*

El versículo 18 es introducido con la conjunción griega δὲ, lo que indica un cierto giro dialéctico; la iniciativa pasa de Cristo a Dios Padre. Para Lambrecht, el «todo» no se refiere al todo cosmológico del versículo anterior, sino que supone un sumario de todo lo afirmado en los versículos 14-17<sup>42</sup>; para Furnish se trata de un eco de una fórmula doxológica (cf. Rm 11,35, «de Él, por Él y para Él son todas las cosas») originada en la sinagoga helenística, que a su vez podría haber adaptado una fórmula estoica anterior<sup>43</sup>.

---

<sup>38</sup> Lambrecht, 96-97.

<sup>39</sup> Scott Hafemann, "Paul's argument from the Old Testament and Christology in 2Cor 1-9", en *The Corinthian Correspondence*, ed. Reimund Bieringer (Leuven: Leuven University Press, 1996), 300; Granados, 58-60.

<sup>40</sup> Para la relación entre el versículo paulino y la tradición apocalíptica judía subyacente, cf. Furnish, 314-315.

<sup>41</sup> Lambrecht, 97.

<sup>42</sup> *Ibíd.*

<sup>43</sup> Furnish, 316.

La reconciliación es obra divina, no humana; el verbo indica una acción comenzada y finalizada. El acto (implícito) de la reconciliación es la cruz de Cristo<sup>44</sup>. El pronombre «nos» podría aludir a sujetos distintos en ambas apariciones en el versículo. El primer «nos» podría abarcar a los cristianos («el que está en Cristo», v. 17) o a la humanidad entera<sup>45</sup>. Acerca del segundo «nos», por su parte, es discutido si se trata de un sujeto más restringido o es tan amplio como el primero<sup>46</sup>; en todo caso, tiene implicaciones eclesiales<sup>47</sup>. En este versículo (y en el siguiente) aparece la principal novedad paulina en la literatura helenística primitiva: la reconciliación es una acción desarrollada por iniciativa divina y el hombre es un ser que no la realiza, sino que la recibe. Además, la «reconciliación» era una categoría horizontal (entre hombres) que Pablo aplica verticalmente (Dios-hombre) y además introduce un mediador en dicho proceso, que no es un sacerdote (como en la liturgia tradicional) sino un crucificado (vv. 14-15).

*<sup>19</sup> 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.*

La afirmación descansa sobre una fórmula pre-paulina tradicional<sup>48</sup>. El versículo matiza el anterior: el acento no está en Dios sino en la obra reconciliadora, tiene un tono menos narrativo y más descriptivo (la acción es continuada y no completada)<sup>49</sup>. Por tanto, en la dinámica reconciliatoria lo central no es aquello que divide o enemista, sino la dinámica en sí. La expresión «en Cristo» tiene un sentido más instrumental, además de mediadora, e introduce el término «mundo» (κόσμου) refiriéndose, bien a la humanidad, bien al mundo pecador, hostil a Dios, aunque algunos exegetas le dan un sentido cosmológico<sup>50</sup>. De nuevo, la reconciliación vuelve a tener un sentido/horizonte universalista/cósmico.

La proposición «no tomar en cuenta» es adverbial modal, explicita el modo como Dios reconcilia al mundo, citando Sal 32,2. El verbo (λογίζομαι) es parte de la dinámica de justificación de Dios para con los hombres, que no consiste en una simple no-imputación de culpa, sino que es, a través de Cristo, una manifestación del amor de Dios que transforma a la persona del egocentrismo a la nueva vida llamada al amor. Además, la

---

<sup>44</sup> Lambrecht, 97-98.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, 98; Furnish, 317.

<sup>46</sup> Para las distintas interpretaciones, cf. Furnish, 317.

<sup>47</sup> Lambrecht habla de un ministerio apostólico, o un servicio específico de algunas comunidades paulinas, mientras Furnish habla de un servicio que puede ser confiado a todos los creyentes; cf. Lambrecht, 98; Furnish, 317.

<sup>48</sup> Furnish, 317-318.

<sup>49</sup> Lambrecht, 98-99.

<sup>50</sup> Furnish, 319. Frente a la hipótesis de Furnish, Lambrecht rechaza la interpretación cosmológica y considera que hace referencia a la humanidad pecadora, cf. Lambrecht, 99.

reconciliación pasa en algún momento por una nueva forma de relación que abre a los hombres a un nuevo futuro, sin olvidar lo pasado; «no tomar en cuenta» significa que el pasado no condicione el futuro.

El «nosotros» de este versículo -el *espacio de reconciliación*- es nuevamente discutido: podría ser más restringido (Pablo y sus colaboradores) o bien más amplio, incluyendo a todos los creyentes<sup>51</sup>. Por último, también «la palabra de la reconciliación» es discutida por los exegetas. Podría aludir a la función apostólica de la predicación paulina; mediante la predicación Pablo anuncia la obra reconciliadora de Dios; en este caso, el *espacio de reconciliación* tendría una función educativa. Para otros, la «palabra de la reconciliación» aludiría a la «palabra de la cruz» (1Cor 1,17-18), el evento que da origen al ministerio apostólico; en este caso, el *espacio de reconciliación* tendría una función dialógica en torno a la cruz de Cristo y del mundo<sup>52</sup>. Por otro lado, al hablar de la «palabra», Pablo prepara el mensaje del siguiente versículo.

En cualquiera de los casos, la «palabra de la reconciliación» queda relacionada con el «no tomar en cuenta las transgresiones» y con el encargo de «embajador» del versículo siguiente. La «palabra de la reconciliación» es una palabra viva, que supera los conflictos del pasado con una mirada nueva y actúa como enviada por Dios para acompañar, mediar, animar, exhortar; para hacer realidad la llamada a la reconciliación de los hombres.

*20 Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios exhortara por medio de nosotros. En nombre de Cristo os suplicamos: ¡reconciliaos con Dios!*

Pablo da un paso más, concreta en este versículo el «ministerio de la reconciliación» confiado a los apóstoles (v. 18) y la «palabra de la reconciliación» (v. 19) en forma de «embajador de Cristo». El embajador es, en el ámbito grecorromano de la época, un emisario del César que habla con plena autoridad enviado por él. En este ministerio se incluye la idea de que el embajador actúa en favor (ὕπερ) de Cristo y en nombre de Cristo, en sustitución (ὡς) de Cristo. Así el embajador asume un papel mediador: la mediación de Cristo se realizó en la cruz de forma definitiva, la mediación del apóstol se realiza en el presente en la misión apostólica y la vida entera del apóstol testimoniada ante la comunidad. Esa labor mediadora del apóstol incluye una tarea de persuasión hacia los corintios por los beneficios recibidos: por el amor de Dios y por el ministerio de Pablo<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Furnish, 320.

<sup>52</sup> Furnish, 336-337; Lambrecht, 99.

<sup>53</sup> Granados, 67-68; Furnish, 338-339; Lambrecht, 99-100.



Por tanto, a nivel de reconciliación, la mediación se mantiene ligada al amor de Dios que reconcilia y a la persuasión por unas relaciones reconciliadas.

La alusión paulina a los «embajadores de Cristo» suscita preguntas acerca de la realidad eclesial concreta que hay tras ella<sup>54</sup>. Se trata, o bien de una referencia a Pablo y compañeros apóstoles suyos, o de algunos miembros de la comunidad corintia a que sean embajadores dentro de una comunidad, o de un mundo no reconciliado.

Siguiendo las tres posibilidades anteriores, hablaríamos de un *espacio de reconciliación* formado por apóstoles y colaboradores, de mediación dentro de la comunidad o de mediación/intervención en los conflictos civiles.

El verbo καταλλάσσω (reconciliar) está en tiempo aoristo, modo imperativo, voz pasiva. Los exegetas discuten si se trata de una «pasiva divina» o no<sup>55</sup>. En caso afirmativo, el agente sería Dios y la traducción literal sería: «sed reconciliados por Dios». Se trataría de una acción de iniciativa divina<sup>56</sup> que los hombres reciben: la acogida de la salvación de Dios proveniente del acontecimiento cristológico -la muerte de Cristo como expresión de su amor, que «nos apremia» (v. 14)- que ya ha acontecido. En caso negativo, la traducción sería «reconciliaos (vosotros-sujeto agente) con Dios», lo que habría de interpretarse con un sentido activo reflexivo por parte de la comunidad<sup>57</sup>.

En la primera y segunda aparición del verbo «reconciliar» (vv. 18.19) el sujeto (Dios) ofendido realiza la reconciliación ante la parte ofensora (los hombres) sofocando la propia cólera mientras que la tercera es una persuasión hacia los hombres. El uso del verbo en los versículos 18-19 es completamente novedoso en la literatura griega<sup>58</sup>, una verdadera

---

<sup>54</sup> Porter, 702-704. El autor enfoca esta discusión dentro de la «estrategia misionera paulina». Por un lado, hay una indiscutida misión encomendada a los apóstoles; por otro lado, hay una necesidad de reconciliación en el contexto corintio, necesidad de la que Pablo se siente responsable. Pablo une ambas ideas con dos acontecimientos teológicos. El primero es la gracia de la reconciliación operada por Dios a través de Cristo con toda la humanidad (incluso con todo el cosmos) y con la comunidad. El segundo, derivado del anterior, es el ministerio que es fruto de esa gracia actuante y se concreta en ministerios que se configuran con los contextos necesitados de reconciliación y en «embajadores» que actúan como agentes de reconciliación. Granados percibe en la imagen extraída del mundo diplomático (embajador) una doble intención: definir el ministerio de Pablo como ministerio de representación y mediación y definir el modo de realizarlo, un modo de deliberación y persuasión. Cf. Granados, 67-68. Furnish enfatiza que el acontecimiento cristológico supone una llamada a la renovación a los oyentes, tanto a nivel individual como comunitario; cf. Furnish, 350.

<sup>55</sup> Granados, 73-75.

<sup>56</sup> Furnish, 339. El autor se inclina por esta opción, pues para él los versículos 18-19 son la base que sostienen la iniciativa divina que justifica la interpretación de la pasiva divina. Granados también se inclina por esta opción, cf. Granados, 73.

<sup>57</sup> Lambrecht, 100.

<sup>58</sup> Porter, 693-705.

creación paulina, pues en la cultura helenística la reconciliación se entendía como tarea del ofensor hacia la víctima, no como una iniciativa libre de la víctima hacia el ofensor.

Independientemente de la interpretación de la voz pasiva del verbo, este versículo es el centro de toda la perícopa al que se dirige toda la línea argumental anterior. Los corintios son cristianos convertidos, pero presentan ciertas imperfecciones y tensiones internas. Pablo toma nota, esperando de la comunidad una nueva reconciliación con Dios. El tiempo aoristo y el modo imperativo urgen a una acción definitiva.

<sup>21</sup> *A quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él.*

Este versículo ofrece el fundamento teológico del versículo anterior y retoma la línea argumental de los versículos 14-15, formando una inclusión. El sujeto agente es Dios. El verbo «conocer» ha de entenderse en sentido semítico, como «no cometer pecado»<sup>59</sup>. El pecado no hace referencia a una acción particular sino a la realidad entera de pecar.

El sintagma «por nosotros» (ὑπὲρ ἡμῶν) puede entenderse aquí: bien «en beneficio de nosotros», o bien «en lugar de nosotros». El nosotros del versículo vuelve a quedar ambiguo: abarca a Pablo y la comunidad en primer lugar, pero es inclusivo, es ampliable hasta la humanidad entera<sup>60</sup>. En los distintos *espacios de reconciliación* que han sido abiertos (un grupo de colaboradores, una comunidad o un grupo de intervención en medio del mundo), el «por nosotros» adquiere connotaciones diferentes.

La expresión «le hizo pecado» tiene una formulación paradójica. Parece que ha de entenderse como un juego paradójico de palabras por medio de una metonimia: le hizo representante de los pecadores<sup>61</sup>. El evento de la cruz está detrás del verbo hacer. La paradoja de ser representante de los pecadores (sin ser pecador) provoca en los hombres la paradoja del versículo 19: no teniendo en cuenta las transgresiones de los hombres, Dios reconcilia al mundo, quitando sus pecados. Hay un juego dialéctico entre pecado-justicia, Cristo-nosotros<sup>62</sup>. La idea de que Dios hace a Cristo pecado se combina con la idea (presupuesta) de que Dios hizo a Cristo «justicia de Dios» (1Cor 1,30), un «hacer» que también acontece en la cruz<sup>63</sup>.

---

<sup>59</sup> Furnish, 339-340.

<sup>60</sup> Furnish, 340; Lambrecht, 100-101; Granados, 68-69.

<sup>61</sup> Granados, 69.

<sup>62</sup> Furnish, 340; Lambrecht, 101; Granados, 69-70.

<sup>63</sup> Furnish, 352.

Tras la formulación late también un «imperativo kerygmático» («Dios ha reconciliado... reconciliaos») <sup>64</sup>. La justicia surge como un imperativo moral humano de la reconciliación operada por Dios, como colaboración «en» Cristo. Cristo es «instrumento inclusivo», transforma toda la existencia. El intercambio operado entre Dios y la humanidad abarca: por parte de Dios, el perdón de los pecados a través del representante-Cristo; por parte de los hombres, la justificación y una transformación en la forma de ser y vivir <sup>65</sup>.

Es una novedad paulina relacionar la justicia de Dios con su actividad salvífica para la humanidad <sup>66</sup>. El versículo habla de establecer una relación nueva ante Dios por medio de Cristo y ser encontrado como justo por Él <sup>67</sup>.

### c) Claves paulinas para una espiritualidad de la reconciliación

Desde la exégesis de 2Cor 5,14-21 hemos ido desgranando versículo a versículo los elementos más importantes y, a partir de ellos, hemos ido deduciendo características de la reconciliación desde la óptica paulina. Ahora realizamos un trabajo de aplicación espiritual, recogiendo todos los elementos para unirlos en una visión de conjunto de la reconciliación en esta perícopa.

Una posible caracterización del movimiento reconciliador de Dios hacia los hombres sería la siguiente: 1) se trata una iniciativa divina amorosa desde Jesucristo Crucificado, 2) que introduce en el hombre un dinamismo reconciliatorio hacia los demás, 3) y genera un movimiento socializante transformador. También hemos visto cómo esto abre distintos *espacios de reconciliación* donde vivenciar y trabajar. A continuación, desarrollamos las tres primeras ideas en un primer subapartado y exploramos las características de los *espacios de reconciliación* en el segundo subapartado.

---

<sup>64</sup> Furnish, 350.

<sup>65</sup> Lambrecht, 101; Granados, 69-72. Granados intenta describir, desde el pensamiento de Pablo, el proceso que va desde la reconciliación operada por Dios a la «justicia de Dios» operada por los hombres. Es un proceso gradual que tiene los siguientes ingredientes y paradojas presentes en la perícopa: amor de Dios-transgresiones de los hombres, muerte de Cristo en cruz, deliberación de Pablo a través de la experiencia personal-comunitaria de reconciliación que abarca la nueva vida y el nuevo conocimiento, culminación de la experiencia en ser «nueva creación», contemplación humana y anuncio de la reconciliación de Dios hacia los hombres, misión y confianza de ministerio de reconciliación como embajador, exhortación (kerygmática y moral) a la reconciliación, transformación del oyente en justicia de Dios.

<sup>66</sup> Para una discusión sobre el grado de novedad de la expresión «justicia de Dios», cf. Furnish, 340-341.

<sup>67</sup> Porter, 702.

### i. El movimiento reconciliador desde Dios

En primer lugar, la reconciliación de Dios hacia los hombres es una iniciativa divina amorosa desde Jesucristo Crucificado y está definitivamente realizada en la cruz. La reconciliación arranca, por parte de Jesucristo desde el amor que entrega su vida; por parte de Dios Padre, desde la resurrección, la restauración, la dignificación del Hijo Crucificado<sup>68</sup>. Brota de Dios para dar vida al ser humano y al mundo necesitado y transformarlo en nueva creación. Esto tiñe la espiritualidad de la reconciliación de una iniciativa de sanación personal y social de las víctimas de la injusticia y anima al ámbito pastoral a transformarse en un *espacio de reconciliación* de acogida y solidaridad con ellas. En ese espacio, la reconciliación brota del amor, asume la cruz y procura la justicia. Desde ese (primer) movimiento sanador de Dios hacia las víctimas puede darse un nuevo movimiento, de las víctimas dignificadas hacia los transgresores, una ampliación del *espacio de reconciliación* y una nueva misión para él.

En segundo lugar, la reconciliación se desarrolla dinámicamente en la humanidad. Este dinamismo lo inicia el Mediador, Cristo crucificado y resucitado, una víctima amante de los hombres, entregada por ellos, dignificada y restaurada por Dios. La reconciliación, que era una dinámica social horizontal (entre seres humanos), se ve enriquecida por una espiritualidad vertical (Dios-hombre). La reconciliación genera un movimiento hacia lo particular (vivencia personal) y hacia lo universal (misión apostólica). Pablo está atento a dinámicas sociales del mundo (el contexto), marcadas por el conflicto, para introducir el mensaje salvífico cristiano. La reconciliación inaugura un tiempo nuevo que deja atrás el pasado de pecado, ofensas, heridas o rencores, que saca a la persona de su autorreferencialidad para insertarla en la proexistencia por Dios y los demás. El pasado no condiciona el futuro: el agente de reconciliación ayuda a superar los conflictos del pasado con una mirada transfigurada, una sensibilidad samaritana, un conocimiento nuevo.

En tercer lugar, el tiempo nuevo genera un movimiento socializante transformador: de los agentes o mediadores (reconciliación teológica y eclesial) y de las situaciones de cruz en el mundo (ministerio eclesial y social). La reconciliación teológica es un nuevo conocimiento de la vida nueva (la espiritualidad) reconciliada, un conocimiento experiencial, existencial y moral. El agente de reconciliación es llamado a establecer una relación nueva ante Dios por medio de Cristo y su gracia. La nueva vida genera un nuevo

---

<sup>68</sup> Aunque no esté explicitado en la perícopa paulina, añadiríamos que la «función» del Espíritu Santo es (2Cor 5,17-21): el acercamiento de Dios al creyente, la completa renovación de su ser, la realización de la reconciliación en el envío misionero (como embajador, al ministerio y la palabra de reconciliación) a realizar la justicia de Dios.

sentido de pertenencia, conecta al individuo con la comunidad eclesial y social; la reconciliación teologal operada por Dios inaugura el ministerio eclesial de la reconciliación. Además, la llamada a la reconciliación es apremiante desde nuestro mundo para el cristiano y el agente así lo siente. La mediación del agente de reconciliación se realiza mediante la misión apostólica y su vida entera como testimonio ante la comunidad. La justicia social surge como un imperativo kerygmático y moral de la reconciliación operada por Dios, que envía a acompañar, mediar, animar, exhortar.

## ii. *Espacios de reconciliación*

A lo largo de la perícopa hay un «nosotros» implícito que posee una ambigüedad deliberada (recurso *anfibalógico* del lenguaje), buscada por Pablo<sup>69</sup>. Esa variabilidad del «nosotros» abre distintos espacios, no predeterminados, donde los hombres experimentan la reconciliación. Se trata de espacios espirituales (Dios reconcilia al mundo e inspira acciones de reconciliación) y a la vez social-comunitarios (la comunidad es agente mediador de reconciliación).

Los *espacios de reconciliación* responden a: a) la acción gratuita de Dios para el hombre, inspirada en última instancia por el amor redentor de Cristo hasta entregar su vida, que apremia; b) la demanda social de reconciliación, sentida y manifestada por Pablo y la comunidad corintia<sup>70</sup>; c) la llamada al servicio concreto («ministerio de la reconciliación») y la llamada y disponibilidad de personas concretas («apóstol», «embajador») para dinamizar la reconciliación («venir a ser justicia de Dios»).

Los *espacios de reconciliación* hacen confluir la dimensión vertical y horizontal de la reconciliación. Son espacios donde se visualiza el paso de la muerte a la vida, de la cruz a la resurrección, de la vida autocentrada a la vida proexistente, del pecado a la justiciar, de la palabra humana (venida de una realidad de conflicto, injusticia, sufrimiento) a la «palabra de la reconciliación». El horizonte de ese espacio es: «reconciliaos con Dios», con todas las implicaciones personales y sociales.

Una función de estos *espacios de reconciliación* hoy en lugares de graves conflictos sería la de sanar las heridas provocadas, dignificar a los que sufren, realizar la justicia que

---

<sup>69</sup> Granados, 75-77.

<sup>70</sup> Este elemento está poco presente en la perícopa analizada, que adquiriría un mayor contenido teológico y abstracto distanciándose de la situación particular de Pablo y los corintios. No obstante, es claro el lenguaje persuasivo de Pablo, que muestra dos procesos diferenciados: Pablo expresa repetidamente un amor paternal por la comunidad y, a la vez, al menos parte de la comunidad corintia no le acoge con gusto. Para mayor información sobre la relación entre Pablo y la comunidad según la carta, cf. Reimund Bieringer, "Paul's Divine Jealousy: The Apostle and His Communities in Relationship", en *Studies on 2 Corinthians*, eds. Reimund Bieringer y J. Lambrecht (Leuven: Leuven University Press, 1994), 246-253.

restaura a las personas en su dignidad (justicia restaurativa), narrar la verdad de lo ocurrido desde la vivencia de quienes sufrieron y, desde ahí, animar a una narración nueva -palabra de reconciliación- abierta a la reconstrucción de la humanidad común con la sociedad y los victimarios.

Estos espacios facilitan que las personas que participen de él sean «nueva creación» con una relación sana con Dios, la comunidad, la sociedad y la naturaleza. Veamos cada una de ellas.

En primer lugar, hablamos de una reconciliación personal. En Pablo esta reconciliación tiene que ver con un proceso de conversión, de dejar atrás las transgresiones personales y abrirse a una nueva creación. En esta transformación la «palabra de reconciliación» es una palabra sanadora. En el capítulo espiritual profundizaremos en esta dimensión sanadora personal de la reconciliación.

En segundo lugar, se da una reconciliación intracomunitaria. Ante los conflictos (entre Pablo y los corintios, en los corintios entre sí) Pablo intenta diversas estrategias confluyentes: mostrar su amor paternal, persuadir, apremiar, exhortar, suplicar. En cierto sentido se trata de pensar una reconciliación integral, que aborda a la comunidad desde el amor de Dios que lo funda, desde los vínculos entre los miembros que la constituyen, desde el sentido de responsabilidad, desde la docilidad y humildad hacia Dios, desde el anhelo de una reconciliación más profunda.

En tercer lugar, un mundo herido nos apremia a una reconciliación social. La reconciliación va más allá de la comunidad existente y emerge como un nuevo paradigma que llama a los cristianos a la acción en medio del mundo y configura un modelo de misión. Abordaremos este punto en el capítulo siguiente.

Por último, añadimos una reconciliación ecológica o cósmica. La sensibilidad ecológica actual nos ayuda a tomar nota de esta dimensión que ya en Pablo viene apuntada y que ha sido históricamente recogida, por ejemplo, en la espiritualidad franciscana<sup>71</sup>. Es el enfoque de la reconciliación desde la moral social ecológica emergente (LS 66, 218).

---

<sup>71</sup> S. Buenaventura, *Leyenda mayor de San Francisco* VIII, 1, en San Francisco de Asís, *Sus escritos, las florecillas: biografías del santo por Celano, San Buenaventura y los tres compañeros espejo de perfección*, 4ª ed., eds. Juan R. de Legísima y Lino Gómez Canedo, (Madrid: BAC, 1965), 512-513. Citado en LS 66.

#### **4. Síntesis de la doctrina paulina de la reconciliación**

En este último epígrafe adoptamos una perspectiva más general, tomando la reconciliación a lo largo de todo el corpus paulino. Al principio del capítulo hicimos una enumeración de todas las citas de los términos griegos *καταλλαγή* y *καταλλάσσω*. También expusimos allí una «evolución» cronológica del sentido de la reconciliación en las cartas. Ahora queremos exponer una visión global de conjunto de la reconciliación paulina.

Según el teólogo Schreiter, la doctrina paulina de la reconciliación puede sintetizarse en cinco principios fundamentales<sup>72</sup>. Tomaremos esta síntesis como base y los iremos complementando con otros autores.

En primer lugar, Dios es el autor de la reconciliación, que obra no con la intención de recuperar un trato igualitario de amistad (propio de la reconciliación horizontal), sino que por gracia inicia una nueva relación amorosa (2Cor 5,18-20; Rm 5,10). Más aún, no es la reconciliación un segundo acto a partir del pecado o el arrepentimiento, sino que la reconciliación divina desvela el pecado del hombre. Y se trata de un acontecimiento creador (2Cor 5,17), ya acontecido en la cruz, que el hombre está llamado a acoger para realizarse como ser activo y libre. Esta perspectiva cambia la forma usual (en clave antropocéntrica) con la que se suele abordar la reconciliación para vencer la enemistad creada por el sufrimiento (primero el transgresor se arrepiente y después la víctima decide si perdona o no, o bien la víctima piensa si será capaz de perdonar al transgresor).

La pregunta que debemos hacernos no es tanto: ¿Cómo podré perdonar a quienes han trastornado mi vida y destrozado mi sociedad?, sino más bien: ¿qué puedo hacer para descubrir la misericordia de Dios que se hace presente en mi propia vida?, ¿hacia dónde me conducirá esa experiencia?<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Schreiter expone estos cinco puntos repetidamente en cada colaboración que realiza en distintas obras colectivas; parece considerarlo su principal síntesis doctrinal; cf. Schreiter, *Violencia y reconciliación. Misión y ministerio en un orden social en cambio*, 89-93; Id., *El ministerio de la reconciliación*, 30-36; Id., “A Practical Theology of Healing, Forgiveness, and Reconciliation”, en *Peacebuilding. Catholic Theology, Ethics, and Praxis*, eds. Robert J. Schreiter, Robert Scott Appleby y Gerard F. Powers (Maryknoll: Orbis books, 2010), 370-375. Id., “The Emergence of Reconciliation as a Paradigm of Mission: Dimensions, Levels and Characteristics”, en *Mission as Ministry of Reconciliation*, eds. Robert Schreiter y Knud Jørgensen (Oxford: Regnum Books, 2013), 14-18. Disponible online:

[http://www.ocms.ac.uk/regnum/downloads/Mission\\_as\\_Ministry\\_of\\_Reconciliation-Final-WM.pdf](http://www.ocms.ac.uk/regnum/downloads/Mission_as_Ministry_of_Reconciliation-Final-WM.pdf)

No obstante, dichos puntos los tiene más desarrollados en su primera obra sobre la violencia: Id., *Violencia y reconciliación*, 66-88.

<sup>73</sup> Schreiter, *Violencia y reconciliación*, 68.

La reconciliación entendida por Pablo no es una obra fundamentalmente humana, sino fruto de la iniciativa amorosa de Dios. Por tanto, no depende únicamente de los resultados que la humanidad pueda realizar por sus propios esfuerzos -que ante los desafíos de los contextos violentos, pueden ser grandes-, sino de la participación en la gracia amorosa de Dios. Así, aunque probablemente Pablo toma la concepción de la reconciliación del ámbito helenístico, de las relaciones diplomáticas, le da un nuevo sentido<sup>74</sup>, pues la reconciliación no consiste ya en un resarcimiento por el daño causado, sino una mediación amorosa por parte de Cristo que transforma la relación entre las partes y crea<sup>75</sup> un hombre nuevo (Ef 2,15). Es en esta recepción del amor de Dios (Rm 5,5; 2Cor 5,14) al que se ha ofendido donde todo ser humano está llamado a verse como ofensor («impíos», «pecadores», «enemigos», cf. Rm 5,6.8.10). La actitud de Dios no es moralista o acusadora, sino de perdón («no tiene en cuenta las transgresiones», 2Cor 5,18), de entrega de la vida (Rm 5,8; 2Cor 5,14-15) para operar una transformación en el creyente (pacificado, esperanzado, reconciliado, autodescentrado, cf. Rm 5,1-11; 2Cor 5, 15) de tal calado que supone una nueva creación (2Cor 5,17); hace pasar al hombre de enemigo, transgresor, pecador, impío, a amado y reconciliado.

Cuando ese creyente es víctima de la violencia, puede tomar la fuerza de Dios mismo para iniciar un camino de reconciliación en el contexto en el que la víctima se encuentra. Es en las víctimas donde esa gracia comienza a actuar y se visualiza. El sujeto de la reconciliación es Dios Resucitador, el mediador es Cristo amante y crucificado y el objeto de la reconciliación es la humanidad de Cristo Crucificado solidarizada con la humanidad de la víctima (y desde ella, del agresor) que es restaurada tras el desgarramiento que opera la violencia. La espiritualidad de la reconciliación significa participar de esta restauración de la dignidad de la víctima a través de la entrega y resurrección de Cristo, que genera un hombre nuevo.

El segundo principio está ligado a lo que acabamos de decir. Como la reconciliación cristiana es una reconciliación fruto de la iniciativa de Dios, entonces se trata más de una espiritualidad que de una estrategia<sup>76</sup>, es más un hallazgo que una conquista. La

---

<sup>74</sup> Granados, 134-135. Para los cambios de sentido o paradigma que Pablo opera con el vocabulario y la realidad que se encuentra, cf. John T. Fitzgerald, "Paul and Paradigm Shifts. Reconciliation and Its Linkage Group", en *Paul Beyond the Judaism-Hellenism Divide*, ed. Troels Engberg-Pedersen (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 241-262.

<sup>75</sup> Transformar y crear son las dos acciones paradigmáticas que Dios opera en el creyente a través de la reconciliación; cf. Granados, 129-130. La asociación entre reconciliación y creación se profundiza en las cartas deuteropaulinas en un contexto más eclesial y misionero; cf. *Ibíd.*, 137-142.

<sup>76</sup> Éste es el segundo principio en *Violencia y reconciliación* y *El ministerio de la reconciliación*, mientras que la idea de que la reconciliación comienza con las víctimas está unida al primer principio. En otras obras posteriores, Schreiter opera al revés, la dualidad espiritualidad-estrategia es un corolario del primer principio mientras la acción de Dios en las víctimas es el segundo principio. Aunque el contenido no cambia



espiritualidad está ligada con la reconciliación vertical y se entiende aquí como un vínculo con Dios y su gracia sanadora; la estrategia está ligada con la reconciliación horizontal y se entiende como aquellas acciones que la humanidad realiza para llevarla a cabo. La espiritualidad dota a la estrategia de ímpetu, ayuda a vivir la tarea como misión y vocación de «embajadores» (2Cor 5,20); la estrategia encarna la espiritualidad, la conecta con las personas y la realidad. Fruto de esa simbiosis es la teología práctica que expondremos en el capítulo siguiente.

El tercer principio es que la reconciliación hace de las víctimas y los agresores una nueva creación (2Cor 5,17). La reconciliación no significa un regreso a la situación anterior a la transgresión, sino una transfiguración de lo vivido, especialmente a través de las prácticas de la sanación de la memoria, el perdón y la reconstrucción de la sociedad (capítulos II y III). Esta nueva creación no está definida *a priori*, es la conducción hacia un nuevo estado personal y un nuevo espacio social.

Esa nueva creación significa, fundamentalmente, una nueva humanidad (Ef 2,15) donde hayan sido destruidas en Cristo las barreras y la enemistad (Ef 2,14.16). La reconciliación de los enemigos acontece, por un lado, de ambos con Dios en un cuerpo eclesial a través de la eliminación de la separación y, por otro lado y simultáneamente, en la creación de ese mismo cuerpo eclesial<sup>77</sup>. En otras palabras, la construcción de un *espacio de reconciliación* es ya, en sí mismo, un acto reconciliador y, además, ese espacio está llamado a derribar las causas de separación y la enemistad entre las partes. Allí donde se construyen esos *espacios de reconciliación*, se construye cuerpo eclesial, y viceversa, la Iglesia<sup>78</sup> (local o universal) está llamada a ser un gran *espacio de reconciliación*.

El cuarto principio es que la reconciliación cristiana tiene su centro en Cristo, su cruz, su sangre derramada (Rm 5,10; 2Cor 5,18-21; Ef 2,16; Col 1,20-22) y su resurrección. En las cartas paulinas no es el hombre quien ofrece el sacrificio, sino Dios mismo (Rm 3,25) quien ofrece a Jesús como propiciación para una nueva relación teologal y humana de justicia, donde los hombres son los beneficiarios y receptores (Rm 3,26). Este acontecimiento es redentor (Rm 3,24) para los hombres. Y aquí se produce la paradoja, inherente a la muerte, la cruz, la sangre: la tarea de la reconciliación nos puede introducir ante la muerte y la ignominia, pero puede ser fuente, a través de la fe, de una nueva vida regenerada por una nueva fortaleza y sabiduría (1Cor 1,18-25) que animan y movilizan la propia vida (Flp 3,10-14). Entonces son las víctimas que han atravesado su propia

---

significativamente, sí cambian los acentos; en el Schreiter más maduro, parece que la sanación de las víctimas se convierte en un principio en sí mismo.

<sup>77</sup> Granados, 141-142.

<sup>78</sup> Granados, 149-151.

pascua con Cristo y han caminado en profunda comunión con Él (Mc 8,34-35; Gal 2,20), los que pueden descubrir y mostrar el camino de la reconciliación.

En el quinto principio, la reconciliación tiene un alcance universal, cósmico y escatológico. Pablo percibe que la reconciliación (vertical) operada por Dios por medio de Cristo opera una reconciliación (horizontal) entre judíos y gentiles. Ambos procesos están ligados, pues Cristo es mediador de la reconciliación, invalidando las anteriores mediaciones existentes entre los judíos y la relación de pueblo privilegiado por Dios, facilitando el acceso a Dios a los paganos que permanecían ajenos a la Alianza. La reconciliación transforma la autoconciencia de las personas reconciliadas en «embajadores» de la reconciliación recibida (2Cor 5,20), en depositarios de orgullo y esperanza en una situación nueva (Rm 5,2-5; 8,24-25)<sup>79</sup>. Ante Cristo ambos pueblos son iguales, pero el proceso de reconciliación requiere caminos diferentes para cada uno (Ef 2,14-18; Col 1,21s) y culminará escatológicamente (Rm 11,25-32) superando las enemistades y desobediencias actuales. Comblin sugiere la relectura pastoral de estos textos entendiendo la reconciliación como «inversión» de situaciones donde los cristianos viven alejados por una Ley y sistema que no los incluye<sup>80</sup> (en el ámbito latinoamericano: indios, negros, mestizos, mujeres...). Schreiter propone repensar la relación con el otro, con quien se han establecido barreras o enfrentamientos violentos.

La reconciliación operada por Cristo es de alcance cósmico (Col 1,19-20; Ef 1,9-10). La experiencia antigua conecta con la contemporánea en este ámbito de incapacidad de controlar humanamente los procesos: por la enormidad de los retos, por los vínculos con conflictos pasados, por los largos tentáculos del mal, por la dureza de las injusticias. La reconciliación no es un proceso técnico ni moral, sino un adentramiento en el misterio de Dios y la realidad, donde la gracia divina se abre paso, liberando del sufrimiento y la alienación, transformando las personas y la historia<sup>81</sup>.

Por último, la reconciliación es de alcance escatológico, culminará cuando Dios sea «todo en todo» (1Cor 15,28), cuando todas las personas y las cosas sean reconciliadas en Cristo (Ef 1,10; Col 1,20). El pasado es irreversible y todos los esfuerzos humanos de reconciliación tienen un alcance limitado, Hay mucho dolor acumulado, los procesos experimentan avances y retrocesos y escapan a todo control; por ello nos ponemos en manos de Dios para plenificar ese proceso, no con *optimismo* (pensando que afrontaremos

---

<sup>79</sup> Granados, 136.

<sup>80</sup> José Comblin, “O tema da reconciliação e a teologia na América Latina”, en *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 46 (1986): 276-294.

<sup>81</sup> Schreiter, *Violencia y reconciliación*, 85-88.

el futuro mejor y con más recursos), sino con *esperanza*, permitiendo que Dios nos acompañe en el camino hacia ese futuro.

La síntesis paulina de la reconciliación que hemos realizado en este capítulo es la base sobre la que construiremos la teología de la reconciliación en el capítulo siguiente, que tendrá que afrontar el reto de acercarse a la vivencia de las víctimas en contextos de violencia.



## Capítulo II: Fundamentos teológicos de la reconciliación

Al haber hablado en la introducción en los contextos que demandan la reconciliación y haber tratado en el primer capítulo la reconciliación desde la óptica paulina, nos encontramos con la constatación de que Pablo no afrontó los conflictos de carácter grave que ha afrontado la humanidad en el pasado siglo. Sin embargo, sí vio el amor de Dios como fuente de reconciliación, a través de Cristo víctima en la cruz, lo cual conduce a la humanidad a una «nueva creación». Para los contextos de violencia, necesitamos ir definiendo con mayor claridad esa «nueva creación» a la que estamos llamados, qué «justicia de Dios» (2Cor 5,21) ir construyendo y cómo definir para dicha tarea ministerios de reconciliación (2Cor 5,18) que lo afronten y embajadores de reconciliación (2Cor 5,20), personas con características y carismas apropiados.

En este capítulo queremos sentar las bases teológicas de una espiritualidad de la reconciliación. Comenzamos presentando la reconciliación como una categoría emergente en la teología actual. Esta teología alcanza tal calibre que ha llegado a ser propuesta como un nuevo paradigma o modelo de misión cristiana en el mundo.

Para que la reflexión teológica no caiga en la abstracción y se adentre efectivamente en contextos violentos, se hacen necesarias dos tareas preliminares: desenmascarar las dinámicas de violencia y las (falsas) nociones de reconciliación existentes. Se trata de aclarar qué *no es* la reconciliación. Éste será el cometido del segundo epígrafe.

Tras ese desenmascaramiento, podemos exponer en el tercer epígrafe de forma afirmativa qué entendemos por reconciliación. Esa tarea la realizamos en tres pasos: en primer lugar, enumeramos los actores de la reconciliación social; en segundo lugar, presentamos dos dinámicas de reconciliación social: la dinámica *ubuntu* como cosmovisión para favorecer la reconciliación, y la dinámica del abrazo, que afecta al nivel del diálogo identitario; por último, presentamos una propuesta de generación de *espacios de reconciliación* donde hacer efectivas las dinámicas susodichas.

En el cuarto epígrafe exponemos la teología práctica de la reconciliación, distinguiendo primero el nivel personal y social y proponiendo cuatro acciones fundamentales a conjugar en la tarea: la sanación personal y social, la búsqueda de la verdad, la construcción de un sistema social justo y la puerta abierta al perdón. Terminamos el capítulo con unas reflexiones conclusivas.

## **1. La reconciliación, una categoría emergente en el panorama teológico actual**

La problemática de la reconciliación se plantea con toda su crudeza en la II Guerra Mundial y el Holocausto ponen en crisis la Filosofía y Teología tradicionales<sup>82</sup>. Se ve necesario abordar el sufrimiento humano y las preguntas de la Teodicea con más seriedad. Schreiter lo expresa diciendo que la violencia supone para la posición del ser humano en el mundo y ante Dios una triple crisis: crisis de ortodoxia («nuestras formas correctas de creer» frente a la mentira), de ortopraxis (las formas correctas de actuar frente al totalitarismo) y de «ortopátoma» («un talante para afrontar el sufrimiento de forma adecuada» frente al dolor y vulnerabilidad de las víctimas).

En las situaciones de violencia que estamos analizando, nuestras ortodoxias, esto es, nuestras formas correctas de creer, han sido sustituidas por una heterodoxia, una forma distinta de tener fe, que es la que demanda el relato basado en la mentira. Nuestras ortopraxis han quedado refutadas por otra forma de actuar. En el corazón mismo de la «ortopátoma» encontramos un acto de confianza radical, de fe en el nuevo relato que se nos ofrece como alternativa a la mentira. Este acto de confianza debe ser tan sincero e intenso como el que nos permitió adherirnos a aquellos símbolos y relatos que configuraron inicialmente nuestra identidad; en él se revela nuestra humanidad con todo lo que tiene de real y, también, de vulnerable.<sup>83</sup>

Uno de los grandes hitos en relación con la reconciliación social y política de los años 80 y 90 ha sido la constitución -con diversos nombres- de comisiones de verdad y reconciliación, con el ánimo de la investigación de graves violaciones de derechos humanos, el esclarecimiento de la verdad, la escucha y atención a las víctimas y las medidas propuestas o efectuadas para el futuro. Sin duda, Sudáfrica constituye uno de los contextos donde el proceso de reconciliación ha resultado más exitoso. Pero la especial atención al contexto sudafricano viene también justificada por el papel determinante que la Iglesia ha jugado en la transición sudafricana. El hecho de que la Comisión Verdad y Reconciliación estuviera presidida por el arzobispo anglicano Desmond Tutu tiñó el

---

<sup>82</sup> Damos aquí solo dos ejemplos: Miguel García Baró, *La compasión y la catástrofe* (Salamanca: Sígueme, 2007), 155-184; Reyes Mate, ed., *La filosofía después del Holocausto* (Barcelona: Riopiedras, 2002). Para ver cómo la reconciliación y el perdón reciben un nuevo enfoque desde Auschwitz, cf. María Dolores López Guzmán, *Desafíos del perdón después de Auschwitz. Reflexiones de Jankélévitch desde la Shoá* (Madrid: San Pablo - Universidad Pontificia Comillas, 2010).

<sup>83</sup> Schreiter, *Violencia y reconciliación*, 60-61.

proceso de un componente espiritual difícil de encontrar en otros procesos jurídicos o políticos de reconciliación nacional.

A partir de los grandes conflictos violentos contemporáneos, la reconciliación ha ido apareciendo como una categoría fundamental en la obra de varios teólogos. Mencionamos aquí solo algunos de los más representativos. En el contexto sudafricano, John W. de Gruchy<sup>84</sup> y Charles Villa-Vicencio<sup>85</sup> han tratado la reconciliación como vía para luchar contra el apartheid y reconstruir una nación de convivencia multirracial; Miroslav Volf<sup>86</sup> ha elaborado su reflexión a partir del contexto balcánico como un diálogo entre diferentes sujetos dotados de fuerte sentido identitario; Geiko Müller-Fahrenholz<sup>87</sup> ha elaborado su pensamiento a partir de revisión de la historia de su Alemania natal, así como su experiencia en Latinoamérica.

Schreiter formula su teología de la reconciliación después de la caída del muro de Berlín (1989), las dictaduras latinoamericanas y el apartheid sudafricano. Tras haber tratado los contextos<sup>88</sup> donde se inicia la urgencia de la reconciliación, a continuación, aborda la situación de violencia que los seres humanos sufren<sup>89</sup>. Podríamos decir que trata la reconciliación desde un nuevo «lugar teológico»: las víctimas (que eran parte del primer principio de la síntesis paulina de la reconciliación expuesta en el capítulo anterior)<sup>90</sup>. Su inquietud aborda la tarea misionera de acompañar a las víctimas de la violencia desde una perspectiva individual (sanación y verdad) y social (reconstrucción). Ante la pregunta sobre cómo abordar la misión de la Iglesia, Schreiter apunta hacia la reconciliación como un nuevo modelo de misión de la Iglesia<sup>91</sup>, que complementa los anteriores (proclamación, diálogo, inculturación, liberación).

Schreiter entiende la reconciliación como una forma de diálogo profético que vive la misión como encarnación, acompañamiento y solidaridad<sup>92</sup>. Precisamente el contexto

---

<sup>84</sup> John W. de Gruchy, *Reconciliation. Restoring Justice* (Minneapolis: Fortress Press, 2002).

<sup>85</sup> Charles Villa-Vicencio, *A Theology of Reconstruction. Nation-building and Human rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

<sup>86</sup> Miroslav Volf, *Exclusion & Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon Press, 1996).

<sup>87</sup> Geiko Müller-Fahrenholz, *The Art of Forgiveness. Theological Reflections on Healing and Reconciliation* (Geneva: WCC Publications, 1997).

<sup>88</sup> Schreiter, *Violencia y reconciliación*, 17-48.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 49-63.

<sup>90</sup> Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas* (Madrid: Trotta, 1999).

<sup>91</sup> Los modelos de misión siguen el estudio clásico de los paradigmas de misión: cf. David J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm shifts in Theology of mission*, 2ª ed. (Maryknoll: Orbis books, 2011); Stephen B. Bevans y Roger P. Schroeder, *Teología para la misión hoy. Constantes en contexto* (Estella: Verbo divino, 2009).

<sup>92</sup> Bevans y Schroeder, 653.

indica la necesidad de especificar los distintos niveles donde se desarrolla la reconciliación: personal (centrado en la atención al que sufre), cultural (acompañamiento de comunidades con un sustrato cultural ignorado o rechazado), político (compromiso nacional por la verdad y la reconciliación, mediación en conflictos interétnicos, defensa de poblaciones), eclesial (integración y participación de los católicos en situaciones «irregulares», de las mujeres, de grupos culturales minoritarios, reacción ante escándalos eclesiásticos)<sup>93</sup>. La reconciliación pretende ser un modelo para la misión que sea respuesta a las necesidades de sanar la humanidad, decir la verdad, trabajar por la justicia, restaurar vínculos y generar un planeta sanado.

Schreiter hace algunas propuestas concretas para encarnar el ministerio de la reconciliación<sup>94</sup>, como generar *espacios de reconciliación* donde las personas y comunidades experimenten, vivan y realicen la obra reconciliadora. Schreiter define esos espacios como comunidades de memoria y comunidades de esperanza. En el tercer epígrafe trataremos sobre ellas.

## **2. La tarea profética de afrontar la violencia**

Una de las primeras tareas al afrontar los contextos de violencia y la tarea de la reconciliación es construir una antropología que haga frente a la violencia y discernir visiones erróneas de reconciliación que no hagan frente a la violencia, «desenmascarar» las concepciones distorsionadas de reconciliación.

### **a) Afrontar la exclusión violenta**

Necesitamos una teología de la reconciliación que tenga en cuenta la gravedad del mal, los diferentes contextos donde se va a trabajar y el significado que dicha reconciliación está llamada a encarnar allí. Schreiter enfatiza «la necesidad de reconocer y aceptar la violencia vivida como momento ineludible del proceso de reconciliación»<sup>95</sup>. La violencia puede tener varias caras: la violencia física, la opresión económica, la violencia psíquica<sup>96</sup>. En este apartado realizamos una reflexión sobre esa violencia de la mano de dos perspectivas teológicas: la de Schreiter, desde la constitución en redes de sentido de

---

<sup>93</sup> *Ibíd.*, 655-659.

<sup>94</sup> Schreiter, “Reconciliation as a Model of Mission”, 13-14. *Ibíd.*, *El ministerio de la reconciliación*, 133-135.

<sup>95</sup> Schreiter, *Violencia y reconciliación*, 50.

<sup>96</sup> *Ibíd.*



una sociedad, y la de Miroslav Volf, desde la perspectiva identitaria de las personas y los pueblos.

Toda persona y sociedad está constituida mediante redes de sentido de las que se dotan para definirse (construir una identidad) y afianzarse con una mínima seguridad y confianza. Esas redes están construidas por lazos consigo mismo (particularmente a través de narraciones, biográficas o históricas), con otros (mediante narraciones compartidas) y con aquello que trasciende al hombre en su ser en el mundo (a través de narraciones -la Palabra-, símbolos y ritos, forma de vivir, entre otros)<sup>97</sup>. Esta construcción es dada, pero en continua elaboración; es una construcción contingente y *frágil*.

Sin embargo, la sociedad también se constituye, entre otros motivos, a partir de una *violencia original*<sup>98</sup>. Esa violencia provoca, entre otros efectos, la corrosión de dichas redes, destapar o herir la vulnerabilidad, de manera que los lazos corren el riesgo de ser cortados definitivamente. El hombre se ve, así, abocado al *dolor* y su respuesta es el *sufrimiento*. Schreier diferencia estos dos términos; el sufrimiento es la respuesta luchadora al dolor, a las rupturas mencionadas. Si el hombre es capaz de restaurar sus redes y lazos, su sentido de identidad y existencia, entonces se encontrará con un sufrimiento redentor; si las redes, los lazos y el sentido de su existencia son confusos o inconsistentes, el dolor tiene un poder mucho más destructivo.<sup>99</sup>

Pasamos ahora a exponer cómo piensa Miroslav Volf la trama antropológica que estamos presentando<sup>100</sup>. Es una reflexión que constata la existencia de la violencia, que se elabora a partir de la *exclusión* y cuyo máximo exponente es la limpieza étnica.

Algunos discursos, bajo las banderas de inclusión, progreso y civilización, han permitido que ciertos avances socioeconómicos sean accesibles a crecientes grupos sociales. Pero a veces han olvidado las víctimas que la historia ha generado (extinción de pueblos, esclavitud africana, explotación laboral, etc.). Estas víctimas han generado

---

<sup>97</sup> Para esta exposición antropológica, cf. Schreier, *Violencia y reconciliación*, 49-56.

<sup>98</sup> *Ibíd.*, 51-52. La violencia como acontecimiento que estructura la humanidad y su historia es propia del antropólogo René Girard. Él ha vinculado la violencia con el «deseo mimético» y, por otro lado, con la dinámica religiosa de «chivo expiatorio», que se han ido desarrollando en el proceso de hominización y lo mitológico y religioso juega un importante papel, pues en los mitos se manifiesta la parte violenta del ser humano, tanto para expresarla como para canalizarla o erradicarla. Toda la obra del autor es una reflexión sobre la violencia; cf. René Girard, *La violencia y lo sagrado* (Barcelona: Anagrama, 1983); *Ib.*, *El misterio de nuestro mundo* (Salamanca: Sígueme, 1982); *Ib.*, *El chivo expiatorio* (Barcelona: Anagrama, 1986).

<sup>99</sup> Esta es una de las tesis centrales de Frankl; cf. Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido* (Barcelona: Herder, 2004). La logoterapia que el autor dirige es un proceso para reconstruir ese sentido, las redes y lazos del individuo con aquello que dota a su existencia de un horizonte vital. Este proceso terapéutico es fruto, como el propio autor describe en la primera parte del libro, de sus experiencias en un campo de concentración, donde el grado de violencia sobre los internos es máxima.

<sup>100</sup> Volf, 57-98.

contra-narraciones de exclusión. La exclusión se expresa como la percepción del mal por parte de «los buenos y justos». Opera mediante la división binaria (buenos/malos, normal/anormal) y asignación coercitiva (dentro/fuera), donde la sociedad expulsa a los inadaptados y, especialmente, forma las conciencias. Quienes luchan por desenmascarar la exclusión tienen que enfrentarse a dos riesgos: erigir nuevas fronteras opresivas en dicha lucha o soslayar la verdadera exclusión existente.

Miroslav Volf distingue la *diferencia* de la *exclusión*. La diferencia parte del acto creador de Dios, que separa y une en redes de interdependencia. El pecado significa la «violenta reconfiguración» (que Volf denomina *exclusión*) de las relaciones existentes en la creación; rompe vínculos, generando enemistad entre partes, o borra separaciones, rompiendo la alteridad y sometiendo al otro a la inferioridad.

Frente al pecado se hace necesario un juicio, no excluyente, que denuncie un mal objetivo desde el dolor de las víctimas. El juicio no se mantiene equidistante ni negocia; nombra la exclusión como mal y la diferenciación como bien. Este juicio -que distingue *exclusión* y *diferencia*- asume dos dificultades: 1) desenmascarar la exclusión sin realizar juicios excluyentes; 2) asumiendo la diferencia, definir la identidad, definir dónde se encuentra «el centro de uno mismo». El hombre psicológicamente construye su identidad en relación con otros, en identificación y rechazo, exteriorizando deseos, temores, alianzas o enemistades, desarrollando virtudes y vicios<sup>101</sup>.

Llegados a este punto, Volf menciona dos personajes que definen su identidad contra la exclusión, Pablo y Jesús<sup>102</sup>. Pablo propone una vía para abordarlo: que el centro de la propia identidad se descentre de sí misma para recentrarse en Cristo crucificado (Gal 2,19-20) del yo que vive «en la carne» y se recentre en «Cristo que vive en mí». El centro del ser es en Pablo el Cristo que «me amó y se entregó por mí», en actitud de autodonación amorosa. El hombre nuevo se alza sobre sí mismo, se entrega y acoge a otros, al modo de un Mesías sufriente. Jesús realiza la acción de acoger a personas excluidas (en comensalidad abierta, cf. Mc 2,15ss) y de sanar a personas enfermas, pecadoras o desgraciadas (curaciones, exorcismos, conversiones...). Jesús se muestra públicamente perdonando pecados (Lc 7,49).

Vista la dinámica de la exclusión, ¿cuál es su origen? Está en el interior del hombre (Mc 7,15) y busca una *pureza peligrosa*, que ve a los otros como peligro. Desde el peligro

<sup>101</sup> En este punto confluyen las exposiciones antropológicas de Schreier y Volf.

<sup>102</sup> Para una profundización sobre el perdón y la reconciliación desde el Jesús histórico, cf. Rafael Aguirre, «Perspectiva teológica del perdón», en *El perdón en la vida pública*, eds. Galo Bilbao [et al.] (Bilbao: Universidad de Deusto, 1999), 199-233.

aparece la tentación de eliminarle, asimilarle, minusvalorarle para dominarle, abandonarle, prejuizarle para deshumanizarle, invisibilizarle para hacerme indiferente a su sufrimiento. Tras estas actitudes laten la proyección de un odio hacia nosotros mismos, la búsqueda de chivos expiatorios, el malestar por la alteración de nuestros mapas culturales, la identificación de riesgos y temores con un determinado colectivo, por asegurar la propia posesión y poder (Is 5,8).

Estas tentaciones se alían con la repetida pretensión de la propia inocencia, que se muta en culpabilidad de otros, soslayando la culpabilidad cultural o la solidaridad en el pecado. La exclusión puede socializarse, corromper el aparato institucional, penetrar el corazón de los hombres... Un mal espíritu nubla las mentes y un discurso da forma a una realidad existente manipulando las cosas. ¿Por qué el hombre no resiste a esta dinámica? Por ansiedad ante la mortalidad, por una escisión en el propio ser, por cierta tendencia a la agresividad que influye en la construcción de la propia identidad y que se transforma en violencia contra otro. El paradigma bíblico de este proceso es el asesinato de Abel por Caín (Gn 4,1-16). Caín y Abel son hermanos, iguales, y a la vez diferentes (vv. 1-2). La mirada de Dios también era diferente (vv. 3-5). En Caín se desarrolla la envidia, el rencor, la geografía del pecado (el campo abierto), la ideología con autoengaño (rechazo de ser guarda del hermano). Las preguntas de Dios perciben el pecado, interpelan a Caín. Finalmente, Dios pone una marca sobre Caín para que le proteja, para evitar la «violencia mimética» (Girard).

Este *excursus* antropológico nos advierte de que, la reconciliación deberá ser auténtica, que dignifique a la persona, aborde el dolor y sufrimiento padecidos, desenmascare y luche contra la violencia que la ha herido, reconstruya las redes de sentido rotas, ofrezca un proyecto incluyente e integrador. Del mismo modo que no todos los intentos de abordar el pecado lo desenmascaran, tampoco todas las llamadas a la reconciliación lo hacen (resultando más frustrantes que constructivas). Pasamos a enumerar algunos casos de «falsa reconciliación»<sup>103</sup>.

#### **b) Desvelar la falsa reconciliación**

En los procesos de reconciliación emprendidos en las últimas décadas tras diversos conflictos (transiciones democráticas en Latinoamérica, Sudáfrica, o el desmembramiento de la antigua Yugoslavia), se ha querido promover una idea de reconciliación que hiciera «borrón y cuenta nueva». Los teólogos han criticado esos

---

<sup>103</sup> Schreiter, *Violencia y reconciliación*, 35-48.

intentos, calificándolos de *falsa reconciliación*. A continuación, exponemos algunos de ellos.

Schreiter sintetiza tres tipos de *falsa reconciliación*. La primera es una «paz apresurada», donde el deseo de paz precipita el proceso reconciliatorio, intentando dejar atrás los conflictos existentes pasados y lanzarse al futuro, con una política de «borrón y cuenta nueva» (que beneficie a los violentos o tranquilice a los no involucrados), lo que implica para las víctimas el abandono de cualquier reivindicación de justicia y memoria<sup>104</sup>. Supone una trivialización del sufrimiento y de las causas de la violencia. Esta primera «falsa reconciliación» muestra la necesidad de priorizar la dignificación de las víctimas y la memoria basada en la verdad.

Una segunda *falsa reconciliación* es proponerla como alternativa a la liberación, donde los conflictos no habrían de ser afrontados, sino superados y así desaparecerían mágicamente. Una auténtica reconciliación aborda la violencia existente y las injusticias estructurales que la han causado, pese a las discrepancias políticas<sup>105</sup>. Una auténtica reconciliación cristiana asume la cruz de Cristo.

Una tercera *falsa reconciliación* es un proceso racional y técnico de negociación, de mediación entre dos partes enfrentadas donde se sopesan los intereses de cada una, se busca un acuerdo aceptable por ambas para regular la convivencia futura. Esta visión olvida lo ingente de la reconciliación, los factores emocionales, la dimensión renovadora de una reconciliación auténtica, la gracia que se descubre en el proceso, la actitud vital que significa, los factores culturales del contexto.

El teólogo alemán Geiko Müller-Fahrenholz reflexiona acerca de las distorsiones de la reconciliación a lo largo de la historia de la Iglesia<sup>106</sup>. La primera distorsión es la reconciliación como «control de las llaves del Reino» llevado a cabo a través del sacramento de la penitencia como instrumento por parte de la institución eclesiástica para dirigir la conciencia de los fieles. La respuesta luterana provocó en su seno la caída del sacramento como tal; en su lugar, sería la sola justificación por la gracia y la contricción

---

<sup>104</sup> Esta visión está ligada con la visión acerca del pecado como «error» desprovisto de malicia, como una situación antropológica inevitable que afecta a toda persona, al margen de su voluntad o conciencia. Como consecuencia, la víctima es invitada a perdonar automáticamente (a excusar al victimario) porque ella misma puede errar en el futuro. Este enfoque renuncia a la introspección del sufrimiento de la víctima y de la culpabilidad del victimario y supone un empobrecimiento antropológico, pues el hombre está sometido a factores inconscientes y sociales, pero también el hombre tiene conciencia, voluntad y es, por tanto, sujeto libre. Cf. Müller-Fahrenholz, 17-18.

<sup>105</sup> Esta falsa reconciliación fue proféticamente denunciada en el documento sudafricano *Kairos* de 1985.

<sup>106</sup> Müller-Fahrenholz, 9-16.

del penitente (sin ninguna otra mediación humana) la que produciría el perdón. La segunda distorsión sería el resultado de la primera, la «reducción verticalista», donde la reconciliación personal se juega entre el individuo y Dios y las dimensiones horizontales de la reconciliación (interpersonal, social y política) resultaban irrelevantes. Esto significaba la «privatización» y «espiritualización» de la reconciliación, o un enfoque excesivamente marcado por lo jurídico o lo sacrificial, o incluso una tercera variante de movimientos de reforma radical, en círculos pietistas o «iglesias de la paz»<sup>107</sup>. Una tercera distorsión consiste en la insistencia en abordar la reconciliación únicamente desde el pecador y la absolución de su pecado para la salvación, dejando de lado el sufrimiento de las víctimas del pecado. Ésta ha sido la principal denuncia de Schreier: un correctivo que ponga el foco en las situaciones de opresión y sufrimiento de las víctimas y un repensar la reconciliación desde ese lugar teológico.

Dentro del contexto sudafricano, De Gruchy descarta la reconciliación como «construcción de un consenso». En diálogo con la política, Mandela entendía la reconciliación como «búsqueda de una nación en paz consigo misma» y «la construcción de una vida mejor para todos». La comprensión teológica nos lleva a profundizar en la restauración de la justicia, una sanación interpersonal y social y restauración de la humanidad<sup>108</sup>.

Este autor reconoce la dificultad de la conexión entre la comprensión teológica y comprensión secular de la reconciliación y, a la vez, la inevitable conexión. Siguiendo a Dietrich Ritschl, distingue dos niveles de reconciliación, primario y secundario. En el nivel primario el contenido de la reconciliación es invisible e indemostrable, pero viene dado en las afirmaciones teológicas y las esperanzas expresadas en la Escritura, la historia de Israel y la Iglesia primitiva, en sus actos litúrgicos que proclaman la reconciliación de Dios con la humanidad. Este nivel es fundamental para la fe cristiana pero irrelevante para el no creyente. Por otro lado, si bien la reconciliación es patrimonio común de todas las Iglesias cristianas, es cuestión de debate teológico el explicitar cómo se desarrolla dicha reconciliación en el mundo, en conexión con la realidad social de la persona (debate relacionado con el papel de las «obras» para la justificación). El nivel secundario se funda en el primario; consiste en la apropiación por parte del hombre de la reconciliación divina y su expresión en la vida, reconciliación que Dios culminará escatológicamente (también en el campo social y político). Al creyente y a la Iglesia le competen especialmente

---

<sup>107</sup> Rodney L. Petersen, “A Theology of Forgiveness”, en *Forgiveness and Reconciliation. Religion, Public Policy, and Conflict Transformation*, eds. Raymond G. Helmick y Rodney L. Petersen (Philadelphia, Templeton Foundation Press, 2001), 5

<sup>108</sup> De Gruchy, 27.

ofrecer y vivir «signos» en este segundo nivel (en el ámbito personal, interpersonal, social y político) de las afirmaciones teológicas de la reconciliación del nivel primario: actos de amor, defensa de los oprimidos, sanación de los afligidos y enfermos, reconciliación de los enemigos, apoyo para la justicia, esperanza en el Reino de Dios<sup>109</sup>.

### **3. Definiendo una auténtica reconciliación**

Después de haber desenmascarado distintas visiones falsas de la reconciliación, pasamos a esbozar afirmativamente qué entendemos por reconciliación. En un primer apartado, enumeramos los actores que participan de la reconciliación dentro de una sociedad, para hacernos conscientes del nivel de interés e implicación de cada uno en el proceso. Dicho proceso consistirá en un complejo tapiz de transformaciones personales, encuentros interpersonales y alianzas sociales. En el segundo apartado exponemos algunos elementos que favorecen la praxis de la reconciliación: la cosmovisión africana *ubuntu*, donde se expresa la humanidad de la persona a través de otros, y la teología del abrazo de Volf. Por último, en el tercer apartado, exponemos una propuesta de Schreiter en clave comunitaria y misionera: la generación de *espacios de reconciliación*, como las comunidades de memoria y las comunidades de esperanza, así como las características necesarias para los agentes de reconciliación que las acompañen.

#### **a) Los actores de la reconciliación**

Para abordar la reconciliación en una sociedad, es necesario identificar los sujetos que participarán en el proceso de reconciliación, así como la participación de cada uno de ellos<sup>110</sup>, tanto en el conflicto como en la reconciliación. Mark Hay identifica ocho actores<sup>111</sup>: las víctimas y «supervivientes» (entendiendo «superviviente» como aquella víctima que logra superar su pasado), cuya principal inquietud es el desvelamiento de la verdad, la justicia y garantías para que en el futuro no se repitan los acontecimientos pasados; los agresores, interesados principalmente en la ocultación de los hechos, «pasar página», la justificación de lo ocurrido y medidas de amnistía; los circunstantes, personas no pertenecientes a ninguno de los grupos anteriores pero que pueden haber sido

---

<sup>109</sup> *Ibíd.*, 14-24.

<sup>110</sup> Las distintas personas del proceso y la vocación a la reconciliación-comunión tienen una diferencia y un vínculo con la teología trinitaria. La diferencia esencial es que las relaciones entre las personas de la Trinidad no están marcadas por el pecado, mientras las relaciones humanas sí. Sin embargo, un mayor desarrollo de la teología trinitaria («trinitarismo social») tiene efectos sociales y políticos. Cf. Lisa Sowle Cahill, “A Theology for Peacebuilding”, en *Peacebuilding. Catholic Theology, Ethics, and Praxis*, eds. Robert J. Schreiter, Robert Scott Appleby y Gerard F. Powers (Maryknoll: Orbis books, 2010), 318-320.

<sup>111</sup> Schreiter, *El ministerio de la reconciliación*, 151-154. Schreiter cita a: Mark Hay, *Ukubuyisana: Reconciliation in South Africa* (Pietermaritzburg: Cluster Publications, 1998).

«cómplices» de lo ocurrido al «mirar para otro lado», por lo que la culpabilidad juega un cierto papel social; las víctimas-agresores, que al tiempo que han sido víctimas, han agredido a otros, lo que pueden vivir como un gran conflicto interior; los muertos, físicamente ausentes, pero fuertemente presentes en la memoria de los supervivientes y que juegan un papel en el desvelamiento de los hechos y en los honores y reconocimientos públicos; las generaciones futuras, que nacerán después marcadas por lo ocurrido; los vecinos, cuya participación dependerá del grado de implicación en el conflicto; Dios, fuente de amor infinito y de la gracia de la reconciliación que sostiene la reconciliación social.

La enumeración de los actores de la reconciliación plantea algunos interrogantes sobre la reconciliación previos al desarrollo del proceso de reconciliación propiamente dicho: 1) ¿Qué y quién necesita la reconciliación? 2) ¿Cuáles son los medios más eficaces para lograrla? 3) ¿Cómo será la situación final de reconciliación?<sup>112</sup> Vistos los actores de la reconciliación y sus primeros intereses, es difícil que *a priori* todos ellos estén interesados en un proceso de reconciliación, o lo afronten con expectativas confluyentes. La primera pregunta ayuda a sacar a la luz los posicionamientos iniciales de cada actor y comenzar un primer diálogo, un primer discurso común lo más ampliamente compartido posible sobre qué situaciones necesitan ser reconciliadas o qué conflictos o causas (inmediatas y profundas) han conducido a la situación presente; si puede realizarse un proceso alternativo a la reconciliación (una mediación o juicio, por ejemplo) o qué escenario tendrá lugar si la reconciliación no se lleva a cabo. El segundo interrogante sobre los medios tiene que ver con la legitimidad de las instituciones públicas (si tienen un papel mediador, o si han quedado desacreditadas), el poder de cada uno de los actores en el nuevo escenario, los medios económicos, el tiempo disponible para realizar el proceso de reconciliación, la urgencia social de otros procesos, como el desarrollo económico, por ejemplo. El interrogante sobre el escenario final de reconciliación, aunque no sirva de predicción -pues la reconciliación adquiere un alto nivel de apertura e incertidumbre-, sirve para imaginar un futuro posible e ir caminando en esa dirección, generando también una nueva narrativa y nuevas alianzas sociales<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> Schreiter, *El ministerio de la reconciliación*, 148.

<sup>113</sup> *Ibíd.*, 147-151. Este punto será más detallado después, al hablar de la justicia y la «teología de la reconstrucción».

## b) La reconciliación social: *ubuntu* y abrazo

### i. La cosmovisión *ubuntu*

Ese amor del nivel teologal es vivido en el nivel social como solidaridad horizontal, como «sufrir junto a» y «luchar en el lado de»<sup>114</sup>. El perdón ofertado por Dios y aceptado por la persona suponen la posibilidad de recrear una unión con Él y el género humano y, desde ahí, posibilitar un sentido de humanidad compartida y, quizá, el arrepentimiento. Esa unión del género humano está presente en la creación y en la cosmovisión africana está expresada en el término *ubuntu*. Permítase la siguiente cita, tomada de Desmond Tutu, luchador africano contra el apartheid<sup>115</sup>, para describir esta cosmovisión antropológica que sustenta la espiritualidad de la reconciliación:

[*Ubuntu*] habla de la misma esencia del ser humano. Cuando queremos elogiar a alguien, decimos “Yu, u nobuntu”; “¡hey! Él o ella tiene *ubuntu*”. Esto significa que son generosos, hospitalarios, amigables, atentos y compasivos. Comparten lo que tienen. También significa que mi humanidad está atrapada, está ligada a la de ellos. Pertenece a un paquete de vida. Decimos: “una persona es persona a través de los demás”. No es “yo pienso, luego existo”. Más bien es “Yo soy humano porque pertenezco”. Participo, comparto. Una persona con *ubuntu* es abierta y disponible a los demás, afirmando a los demás, no se siente amenazada porque los demás sean capaces o buenos; porque él o ella pertenece a una totalidad mayor y es disminuida cuando los demás son humillados o disminuidos, cuando son torturados u oprimidos, o tratados como si fueran menos de quienes realmente son.

La armonía, la amistad, la comunidad son para nosotros el *summum bonum*, el mayor bien. Cualquier cosa que subvierta o socave este codiciado bien debe ser evitado como una plaga. La ira, el resentimiento, el deseo de venganza, incluso el éxito a través de la competitividad agresiva, corrompen este bien. Perdonar no es solo ser altruista. Es la mejor forma de interés propio. Lo que te deshumaniza a ti, inexorablemente me deshumaniza a mí. El perdón proporciona a las personas resiliencia, capacitándolas para sobrevivir y emerger como humanos frente a todos los esfuerzos por deshumanizarles.<sup>116</sup>

Esta cosmovisión define a la persona en relación con otros, a quienes abrazamos y encontramos y de quienes Dios nos hace responsables. Esto construye relaciones genuinamente humanas (con una reciprocidad de voluntades) y una comunidad

<sup>114</sup> Volf, 24. «Sufrir junto a» se referiría al ortopátema, «luchar en el lado de» se referiría a la «ortopraxis».

<sup>115</sup> Carmen Márquez Beunza, “Donald Lamont y Desmond Tutu: dos obispos en lucha contra el racismo”, en *Dignidad y resistencia. Compromiso con las víctimas*, eds. María Jesús Fernández y Henar Pizarro (Madrid: San Pablo, 2015), 107-139.

<sup>116</sup> Desmond Tutu, *No future without forgiveness* (London: Rider books, 2000), 34-35.



sostenible, que no es la suma de individualidades atomizadas ni una absorción de ellas en un ente abstracto, sino una comunidad de seres humanos<sup>117</sup>. *Ubuntu* es otro modo de hablar de la común humanidad de todas las personas, vista como presupuesto antropológico y como realidad de la humanidad salvada y fuente inspiradora de la defensa de los derechos humanos y trabajo de pacificación<sup>118</sup>.

## ii. La dinámica del abrazo

Volf ofrece una metáfora para sentar las bases<sup>119</sup> de una teología de la reconciliación: el abrazo (cf. Rm 15,7), en tres líneas: el mutuo abrazo en la Trinidad (doctrina de Dios); los brazos extendidos de Cristo en la cruz por los paganos (doctrina de Cristo); los brazos abiertos del Padre acogiendo al hijo pródigo (doctrina de salvación)<sup>120</sup>. La metáfora del abrazo expresa el deseo de darnos a otros y acogerlos, identificar nuestra humanidad compartida, reajustar nuestras identidades para hacerles espacio antes de todo juicio. El deseo de abrazar al otro es absolutamente indiscriminado e inmutable, previo a cualquier verdad sobre el otro y cualquier construcción de justicia. Esto plantea una dialéctica (en la filosofía y la Escritura) con la búsqueda de verdad y justicia, pero el deseo de abrazar presupone la lucha contra la mentira, la injusticia y la violencia. Es una dialéctica asimétrica entre la gracia de la autodonación y la demanda de verdad y justicia. El lado contrario al abrazo es la exclusión.

Volf explora las posibilidades del abrazo, escapando a la dicotomía del «ellos o nosotros» y abriendo a la comunión divina. Las categorías dominantes en el pensamiento social y teológico de los últimos siglos han sido opresión y liberación<sup>121</sup>. Tras el pensamiento liberal, los pensadores sociales pusieron el acento en las condiciones sociales y estructurales que permiten el desarrollo de la persona. Ambos proyectos -liberal y socialista- ponen el acento en la libertad, pero la dualidad opresión-liberación es difícil de aplicar directamente a realidades sociales de conflicto. Implica riesgos: en ocasiones, favorece la «victimización» con ciertos efectos negativos («desempoderamiento» de las víctimas y encerramiento en sus propias narraciones «victimistas»); es inapropiado para conflictos complejos donde las agresiones y sufrimientos están mezclados y son mutuos;

---

<sup>117</sup> De Gruchy, 91-92.

<sup>118</sup> Lisa Sowle Cahill, 310-311.

<sup>119</sup> Mientras Tutu explora las posibilidades que la cosmovisión *ubuntu* -presente en la cultura africana- ofrece a la teología de la reconciliación, Volf explora otro camino. La cultura balcánica y la diversidad de identidades que ha generado han desembocado en una convivencia conflictiva. Por eso, su inquietud pasa por un camino de reconciliación de las personas participantes de identidades enfrentadas. Tutu *explora* los recursos de la cultura; Volf *depura* los peligros de las culturas, proponiendo un movimiento de distanciamiento-pertenencia respecto de la cultura propia y la del otro.

<sup>120</sup> Volf, 28-30.

<sup>121</sup> *Ibíd.*, 101-105.

es desestimado cuando la batalla finaliza, pues el bando victorioso acaba imponiendo sus condiciones al otro -más allá del proyecto de liberación que lo fundó-, renunciando a la reconciliación y la paz. En vez de la libertad, debe ser la reconciliación -y en última instancia el amor- el guía del proceso; el amor redentor de Cristo y en comunión con los demás, un amor vulnerable, que consiste en ser amigo de Dios y partícipe de su gloria, que es puro amor. Al proponer el amor por encima de la liberación, se superan las tendencias a la ideologización de las relaciones y los antagonismos; Volf enmarca la teología de la liberación dentro de la teología del abrazo<sup>122</sup>.

Por otro lado, Volf afirma que la posmodernidad cuestiona las grandes narrativas y propone pequeñas narrativas donde los diversos grupos sociales «jueguen en paz» (Lyotard)<sup>123</sup>. Pero la persistencia de la injusticia desafía los juegos pacíficos y el mantenimiento de reglas pacíficamente aceptadas. La posmodernidad parece carecer de herramientas apropiadas frente a la previsible impunidad de los poderosos. Aunque desconfía de una reconciliación final, plantea una pregunta seria: qué recursos necesitamos para vivir en paz en ausencia de dicha reconciliación final<sup>124</sup>.

La fe cristiana no puede renunciar a la reconciliación final: es obra trinitaria, reposa sobre el puro amor de Dios, no es un final apocalíptico de la historia sino un comienzo escatológico de este mundo, una «nueva creación» (2Cor 5,17). Pero el mundo se enfrenta a un horizonte de reconciliación final junto a un presente de desigualdad y mal.

¿Cómo compatibilizar el horizonte con el presente? En un mundo desigual, el mensaje de Jesús estuvo centrado en el Reino de Dios, que atrajo la atención de gran parte de la población, sobre el amor incondicional de Dios y la necesidad humana de arrepentimiento. La lucha de Jesús contra el pecado incluye el desenmascaramiento del pecado y sus consecuencias de injusticia. La llamada al arrepentimiento es global, incluyendo a los oprimidos, quienes mejor lo recibieron, porque la opresión ha generado odio en los corazones, y ese odio clama por ser liberado; el cambio social implicado en el Reino de Dios comienza en los corazones de los oprimidos. El principal cambio pedido por Jesús es ser discípulo conforme al sermón de la montaña, particularmente en su

---

<sup>122</sup> Esa revisión de las teologías de la liberación es compartida, con sus correspondientes matices, por Schreiter y Villa-Vicencio.

<sup>123</sup> *Ibíd.*, 105-110.

<sup>124</sup> También Schreiter distingue la reconciliación final como horizonte de «consumación definitiva» escatológica y la reconciliación como proceso. El proceso conjuga varios elementos: la gracia divina, la colaboración y tarea humana, la complejidad social de factores presentes y múltiples «acontecimientos contingentes». Esta complejidad hace que la reconciliación alcance gran magnitud y envergadura cósmica, que no pueda ser abordada como el despliegue de un plan preconcebido, sino que pacifique todas las cosas, los seres celestes y terrestres, en la sangre de la cruz (Col 1,20); cf. Schreiter, *El ministerio de la reconciliación*, 36.

enseñanza sobre la riqueza y la violencia, que en los pobres se traduce en enseñanza sobre la envidia y la enemistad. Estos contravalores son los que permiten que los valores de los dominadores se conviertan en los valores dominantes y, a la postre, la pervivencia del sistema. La transformación no puede venir solo del cambio estructural, del cambio de unos individuos (o clases) dominantes por otros, sino de la alternativa, de que los *valores* de riqueza e imposición dejen de dominar el corazón, a través del arrepentimiento (la mejor vacuna frente a la mimesis de la violencia en el futuro). Para los privilegiados la alternativa ofrecida es arrepentimiento de los deseos, la reparación superabundante (Lc 19,8); para los empobrecidos, la alternativa es la creación de agentes sociales formados por los valores del Reino de Dios que les capacita para participar en la auténtica transformación social. En ambos casos, para la persona que se arrepiente, supone el cargar con los propios pecados en disposición de vulnerabilidad, a la espera de la gracia<sup>125</sup>.

### c) *Espacios de reconciliación*

En varios momentos de este trabajo hemos apuntado la idea de generar *espacios de reconciliación*. Al hablar de la reconciliación como modelo de misión, indicábamos que una de las propuestas de Schreiter para la praxis comunitaria es la generación de comunidades de memoria y esperanza<sup>126</sup>. Pasamos a definir estas comunidades, que pueden servir de fermento en la sociedad necesitada de reconciliación.

Las comunidades de memoria son comunidades narrativas que otorgan identidad frente a la injusticia, la mentira y la opresión, donde la identidad necesita ser reconstruida y restaurada. Son comunidades de hospitalidad (la víctima es vista y tratada como persona y no solo como víctima agredida) que permiten tres acciones fundamentales. En primer lugar, ofrecen reconocimiento y seguridad para hablar y reconstruir las propias narrativas. En segundo lugar, permiten decir la verdad frente a la mentira, la injusticia y la opresión ambiental; pueden ser trampolín para la lucha y defensa de los derechos en el ámbito público. En tercer lugar, son espacios de conexión, de establecer lazos y vínculos, de insertar las propias narrativas individuales en contextos de mayor sentido (en narrativas de comunidades e, incluso, en narrativas de pasión) para conformarse con la cruz y recibir las fuerzas de la resurrección (Flp 3,8-12).

Las comunidades de esperanza ayudan a caminar hacia una nueva sociedad. Dan forma a la vocación que emerge de la experiencia de la reconciliación (experiencia de gratitud y don, lo que provoca compartirlo con otros y descubrirlo como vocación). Pueden

---

<sup>125</sup> Volf, 111-119.

<sup>126</sup> Schreiter, "Reconciliation as a Model of Mission", 13-14.

desarrollar programas y proyectos que faciliten esto, muestran su convicción en un orden alternativo, sospechan de lo «inevitable» del orden actual, que constriñe o ahoga el espíritu creativo (Col 1,20).

Las comunidades de memoria y esperanza deben ser espacios seguros y hospitalarios<sup>127</sup> para que las víctimas exploren allí sus heridas y logren imaginar un futuro diferente. Son espacios sociales y físicos, creados por personas para generar un ambiente social donde las víctimas puedan vivenciar y/o recuperar su humanidad. El espacio físico se socializa al abrirse a las víctimas. Deben ser seguros, donde las víctimas no sean «victimizadas» de nuevo. La exploración del trauma y el dolor es una operación arriesgada porque late una ruptura de confianza y una desconexión de relaciones humanas. En espacios seguros pueden confrontar sus demonios del pasado. Esa seguridad es la primera tarea para los agentes de reconciliación. Así preparan el terreno a una experiencia de un Dios que no abandona a quienes ama, experiencia de constancia y fidelidad, para renovar la esperanza. Serán agentes confiables, que no retroceden, que acompañan, escuchan, que «miran, esperan y lloran».

Además de seguros, deben ser espacios hospitalarios: que acojan a la víctima, que se comuniquen (superando barreras idiomáticas, culturales...) y expresen experiencias de dolor, traición y lucha que la víctima afronta. La hospitalidad genera en la víctima la sensación de ser valiosa para quien le acoge. Permite el acceso de la víctima a la «gracia», experiencia divina como regalo sorprendente, inmerecido.

La forma de «generar» dicha hospitalidad es doble: recordar y actualizar la hospitalidad que cada uno ha vivido y la gracia que acompañó dicha hospitalidad; aprender qué es lo que importa para la hospitalidad vivida por la víctima.

Estas comunidades requieren ciertas características de sus responsables (agentes de reconciliación, o en lenguaje paulino, «ministros»). El ministerio de la reconciliación (2Cor 5,18) no es un «derecho» del ministro, sino fruto de una experiencia de la gracia de Dios y una llamada a ser sanador y reconciliador, o bien fruto de estar con las víctimas

---

<sup>127</sup> Robert Schreiter, “The Spirituality of Reconciliation and Peacemaking Today”, 9-10. Artículo disponible online:

[http://preciousbloodspirituality.org/files/spirituality-and-theology/spirituality\\_of\\_reconciliation\\_peacemaking\\_today.doc](http://preciousbloodspirituality.org/files/spirituality-and-theology/spirituality_of_reconciliation_peacemaking_today.doc)

La conferencia está recogida en un libro; cf. Robert Schreiter, “The Spirituality of Reconciliation and Peacemaking Today”, en *Mission - Violence and Reconciliation: Papers Read at the Biennial Conference of the British and Irish Association for Mission Studies at the University of Edinburgh, June 2003*, eds. Howard Mellor y Timothy Yates (Sheffield: Cliff College Publishing, 2004), 11-28. En la numeración de las páginas del artículo de Schreiter, nos referiremos a la numeración según el artículo online.

de la injusticia, haber permanecido y sido aceptado por ellas. El agente debe ofrecer seguridad -especialmente a las víctimas (evitando «victimizarlas» de nuevo)- y acompañamiento cercano y fiel; desarrollar una espiritualidad y un entorno hospitalario, donde las personas puedan sentirse invitadas a expresar su dolor y sus búsquedas personales.

Hay que añadir otras dos características del agente de reconciliación, más vinculadas a la gracia: la generación de conexiones y el encargo de tareas<sup>128</sup>. Las conexiones tienen que ver, a nivel personal, con que la persona genere vínculos entre lo que narra y vive y su sentido profundo. El hecho de hallar y explorar ese vínculo (el relato paradigmático sería el de los discípulos de Emaús, cf. Lc 24,13-35, donde reconocen a Jesús después del camino, en la mesa) reconcilia su propia historia, que queda iluminada en un instante de gracia («se les abrieron los ojos») y sana su propio dolor. A nivel comunitario, el establecimiento de conexiones tiene que ver con recuperar vínculos con la comunidad y la sociedad, que durante el conflicto o la violencia pueden haber sido debilitados. Así ocurre en el diálogo entre Jesús Resucitado y Pedro (cf. Jn 21,15-17). El encargo de tareas no es una asignación externa, sino el descubrimiento del ministerio de la reconciliación como signo vocacional, que mira hacia el pasado y se orienta hacia el futuro. En el caso de Pedro, mira la triple negación y se orienta a presidir una comunidad que afirme a Cristo en el mundo. En el caso de víctimas de la violencia sanadas y reconciliadas, miran su experiencia pasada de sufrimiento y encuentran nuevas vías para su vida, como acompañar y empoderar a otras víctimas, trabajar por el conocimiento de la verdad, tareas de la justicia, abrir *espacios de reconciliación* o testimoniar su camino de perdón.

#### **4. Teología práctica: sanación, verdad, justicia y perdón**

La «gracia de la reconciliación» ha de abordar necesariamente varios polos prácticos para su desarrollo. Tras la caída de varios regímenes dictatoriales, o de varias masacres como los jesuitas de la UCA (Universidad Centroamericana en el Salvador), la consigna fue «verdad, justicia, perdón»<sup>129</sup>. Fue también la consigna de varios mensajes de Juan Pablo II en la Jornada Mundial de la Paz del 1 de Enero durante algunos años: «Ofrece el perdón.

<sup>128</sup> Schreiter, *El ministerio de la reconciliación*, 128-130.

<sup>129</sup> Así, por ejemplo, la siguiente reflexión del superior provincial de la Compañía de Jesús en Centroamérica: José María Tojeira, “Verdad, justicia, perdón”, en *Eguzkilore*, vol. 11 (1997): 251-265. Disponible online:

<https://addi.ehu.es/bitstream/handle/10810/25491/20-verdad-justicia-perdon.pdf?sequence=1>

A estas tres ideas se añade la reparación como atención a las víctimas; cf. Ib., “Verdad, justicia, reparación y perdón”. Disponible online: <http://uca.edu.sv/noticias/texto-4368>

Recibe la paz»<sup>130</sup>, «No hay paz sin justicia. No hay justicia sin perdón»<sup>131</sup>. En los últimos años ha crecido la preocupación por las víctimas y por ello a las anteriores consignas se han añadido la de «reparación»<sup>132</sup> o, en Schreiter, «sanación».

Así, la tarea de la reconciliación queda configurada por la sanación de las víctimas y la sociedad, la búsqueda de la verdad, la tarea de la justicia, el don del perdón, el camino de la paz. La teología de la reconciliación, centrada en la voluntad incondicionalmente amorosa de Dios de reconciliar a la humanidad, ha de entrar en diálogo con estas demandas de los distintos contextos sociales<sup>133</sup>. La reconciliación «humaniza» (en cierto sentido) la búsqueda de la verdad y la tarea de la justicia, previniendo que se conviertan en búsquedas de venganza o de intereses ocultos; la verdad y la justicia «encarnan» la reconciliación previniendo que ésta se convierta en una teatralización vacía, hipócrita o conformista.

#### a) Reconciliación personal y reconciliación social

Dentro de las distintas prácticas a cultivar, la reconciliación diferencia el nivel personal y el nivel social, que interactúan, pero son diferentes y a veces tienen objetivos y ritmos distintos. Ambas anhelan un futuro sin violaciones de derechos humanos, sin repetir el pasado violento, ambas desean unas relaciones interpersonales mejores, de dignidad para las personas y de paz para la sociedad. La reconciliación individual de la víctima (facilitada en el seno de una comunidad de acogida, confianza y seguridad) acentúa la sanación de la humanidad desgarrada, lo que le conduce a un nuevo estado, donde incluso puede encontrar una llamada y encargo relacionados con el pasado y futuro. La reconciliación social es dinamizada por personas personalmente reconciliadas y otros actores y se define como «un proceso de reconstrucción del orden moral que resulta mucho más beneficioso que el castigo». Es proceso, implica a todos, interactúa con los recursos sociales y culturales existentes, saca a relucir la verdad ocultada por las mentiras de la violencia, es tarea moral y espiritual.

<sup>130</sup> Juan Pablo II, *Mensaje para la XXX Jornada Mundial de la Paz*, 1 de Enero de 1997. Disponible online: [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_08121996\\_XXX-world-day-for-peace.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121996_XXX-world-day-for-peace.html)

<sup>131</sup> Juan Pablo II, *Mensaje para la XXXV Jornada Mundial de la Paz*, 1 de Enero de 2002. Disponible online: [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_20011211\\_XXXV-world-day-for-peace.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20011211_XXXV-world-day-for-peace.html)

<sup>132</sup> Para profundizar en la «reparación» como categoría teológica actualizada, con fuertes conexiones con la reconciliación, Nurya Martínez-Gayol [et al.], *Retorno de amor. Teología, historia y espiritualidad de la reparación* (Salamanca: Sígueme, 2008); para analizar la «reparación» desde la sensibilidad con las víctimas, Ib., «La reparación como compromiso con las víctimas», en *Dignidad y Resistencia. Compromiso con las víctimas*, eds. María Jesús Fernández y Henar Pizarro (Madrid: San Pablo, 2015), 321-398.

<sup>133</sup> Volf, 29.

Schreiter se ha referido en los siguientes términos a esas dos dimensiones de la reconciliación:

Una de ellas es social: tiene que ver con la puesta en marcha de estructuras y procesos que ayuden a la reconstrucción -siempre a partir de la verdad y la justicia- de sociedades fracturadas; y también tiene que ver con asumir el pasado, castigar a los opresores y ofrecer algún tipo de reparación a las víctimas. Su objetivo debe ser la creación de un espacio de seguridad y una atmósfera de confianza que haga posible el renacimiento de la sociedad civil. La otra cara es espiritual: tiene que ver con la regeneración de vidas destrozadas. Si se obvia esta faceta, la reconciliación social nunca podrá llegar a ser una realidad. El Estado puede formar comisiones que examinen los abusos del pasado, pero no puede forzar por medio de leyes la curación de la memoria. El Estado puede ofrecer una amnistía o castigar a los agresores, pero no puede garantizar el perdón.<sup>134</sup>

No obstante, la reconciliación individual es siempre posible y según cada contexto. Aunque no siempre puede alcanzar a toda la sociedad, puede generar comunidades alternativas de seguridad, confianza y memoria<sup>135</sup>. Además, en conflictos sociales, la sanación personal es un apoyo importante para la reconciliación social, ésta se alimenta de historias de reconciliación personal, porque ellas son las que metabolizan la tristeza y la furia interior<sup>136</sup>, las que pueden intuir una visión de futuro y generar esperanza en la sociedad. Incluso en momentos críticos de los procesos sociales, pueden dar pasos adelante que resulten decisivos.

## **b) Sanación**

En un contexto de violencia, recordando que Dios comienza el proceso de reconciliación desde las víctimas, la reconciliación se puede entender como un proceso de «sanar el pasado y construir el futuro»<sup>137</sup>. Esta doble visión es necesaria para que las situaciones de conflicto no se repitan o emerjan de otra manera en el futuro, tal como la historia de la humanidad a veces presenta. Una reconciliación auténtica es una reconciliación sanadora que previene la reaparición de conflictos irresueltos.

Trabajando la reconciliación desde las víctimas, la sanación emerge como la primera praxis a realizar. La sanación a nivel individual puede definirse como la restauración de la dignidad y humanidad de las víctimas, restaurar su ser «imagen y semejanza de Dios» (Gn 1,26-27). Tiene que ver con su capacidad de confianza («tu fe te ha salvado», cf. Mc

<sup>134</sup> Schreiter, *El ministerio de la reconciliación*, 16-17.

<sup>135</sup> *Ibíd.*, 155-162.

<sup>136</sup> De Gruchy, 164-170.

<sup>137</sup> Schreiter, “The Emergence of Reconciliation as a Paradigm of Mission: Dimensions, Levels and Characteristics”, 18.

5,34; 10,52), la re-capacitación para actuar y la reconstrucción de sus relaciones consigo mismas, con los demás y con Dios<sup>138</sup>. La sanación opera sobre el pasado, pues la tristeza e ira que aparecen tras los conflictos pueden paralizar las energías de las personas, por lo que un reconocimiento de las heridas y una sanación se hacen imprescindibles. Pero la sanación personal también significa capacitación para luchar contra la injusticia sufrida.

La sanación social (a pequeña o gran escala) se basa en la sanación de relaciones<sup>139</sup>. Vigila la presencia tóxica del pasado en la sociedad (tarea de afrontar los traumas personales y sociales), diagnostica y moviliza las energías del presente (transformando las narrativas de derrota y violación en narrativas de redención y esperanza), esboza una visión del futuro (llegar a un espacio compartido por todos los actores de la reconciliación, por caminos desconocidos e inciertos). El pasado es causa de traumas personales<sup>140</sup> y sociales que la violencia ha causado. A nivel social, un efecto inmediato común tras la violencia es el *silencio*, llevado a cabo por distintas razones confluyentes: las víctimas no quieren transmitir dolor a sus hijos, los agresores no quieren ser juzgados, otros actores no quieren afrontar la posible complicidad por lo ocurrido. En ocasiones, el silencio lo rompe el grupo que luchó contra la violencia; en otros casos lo rompe la generación siguiente, que hace «preguntas incómodas»; o bien la generación que lo vivió, que quiere transmitir un recuerdo de lo vivido. Además de actos de reparación o recursos terapéuticos, se están explorando recursos narrativos o simbólicos. Desde el cristianismo, la narración de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, o la conexión de las heridas de las personas con las de Cristo<sup>141</sup>, puede ayudar. Los recursos simbólicos está especialmente recogidos por la liturgia, particularmente la liturgia exequial, la liturgia eucarística o la liturgia penitencial.

Una dimensión importante de la sanación es el papel de la memoria. Para ello, sería también útil realizar un desenmascaramiento de falsas memorias: la *memoria impedida* (queriendo olvidar lo no querido), la *memoria manipulada* (al servicio de algún interés identitario) y la *memoria obligada* (de carácter obsesivo). Con relación a la memoria, la reconciliación se traduce como reconciliación con la pérdida. Frente a ellos, la ética propone el *deber de memoria* hacia los sufrientes, que dinamiza la búsqueda de la verdad y la justicia<sup>142</sup>.

---

<sup>138</sup> Schreiter, “A Practical Theology of Healing, Forgiveness, and Reconciliation”, 376-377.

<sup>139</sup> *Ibíd.*, 377-381.

<sup>140</sup> Para profundizar en el tratamiento psicoterapéutico del trauma, cf. Judith Herman, *Trauma y recuperación: cómo superar las consecuencias de la violencia* (Pozuelo de Alarcón: Espasa Calpe, 2004).

<sup>141</sup> Esta idea la veremos en el cuarto capítulo en los ejercicios espirituales ignacianos de tercera semana, como una dinámica que puede surgir contemplando la pasión de Cristo.

<sup>142</sup> Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido* (México: Fondo de Cultura Económica, 2004), 96-123.



Una de las tareas de la espiritualidad de la reconciliación (a nivel individual y social) tal como Schreiter la entiende, es «sanar la memoria»<sup>143</sup>: construir un relato liberador de la mentira que ampara la injusticia, que ofrezca perspectivas de esperanza y que ofrezcan un recentramiento, no en el dolor sino en lo que puede emerger como «nueva creación» (2Cor 5,17), personal y social.

La sanación de las memorias reconoce en primer lugar, la importancia de las memorias en la formación de la identidad individual y colectiva. La forma en que pensamos de nosotros mismos, como individuos y como grupos, tiene que ver con las memorias acumuladas que tenemos de acciones y relaciones pasadas. Cuando esas memorias son de eventos traumáticos, podemos encontrarnos congelados en el pasado por así decirlo, es decir, esas memorias nos mantienen en un presente eterno de esos terribles eventos, y por lo tanto pueden detener cualquier avance hacia un patrón de diferentes relaciones en el futuro. La sanación de memorias es la liberación de ese ser rehén de esos recuerdos, por lo que nuevas relaciones pueden ser posibles. Esto no significa olvidar o negar que un dolor genuino ha ocurrido. Típicamente significa, más bien, reconocer la verdad de lo que sucedió, buscar la justicia para corregir los delitos que se han producido, y crear el espacio social para una relación diferente tanto con los eventos como con los actores en ese pasado. Dicho de otra manera, la sanación de memorias es una parte constitutiva del proceso y acto de perdón.<sup>144</sup>

Para sanar conflictos identitarios, Volf también realiza una propuesta desde la metáfora antes explicada del abrazo<sup>145</sup>. El abrazo conoce cuatro momentos: abrir los brazos, esperar al otro, cerrar los brazos con el otro, reabrirlos de nuevo. La apertura de brazos supone el descontento con mi identidad sin el otro y el deseo hacia el otro, anticipación de su presencia, inclusión del otro. Es un movimiento creativo acogedor, una fisura en el yo que rompe la frontera, que sale al encuentro del otro como una invitación para que entre. El segundo momento -la espera- interpela al otro y paraliza la dinámica del deseo activo del yo, respetando al otro, señalizando el deseo, abriendo la puerta, confiando en la reciprocidad. El tercer momento -el cierre de brazos- es el objetivo, donde uno acoge y entra en el espacio del otro, siente la presencia del otro y hace sentir la suya. La reciprocidad incorpora el tacto suave, transforma al yo y al otro y usa la capacidad de no entender al otro, capacidad formulada mediante la pregunta, para abrir una más profunda comunicación y nueva luz. El cuarto momento -reabrir los brazos- respeta al otro y renuncia a la fusión, deja al otro libre; genera una dinámica de transformación del yo por

---

<sup>143</sup> Robert J. Schreiter, “Reconciliation and Healing as a Paradigm for Mission”, *International Review of Mission* 94 (2005): 74-83. Schreiter refleja la necesidad de que especialmente las víctimas construyan narrativamente un «relato liberador», cf. Schreiter, *Violencia y reconciliación*, 59-63. Para una aproximación narrativa cristiana desde el relato de Emaús, cf. Schreiter, *El ministerio de la reconciliación*, 68-73. En dicha narración, la forma nueva de contar la misma historia por parte del desconocido del camino ayuda a los dos caminantes a reinterpretar y recontar la vida de la víctima -Jesús- de otra manera, con sentido y esperanza.

<sup>144</sup> Schreiter, “Reconciliation and Healing as a Paradigm for Mission”, 81.

<sup>145</sup> Volf, 140-147.

el otro, de libertad, de espera de un futuro abrazo, donde el encuentro ha configurado al yo y al otro. En el proceso de abrazo globalmente considerado, las identidades fluyen, las relaciones precisan de autodonación, el resultado es incierto y el abrazo supone, por tanto, riesgo.

Por su parte, De Gruchy resalta la importancia de generar un espacio de encuentro, un «espacio sagrado» de habla y escucha, como un primer paso al abrazo. El encuentro con el otro supone varios desafíos, entre otros el que el yo se entienda a sí mismo como «el otro»<sup>146</sup> para el interlocutor. El mantenimiento de la conversación significa la asunción de la propia vulnerabilidad para el encuentro, actualiza de otro modo la idea de «no conocer ya al otro según la carne» (2Cor 5,16). En ese espacio se pueden romper fronteras del pasado, discernir intereses comunes, abrir nuevas posibilidades al proceso. El encuentro en este espacio, más que una técnica, es un arte<sup>147</sup>.

Entramos a continuación a abordar la sanación a nivel social. El proceso de abrazo significa riesgo e indeterminación, que participa de los cauces que toda sociedad se da para regular las relaciones sociales. Para canalizar ese riesgo, en ocasiones se requiere cierta predicción para regular la vida social. Dos metáforas son comunes para ello: el *contrato* y la *alianza*<sup>148</sup>. El contrato surge del deseo e interés de los individuos por ganar seguridad y beneficio y de la interacción social de los contratos emerge la sociedad civil. Los contratos tienen su utilidad, pero también su límite: permiten la relación basada en el interés, pero las relaciones personales van más allá. Las relaciones personales no pueden basarse únicamente en condiciones fijadas a priori como cláusulas, no están basadas estrictamente en la reciprocidad. La alianza tiene un carácter más continuado, incondicional, indisoluble, deja la puerta abierta a los acontecimientos sin fijar las obligaciones, implica a la persona o al grupo íntegramente y crea un *status*. Pero la alianza presupone unos principios fundantes, habitualmente de raíz religiosa, que dotan a la alianza de una moralidad. Esta alianza religiosa vertical marca límites a la autoridad política. La nueva alianza tiene implicaciones políticas, presupone la capacidad de los hombres de hacer alianzas (y romperlas), se sitúa en contextos de conflicto para afrontarlos, viene marcada por transcribir las promesas de la alianza en los corazones (Jr 31,31-34).

Dios renovó su alianza con la humanidad en la cruz. Dios hace espacio a la humanidad en su seno trinitario a través de la cruz. La consecuencia de la alianza teologal sobre las alianzas humanas es la de aceptar el cambio de la identidad del otro, renegociar la

---

<sup>146</sup> Recuérdese que el verbo griego καταλλάσσω (reconciliar) proviene de ἄλλος (otro).

<sup>147</sup> De Gruchy, 148-154.

<sup>148</sup> Volf, 147-156.

identidad en interacción con el otro, entender la relación como complementación y como dinámica. Implica autodonación (Alianza en la sangre, cf. Lc 22,20) como autosacrificio por mantener viva la Alianza. La alianza teológica es una alianza eterna, lo que la hace incondicional. La autodonación y la incondicionalidad son actitudes que enriquecen las relaciones en la sociedad y ayudan a reconstruirla moralmente.

### c) Verdad

Como se suele afirmar, «la verdad es la primera damnificada en la guerra». Una vez que ha estallado un conflicto entre dos partes, el control sobre la información, sobre la verdad, o sobre los rumores que se extienden (*fake news*), es una parte de la batalla. En muchos casos, la mentira o la manipulación es parte importante del conflicto, o incluso el detonante; una tarea práctica antes del conflicto es decir la verdad para prevenir conflictos, documentar la violencia vivida durante el conflicto y establecer medios (como las Comisiones de Verdad y Reconciliación en varios países) después del conflicto. Dichas comisiones deben ser cuidadosamente planificadas, ayudan a rehabilitar la memoria o reputación de las víctimas y muestran un camino transitorio para la reconciliación. Pueden ser una oportunidad para pedir perdón a las víctimas y para generar transparencia y confianza en la sociedad<sup>149</sup>.

La reconciliación pasa por el acceso a la verdad y es el objetivo de las diferentes comisiones de verdad y reconciliación mencionadas anteriormente. La verdad ha de corresponderse con los hechos tal como ocurrieron, provenir de fuentes fidedignas y ser comprensible por las víctimas y supervivientes. Esta verdad está llamada a deshacer la maraña de mentiras habidas en el conflicto precedente y a finalizar el ambiente de falsedad que generó el conflicto. Es una verdad que aclara lo sucedido y, hasta donde sea posible, investiga en sus orígenes y causas. Un proceso de reconciliación es más sólido y genera mayores esperanzas sociales de futuro cuanto mayor veracidad experimenta en conocer y hacer públicos los resultados de la investigación del pasado.

El proceso de reconciliación permite el acceso a tres grados de verdad: *verdad como correspondencia* con los hechos (para actos puntuales de agresión), *verdad coherencial* (para generar una narrativa social que ayude a asimilar el pasado y construir un nuevo futuro) y *verdad existencial* (con informes públicos de los acontecimientos, reconocimiento público de honra a los muertos, peticiones públicas de perdón, actos

---

<sup>149</sup> Robert Schreier, "Peacebuilding and Truth-Telling", *New Theology Review* 19, n.º. 4 (November 2006): 50-56. Artículo disponible online: [newtheologyreview.org/index.php/ntr/article/view/745/930](http://newtheologyreview.org/index.php/ntr/article/view/745/930)

simbólicos) que lancen a la sociedad hacia un nuevo futuro<sup>150</sup>. La Comisión de Verdad y Reconciliación en Sudáfrica distinguía en relación a su trabajo cuatro formas de verdad<sup>151</sup>: 1) verdad objetiva, factual o forense; 2) verdad personal o narrativa; 3) verdad dialógica; 4) verdad sanadora y restaurativa.

No obstante, la búsqueda de la verdad y el cultivo de la memoria en sociedades fracturadas tiene sus problemas específicos por cierta conflictividad inherente a la situación social existente. La verdad encontrada por los seres humanos es siempre limitada y parcial, influida por intereses, pautas psicológicas, tradiciones culturales y condiciones sociales. Hay memorias que, buscando la verdad, están alimentadas por el rencor o el victimismo, o bien quieren ubicar las narraciones vergonzantes como algo ajeno a uno mismo, sin implicación personal (por tanto, una verdad no reconciliadora). Esto nos invita a cuidar cómo recordar; no toda memoria es salvífica. La memoria del pasado, su violencia e injusticia, ha de estar al servicio de no repetirlo. Por ello, resulta imprescindible la tarea (antes explicada) de «sanar la memoria».

Una propuesta de memoria es el «recuerdo profundo», que consiste en recordar la historia desde la perspectiva de las víctimas<sup>152</sup>. No se centra en la culpabilidad o en negar lo ocurrido, sino que se acerca al sufrimiento y se inspira en la dimensión ingenua e inventiva del ser humano, abriendo nuevas posibilidades de futuro<sup>153</sup>. Sin embargo, el colectivo social que da este paso ha de afrontar que esas memorias son plurales<sup>154</sup> y que es necesario un proceso de progresiva construcción identitaria desde claves de superación de divisiones y estrategias de poder o «chivo expiatorio», ampliación de perspectivas y horizontes, ahondamiento en la humanidad común con toda la humanidad, especialmente con los que antes eran considerados enemigos<sup>155</sup>.

---

<sup>150</sup> Schreiter, *El ministerio de la reconciliación*, 163-168.

<sup>151</sup> De Gruchy, 155.

<sup>152</sup> Puede haber también obstáculos a nivel emocional y psíquico a la hora de acercarse a la perspectiva de las víctimas, a que ellas venzan el silencio y narren su propia historia, pues esto puede ser una experiencia en sí misma traumática. De Gruchy propone facilitar a las víctimas espacios para hacerlo, entre otros, las comunidades de fe; cf. De Gruchy, 157-158. Schreiter hace una propuesta similar, comunidades de seguridad y confianza.

<sup>153</sup> Müller-Fahrenheit, 46-48.

<sup>154</sup> El autor alemán identifica desde su país: la memoria de los alemanes que se avergüenzan de ese episodio histórico; la de aquellos que sufrieron los bombardeos aliados; la de los alemanes que huyeron a otros países durante y después de la II Guerra Mundial; y la de los alemanes del Este que padecieron a continuación el dominio ruso. Estos grupos han de conjugar la memoria sobre el pasado nazi con la memoria sobre el sufrimiento padecido. ¿Cómo conjugar esas memorias? ¿Cómo construir una nueva memoria colectiva que integre esta diversidad de situaciones y sufrimientos y a la vez construya un nuevo futuro de esperanza?

<sup>155</sup> Müller-Fahrenheit, 46-59. En gran medida esta forma de recuerdo es fruto del pensamiento «después de Auschwitz», donde se hace una memoria crítica sobre el pasado nazi. Es un caso de «doble visión», de distanciamiento respecto a la propia perspectiva y acercamiento al otro, aunque «a posteriori». Esta memoria crítica es, según el autor, inicio de una sabiduría misericordiosa.

Desde la perspectiva cristiana, la verdad existencial conecta con la comprensión hebrea de verdad, *'emet*, con la verdad que es Dios. Jesús es «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6) y en la última cena Jesús ora para que sus discípulos sean «consagrados en la verdad» (Jn 17,17). La eucaristía es el acto de memoria salvífica (1Cor 11,23-25) que, además, ha de ser proclamada (1Cor 11,26); es un momento no centrado en recordar el sufrimiento de Jesús o alimentar el rencor contra sus enemigos, sino recordar la entrega de su vida a Dios y los hombres, recordar la proexistencia de Jesús.

#### **d) Justicia**

La justicia de Dios es una justicia preferencial por los pobres y excluidos, a quienes se les debe especial protección. La reconciliación empieza desde la víctima, desde la restauración de su dignidad. La reconciliación ha de tratar con las diferencias entre seres humanos, no para anularlas o para tratar con exacta igualdad a todos, sino adaptándose a cada caso o situación. Además, la justicia no puede nunca reparar la injusticia pasada, sino que la misericordia y la reconciliación abren una perspectiva nueva de perdón para abordarlo, lo que «redefine» el sentido de justicia. La dialéctica entre justicia y misericordia, o justicia y perdón, es dinámica<sup>156</sup>. La justicia es una práctica constitutiva y parte de la reconciliación, combinada con la sanación, la verdad, el perdón.

En los procesos de reconciliación social, uno de los puntos complicados es la prosecución de la justicia. En las víctimas resuena con especial insistencia la demanda de justicia punitiva que pide la captura, juicio y castigo del agresor<sup>157</sup>. Pero emergen también otras visiones de justicia: justicia restaurativa (que atiende a las víctimas mediante algún tipo de sanación o compensación), justicia estructural o justicia socioeconómica (que atiende a las desigualdades existentes en la sociedad que provocan conflictos) y justicia legal (que atiende a la legislación en la que se llevó a cabo la infracción, para generar cambios que prevengan nuevos brotes y afiancen la legitimidad de las instituciones)<sup>158</sup>.

La visión de la reconciliación como horizonte va variando con el tiempo a lo largo del proceso de reconciliación, pero un objetivo prioritario en el proceso es el logro de la justicia y la paz. La paz es estado final de la reconciliación -paz que puede evocarse para

---

<sup>156</sup> Volf, 224-225.

<sup>157</sup> En algunos países, los procesos de reconciliación desembocaban en medidas de amnistía para los responsables de la violencia. Si la amnistía era concedida tras un proceso de verdad, como en Sudáfrica, la población, con dificultad, podía asimilarlo; si no, como ocurrió en varios países latinoamericanos, hay un alto riesgo de socavar la credibilidad del proceso de reconciliación, pues la sensación reinante es la de impunidad e injusticia.

<sup>158</sup> Schreiter, *El ministerio de la reconciliación*, 168-171; De Gruchy, 200. Ambos autores introducen las distintas perspectivas del sentido de justicia.

centrar el objetivo-, aunque la imagen de la paz evolucione con el proceso de reconciliación, pues esa evolución distinguirá qué forma parte de la reconciliación y qué no. En los procesos de paz, primero se imagina la justicia como reparación de daños, luego como condiciones de posibilidad para una sociedad justa y, a veces, se acaba pensando la reconciliación como la verdad<sup>159</sup>.

La tarea por la justicia puede conducirse por varias prácticas. Una es la defensa de los derechos humanos, con especial atención a las víctimas, poniendo voz a su sufrimiento (quebrando el silencio social o las mentiras que la injusticia suele imponer, dándole la voz, reconociendo su humanidad quebrada, imaginando alternativas, ofreciendo testimonio ante el mundo). Una segunda práctica es el acompañamiento de las víctimas en su recorrido de dignificación. Este acompañamiento llama a generar espacios seguros (donde la víctima no se sienta amenazada, sino libre), hospitalarios (donde la persona sea reconocida integralmente en su humanidad). Una tercera, más propia de la justicia estructural, es la formación de alianzas con diversas personas y organizaciones para la reivindicación y trabajo conjunto por causas justas a nivel internacional<sup>160</sup>.

En esta línea, Charles Villa-Vicencio propone una «teología de la reconstrucción» de signo «post-exílico», en el contexto de una África post-colonial. Esta teología tiene en cuenta la necesidad (siguiendo a Karl Barth) de decir «no» a todo proyecto totalitario<sup>161</sup>. Barth iba más lejos, la acción de la gracia en el desarrollo de la política está por encima de toda acción concreta que una persona pretenda desarrollar, lo que se traduce en una actitud cristiana de «revolución permanente»<sup>162</sup>. Desde otros contextos, algunas teologías de signo utópico pueden señalar el horizonte, pero se ven limitadas para pensar el camino y los recursos disponibles y utilizables. Ambas aportan energía y consciencia para la lucha contra la opresión y la cohesión interna frente a ella, pero en un momento «post-exílico», de construcción desde la diversidad social, pueden suponer una dificultad en la construcción de una sociedad nueva con la aportación de distintos actores de diversas razas, religiones, ideas políticas, etc.<sup>163</sup> De ahí la necesidad de una teología distinta que sepa decir «sí» a la construcción de la nueva sociedad reconciliada, que ofrezca su aportación en el terreno de la solidificación de los derechos humanos, la democratización

<sup>159</sup> Schreiter, *El ministerio de la reconciliación*, 83-84.

<sup>160</sup> Robert Schreiter, “Justice in a Ministry of Reconciliation”, conferencia disponible online: <http://www.lasalette.info/news/649-justice-in-a-ministry-of-reconciliation>

<sup>161</sup> La teología sudafricana de resistencia al apartheid siguió estas intuiciones.

<sup>162</sup> Villa-Vicencio, 21-23.

<sup>163</sup> Implícitamente habría un tercer tipo de teologías, las teologías que resignadamente hacen silencio ante la opresión, o bien inciden tanto en la separación de lo teológico y lo sociopolítico, que acaban convirtiendo a la comunidad creyente en una comunidad incontaminada de toda corrupción, pero también acaban promoviendo una moral individualista e intimista, asumiendo los valores de la sociedad capitalista liberal y resultando irrelevantes para el espacio público, para la construcción de una sociedad nueva y para la auténtica solidaridad con los pobres en su empoderamiento.

del país, la estructuración de la atención social en la educación, la sanidad, etc. Una teología así se involucra de hecho en dichas tareas, con recursos de análisis social, empoderamiento cultural, liberación, democratización y elaboración de leyes.

La tarea de reconstrucción supone un momento de gracia cuando se presenta y una nueva forma de hacer teología, trabajando en colaboración interdisciplinar. Para esta tarea, la teología apropiada no es una teología que desarrolle principalmente una afirmación dogmática e inmutable de principios (cuya validez ha de ser revisada) sino de «axiomas medios», postulados con cierta validez limitada por el contexto y en el tiempo, para ir generando una reconstrucción efectiva. Este cambio es igualmente aplicable al ámbito de la reconciliación. Los axiomas medios, por un lado, surgen de la necesidad de hacer confluir el trabajo de reconciliación y pacificación con los recursos de la tradición cristiana, que emergen de la experiencia y resuena en el sistema de creencias de las personas; por otro lado, surgen como fruto del diálogo ecuménico. Valen para construir un marco de referencia desde el diálogo de diferentes, pero también para la acción constructiva y conjunta<sup>164</sup>.

#### e) Perdón

El perdón<sup>165</sup> entendido desde la espiritualidad de la reconciliación que venimos presentando es esencialmente participar del perdón que Dios concede. ¿Cómo entender el perdón de Dios? En primer lugar, todo acto malo es, en última instancia, un acto contra Dios, porque Dios es Creador y fundamenta la existencia de todo y todos. El mal daña la red de relaciones que derivan de Dios, así que Dios está implicado en la resolución del mal. En segundo lugar, la misericordia divina es, etimológicamente, la aguda atención de Dios al sufrimiento del corazón. Dios abraza al pecador y ve más que el pecado. Por ello es posible recordar de otra manera, porque la relación con el pecador no está únicamente restringida al pecado. En tercer lugar, las consecuencias del mal, especialmente en violaciones de derechos humanos, pueden ir muy lejos, incluso a generaciones no nacidas; sólo Dios puede abarcar ese daño<sup>166</sup>.

---

<sup>164</sup> Villa-Vicencio, 9-13; Schreiter, “A Practical Theology of Healing, Forgiveness, and Reconciliation”, 366-367; 395, nota 1.

<sup>165</sup> Robert Schreiter, “The Ministry of Forgiveness in a Praxis of Reconciliation”, 7-12. Se trata de un seminario internacional desarrollado en Lima. Disponible online: [http://preciousbloodspirituality.org/files/spirituality-and-theology/the\\_ministry\\_of\\_forgiveness\\_in\\_a\\_praxis\\_of\\_reconciliationpdf\\_0.pdf](http://preciousbloodspirituality.org/files/spirituality-and-theology/the_ministry_of_forgiveness_in_a_praxis_of_reconciliationpdf_0.pdf)

<sup>166</sup> Ib., 7-9.

La cuestión sobre perdonar puede ser para la persona una cuestión problemática por varios factores. Desde el punto de vista psíquico, como veremos en el siguiente capítulo, conlleva una gran dificultad, pues requiere una cierta introspección y en ese ejercicio el perdón remueve el pasado, la memoria y el sufrimiento<sup>167</sup>. El perdón debe cargar con el peso de la ofensa y el daño producidos y encontrarse con el rostro concreto del ofensor. Desde el punto de vista cultural, el perdón supone un cuestionamiento de las culturas del honor y la vergüenza, que perciben el perdón como debilidad y el «no-perdón» como poder.

Precisamente por las dificultades mencionadas, tomando la perspectiva de las víctimas, una estrategia de reconciliación no debe estar focalizada en el arrepentimiento o el perdón, pues son las dimensiones más difícilmente tratables (al menos inicialmente): el agresor raramente se arrepiente, la sociedad tiende a invitar a la víctima a «olvidar y perdonar» (lo que supone una nueva victimización). Dios no actúa así; comienza la reconciliación sanando y dignificando a la víctima y esa experiencia permitirá a la víctima amar a otros. Puede llegar a sanarse, incluso descubrir una vocación a sanar y reconciliar a otros, pero ocurrirá en un proceso largo, complicado y en medio de grandes oscuridades. Se transforma la memoria, el rencor deja de dominar, las heridas quedan transfiguradas<sup>168</sup>.

Desde el punto de vista cristiano, Dios manifiesta su poder perdonando, lo que abre al mundo a la transformación desde el amor vulnerable ofrecido libremente, el poder de la cruz. El cristiano se enfrenta a la exigencia de Jesús de personar.

A la vez, el perdón puede aparecerse a la persona como algo a vivenciar, como una llamada, pues el perdón posee también un componente atractivo. Una decisión consciente de perdón es señal de libertad, de curación de la humanidad dañada, de trabajar por un futuro diferente. El perdón ya no conecta a la víctima con el acontecimiento de la ofensa sino con la relación que mantiene con sus efectos, le conecta como superviviente a descubrir más vida.

Jesús pide a Dios que perdone a sus verdugos (Lc 23,34), es un perdón desde la estrecha unión con el Dios que perdona. Pedir a Dios que perdone puede ser un primer paso para un largo proceso reconciliatorio de asunción del dolor sufrido y confianza en el Dios que

---

<sup>167</sup> Schreiter, *El ministerio de la reconciliación*, 84-86.

<sup>168</sup> Schreiter, "Reconciliation as a Model for Mission", 12.



perdona y sana. Desde Dios se tiene una verdadera imagen de la ofensa, una sensibilidad para la acción restauradora y la apertura al perdón<sup>169</sup>.

Somos capaces de perdonar porque participamos del acto divino del perdón<sup>170</sup>. El perdón cristiano proviene de la invitación divina a profundizar en la fuente de la misericordia, desde la que fluye el perdón. Es participación como don, fruto de la gracia libre y gratuita de Dios, que actúa en nosotros transformando relaciones: restaurando nuestra humanidad, reconociendo nuestra libertad, haciéndonos protagonistas y no víctimas de la historia. Dios nos conduce a un nuevo lugar, nos hace una «nueva creación» (2Cor 5,17).

En Volf el perdón es una parte de su teología del abrazo<sup>171</sup>. La inercia de la ofensa conduce al deseo de venganza, de no-perdón, de visión parcial del conflicto. Esta inercia alimenta la irreversibilidad de los hechos, la espiral de la venganza, pero también abre al perdón. Es un perdón que no sustituye a la justicia, sino que genera el ámbito donde la justicia sea real y efectiva.

Para el teólogo croata, el perdón establece una relación dialéctica con la furia. La presencia del hombre ante el Crucificado<sup>172</sup> desafía al deseo (natural) de expulsar al enemigo fuera de la común humanidad y sentir al propio yo fuera del pecado común. El perdón en la cruz cura las heridas infligidas por la exclusión, rompe el muro de hostilidad, deja un espacio vacío que se puede recorrer, rellenar, en forma de paz, tal como Dios hace (Rm 5,10). En un mundo violento, el perdón provoca escándalo, pues sirve de juicio para la ofensa del perpetrador y la contraofensa reactiva de muchas víctimas; pero, por otro lado, el perdón es la manifestación del amor de Dios Trinidad, donde el amor en cada persona de la Trinidad es donador y receptor, y cada persona está impenetrada por las otras dos (perijóresis). El hombre es el otro amado por el Dios trinitario, pero también se ha convertido en el enemigo, y el deseo de abrazar al enemigo ha conducido al Hijo a la cruz. Ese espacio abierto para el abrazo es simbolizado en la eucaristía; somos receptores y agentes, nos convertimos en personas eclesiales y católicas (universales), en hermanos<sup>173</sup>.

Además de empoderarnos para perdonar, nos llama al ministerio (2Cor 5,18), la praxis del perdón en la espiración del Espíritu (Jn 20,22-23), lo que es origen del sacramento de

---

<sup>169</sup> Schreiter, *El ministerio de la reconciliación*, 86-98.

<sup>170</sup> Si no es así, Paul Tillich advierte del riesgo de que el perdón humano oscile entre el legalismo y el sentimentalismo; cf. De Gruchy, 173.

<sup>171</sup> Volf., 119-125.

<sup>172</sup> Esta presencia ante el Crucificado es la propuesta de Ignacio de Loyola en sus ejercicios espirituales, especialmente en la primera semana (coloquio ante el Crucificado) y la tercera (contemplación del Crucificado). Lo analizamos en el capítulo espiritual de este trabajo.

<sup>173</sup> Volf, 119-131.

la reconciliación pero no se restringe a él. El poder es mayor, es un ministerio del perdón y la reconciliación abierto a todos los cristianos (Lc 24,47) a nivel individual y social.

El ministerio del perdón consiste en sanar el resentimiento y el vínculo tóxico con el mal del pasado, en transformar a las víctimas en sujetos de su historia, en empoderarlas para transformar a otros, en prestar atención a las relaciones de la víctima con el pasado, los muertos, el malhechor, el hecho. Veamos cada una de estas relaciones.

La relación con el pasado viene mediada por la memoria. La memoria no es solo contar lo que ha pasado, sino los sentimientos que rodearon el evento y permanecen hoy. La memoria es dinámica, cambia en el presente descubriendo nuevas dimensiones. Si la memoria solo nos envenena, nos mantiene como rehenes en nuestro victimismo y suspende nuestras vidas en un vacío.

La relación con los asesinados requiere recordar de modo diferente, no solo el acto violento del asesinato (en solidaridad con su sufrimiento), sino especialmente en sus vidas, compromisos, acciones por otros... Recordar su dedicación a los valores del Reino de Dios, valores humanizadores, es una memoria siempre viva.

La relación con el malhechor supone un desafío. Es frecuente la ausencia de arrepentimiento, bloqueando la dinámica de sanación y reconciliación. Es necesario acudir a la misericordia divina, que mueve a la víctima a un nuevo lugar, que puede ofrecer espacio al malhechor. El malhechor no queda reducido a su pecado, sino que vive en ambigüedad; aquí se genera un espacio para que la gracia actúe.

Por último, la víctima necesita revisar su relación con el hecho. Los hechos son irreversibles. Puede trabajarse el reconocimiento de los males causados y el garantizar condiciones de justicia que dificulten la repetición de los hechos. Algunos ejemplos de condiciones donde se puede trabajar son los ya dados, que recordamos aquí: la sanación de las víctimas y la sociedad, el desenmascaramiento de las mentiras o la ruptura del silencio resignado, indiferente o cómplice, la exposición de la verdad de lo ocurrido y la búsqueda de un sentido de cara al futuro, las condiciones de justicia estructural y la «reconstrucción» de la sociedad bajo nuevos principios.

El sentido común parece exigir la secuencia arrepentimiento-perdón-reconciliación; es decir, el primer paso es el arrepentimiento del ofensor. Esta secuencia tiene su lógica dentro de un proceso social, donde se busca que los delitos no se repitan y la reinserción exija un cambio por parte del ofensor. Sin embargo, en el plano personal, la iniciativa suele partir de la víctima; así, es más frecuente la secuencia reconciliación-perdón-

arrepentimiento, lo cual cuadra con la imagen cristiana de perdón como gracia. Ambos procesos no se contradicen: porque persiguen objetivos distintos (restauración sanante en lo personal, reconstrucción social justa en lo social) y porque los procesos sociales de reconciliación requieren de personas reconciliadas (por ejemplo, Mandela), lo cual es posible mediante creación, formación y acompañamiento de comunidades donde surjan estos individuos<sup>174</sup>.

De Gruchy destaca la importancia de reconocer el rechazo de Dios del pecado y la opresión y el coste de la reconciliación (la entrega de la propia vida de Jesús, la «gracia cara» de Bonhoeffer). En la arena política, el perdón entabla una relación dialéctica con el poder y suele ser visto como signo de debilidad. Pero el perdón adquiere protagonismo en las relaciones internacionales o en la resolución de conflictos dentro de un país, como forma de proceso gradual de sanación, abandonando ideologías que justifican la violencia y políticas frentistas y humanizando la política<sup>175</sup>.

## **5. Conclusión**

En el capítulo teológico hemos realizado cuatro procesos. En primer lugar, enfrentados ante el sufrimiento, hemos precisado de una teología hecha desde las víctimas y que asuma la realidad de violencia a la que nos enfrentamos. Para ello hemos visto la necesidad de reconstruir algunas creencias fundamentales, las actitudes éticas y la atención a cómo el hombre padece; se hace necesaria una teología sensible al corazón humano herido. Así, ha emergido la reconciliación como un modelo para configurar la misión eclesial.

En el segundo epígrafe hemos mostrado que la Teología asume entonces un papel profético de desenmascarar la exclusión que provocó la violencia y las falsas reconciliaciones que pretendan atajar el camino de la reconciliación pero que, finalmente, o no la abordan con la seriedad debida, o sirven a otros intereses.

El tercer paso de nuestro capítulo ha sido de carácter más afirmativo: hemos enumerado los distintos actores de la reconciliación, con sus propios intereses de partida, para comprender la reconciliación como un proceso a varias bandas. La reconciliación requiere de un notable esfuerzo de imaginación creativa, paciencia, diálogo con los distintos actores y establecimiento de alianzas basadas en el acercamiento al otro. Hemos ofrecido una base antropológica valiosa para afrontar la reconciliación a través de dos imaginarios:

---

<sup>174</sup> Schreiter, *El ministerio de la reconciliación*, 96-98.

<sup>175</sup> De Gruchy, 171-174.

la cosmovisión *ubuntu* que habla de la común humanidad y sentido comunitario; y la metáfora del abrazo como proceso fundamentado en un amor incondicional abierto al otro y cuyo horizonte es un encuentro fraterno. Desde ese componente de sociabilidad humana hemos presentado la propuesta misionera de ofrecer y acompañar comunidades de memoria y comunidades de esperanza, como espacios de carácter hospitalario hacia las víctimas, de fermento de cara a la Iglesia y la sociedad.

En cuarto lugar, hemos ido desgranando las praxis a abordar en un proceso de reconciliación; tras diferenciar y correlacionar la reconciliación individual y social, hemos ido desgranando la reconciliación (desde las víctimas como un camino de sanación de las heridas), una búsqueda de la verdad (de lo ocurrido, pero también del sentido de lo vivido), la tarea por la justicia (como inherente y cimentadora de la auténtica reconciliación) y la apertura al perdón como sanación que acoge al otro.

La visión de conjunto nos permite considerar, por un lado, la alta complejidad de un proceso de estas características, sometido a distintos riesgos y puntos delicados, pues en definitiva tratamos con personas en situación de vulnerabilidad. Por otro lado, nos permite apreciar la reconciliación como una gracia, como un regalo que puede ser acogido y en el que las personas involucradas pueden colaborar con su buena voluntad y amor. En el siguiente capítulo, abordamos los elementos psicológicos necesarios para que, en la psique de la persona, esa gracia amorosa pueda tener lugar dentro del sujeto.

## Capítulo III: La psicología del perdón

### 1. El surgimiento del perdón en la disciplina psicológica

En la reflexión teológica de Schreier ocupa un lugar destacado la investigación de cómo las víctimas viven la violencia que sufren y cómo en ocasiones afrontan la posibilidad del perdón. Schreier se ha acercado a esta temática especialmente desde lo que define como «sanación de la memoria»<sup>176</sup>. Para él es importante la distinción entre el nivel psicológico y el nivel social y ambos niveles contribuyen al acercamiento a una reconciliación concreta y efectiva<sup>177</sup>.

En este apartado pretendemos aproximarnos a cómo la psicología estudia los procesos del perdón y la reconciliación. El desarrollo de la psicología como disciplina ha permitido analizar qué ocurre en el interior de la persona cuando perdona o es perdonada, qué mecanismos se ponen en marcha (o se bloquean) cuando la persona se plantea la posibilidad de perdonar a quien le ha ofendido, humillado o herido.

La psicología lleva varios años estudiando el perdón. Durante unos años algunas escuelas consideraron el perdón como un elemento religioso ajeno o como un mecanismo neurótico compensatorio que podía poner en peligro el equilibrio de la persona, aunque hoy ha adquirido nuevos enfoques, especialmente a partir de los años 80 del siglo pasado. Pero antes de resumir lo que la psicología nos aporta sobre el perdón, revisamos a continuación algunas sospechas o interpelaciones que la filosofía y la psicología han introducido en el campo de lo religioso y, de forma particular, en el campo del perdón.

En líneas generales, ha de decirse que la crítica a nivel filosófico se remonta a Feuerbach (1841), quien sostiene la identidad de la religión como una proyección del hombre acerca de lo sublime del ser humano: esto afecta a la concepción del sufrimiento y del perdón<sup>178</sup>. Esta sospecha acerca de lo religioso conoce un giro mayor con Sigmund Freud: el descubrimiento del inconsciente en la psique humana, las experiencias de infancia (y las relaciones paterno-filiales) y las dinámicas de conflicto dentro de la persona. Ese inconsciente influye directamente en el sentimiento de culpabilidad (de toda persona en

---

<sup>176</sup> Schreier, “Reconciliation and Healing as a Paradigm for Mission”, 81, nota 8.

<sup>177</sup> Schreier, *El ministerio de la reconciliación*, 155-162.

<sup>178</sup> Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, especialmente los capítulos IV-VI. Hay varias traducciones y ediciones de esta obra. Por ejemplo: Cornelio Fabro, *Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo* (Madrid: Magisterio español, 1977): 83-126.

general y de un transgresor en particular) y en el perdón o «no-perdón» (de toda persona en general y de una víctima en particular).

La psicología freudiana parte del deseo infantil de omnipotencia (ligado al narcisismo como expresión libidinal, al mundo propio de los deseos) que eventualmente choca con la contingencia de la realidad. Asimismo, establece el conflicto en la relación con el padre, amado y admirado, y a la vez limitante de ese deseo de omnipotencia. Freud establece la conexión de esa relación padre-hijo con la relación religiosa Dios-niño y, además, la conexión de la interpretación de la muerte de Jesús según la óptica de muerte sacrificial del Hijo, con el mito edípico. En esta conexión, la culpabilidad religiosa estaría marcada por la dinámica de aceptación de la autoridad paterna, de rebelión-sumisión<sup>179</sup>.

La culpabilidad tiene una función psicológica muy importante<sup>180</sup>: por un lado, evitar o controlar la agresividad (particularmente ante los seres queridos); y, por otra parte, abrir a la persona al mundo de los valores, los ideales y la moral, lo que supone una «adaptación» ante un «yo» exaltado; por lo tanto, forma parte de un mecanismo de cambio (o conversión). No obstante, la relación de la persona con la propia culpabilidad puede ser fructífera (en forma de culpabilidad depresiva, que busca la reparación de los perjuicios causados, la restauración de la relación con otros), problemática (en forma de culpabilidad persecutoria, que genera angustia y autorrepliegue) o esquiva (como modo de evitar la autocrítica, que afecta al narcisismo o amor propio)<sup>181</sup>.

En segundo lugar, unido a lo anterior, la perspectiva psicoanalítica pone el énfasis en esa relación entre las tres instancias intrapsíquicas que son el *ello*, el *yo* y el *superyo*, desde una dialéctica edificada sobre el mito o complejo de Edipo. De modo que nos podemos preguntar: ¿es éste un marco apropiado para abordar las relaciones conflictivas entre los sujetos y la dinámica del perdón?

El psicoanálisis ha dedicado tradicionalmente poca atención a la dinámica del perdón porque su campo de investigación por excelencia es el mundo psíquico inconsciente. Pero en las últimas décadas se ha percibido el perdón como una dinámica compleja donde intervienen motivos conscientes e inconscientes, por lo que ha sido de creciente atención por parte de los psicoanalistas.

---

<sup>179</sup> Carlos Domínguez Morano, *Experiencia cristiana y psicoanálisis* (Santander: Sal Terrae, 2006), 17-35.

<sup>180</sup> *Ibíd.*, 77-102.

<sup>181</sup> *Ibíd.*, 77-91. Carlos Domínguez cita las dos primeras. La tercera sería una estrategia narcisista de evitar una lesión a la imagen o al amor propio mediante la evitación de los sentimientos de culpabilidad.

Sin embargo, la literatura del perdón en otras tradiciones psicológicas ha conocido nuevos desarrollos a partir de los años 80 y especialmente 90 del siglo pasado. Entre otros motivos, pueden mencionarse aquí dos: la visión de que el perdón puede producir beneficios sobre la persona que perdona, algo defendido por Lewis B. Smedes<sup>182</sup> y que estimuló la literatura psicoterapéutica especializada; y el análisis de la psicología del desarrollo. En esta última perspectiva Lawrence Kohlberg había investigado el desarrollo del pensamiento moral desde la infancia, desde el sentido de la justicia<sup>183</sup>; Robert D. Enright percibió la necesidad de complementar dicha investigación del desarrollo moral desde el sentido de la misericordia o perdón. En los años 90 se pusieron en marcha prácticas terapéuticas de otras tradiciones basadas en la emoción y la empatía.

Una parte de las diferencias más importantes entre unos estudios y otros tienen que ver con qué entienden los distintos autores por perdón. Por ello resulta necesario empezar por definirlo.

## **2. Hacia una definición del perdón psicológico**<sup>184</sup>

Puesto que el perdón es algo «demasiado» contaminado de concepciones alejadas del verdadero perdón (a una noción que tiene rasgos comunes con el perdón pero que no es el perdón se le denomina *similiperdón* o sucedáneo del perdón) y como las distintas escuelas psicológicas tienen distintas bases antropológicas, es necesario empezar por una vía negativa<sup>185</sup> definiendo qué *no* es el perdón<sup>186</sup>: para la construcción de un modelo teórico y un proceso para abordar el perdón, así como para la inclusión en el proceso terapéutico que se desarrolle y en la comunicación con la persona que lo va a hacer<sup>187</sup>.

---

<sup>182</sup> Lewis B. Smedes, *Forgive and Forget: Healing the Hurts We Don't Deserve* (San Francisco: Harper & Row, 1984).

<sup>183</sup> Lawrence Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice* (San Francisco: Harper & Row, 1981).

<sup>184</sup> Aquí recogemos y ampliamos ideas ya desarrolladas anteriormente en otro trabajo previo: cf. José Antonio Rodríguez Conde, “Vida y reconciliación en la sangre de Cristo” (Grado de Teología, Universidad Pontificia Comillas, 2014), 130-132. Disponible online: <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/6044/MB000017.pdf?sequence=1&isAllo wed=y>

<sup>185</sup> Schreier iniciaba su recorrido sobre la reconciliación adentrándose en el contexto de violencia y -en paralelo a la vía negativa que establecemos para el perdón- se veía obligado a descartar visiones incorrectas de la reconciliación: cf. Schreier, *Violencia y reconciliación*, 35-48.

<sup>186</sup> Jean Monbourquette, *Cómo perdonar*, 6ª ed. (Santander: Sal Terrae, 1995), 28-40; Robert D. Enright, Suzanne Freedman y Julio Rique, “The Psychology of Interpersonal Forgiveness”, en *Exploring Forgiveness*, eds. Robert D. Enright y Joanna North (Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1998), 48-50; López Guzmán, 63-123.

<sup>187</sup> Richard Fitzgibbons, “Anger and the Healing Power of Forgiveness: A Psychiatrist's View”, en *Exploring Forgiveness*, eds. Robert D. Enright y Joanna North (Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1998), 68-71.

En este sentido, los perdones incompletos (tienen algunas características comunes al perdón, pero carecen de otras, por lo que realmente no son perdón) son definidos por Jankélévitch como *similiperdón*<sup>188</sup>. A partir de *similiperdones*, comenzamos a aproximarnos al auténtico perdón. Veremos que los *similiperdones* pueden llegar a un alto nivel de finura. Podemos hablar de *similiperdones* asociados a la ofensa, asociados a las personas o asociados al proceso (que son perdones auténticos que, en su desarrollo, se desfiguran).

Comenzamos por los *similiperdones* asociados a la ofensa. El perdón no es olvidar la ofensa sufrida sino que implica una memoria sanada alternativa (imperfecta, creativa, no ideologizada); no es negar lo ocurrido sino acoger y canalizar sentimientos negativos de cólera, indignación, e incorporar sentimientos benevolentes hacia el ofensor; no es un retorno a la situación anterior a la ofensa, sino una nueva relación sobre bases más sólidas; no es una liquidación para terminar cuanto antes el conflicto aún sin resolverlo, sino un adentramiento en la verdad incómoda.

En relación a las personas, el perdón no es obligatorio, sino libre, para que pueda ser verdaderamente fruto de un amor gratuito; no es un acto voluntarista sino un proceso con su propio aprendizaje con todas las facultades humanas (decisión, pensamientos, sentimientos, comportamientos); no es renuncia a la justicia y la defensa de derechos; no es un asunto subjetivo exclusivamente dependiente de las propias expectativas (pues las ofensas pueden tener -y frecuentemente tienen- una dimensión objetiva, con una valoración moral); no es disculpa hacia el otro, ignorando el uso que ha hecho de su libertad para actuar, sino asunción de la libertad usada para el mal; no es solo sentirse bien con uno mismo, o un regalo para sí mismo, sino que es un regalo para otra persona, incluye una actitud benevolente hacia ella; no es demostración de superioridad moral en cualquiera de sus formas<sup>189</sup> («superioridad compulsiva» que aporrea con su perdón pecados menores, «superioridad husmeadora de culpabilidad» que agrava la situación para perdonar y sentirse magnánimo, «superioridad victimista» que exhibe su sacrificio para ganarse admiración, la «altiva clemencia»<sup>190</sup> que se siente por encima de la ofensa recibida con engreimiento, la «avaricia espiritual»<sup>191</sup> de considerar las ofensas como motivos de crecimiento espiritual para vanagloriarse) sino que es un acto humilde y gratuito; no es una creación actual, sino depositaria de una tradición que la hace una acción interpersonal (no hacia la naturaleza, sino entre personas); no es traspaso de

---

<sup>188</sup> Vladimir Jankélévitch, *El perdón* (Barcelona: Seix Barral, 1999), 12.

<sup>189</sup> Monbourquette, 29-39.

<sup>190</sup> López Guzmán, 115-117.

<sup>191</sup> *Ibíd.*, 117-118.



responsabilidad a Dios, pues la acción de la gracia para el perdón no anula la acción e iniciativa humanas.

Entre las formas de «perdón desfigurado», podemos incluir: el perdón que cree que el ofensor es culpable, pero confía que en el futuro resulte exculpado; el perdón realizado con la intención de convertir o redimir al ofensor; el perdón que simultáneamente excusa al ofensor<sup>192</sup>.

Perdonar es amar intensamente, sobreponiendo la gracia vitalizadora del amor a la pulsión mortal del mal; defender al ser humano, incluida su parte de sombra herida por el mal, descubriendo la solidaridad del mismo; es liberar al hombre de la irreversibilidad de la culpa inextinguible o la venganza; es ir más allá de la justicia (DM 12, CV 6-7).

Además de descartar falsas visiones de perdón, debemos afrontar nuevas cuestiones: quién perdona, quién es perdonado, relación entre ambos. Dentro de esta cuestión aparece una reflexión antropológica (sobre la verdadera naturaleza del perdón y el ser humano) y una cuestión teológica (acerca del perdón de Dios y el perdón de la víctima).

En el campo antropológico, aunque el perdón es un tema que puede tener un hondo calado religioso, es un tema asumible por toda la humanidad como asunto antropológico universal. Las premisas para pensar el perdón entre seres humanos son las siguientes<sup>193</sup>: todas las personas pueden perdonar y necesitan ser perdonadas; el perdón no se basa exclusivamente en un sentimiento sino en la razón compartida; el perdón es significativo en las religiones, pero es realizable por no creyentes, es realizable a nivel personal y público.

En el campo teológico, una corriente (más cercana al judaísmo) defiende la imposibilidad de conceder perdón en nombre de otro; otra (más cercana al cristianismo) defiende el carácter social de la ofensa y del perdón<sup>194</sup>. Se tenga más afinidad con una postura o con otra<sup>195</sup>, existen condiciones para el perdón y consideraciones morales sobre las víctimas<sup>196</sup>. Sobre la relación entre el perdón de Dios y el perdón interpersonal, podemos decir lo siguiente: el perdón gratuito de Dios desborda todo proceso humano; el perdón

---

<sup>192</sup> *Ibíd.*, 121-123.

<sup>193</sup> Galo Bilbao, "Perspectiva filosófica del perdón", en *El perdón en la vida pública*, eds. Galo Bilbao [et al.] (Bilbao: Universidad de Deusto, 1999), 18.

<sup>194</sup> Para una comparación y los puntos de acuerdo y desacuerdo entre la óptica cristiana y la judía: López Guzmán, 261-319.

<sup>195</sup> Aunque el debate se formula en términos teológicos, la pregunta es de índole filosófica: ¿quién puede perdonar? ¿en qué condiciones se puede perdonar? ¿hay algo imperdonable? Estas preguntas han resultado apremiantes a raíz de la *Shoa*.

<sup>196</sup> Bilbao, 33-36.

divino no exime al penitente de buscar el perdón del hermano (Mt 5, 23s); Dios tiene un especial amor por las víctimas, a quienes sanó (Lc 10, 33-35) y con quienes se solidarizó hasta el extremo entregando su propia vida.

Sobre el ofensor, la cuestión estriba en el arrepentimiento. En delitos graves como el asesinato, el arrepentimiento es difícil e infrecuente. Lo positivo del arrepentimiento estriba en el sentido del perdón, la empatía con la víctima y la sanación de la conciencia, pero es un proceso discutido por la dificultad de asumir la no-justificación que descargaba la conciencia, la sospecha respecto de la gratuidad del perdón o el carácter imperdonable de algunos delitos.

Pasamos a exponer a continuación algunas de las conclusiones de varios estudios psicológicos sobre el perdón. La evolución de dichos estudios nos va acercando también a una noción determinada de perdón y a los diversos factores que influyen en él. Algunas conclusiones dependen de la escuela psicológica a la que se adscriben los autores de los estudios, otras son comunes.

### **3. Factores y modelos del perdón**

María Prieto diferencia factores asociados al contexto, factores asociados al ofendido y factores asociados al ofensor<sup>197</sup>. Entre los primeros, menciona la gravedad (objetiva y subjetiva) de la ofensa, la gravedad del daño, la intencionalidad, la novedad, el tipo de ofensa, el tiempo transcurrido y la relación previa a la ofensa entre ambos actores. Entre los factores asociados al ofensor están las disculpas, la sinceridad de las mismas, el arrepentimiento, los gestos conciliadores que realiza y la amabilidad o atractivo de su persona. Entre los factores asociados al ofendido, influyen la personalidad, variables cognitivas (tendencia a la *rumiación*,<sup>198</sup> creencias, actitudes hacia el perdón), variables afectivas (empatía, ira, estado de ánimo, inteligencia emocional), el sexo, la edad, variables demográficas (familia, cultura, estado civil, profesión, nivel socioeconómico), su religión profesada y su espiritualidad vivida.

---

<sup>197</sup> María Prieto Ursúa, *Perdón y salud. Introducción a la psicología del perdón* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2017), 45-46.

<sup>198</sup> Entendemos por *rumiación* un comportamiento cognitivo de repetición y recurrencia del mismo tipo de pensamientos acerca de la ofensa y el ofensor. Su manifestación más importante será la tristeza o depresión si predominan los aspectos tristes, la furia si predominan la sensación de injusticia y objetivos frustrados, el temor y la ansiedad si predomina la expectativa de daño potencial. Por tratarse de un término psicológico técnico, lo transcribimos en cursiva.

En el perdón se diferencian factores intrapersonales (ausencia o presencia de perdón) e interpersonales (expresión de ese perdón, con o sin perdón personal). En la disciplina psicológica, normalmente al perdón interpersonal se le denomina «reconciliación». Esto ofrece cuatro posibilidades<sup>199</sup>: a) «no-perdón» (sin perdón intrapersonal ni interpersonal); b) perdón silencioso (perdón personal no expresado); c) perdón hueco (perdón expresado, por circunstancias o presión social, pero no sentido); d) perdón completo (intrapersonal e interpersonal).

La psicología del perdón ha ido generando distintos modelos. Pasamos a enumerar y describir los más importantes<sup>200</sup>. Los modelos interpersonales hacen uso de la constatación de la evolución animal, pues la cohesión del grupo fortalece a la especie. Estos modelos tienen mayor protagonismo en terapia familiar. Mc Cullough analiza cómo compiten el elemento de *rumiación-venganza* y el de *vínculo-empatía*<sup>201</sup>. Hargrave presenta cuatro estaciones de perdón (no secuenciales): visión o percepción de la transgresión, comprensión de sus causas, permitir al ofensor la compensación, perdón explícito<sup>202</sup>. Rusbult y su equipo contemplan tres etapas: respuesta visceral (deseo de venganza, mociones furiosas), restricción de la respuesta visceral (donde el individuo experimenta la cognición), cambio en favor o en contra de la relación<sup>203</sup>. En el cambio la respuesta puede ser activa o pasiva, positiva o negativa: voz (positiva activa), lealtad (positiva pasiva), salida (negativa activa), negación (negativa pasiva). La dificultad de los modelos interpersonales estriba en abordar el perdón ante ofensores desconocidos (robo o violencia callejera, ofensas en la vía pública...).

Entre los modelos intrapersonales mencionamos varios. El *modelo emocional clásico condicionado* ve la transgresión como un estímulo que inflige dolor (y consecuentemente, temor y furia)<sup>204</sup>. El perdón se asemejaría a la extinción de dichos estímulos, que se podrían reanudar si el individuo afronta situaciones parecidas de nuevo. Este modelo no

---

<sup>199</sup> Worthington, Jr, *Forgiveness and Reconciliation. Theory and Application* (New York: Routledge, 2006), 18; Prieto Ursúa, 35-37.

<sup>200</sup> Worthington, 18-25.

<sup>201</sup> Michael E. McCullough, "Forgiveness: Who Does it and How do They Do it?", *Current Directions in Psychological Science* 10, nº. 6 (2001), 194-197. Disponible online:

[http://www.psy.miami.edu/faculty/mmccullough/Papers/CV%20Papers/ForgivenessWhoDoesIt\\_CDPS\\_2001.pdf](http://www.psy.miami.edu/faculty/mmccullough/Papers/CV%20Papers/ForgivenessWhoDoesIt_CDPS_2001.pdf)

<sup>202</sup> Terry Hargrave, *Forgiving the Devil: Coming to Terms with Damaged Relationships* (Phoenix: Zeig, Theisen & Tucker, 2001).

<sup>203</sup> Caryl E. Rusbult et al., "Forgiveness and Relational Repair", en *Handbook of Forgiveness*, ed. Everett L. Worthington (New York: Brunner-Routledge, 2005), 185-205.

<sup>204</sup> Everett L. Worthington, "An Empathy-humility-commitment Model of Forgiveness Applied within Family Dyads", *Journal of Family Therapy* 20 (1998): 59-76. Disponible online:

<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/1467-6427.00068>

afronta el poder de la voluntad, la riqueza de la complejidad cognitiva y sirve más para procesar el temor que para la furia.

En el *modelo basado en la decisión* el perdón es el «permitir cognitivo» de dejar ir el resentimiento, amargura y necesidad de venganza<sup>205</sup>. La persona separa los pensamientos de resentimiento y amargura de los sentimientos de ser herido. Este modelo subestima el perdón emocional.

En los *modelos cognitivos* el perdón aparece como necesidad cuando la estructura cognitiva del individuo (asunciones, creencias, *standards*, percepciones) resulta dañada. Esto permite combinar la terapia cognitiva y psicodinámica. En uno de estos modelos, Thompson define el perdón como «marco de una transgresión percibida de manera que las respuestas del individuo hacia el transgresor, la transgresión o sus secuelas van de lo negativo a lo positivo o neutral. El objeto de perdón puede ser uno mismo, otra persona, la situación»<sup>206</sup>. Se hace mediante la construcción de una «nueva narrativa», mirando al ofensor de modo más complejo. Estos modelos cognitivos descansan sobre el cambio de pensamientos, para que éstos cambien las emociones y comportamientos del sujeto.

Los *modelos procesuales* entienden el perdón como proceso temporal. Más adelante examinamos algunos de ellos detenidamente. En el modelo de Enright puede establecerse un paralelo con el modelo de Kohlberg de desarrollo moral acerca de la justicia. De raíz cognitiva, incorporan elementos de las dimensiones afectivas y comportamiento, pues todos ellos son importantes en el proceso de perdón. El modelo necesita conectar la teoría con la aplicación clínica, una teoría del cambio. Por su parte, McCullough introduce en el análisis nuevos factores de perdón<sup>207</sup>: el elemento de autodomínio, la tendencia al perdón (en relación con el tiempo transcurrido), el perdón temporal (desviaciones con relación a la tendencia, influidas por acontecimientos).

Desde la *terapia enfocada a la emoción*, Malcolm y Greenberg identifican cinco componentes necesarios para el perdón: 1) aceptación de la introspección de emociones negativas como la furia y la tristeza; 2) permitir marchar necesidades interpersonales

---

<sup>205</sup> Frederick A. DiBlasio, "The Use of a Decision-based Forgiveness Intervention within Intergenerational Family Therapy", *Journal of Family Therapy* 20 (1998): 77–94. Disponible online:

<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/1467-6427.00069>

<sup>206</sup> Laura Yamhure Thompson et al., "Dispositional Forgiveness of Self, Others, and Situations", *Journal of Personality* 73, n.º. 2 (2005): 318. Artículo disponible online:

<https://pdfs.semanticscholar.org/4e1e/c0864688df5d8f41eeffead6930bef1ceaef.pdf>

<sup>207</sup> Michael E. McCullough, Franck D. Fincham, Jo-Ann Tsang, "Forgiveness, Forbearance, and Time: the Temporal Unfolding of Transgression-related Interpersonal Motivations", *Journal of Personality and Social Psychology* 84, n.º. 3 (2003): 540-557. Disponible online: [http://fincham.info/papers/trajectories\\_JPSP.pdf](http://fincham.info/papers/trajectories_JPSP.pdf)

previamente no afrontadas; 3) un cambio en la percepción del sujeto acerca del ofensor; 4) desarrollo de la empatía hacia el ofensor; 5) construcción de una nueva narrativa del yo y el otro<sup>208</sup>. La dificultad desde esta perspectiva consiste en afrontar inicialmente las emociones (negativas) y la dificultad de expresividad emocional de algunas personas. La empatía aparece como elemento central, pero no siempre emerge como elemento necesario. En esta línea, Worthington y Wade proponen un *modelo de hipótesis de reemplazo emocional* que contrapone dinámicamente emociones positivas a las negativas, propias de la ofensa y herida, para un reemplazo progresivo<sup>209</sup>. Esta teoría amplía los modelos basados en la emoción: valora la transformación emocional, amplía las emociones de reemplazo (no solo la empatía), analiza el mecanismo de cómo puede ocurrir el perdón emocional.

#### **4. El proceso del perdón**

Son varios los trabajos que la psicología del perdón ha propuesto para abordar de forma práctica el perdón, con la conciencia de que el perdón es una capacidad humana que se puede realizar y aprender. Aquí expondremos tres modelos<sup>210</sup>: dos de ellos, el de Enright<sup>211</sup> (más pensado para el ámbito clínico) y el de Worthington<sup>212</sup> (más pensado para la población general), son los que tienen mayor reconocimiento y han sido más estudiados<sup>213</sup>; el tercero, de Monbourquette, lo añadimos por ser un modelo apuntado por Robert J. Schreier y porque trata de poner en diálogo, de forma más explícita, la psicología y la espiritualidad, que es el objetivo del presente capítulo.

##### **a) El modelo de Enright**

El modelo de Enright, Freedman y Rique incluye 20 unidades en cuatro fases, aunque no toda persona ha de pasar por todos ellos ni es necesariamente un proceso secuencial.

- Fase de descubrimiento: conciencia del problema y del dolor asociado
  - Estado de negación y otros mecanismos de defensa de «no-perdón».

---

<sup>208</sup> Wanda M. Malcolm y Leslie S. Greenberg, “Forgiveness as a Process of Change of Individual Psychotherapy”, en *Forgiveness: Theory, Research, and Practice*, eds. Michael E. McCullough, Kenneth I. Pargament y Carl E. Thoresen (New York: The Guilford Press, 2000): 179-202.

<sup>209</sup> Everett L. Worthington y Nathaniel G. Wade, “The Psychology of Unforgiveness and Forgiveness and Implications for Clinical Practice”, *Journal of Social and Clinical Psychology* 18, nº. 4, (1999): 385-418. Disponible online:

<https://enfermeroslideres.files.wordpress.com/2017/10/worthington1999.pdf>

<sup>210</sup> Estos tres modelos son también los sugeridos por Sandrin: Luciano Sandrin, *Perdón y reconciliación. La mirada de la psicología* (Boadilla del Monte: PPC, 2014), 33-38.

<sup>211</sup> Enright, Freedman y Rique, 52-62.

<sup>212</sup> Worthington, *Forgiveness and Reconciliation. Theory and Application*, 29-60.

<sup>213</sup> Prieto Ursúa, 65-72.

- Emociones negativas (tras empezar a no negar el problema): ira, tristeza, rencor...
- Otras emociones secundarias posibles: vergüenza, culpabilidad, humillación pública.
- Agotamiento energético ante un problema que consume gran parte de su tiempo, emociones y pensamientos recurrentes.
- *Rumiación* cognitiva: esta unidad y las tres siguientes son de tipo cognitivo.
- Comparación con el ofensor: pensamiento imaginativo sobre el estado del ofensor y comparación con el malestar propio.
- Darse cuenta del daño padecido o del cambio negativo producido (parcial o total).
- Sentimiento de injusticia de la vida.
- Fase de decisión
  - Las preocupaciones son percibidas como insalubres para el ofendido.
  - Considerar la posibilidad de conceder o trabajar el «perdón».
  - Compromiso de perdonar (y no vengarse).
- Fase de trabajo (afrontamiento)
  - Comprender al ofensor, su identidad, su dignidad personal, sus circunstancias... sin que ello suponga justificación de la ofensa.
  - Empatía (identificación emocional) hacia el ofensor.
  - Compasión o deseo de compartir el sufrimiento experimentado.
  - Aceptación/absorción del dolor: no desplazar el sufrimiento a otras personas, ni siquiera al mismo ofensor, «parando» la dinámica de la ofensa en sí mismo.
- Fase de profundización (descentramiento) o resolutive
  - Encuentro de sentido en el proceso de ofensa y perdón vividos.
  - Darse cuenta de que la persona necesita el perdón de otros y recordar situaciones vitales vividas de perdón.
  - Descubrir el no estar solo, generar redes y conexiones sociales en el entorno de apoyo.
  - Nueva reorientación vital a partir de la herida, que ella se convierta en fuente de una misión.
  - Darse cuenta de que, paradójicamente, al haber realizado este proceso y haber sentido compasión y misericordia hacia otros, ha mejorado su propia salud personal.

Obsérvese que mientras las dos primeras fases están más centradas en la propia persona y sus heridas, la fase tercera inicia un proceso de descentramiento, de salir de sí, y la

cuarta tiene ciertas características de encontrar cierto sentido «espiritual» a todo el proceso. Esta dinámica es común a los tres modelos procesuales presentados aquí. Asimismo, también se percibe que el proceso inicialmente está enfocado a lograr cierto autodomínio misericordioso, pasar a una mayor generosidad, y de ahí fomentar actitudes de amor moral. En los casos donde esta terapia se ha experimentado, se han observado resultados psicológicos en las personas que perdonan: descenso de niveles de ansiedad y depresión y crecimiento en perdón, autoestima y esperanza.

### **b) El modelo de Worthington**

El modelo de Worthington es más elaborado, parte de un modelo teórico donde el autor incorpora distintos factores que influyen en el perdón, lo cual hace un modelo más complejo y más rico. Pero, como está dicho, no es un modelo clínico, sino más sociológico, orientado a la población en general. Podemos diferenciar tres etapas que propone este modelo: la transgresión, la *rumiación* y el afrontamiento.

En relación a la transgresión el modelo incorpora algunos conceptos relevantes. El autor diferencia, según los hechos y las emociones negativas causadas, entre *heridas* y *ofensas*: las *heridas* suponen una violación de las fronteras físicas y/o psicológicas y causan principalmente ansiedad, temor y angustia; las *ofensas* suponen una violación de las fronteras morales y causan principalmente furia. Al complejo de emociones experimentadas después de una transgresión se le denomina «no-perdón» (*unforgiveness*).

El modelo también incorpora la noción de «sociómetro interno» (que monitorea la calidad de las relaciones con los demás). Las emociones negativas despiertan las alarmas y cumplen la función de alertar de cambios indeseados e interrumpir el comportamiento en marcha.

La perspectiva de la víctima varía según la transgresión (accidental o deliberada). En comparación con el ofensor o un observador externo, la víctima tiende a ver la ofensa de tamaño mayor, más malevolente, con mayor daño causado y mayor perjuicio sobre la relación interpersonal y la autoestima propia. La perspectiva varía según la respuesta del transgresor y la progresiva resolución del conflicto. La transgresión es un *estresor*, ante el que la víctima se pregunta: ¿puede esto herirme? ¿puedo abordarlo? En caso afirmativo, lo ve como oportunidad; en caso negativo, como amenaza. Una vía terapéutica es encontrar una pequeña solución (via *insight*) y amplificar sus efectos.

Un mecanismo característico del malestar en la víctima tras la transgresión es la *rumiación*. Está conectada con la depresión, la ansiedad y la agresividad. La intensidad depende de si el proceso es «controlado» (menos intensidad en las emociones) o espontáneo. La «red de la *rumiación*» (actividades mentales y fisiológicas: pensamientos y consecuencias, emociones negativas, imágenes, recuerdos y narrativas, percepción del ofensor como persona mezquina) se activa en función de si hay emociones negativas asociadas.

La *rumiación* asociada al «no-perdón» provoca amenazas a la relación, a la competencia personal, a la autonomía; se activa y reactiva al reforzar la sensación de injusticia, se amplifica la sensación personal del daño (con sentimientos de rencor o venganza). Fisiológicamente afecta a la presión sanguínea, el sistema nervioso simpático o propioceptivo. La persona puede desarrollar distintas respuestas: automática (ataque) o más pensada o estratégica: prosecución de la justicia, aceptación, perdón. Puede modificar sus evaluaciones personales (sobre otras personas, sobre la relación, sobre el futuro...). Puede modificar el comportamiento con el ofensor desde la agresividad, pensamientos, imágenes, estrategias, en forma de: justicia, venganza, evitación, resentimiento, queja, etc.

Por último, hablamos del perdón. El perdón es solo una de las varias estrategias que la persona puede desarrollar para afrontar la transgresión, pero hay otras: resolución del problema, búsqueda de apoyo social, evitación o huida, distracción, reestructuración cognitiva positiva, *rumiación*, impotencia, rendición social, regulación emocional, búsqueda de información, negociación, oposición, delegación. Las estrategias psicológicas que se pueden desarrollar afectan a distintos niveles (fisiológico, cognitivo, motivacional, emocional, comportamiento): enfocar el problema (búsqueda de justicia); experiencia emocional-relajación o evitación de los pensamientos asociados a la transgresión; reemplazo emocional; búsqueda de significado (renarrar comprendiendo y dando nuevo sentido); hacer pequeños cambios que «separen» a la víctima del bucle del «no-perdón», de la *rumiación*, para iniciar nuevos cambios, ver pequeñas esperanzas y amplificar los efectos y abanico de posibilidades, todo ello con el fin de cortocircuitar el proceso de *rumiación*.

En el proceso de perdón se diferencia el *perdón negativo* (superación del malestar post-ofensa, del «no-perdón») y el *perdón positivo* (acciones y actitudes de benevolencia hacia el ofensor). También se distinguen el *perdón decisional* (de naturaleza cognitiva, la persona piensa y decide perdonar al ofensor) y el *perdón emocional* (en el ámbito de las emociones y motivaciones). La decisión de perdonar puede ir produciendo cambios en la actitud y emociones del perdonador (paz, tranquilidad) pero no produce inmediatamente



el perdón emocional. Cuando ambos perdonos no ocurren simultáneamente, se da una *disonancia*. Una disonancia posible es que el perdonador, queriendo perdonar emocionalmente, suprima su expresión emocional. El perdón emocional viene vía reemplazo con emociones positivas de empatía, simpatía, compasión, amor romántico o amor altruista. El perdonador tendrá una emoción positiva neta final hacia el transgresor o no, dependiendo de varios factores: la esperanza o expectativa de que la relación continúe, la presencia de otros eventos de carga emocional.

Con estos elementos, el modelo de Worthington se resume en sus siglas inglesas REACH forgiveness<sup>214</sup> (alcanzar el perdón):

R: *Recall the hurt*; es decir, recordar narrando la herida (permitiendo su la expresión de las emociones del «no-perdón»).

E: *Empathize with the person*; empatizar con el ofensor (permitiendo la aparición de emociones positivas como la empatía, simpatía, compasión, amor).

A: *Altruistic gift of forgiveness*; que sería el regalo altruista de perdón a modo de bendición (recordando momentos donde la persona fue perdonada por otros).

C: *Commit to the emotional forgiveness*; que supone comprometerse con el perdón emocional.

H: *Hold on to forgiveness when doubts arise*, o mantenerse ante las dudas

El paso R puede incluir diversos métodos de reorientación para aliviar el stress por la injusticia percibida, como buscar algunas vías de reparación del ofensor, procurar su arrepentimiento, métodos de relajación personal, mayor y mejor comprensión de lo ocurrido desde otra perspectiva, búsqueda de apoyo social y de interacción con personas del entorno relacionadas con la transgresión. Por esas vías la persona puede sentirse más aliviada y quizá disponible para dar nuevos pasos. Desde el punto de vista terapéutico, es importante ir desarrollando estrategias para afrontar el «no-perdón» e ir incorporando una visión más objetiva y compasiva del recuerdo de los acontecimientos.

El paso E es el paso más largo e importante, pues consiste en el reemplazo emocional mencionado más arriba, de modo que emociones positivas vayan sustituyendo a las emociones negativas del «no-perdón». Este paso incorpora y amplía la perspectiva del

---

<sup>214</sup> Worthington, *Forgiveness and Reconciliation. Theory and Application*, 169-186.

ofendido (anteriormente restringida por la *rumiación* y el «no-perdón») y le abre a nuevas emociones y experiencias, a diversos efectos positivos aplicables a otros órdenes de la vida.

El paso A también supone, como el anterior, superar cierta inercia contraria (ser altruista con alguien que le ha herido) y requiere tiempo. Se cimenta sobre actitudes altruistas en general y significa una nueva orientación personal y vital que va más allá de la circunstancia coyuntural, para relacionarse con el mundo y la vida de otra manera; cuando se da este paso, para la persona implica un progreso superior al que daría si estuviera motivada únicamente por su propio crecimiento individual.

Los pasos C y H son apoyados por una línea cognitivista, dando significado y sentido a todo el proceso, para que la decisión se vaya asentando y solidificando. También puede dar paso a un proceso de resolución del problema de origen (estrategia de afrontamiento focalizado en el problema) y abrir paso a un perdón emocional.

### c) **El modelo de Monbourquette**

Jean Monbourquette<sup>215</sup> aborda una terapia psicológica del perdón en doce etapas<sup>216</sup>:

1. Decidir no vengarse y hacer cesar los gestos ofensivos: la venganza desarrolla una dinámica psicológica de reavivamiento del dolor, del pasado, envilecimiento, culpabilidad, miedo y reproduce violencia. Este paso requiere el fin de la ofensa y admite recurrir a la Justicia.
2. Reconocer la herida y pobreza interior frente a mecanismos de defensa, resistencias en el orden del pensamiento o emoción. Esto pide un reconocimiento social de la víctima, de la verdad, en un clima de sosiego y empatía.
3. Ser escuchado por alguien ayuda a sentirse acompañado, escuchado, ayuda a expresar emociones y pensamientos subyacentes. Ayuda el expresarlo con el ofensor; si no es posible, se sustituirá por otros medios.
4. Identificar la pérdida sufrida (para darle su verdadera dimensión), dejar de autoculparse y buscar las conexiones con otras heridas anteriores.
5. Aceptar la propia cólera y deseo de venganza, sin reprimirse. Una vez expresada, mayormente se diluye; si no, tiende a disfrazarse y repetirse. La cólera bien encauzada ayuda a defender valores y dignidad propia, restablece la comunicación.

---

<sup>215</sup> Autor y proceso sugerido por Schreiter. Cf. Schreiter, *El ministerio de la reconciliación*, 86, nota 2.

<sup>216</sup> Monbourquette, 69-175.

6. Perdonarse a sí mismo el autodesprecio, originado por la decepción, mensajes negativos del pasado o de la sombra personal de un potencial humano no desarrollado. En el caso de ofensas, puede relacionarse con la identificación con el ofensor.
7. Comprender al ofensor sin justificar. Esta etapa ya supone el salir de uno mismo. Supone conocer su historia, su positividad, su valor y dignidad, aceptar que no todo es comprensible.
8. Buscar un sentido a la ofensa en la propia vida, descubrir aportaciones, conocerse mejor a uno mismo en su límite y fragilidad.
9. Saberse digno de perdón y perdonado es una experiencia espiritual, sólo posible desde el haberse sentido perdonado, en una actitud de acogida humilde.
10. Dejar de obstinarse en perdonar, que puede esconder un cierto sentimiento de humillación o poder, o una obligación moral, sino percibir la propia insuficiencia y la necesidad de gracia.
11. Abrirse a la gracia de perdonar, al paso del dios justiciero al Dios misericordioso, humilde, acogedor.
12. Decidir renovar o romper la relación preexistente. El perdón tiene efectos beneficiosos pero el ofendido puede decidir sobre la relación a mantener con el ofensor. A veces es posible y positivo reconstruirla (reconciliación); otras, es imposible.
13. Celebrar lo vivido y experimentado en el perdón, lo que deja huella, como un colofón más que como una etapa, que reafirma en la persona y la espiritualidad todo lo vivido.

Habiendo visto estos pasos, nos gustaría hacer algunos apuntes sobre la relación que guardan los pasos del perdón personal con la reconciliación social y cómo, aun cuando el perdón sea una opción personal libre, se puede promocionar socialmente<sup>217</sup>. Desde el punto de vista de la sociedad en su conjunto, la no venganza y el cese de hostilidades es el punto más importante en orden a mantener el orden y limitar los prejuicios en la sociedad, por lo que la estructuración de un buen sistema jurídico es indispensable. Esto ya supone percibir la dificultad que significa tener sistemas judiciales inestables, débiles o corruptos.

Además, debe limitarse la expresión de manifestaciones directamente ofensivas, de odio, de justificación de la violencia, con escrupuloso respeto a los derechos y dignidad de todos. La sociedad (y otras instituciones sociales como la Iglesia) pueden vehicular en

---

<sup>217</sup> En lo que sigue, se toman libremente ideas de varios autores: cf. Schreier, *El ministerio de la reconciliación*, 155-176; *Ibid.*, *In wáter and in blood*, 15-19; Xabier Etxeberria, "Perspectiva política del perdón", en *El perdón en la vida pública*, ed. Galo Bilbao et al. (Bilbao: Universidad de Deusto, 1999): 53-106.

atención a las víctimas ayudas económicas de diverso tipo, espacios de signo terapéutico y círculos donde compartir el proceso y espacios públicos donde pueda oírse su voz. La sociedad puede también hacer duelo por las pérdidas, que le hieren en su seno, por medio de gestos simbólicos sociales (minutos de silencio, celebraciones de duelo, exteriorización simbólica de valores de convivencia, etc.). Puede buscar vías positivas no vengativas que ayuden a «descargar» la cólera, en vez de ceder a impulsos populistas y legislar en caliente tras sucesos traumáticos. Puede desarrollar distintas dinámicas educativas que fomenten la empatía y la comunicación de experiencias, reforzando lazos comunitarios. Pueden realizarse investigaciones interdisciplinarias para abordar problemas subyacentes desde diversas ópticas. Incluso puede plantearse medidas jurídicas especiales de gracia para el ofensor bajo ciertas condiciones (reconocimiento de lo hecho, rechazo de la violencia); sin embargo, en estos casos, permanece en cierta duda la autenticidad o la «obligatoriedad» del arrepentimiento y el papel de las víctimas.

Presentados los tres modelos, siendo conscientes de las diferencias entre ellos, los tres coinciden en algunas características comunes que conviene resaltar y que parecen características inherentes a todo proceso de perdón. Los tres modelos entienden el perdón como proceso y formulan una serie de pasos a dar de forma progresiva, con algunos saltos o discontinuidades dentro de ellos. Todos ellos asumen como tarea ineludible abordar las emociones negativas del «no-perdón» y la *rumiación* y descubrir la negatividad y necesidad de cambio (perdón negativo). A su vez, consideran posibilidades alternativas al perdón, pues no es siempre obvio que el perdón sea la vía mejor, o más transitable; depende de cada persona, circunstancia, presencia o ausencia de arrepentimiento en el ofensor, gravedad de la ofensa, de su cese o continuación. El proceso incluye la tarea de retomar la propia narración del ofendido desde una perspectiva más objetiva, comprensiva y con nuevos significados para la persona que le pueden ayudar a redimensionar sus heridas de forma más positiva e iluminativa de cara al futuro. El proceso de perdón pasa en primer lugar por una dignificación de la víctima, pero el auténtico perdón va más allá de la víctima y abre una vía de descentramiento y de empatía hacia el ofensor (perdón positivo, perdón emocional). El perdón no es un proceso secuencial, sino con idas y venidas, caídas y levantamientos, por lo que es necesario afianzar y solidificar al valor y fuerza del perdón, con una actitud de compromiso y seguimiento. Por último, frecuentemente no es conveniente (sobre todo al principio) vincular la decisión de perdonar con la determinación de la relación futura a continuar entre ofensor y ofendido (finalizarla, reforzarla o continuarla de otra manera), sino que dicha decisión puede y posiblemente debe ser fruto de un discernimiento progresivo.

## **5. Conclusión**

En este capítulo hemos profundizado en el perdón desde una perspectiva psicológica. Para ello, hemos hecho una visión de cómo la temática del perdón ha ido apareciendo dentro de la disciplina psicológica, con una larga prehistoria religiosa. Después hemos ido acercándonos a la definición de perdón, desde un punto de vista más filosófico y, a la vez, psicológico, con las distintas capacidades antropológicas involucradas. Esto nos ayuda a vislumbrar la diferencia entre el perdón como ideal u horizonte y el perdón como proceso a realizar por la persona concreta y real. A continuación, hemos ido pasando revista a distintos modelos de perdón que han ido surgiendo en la literatura psicológica, para centrarnos en tres de ellos: el modelo de Enright, el modelo de Worthington y el modelo de Monbourquette. Los tres modelos dan pautas sobre cómo abordar el perdón, cómo abordar un proceso y qué dinámicas son inherentes al perdón como acto, como transformación personal y como transformación interpersonal-social.



## Capítulo IV: La experiencia espiritual de la reconciliación

El perdón es una experiencia que puede requerir un largo proceso psicológico, especialmente en caso de ofensas graves. La psicología habla de la experiencia de «no-perdón», donde se manifiestan especialmente síntomas de ira, tristeza y miedo. Por otro lado, no siempre ni para toda persona ni en cualquier circunstancia es recomendable el comenzar el afrontamiento de la ofensa y las heridas en la víctima a través de una dinámica terapéutica del perdón y esto se debe a razones antropológicas, teológicas y psicológicas. La razón antropológica es que toda persona está dotada de dignidad y si está seriamente dañada, hay una responsabilidad (por parte de todos) de dignificarla en la medida de lo posible. La razón psicológica es que tiene preponderancia la dignificación de la víctima, la persona requiere de estar en buenas condiciones personales, para encontrarse bien y para realizar un proceso de perdón. La razón teológica es que Dios comienza su obra reconciliadora a través de las víctimas<sup>218</sup>: esto es así en Cristo, a quien resucita de entre los muertos y luego Él se aparece, resucitado, a las personas<sup>219</sup>. En esta dinámica pascual Cristo es víctima restaurada y agente reconciliador<sup>220</sup>.

Schreiter define la espiritualidad como «conjunto distintivo de ideas, actitudes y prácticas que representan una forma de vivir el mensaje evangélico»<sup>221</sup>. La espiritualidad de la reconciliación (especialmente inspirada en 2Cor5,14-21 y Ef 2,11-22) es una espiritualidad que supera la alienación y construye la paz, reuniendo lo separado, sanando las memorias del pasado y construyendo una nueva ciudad<sup>222</sup>.

La espiritualidad cristiana anima, por tanto, a meditar y contemplar esa acción fontal por la que Dios restaura misericordiosamente a la persona y a contemplar la transformación que Cristo opera, con su amor de entrega, a las personas que viven el sufrimiento y que se encuentran con Él.

La espiritualidad puede ser un acicate para desarrollar un proceso de reconciliación, a nivel personal, interpersonal y social. Todas las corrientes espirituales animan a vivir una cierta armonización (con uno mismo, con los demás, con la creación, con Dios) y a superar los impedimentos y heridas del mundo, de la historia y de la persona. La tradición

---

<sup>218</sup> Schreiter, *El ministerio de la reconciliación*, 30-36.

<sup>219</sup> *Ibíd.*, 36-40.

<sup>220</sup> *Ibíd.*, 40-41.

<sup>221</sup> Schreiter, "The Spirituality of Reconciliation and Peacemaking Today", 3.

<sup>222</sup> *Ibíd.*

cristiana observa la dinámica pascual de Cristo, su pasión-muerte-resurrección, como un modelo para la reconciliación cristiana y crecimiento humano.

La tradición de la Iglesia ha desarrollado diversas vías para abordar la reconciliación, aunque no siempre ésta haya sido el objetivo del camino espiritual. Nos fijaremos particularmente en dos: las terapias de las enfermedades espirituales, desarrolladas por los padres del desierto -donde nos acercaremos a las enfermedades más directamente relacionadas con la situación de «no-perdón» del discípulo-, y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, donde nos detendremos en los ejercicios más directamente relacionados con el proceso de sentirse perdonado para poder ser agente de reconciliación.

El recorrido que vamos a seguir en este capítulo es el siguiente. El primer epígrafe lo dedicaremos a las terapias de las enfermedades espirituales especialmente asociadas con los síntomas de «no-perdón» que veíamos en el capítulo anterior. El resto del capítulo lo dedicaremos a la espiritualidad de la reconciliación, tal como la venimos entendiendo, desde los ejercicios espirituales ignacianos de mes, como una dinámica que busca la transformación de la persona. Para ello, en el segundo epígrafe hacemos una introducción general a los ejercicios y su relación con la reconciliación. En los siguientes tres epígrafes nos centraremos en unos momentos determinados del mes ignaciano: el Principio y Fundamento (el hombre creado para salvarse), la primera semana (ejercicios relacionados con la misericordia de Dios y el pecado del hombre) y la tercera (ejercicios de contemplación de la pasión de Cristo), por ser los más significativos de cara a la reconciliación. No obstante, mencionaremos la dinámica de otros momentos y la dinámica global. Terminamos el capítulo con una conclusión que ponga en diálogo la espiritualidad presentada por Schreier con estas dos tradiciones.

En las dos tradiciones que vamos a estudiar -las terapias de las enfermedades espirituales y el mes ignaciano de ejercicios espirituales- hay una premisa subyacente: el discípulo está llamado a sentirse reconciliado desde Dios para reconciliarse con los demás y ser «embajador» de reconciliación en el mundo. La experiencia de misericordia de Dios es fuente para la reconciliación horizontal del hombre con el mundo. Aunque ambas tradiciones que introducimos aquí no son propiamente procesos psicológicos (ni pueden entenderse estrictamente como procesos psicoterapéuticos), manejan elementos de la psicología de la persona, pero, a la vez, hacen uso de la dimensión espiritual y trascendente de la misma y se abren a la acción de la gracia divina. Si ya al tratar de los varios modelos procesuales del perdón psicológico, los procesos iban evolucionando de un enfoque de tratamiento del «no-perdón» a un enfoque de autodescentramiento y altruismo hacia el otro, en este capítulo veremos, desde otra óptica, que esa llamada a la vivencia de la misericordia divina y la contemplación de la pasión redentora de Cristo es



fuente de ánimo autodescentrador, amor gratuito y reconciliación con el entorno. Así, podrá la persona hacer de la experiencia de perdón-reconciliación una *experiencia mística*, entendida no como una serie de fenómenos extraordinarios o extáticos sino como una vivencia de gracia, más allá de uno mismo, de la que la persona participa. Dicho metafóricamente:

Los *místicos* son personas que combinan en sus propias vidas dos dimensiones distintas de la espiritualidad. Por un lado, ponen su vida entera al servicio de Dios, ejercitándose a fin de volverse cada vez más receptivos a su voluntad y cada vez más obedientes a su voluntad tal como ellos la perciben. Por otro lado, son excepcionalmente receptivos a la experiencia mística, a la que consideran un don gratuito de Dios y no un producto de sus propios esfuerzos. La tensión entre sus propios esfuerzos y ejercicios, por un lado, y su reconocimiento del carácter de don gratuito que supone su experiencia, por otro, se compara a veces con el baile: a lo largo del período inicial relativamente prolongado, al bailar (al igual que en la mística) nos ejercitamos para aumentar el dominio de nuestro cuerpo, pero más adelante es posible que *perdamos* ese dominio. En el caso del baile, es la música la que marca la pauta. Nos entregamos a la música, que hace que nuestros cuerpos evolucionen. Pero el cuerpo no sólo *siente* ganas de bailar. Los espectadores pueden *observar* que esto es lo que sucede de hecho.<sup>223</sup>

Desde esta llamada a la experiencia mística, mediante ejercicios prácticos y apertura a la gracia, nos adentramos en la espiritualidad de la reconciliación desde dos tradiciones espirituales de lucha.

## **1. Terapias de las enfermedades espirituales en los Padres**

Entendemos que la espiritualidad del perdón está inserta en todo el proceso y que la persona que psicológicamente desarrolle un proceso psicológico o terapéutico de perdón puede, simultáneamente, trabajarlo espiritualmente. Un acompañamiento espiritual del proceso arriba descrito implica un proceso de sumergirse en las propias heridas, sombras u oscuridades personales, donde la persona está llamada a ser sanada por Dios. En lo que sigue intentamos dos correlaciones (que no igualdades): 1) relacionar los síntomas de las enfermedades espirituales con los síntomas descritos por la psicología; 2) relacionar las terapias espirituales con las técnicas psicológicas.

---

<sup>223</sup> Agneta Schreurs, *Psicoterapia y espiritualidad. La integración de la dimensión espiritual en la práctica terapéutica* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2004), 192.

Un marco espiritual donde este proceso se daba (y se da) en la tradición es la «terapia de las enfermedades espirituales» descritas por los padres del desierto<sup>224</sup>. Las enfermedades más características del proceso de «no-perdón» son las del ámbito del alma<sup>225</sup>, esto es, la ira, la tristeza y el temor (síntomas característicos definidos por los psicólogos como «no-perdón»). En menor medida pueden aparecer otras, como la acedia, el orgullo, la vanagloria. Habiendo tratado suficientemente los síntomas del «no-perdón» en el capítulo psicológico, pasamos a continuación a tratar las terapias<sup>226</sup> aconsejadas por los padres para estas enfermedades, relacionándolas con las dinámicas psicológicas antes descritas.

Entre las terapias, distinguimos terapias específicas (frente a cada una de las enfermedades espirituales) y terapias comunes a todas ellas. Dentro de las terapias específicas, comenzando por la enfermedad de la ira, la terapia consiste en la *dulzura* y *paciencia* que llaman a la reconciliación con el otro (Mt 5,22-26). La dulzura y paciencia consisten en un trabajo espiritual interior que comienza por la atención al propio corazón, por el silencio interior que haga frente con serenidad imperturbable al airamiento, por una mansedumbre, misericordia y pacifismo bienaventurados (Mt 5,4.7.9). Juan Clímaco afirma: «La señal de la suprema mansedumbre es conservar un corazón lleno de serenidad y de caridad respecto a quien nos ha ofendido, incluso en su presencia» (Juan Clímaco, *Escala* VIII, 3)<sup>227</sup>. La mansedumbre se cultiva, por tanto, con amor y sentimientos positivos hacia los demás (1Tim 6,11; Col 3,12; St 3,17s; 1Pe 3,3s). Así, estos sentimientos que mueven, en definitiva, hacia el amor y el saborear la dulzura de Dios y la fraternidad (Sal 133) desde Cristo, nuestra paz (Ef 2,14-17), así como a una esperanza (Mt 5,5) desde el haber sido rescatados (1Pe 2,17-21) y desde la perseverancia<sup>228</sup> (1Pe 3,16-18). Máximo el Confesor define la paciencia así: «Consiste en permanecer constante en la adversidad, en soportar los males, en resistir la tentación hasta el final, en no ceder por sorpresa a la ira, en no dejar escapar una palabra bajo el impulso de la emoción, en no sospechar ni pensar nada que sea indigno de un hombre temeroso de Dios» (Máximo el Confesor, *Discurso ascético*, 21)<sup>229</sup>. Estas terapias se pueden relacionar con las técnicas psicológicas de relajación y una actitud de silencio y quietud interior que contrarreste la *rumiación* y fortalezca al individuo, haciéndole más resiliente, así como con toda técnica

---

<sup>224</sup> Jean Claude Larchet, *Terapéutica de las enfermedades espirituales* (Salamanca: Sígueme, 2014); Fernando Rivas Rebaque, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia* (Madrid: San Pablo, 2008).

<sup>225</sup> Larchet, 177-213; Rivas, 109-135.

<sup>226</sup> Larchet, 531-587; Rivas, 181-206.

<sup>227</sup> Larchet, 566.

<sup>228</sup> Máximo el Confesor recomienda la paciencia como remedio para la acedia. La tentación frente a la sensación de un proceso tan complejo es la del abandono, el desistimiento, típicos de la pasión de la acedia. cf. Máximo el Confesor, *Las centurias de la caridad* I, 67.

<sup>229</sup> Larchet, 569.

psicológica que mueva hacia el altruismo. Pero se desarrollan en una dinámica teologal, de relación personal con Dios, que es el médico del alma que alienta la ascesis.

Frente a la tristeza o el orgullo, los padres recomiendan el *duelo* o *compunción* (que nos indica lo efímero de la pérdida y lo eterno y fundamental de la alegría y salvación que no se tiene, pero se desea y hacia la que se encamina) que mueve a *arrepentimiento* (2Cor 7,8-11): «La penitencia nos levanta, la compunción llama a la puerta del cielo y la santa humildad la abre» (Juan Clímaco, *Escalera XXV*, 15). Esto permite una sana y constructiva vivencia psicológica de la culpa. Esta compunción comienza con el auténtico conocimiento de sí mismo y por un examen constante de consciencia<sup>230</sup> (Gal 6,4; Ef 5,8-10). Contribuye al fortalecimiento de la virtud de la *humildad* (Flp 2,1-4; Ef 4,1-3; Col 3,12s): «La compunción, la misericordia y la dulzura son signos de humildad» (Juan Clímaco, *Escalera XXV*, 9). Esta humildad no consiste en un autodesprecio (pues la persona mantiene siempre su ser «imagen y semejanza de Dios», cf. Gn 1,26), sino en reconocer honestamente como criatura los propios límites y fragilidades (2Cor 4,7-10). Esto contribuye psicológicamente a la superación de todo narcisismo, la asunción de la realidad auténtica del ser humano, un conocimiento más profundo y real de sí mismo y un descentramiento hacia los demás. Se trata también de una humildad que significa la aspiración a una alegría perpetua celestial mayor (Mt 5,12; Jn 16,20-22; Hb 10,32-34; 1Pe 4,13; Ap 19,7) que relativiza las tristezas terrenas y que se manifiesta como necesidad de estar vinculado al amor de Dios (Jn 15,5; Rm 8,35-39), lo que mueve al creyente a una continua actualización de ese amor. Psicológicamente esto motiva el compromiso y mantenimiento del modelo de Worthington, el paso H o *Hold on*<sup>231</sup>.

Frente al temor mundano, los padres proponen el *temor de Dios*<sup>232</sup> entendido como una confianza básica (Rm 8,15) en que Dios le acompañará incondicionalmente: «Si crees que Dios te guarda en su providencia, ¿por qué te inquietas y te preocupas de las cosas que pasan y de las necesidades de la carne?... Pon en el Señor tu cuidado y Él te alimentará. Ya no te asustará ninguna amenaza» (Isaac de Nínive, *Discursos ascéticos*, 5)<sup>233</sup>. Esto tiene relación con todo recurso psicológico destinado a reconstruir la confianza de la persona en sí misma y en autoestima. Los temores mundanos están llenos de

---

<sup>230</sup> Irénée Hausherr, *Penthos. The Doctrine of Compunction in the Christian East* (Michigan: Cistercian Publications, 1982), 60.63.

<sup>231</sup> Worthington, *Forgiveness and Reconciliation. Theory and Application*, 183-185.

<sup>232</sup> Larchet, 576-587.

<sup>233</sup> Larchet, 573.

imaginaciones y fantasías, frecuentemente irreales, por lo que una buena vía complementaria es el análisis y discernimiento de los pensamientos<sup>234</sup> (Flp 4,8; Hb 4,12).

La tentación de temor puede hacer desistir al hombre del camino ascético que supone el perdón y la reconciliación, de acuerdo con las características de cada persona. A los más débiles de voluntad, mostrando la enormidad del propósito, para que sean dominado por el temor; aunque Dios permite esto, la terapia consiste en batallar, para adentrarse desde la situación de debilidad a la de lo noético que sirva de fortaleza (Ef 6,13-18). A los de mayor celo, el mal espíritu los aguarda en su tiempo de mayor enfriamiento o debilidad, para actuar como en el caso anterior. La terapia consiste en mantener el celo primero (Jn 2,17; Rm 12,11), con examen (Ef 5,10; 1Ts 5,21; 1Jn 4,1), confiando en la mano protectora de Dios (2Cor 1,9s). A los fuertes la tentación les hace creer que todo es fruto de su esfuerzo<sup>235</sup>, separándolos del Dios que lo acompaña; la terapia es, en este caso, una llamada a la memoria agradecida a Dios (1Cor 4,7). Por último, otra estrategia tentadora del temor es la de las falsas fantasías externas que arrastren al hombre fuera de su camino; de nuevo la terapia es la permanencia en el amor de Dios (Jn 15,4-10). En todos estos casos, Dios es combatiente en el hombre por medio de Cristo (Hb 2,14-18), lo que puede ayudar a superar la laxitud y el orgullo.

Por su parte, el temor de Dios puede ser fuente de humildad. Se manifiesta como modestia, carácter recto y ordenado, corazón continuamente contrito. El temor de Dios unido al desdén por lo mundano se abren a una gradual providencia, pensamientos limpios, misericordia y amor divinos que se refuerzan frente a las pasiones derivadas en los deseos más materiales (Gal 5,19-25). Un temor de estas características tiene influencias psicológicas de relativización de todo lo acontecido en la persona, de su sufrimiento, abriendo nuevos horizontes.

Como terapias comunes, se incluyen la comunicación espiritual con un «maestro» que le escuche y guíe<sup>236</sup> (Jn 10,2-4.27), a quien le pueda manifestar sus pensamientos y sentimientos<sup>237</sup> (Lc 24,13-27).

---

<sup>234</sup> Los pensamientos de temor están asociados habitualmente con un deseo de conservación y pueden tener relación con el orgullo, por lo que un reconocimiento y diálogo con esos pensamientos puede ayudar a crecer en humildad; cf. Anselm Grün, *La sabiduría de los Padres del desierto. El cielo comienza en ti*, 8ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2014), 92-95. Evagrio Póntico propone un análisis detallado de los pensamientos: intensidad, momento de aparición y desaparición, multiplicidad, regularidad. Con todo ello, dirigirse a Cristo para que le ilumine lo contemplado; cf. *Ibíd.*, 67.

<sup>235</sup> Signo de soberbia, que se manifiesta de esta manera o buscando la imperfección del prójimo: Máximo el Confesor, *Las centurias de la caridad II*, 38.

<sup>236</sup> Larchet, 413-436; Rivas, 222-226.

<sup>237</sup> Larchet, 437-448; Rivas, 227-230.

Es preciso, que quien desee tomar su cruz y seguir a Cristo, se preocupe primero por adquirir la ciencia y la inteligencia mediante un examen de su propio pensamiento... preguntando a aquellos que tienen los mismos sentimientos, que sirven a Dios en conformidad de alma con nosotros y llevan a cabo el mismo combate, para que la ignorancia del destino o de los medios no nos haga caminar a oscuras ni marchar sin luz y sin lámpara. Quien practica la idiorritmia conduce su vida a su manera y camina desprovisto de ciencia evangélica, de discernimiento y de dirección, encuentra muchos obstáculos y cae en múltiples fosos y trampas del diablo; muchos le hacen caer y lo extravían, y se ve rodeado de multitud de peligros sin saber cuál es la salida. (Marcos el Monje, *A Nicolás*, 5)<sup>238</sup>

Además, debe mantener una praxis continuada de oración (1Ts 5,17) como comunicación con el Dios que reconcilia y sana. Con esta praxis la persona accede a grados de profundidad personal inusuales en la experiencia intramundana porque entra en relación (en soledad o con la mediación de un acompañante o una comunidad) con el Dios fundante de la persona y de toda la realidad que le rodea. Ello se expresa en forma de presencia amorosa, una cierta «constatación» de la presencia invisible de Dios y que tiene un cierto efecto de fascinación desde la gratuidad (Mc 9,2-8).

Por último, la terapia para toda enfermedad espiritual, especialmente de relaciones con el prójimo, es la práctica del amor hacia las personas<sup>239</sup> (1Jn 4,7; 2Cor 2,7s), «considerando cada uno a su hermano y su prójimo como su Dios» (Simeón el Nuevo Teólogo, *Capítulos teológicos, gnósticos y prácticos*, III, 96)<sup>240</sup>. En psicología tiene relación con todo lo dicho del perdón positivo y actitudes altruistas.

## **2. Introducción a los Ejercicios espirituales y la reconciliación**

Los ejercicios espirituales ignacianos<sup>241</sup> son el fruto de una experiencia personal de conversión<sup>242</sup> de Ignacio de Loyola<sup>243</sup> que recoge gran parte de la tradición espiritual anterior<sup>244</sup> y se sintetiza en la facilitación de un espacio y tiempo de retiro (un mes, en su

<sup>238</sup> Larchet, 416.

<sup>239</sup> Larchet, 637-644; Rivas, 239-243.

<sup>240</sup> Larchet, 643.

<sup>241</sup> El texto y estudio global más completo: Santiago Arzubialde, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, 2ª ed. (Bilbao: Mensajero, 2009).

<sup>242</sup> A partir del diario espiritual de Ignacio, parte de su camino biográfico-espiritual íntimo (febrero-mayo de 1544 especialmente) puede ser contemplado como un proceso de reconciliación entre Dios Trinitario e Ignacio. Así lo hace Melloni: Javier Melloni, *La mistagogía de los ejercicios* (Bilbao: Mensajero, 2001), 52-66; Santiago Thió de Pol, *La intimidad del peregrino. Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*, 2ª ed. (Bilbao: Mensajero, 1990).

<sup>243</sup> Josep Mª Rambla Blanch, *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola* (Bilbao: Mensajero, 1990).

<sup>244</sup> Para una comparación y relación entre la espiritualidad ignaciana y la espiritualidad oriental, cf. Tomáš Špidlík, *Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental: guía para la lectura de los Ejercicios espirituales* (Santander: Sal Terrae, 2008). Para una comparación al nivel del acompañamiento espiritual, cf. *Ibid.*, *El "starets" Ignacio: un ejemplo de paternidad espiritual* (Burgos: Monte Carmelo, 2005).

versión original) para una persona que quiera disponerse en total libertad a la voluntad de Dios, para realizar una elección de vida o reforma de vida y disponerse a la misión de Dios para él desde una transformación operada por la gracia de Dios a través de su misericordia (especialmente la primera semana), su llamada (segunda semana), su seguimiento probado (tercera semana) y su amor vivificador (cuarta semana).

Hemos de decir que el término «reconciliación» no es usado por Ignacio en todos los ejercicios, pero usa otros términos próximos. Habla del perdón (*Ej.* 43, 241, 282, 297, 304), redención o Redentor (*Ej.* 107, 229, 234, 268), misericordia (*Ej.* 18, 61, 71, 237), paz o pacificar (*Ej.* 106, 150, 153, 201, 268, 278, 282, 304, 316, 353), quietud, aquietar o inquietar (*Ej.* 188, 315, 316, 317, 333, 335, 350). También podemos incluir la penitencia como una directriz específica: *Ej.* 51, 82, 83, 84, 86, 87, 89, 319, 359. Por tanto, la reconciliación como proceso sí está desarrollada en los Ejercicios.

Ignacio ofrece un *espacio de reconciliación* para lo que el encuentro y diálogo entre Creador y criatura, entre Reconciliador y persona en proceso de reconciliación, pueda libremente generar. ¿En qué consiste el proceso reconciliatorio que se desarrollará progresivamente durante el mes? En una reconciliación (en sentido amplio) que libera espiritualmente a la persona de la triple corrupción meditada: libera la libertad (de las «banderas» enemigas de la humanidad, de «afecciones desordenadas» que lo condicionan), libera la sociabilidad de la persona (de riquezas y honores, de los sentidos enajenados), libera la espiritualidad (del pecado, de los «engaños espirituales», de la «tibieza» o de «escrúpulos»). La reconciliación se traduce en los tres ámbitos: en el ámbito de la libertad se traduce en la escucha del llamamiento de un buen Rey, un «orden» en las afecciones para una elección o reforma de vida; en el ámbito social se traduce en una identificación con Cristo pobre y humilde, unos sentidos abiertos a la presencia de Dios en la creación y la humanidad; en el ámbito teologal se traduce en una penitencia transformadora, un examen (de los frutos, de las consolaciones, de las desolaciones, de las operaciones), un cultivo de la meditación y la contemplación, una mayor devoción y consolación.

No podemos abordar todo el proceso reconciliatorio apuntado en el párrafo anterior, sino que nos centraremos en los tres momentos más significativos del mes de ejercicios para la vivencia espiritual de la reconciliación: Principio y Fundamento, los ejercicios de primera y los de tercera semana; dedicaremos un epígrafe a cada uno de ellos. Aunque nos refiramos específicamente a esos momentos particulares, es necesario comprender el mes de ejercicios en su globalidad; la dinámica espiritual de la reconciliación no es intermitente, sino que está presente en todo el mes e, idealmente, en toda la vida.

### **3. El marco reconciliatorio: Principio y Fundamento**

Esos ejercicios vienen anteceditos del «Principio y fundamento» (PyF) que define el fin de la vida del hombre ante Dios como fin soteriológico (donde se inserta la reconciliación espiritual que estamos tratando) y el camino de crecimiento en libertad que dicho proceso significa:

El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima [...] es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido [...] solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados. (*Ej.* 23).

La cuestión de la reconciliación podría leerse aquí como un punto de fondo que puede aparecer en el ejercitante deseoso de crecer en dicha dimensión. Lo que los Ejercicios le pueden ofrecer es liberarse (hacerse indiferente) de aquellos elementos que condicionan su vivencia de «no-perdón» o falta de reconciliación. Según el caso, entendemos que la experiencia espiritual de reconciliación de la persona puede moverse, dentro de los Ejercicios espirituales, en tres niveles distintos, como exponemos a continuación.

El nivel moral trata de una decisión entre una opción moralmente buena y otra moralmente mala (*Ej.* 42). Con todo, Ignacio considera la posibilidad de que el proceso sea más complejo, por lo que incluye una serie de anotaciones (*Ej.* 33-42) con las que elaborar el proceso.

El segundo nivel corresponde a los «grados de humildad». Se trata de una opción que cristianamente exige un «plus» en el caso de asumir los costes de una posible reconciliación incompleta, por ejemplo, la posible humillación de pedir perdón, de no obtenerlo, de conceder el perdón sin que el ofensor se convierta, de retomar una relación interpersonal sin una sana reconducción de la relación, de reincidencia en la ofensa... Todas estas posibilidades podrían relacionarse con la posibilidad que Ignacio indica de ser indiferente al «deshonor» (*Ej.* 166) en el segundo grado de humildad, o de «oprobrios con Christo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Christo que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo» (*Ej.* 167) en el tercer grado de humildad. En una elaboración de la reconciliación horizontal, son el honor y la prudencia -respecto a la propia imagen- la que están en entredicho.

El tercer nivel corresponde a la afección desordenada. Se trata de una dinámica donde el subconsciente está actuando ocultamente (mediante uno de los casos de similiberación

tratados anteriormente, por ejemplo) donde el sujeto esté envuelto en una dinámica sin apercibirse de ello, con lo que la libertad del sujeto queda restringida.

El centro de atención de los ejercicios durante la primera semana son la misericordia de Dios y el pecado del hombre. Vamos tratando los ejercicios de primera semana más directamente relacionados con la reconciliación. En el primer ejercicio (*Ej.* 45-54), predomina la dimensión objetiva del pecado, en el segundo (*Ej.* 55-61) la psicológica o subjetiva, mientras en el tercero (*Ej.* 62-63), con carácter de repetición, hay un proceso de análisis más profundo. Veamos cada uno de ellos.

#### **4. La primera semana de los ejercicios espirituales ignacianos**

##### **a) Primera semana: Primer ejercicio (*Ej.* 45-54)**

Este primer ejercicio es un ejercicio meditativo con el uso de las «tres potencias» (memoria, entendimiento y voluntad, esto es, recuperar la historia o verdad revelada, pensar las circunstancias y pormenores para valorar, comparar y concluir, moviendo los afectos)<sup>245</sup>. Esto es lo que se pide en la oración preparatoria (*Ej.* 46), que las intenciones (deseos), acciones y operaciones (pensamientos, razonamientos, imaginación...) estén ordenados a la voluntad de Dios. Se trata de un ejercicio donde el ejercitante es considerado integralmente en todo su proceder.

El ejercicio se realiza con una «composición de lugar» (*Ej.* 47) invisible, es decir, que no incluye una escena bíblica donde el ejercitante se sitúa imaginativamente, pero sí una ambientación (con el uso de su imaginación, intuición e inteligencia) de cómo el ejercitante se visualiza ante sí mismo y ante Dios: como un alma encerrada en un cuerpo mortal<sup>246</sup>, todo él desterrado y entre «brutos animales». La escena es de por sí desagradable e incluye varios elementos antropológicos: mortalidad, alienación por el pecado, la vida como exilio existencial, la libertad humana sometida a las pasiones esclavizantes, el prójimo reducido a condición de bestialidad (y no como personas a imagen y semejanza de Dios). En la visión teológica subyacente, todos los elementos antropológicos mencionados son consecuencia del pecado humano en la historia de Dios con el hombre. Éstos son el imaginario y la visión teológica que acompañan al ejercitante, donde la reconciliación está llamada a ser.

---

<sup>245</sup> Arzubialde, 176-177, nota 5.

<sup>246</sup> Visualización de origen platónico, cf. *Ibíd.*, 178.



Antes de continuar con el análisis de este primer ejercicio, permítase una apreciación a partir de los elementos teológicos y espirituales de este trabajo. Con Schreier, venimos insistiendo en que la reconciliación cristiana es una reconciliación que parte de las víctimas y que busca, en primer lugar, su dignificación. Pues bien, en cierto modo este primer ejercicio, si bien no alude explícitamente a la condición de víctima, el ejercitante puede ser visto, en la composición de lugar mencionada, como víctima que llega a un mundo hostil que ha roto el proyecto divino de salvación (que había sido delineado en PyF), y en segundo lugar (a partir del segundo preámbulo, *Ej.* 48) como copartícipe de la dinámica e historia de pecado de la humanidad. Esto también contribuye a pensar la reconciliación como una dinámica que tiene varios agentes y destinatarios y todos ellos están llamados a acoger la gracia de la reconciliación, para que haga de ellos una «nueva creación» (2Cor 5,17).

La petición de la oración del primer ejercicio (*Ej.* 48) por parte del ejercitante es de «vergüenza y confusión», viendo a los condenados y las veces en que el ejercitante merecería ser condenado y no lo fue. Si bien la vergüenza es propia de la cultura de la época, no es exclusiva, y la modernidad pone un acento mayor en la culpabilidad. La confusión es un cuestionamiento de la organización del mundo tal como está establecido y un cuestionamiento hacia el ejercitante tal como piensa, siente y actúa. En todo caso, es una actitud de indignación catártica ante el sufrimiento del mundo, unido a una indignación ante uno mismo por la corresponsabilidad en ello. Sin entrar aún en un análisis detallado personal, el ejercitante es invitado a asistir a las consecuencias de la historia del pecado para la humanidad y para él mismo.

Los tres puntos de la oración (*Ej.* 50-52) presentan el dinamismo del pecado en la historia: son la visión del pecado «más allá del tiempo», «al comienzo del tiempo» y «de cada uno en el tiempo»<sup>247</sup>. En los tres puntos el comienzo creador es bueno (en paralelo al PyF) pero se produce una desobediencia contra el Creador -una triple negación del mundo creado frente a Dios- que causa perdición total. Hay una triple corrupción que en la humanidad se produce como consecuencia del pecado: de gracia en malicia a través de la soberbia (se corrompe la libertad), de don y justicia original en trabajos y corrupción en el género humano a través de la desobediencia (se corrompe la sociedad), y de bondad infinita a condena a través del pecado (se corrompe la relación con Dios).

El ejercitante es invitado a comparar dicha situación con los muchos pecados propios y que aún no le han conducido a una condenación definitiva; permanece la posibilidad de

---

<sup>247</sup> Michael Sievernich, “Dificultades para la vivencia del pecado en el contexto de los Ejercicios y de la cultura actual”, en *Psicología y ejercicios ignacianos*, vol. 1, eds. Carlos Alemany y José A. García-Monge (Bilbao: Mensajero, 1991), 51.

salvación. Ignacio propone esos tres escenarios para que el ejercitante, con su memoria, entendimiento y voluntad, haga sus propias conclusiones dentro del marco dado.

La meditación desemboca en un coloquio (*Ej.* 53-54) ante Cristo crucificado. Si en los puntos de la meditación la ambientación es «el gran teatro del mundo»<sup>248</sup> (con su dinamismo pecador), ahora la ambientación es Cristo Crucificado y su dinamismo reconciliador en el que Dios se vuelca hacia el hombre: de Creador a hombre, de vida eterna a mortal, de bondadoso a alguien que muere «por mis pecados», revirtiendo de alguna manera la triple dinámica pecadora anterior. La misericordia de Dios realiza tres acciones fundamentales de signo afirmativo (contra la triple negación del pecado en los puntos): 1) desvela el pecado humano (pues en el contraste entre ambas actitudes se deshace la percepción fatalista de la historia de pecado y se glorifica el amor); 2) revela el amor divino (kenótico en un triple movimiento); 3) dialoga con el ejercitante, abriéndose a lo que éste pueda imaginar, pensar y mover. Es una dinámica gratuita reconciliadora, pues Dios mismo se arriesga a que el ejercitante se conmueva, le acoja, le rehúya o le rechace; y lo hace desde la cruz. La disponibilidad de Dios en el coloquio es a reanudar «la comunión de un diálogo amistoso de reconciliación en el horizonte de la gracia y del perdón»<sup>249</sup>.

En ese diálogo el ejercitante es invitado, ante sí mismo y ante Cristo, a pensar su triple respuesta: qué ha hecho, hace y va a hacer por Cristo. Esta triple cuestión alude nuevamente a una triple temporalidad, donde ahora el dinamismo de la respuesta humana se inserta en la historia vital del ejercitante.

#### **b) Primera semana: Segundo ejercicio (*Ej.* 55-61)**

El segundo ejercicio está más enlazado con la psicología del ejercitante y, por ello, con la mayor personalización de la experiencia espiritual del pecado y la reconciliación. Mientras en el primer ejercicio los afectos por los pecados propios aparecían indirectamente, la tendencia del pecado es la ocultación y la mentira, por lo que se hace necesario un ejercicio específico de desvelamiento del pecado personal y de dolor afectivo que mueva al ejercitante. Aquí se enmarca la petición del ejercicio («crescido y intenso dolor y lágrimas de mis pecados», *Ej.* 55).

Para que el ejercicio gane en implicación personal, se mantiene la oración preparatoria (*Ej.* 46) y para que esté dotado de contenido, Ignacio propone en el primer punto que la

---

<sup>248</sup> *Ibíd.*, 49.

<sup>249</sup> Arzubialde, 191.

persona haga memoria de su historia de pecado y, como ayuda, le propone un recorrido temporal por su biografía: espacio, tiempo, relaciones interpersonales y actividad (*Ej.* 56)<sup>250</sup>. Pero no solo consiste en enumerarlos, sino también ponderar el peso y el grado de malicia en ellos (*Ej.* 57). Así el ejercitante va adquiriendo un conocimiento de sí mismo ante Dios que le permite reconocer su propia vida de pecado.

Tras ese análisis o recuerdo el ejercitante es invitado a redimensionarse a sí mismo y su historia de pecado ante Dios, por medio de una comparación por desproporción, comparar gradualmente el yo pequeño y pecador con el cosmos, hasta que brota la pregunta: «yo solo, ¿qué puedo ser?» (*Ej.* 58); y seguir esa misma visión cósmica desde el propio pecado. Así, el ejercitante, en su vida de pecado, sin Dios, se ve abocado a su soledad esencial (no el *estar* solo sino el *ser* solo) y su mezquindad personal<sup>251</sup>. Mirar la identidad de Dios con todos sus atributos de bondad contrarios al ejercitante (*Ej.* 59), lo que permite derribar toda intención de honor y orgullo por un lado y presentar a Dios como *víctima* «contra quien he pecado» (y el sujeto como ofensor). Pues bien, en la dinámica que sigue, la víctima Dios, dotada de sabiduría, omnipotencia, justicia y bondad, y con Dios toda su creación, «me han dejado en vida y conservado en ella [...] me han sufrido y guardado y rogado por mí [...] cómo han sido en interceder y rogar por mí [...] la tierra cómo no se ha abierto para sorberme» (*Ej.* 60), precisamente signos contrarios a la soledad esencial y mezquindad personal que el ejercitante había experimentado en el punto anterior. Estos signos contrarios son signos de reconciliación de la víctima hacia el ofensor: conservación de la vida (del ofensor), paciencia bondadosa y altruista, intercesión y renuncia a la condena<sup>252</sup>. Es esta contemplación de la reconciliación que Dios víctima ofrece al ejercitante la que motiva la «exclamación admirativa con crecido afecto». Se trata de una vivencia afectiva de la misericordia reconciliatoria de Dios.

El coloquio es un «coloquio de misericordia» donde el ejercitante recapitula razonando la reconciliación ofrecida por Dios, agradeciendo la vida otorgada y proponiéndose enmienda con su gracia (*Ej.* 61). Resulta significativo, desde la óptica de la reconciliación, que el fruto esperado del ejercicio es que el ofensor sea reconciliado con la víctima, que

---

<sup>250</sup> Arzubialde, 198.

<sup>251</sup> El quinto ejercicio o meditación del infierno (*Ej.* 65-71) significa, en el nivel psicológico, la radicalización del proceso seguido hasta aquí (*Ej.* 56-58). En el segundo ejercicio, lo que saca al ejercitante del posible infierno en el que puede entrar es, significativamente, la aparición de Otro, Dios, en la escena (*Ej.* 59). El ejercitante ya no *es* solo.

<sup>252</sup> *Ibíd.*, 203. Arzubialde habla de «impasibilidad» para especificar que la fuerza que la origina es «el amor incomprensiblemente visible de Cristo, crucificado por mí» (nota 27). Nosotros preferimos utilizar otro vocabulario para expresar dicha idea.

sea la víctima la que otorgue su gracia al ofensor y que esa gracia consista en una transformación en el ofensor con la ayuda de la víctima<sup>253</sup>.

El fruto es una total recolocación del yo en la historia de la salvación y del mundo. La personalización de la reflexión del pecado debe realizarse permaneciendo alerta a un mal funcionamiento de los sentimientos psicológicos y religiosos de culpabilidad, para que se abran a una visión más relacional, personalizante, libre y responsable, centrada en el Otro, en la misericordia divina, compatible con el sano amor propio<sup>254</sup>. Solo así la culpabilidad se abre a una auténtica reconciliación.

### c) Primera semana: Tercer ejercicio (*Ej. 62-63*)

El tercer ejercicio es una repetición de los anteriores, pero con algún progreso experiencial y cierta ampliación del campo conceptual. Se mantiene la oración preparatoria, la composición de lugar y la petición (vergüenza y confusión, dolor y lágrimas, por los propios pecados). El acto de repetición no se debe a que lo anterior haya sido insuficiente, sino a un reforzamiento con varios objetivos: a ganar en seriedad y valor a aquello que se recuerda, a cerciorarse, identificarse y sintonizar con lo profundo de sí mismo, a revivir lo anterior no como monólogo interior sino como lenguaje de Dios venido de fuera, de Otro, de forma amorosa y gratuita; a afectar a más dimensiones de la persona para que sea una experiencia espiritual integral y configuradora, sintiendo y gustando internamente (*Ej. 2*) con la pausa necesaria en lo sentido de forma más significativa (consolación o desolación) para poder discernirlo después (*Ej. 62*)<sup>255</sup>, pues en esos momentos de mayor moción es donde se está dando el combate espiritual<sup>256</sup>. En relación al pecado, la repetición ayuda desde la visión psicoanalítica al «proceso rememorativo de lo oscuro» en lo imaginativo, lo afectivo y lo histórico, a que la memoria (junto a un Dios Reconciliador) se abra paso frente al orgullo<sup>257</sup>.

---

<sup>253</sup> Aquí se puede producir, dentro de la dinámica de los Ejercicios Espirituales ignacianos, la conexión entre la reconciliación vertical (Dios-hombre) y la reconciliación horizontal (interpersonal); cf. Schreier, *El ministerio de la reconciliación*, 96-98. El autor contrapone la reconciliación interpersonal de base espiritual, para la que él propone la secuencia «reconciliación-perdón-arrepentimiento», a los procesos de reconciliación social, que demandarían la secuencia «arrepentimiento-perdón-reconciliación». La dimensión verdaderamente espiritual en la reconciliación horizontal acontece si la modificación de la secuencia se produce, es decir, si la persona no necesariamente espera el arrepentimiento del ofensor, sino que el perdón como gracia se desarrolla adelantándose al ofensor. Esto es posible si la víctima experimenta el poder sanador de Dios, si movida por dicho poder, la víctima pide a Dios que perdone al ofensor y si, finalmente, la víctima se ve movida a perdonar ella misma al ofensor.

<sup>254</sup> José Antonio García-Monge, *Los sentimientos de culpabilidad* (Madrid: Fundación Santa María, 1991), 9-39.

<sup>255</sup> Arzubialde, 209-210.

<sup>256</sup> *Ibíd.*, 210, nota 8.

<sup>257</sup> Sievernich, 54-55.

Es el contenido del coloquio el que da cuenta del proceso al que el ejercitante está invitado (*Ej. 63*): 1) el conocimiento interno del pecado y su aborrecimiento; 2) el desorden de las propias operaciones (psíquicas y espirituales) para aborrecerlas y para ordenarse y enmendarse; 3) conocimiento del mundo para aborrecer y apartarse de lo mundano y vano. Obsérvese que se hacen tres peticiones (al nivel moral, al nivel psico-espiritual y al nivel social) y cada una de ellas afecta a la dimensión mental (conocer internamente), sensitiva (aborrecer) y activa (para repeler el pecado, para ordenarse y enmendarse en el ámbito psico-espiritual y para apartarse de lo mundano)<sup>258</sup>.

El conocimiento se va desarrollando a través de los dos primeros ejercicios, así como otras prácticas complementarias, como los exámenes y la confesión<sup>259</sup>. Pero en este ejercicio, al pedir conocimiento *interno*, de alguna manera el ejercitante pide una mayor consciencia del pecado, del modo en que le afecta y del modo en el que surge en él. Esto permite una valoración más realista del grado de malicia y de cómo el pecado anida (por el mundo de los deseos, afectos, imaginaciones); dicho en términos clásicos, crece en el conocimiento de la propia concupiscencia. Al mirar las propias operaciones, el ejercitante pide una mayor consciencia de cómo los pensamientos concupiscentes emergen en él, cómo les da consentimiento y cómo los lleva a la práctica. Asimismo, pide mayor luz sobre aquellas afecciones que no están acordes al ideal cristiano y que, de forma inconsciente, condicionan la libertad del sujeto<sup>260</sup>. El objetivo de este conocimiento es de orden y enmienda, es decir, de una reestructuración en lo psíquico, moral y espiritual acorde al amor de Dios que tiene ante Él y el PyF, el proyecto de vida que Dios le propone.

El aborrecimiento es la expresión deliberada de náusea hacia aquello que el ejercitante descubre que debe desterrar de su propia vida. El ejercitante busca que la relación entre él y el pecado sea de repulsión en los distintos niveles, pues aquello que impide la realización del PyF en el ejercitante es aquello que debe desaparecer para una vida en libertad. La expresión de la náusea es la expresión de una voluntad de rechazo de las dinámicas que esclavizan a la persona. Es necesario la vivencia de esa náusea para una progresiva adhesión al proyecto salvífico, siendo consciente de que el mundo tiene ciertas dinámicas que pueden arrastrar al ejercitante en su vieja condición esclavizada. Pero un proyecto salvífico alternativo puede sacarle de ahí.

---

<sup>258</sup> Arzubialde, 211-212.

<sup>259</sup> Carlos García Hirschfeld, "Todo modo de examinar la consciencia (Una pieza clave en el magisterio espiritual de Ignacio)", *Manresa* 62 (1990): 251-271.

<sup>260</sup> Luis María García Domínguez, *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, 2ª ed., (Bilbao: Mensajero, 2015).

Aunque las palabras de Jesús puedan parecernos poéticas, sin embargo van muy a contracorriente con respecto a lo que es costumbre, a lo que se hace en la sociedad; y, si bien este mensaje de Jesús nos atrae, en realidad el mundo nos lleva hacia otro estilo de vida. Las bienaventuranzas de ninguna manera son algo liviano o superficial; al contrario, ya que solo podemos vivirlas si el Espíritu Santo nos invade con toda su potencia y nos libera de la debilidad del egoísmo, de la comodidad, del orgullo.<sup>261</sup>

La tercera petición consiste en el conocimiento del mundo, es decir, la realidad más allá del individuo o de los pequeños grupos donde se socializa para pensar en una proyección más amplia. Arzubialde muestra tres ámbitos y tres vías por la que esta petición puede encauzarse<sup>262</sup>. Los ámbitos son la realidad estructural en la que la humanidad se ve inmersa, el inconsciente de las motivaciones colectivas que desembocan en la cruz del Hijo y de tantos seres humanos de nuestro mundo; y la interacción pecaminosa de ese pecado estructural con la dinámica de la persona en medio del mundo, que inducen al ejercitante a comportamientos de anti-Reino y de involución de la historia (es decir, de impedir que la historia avance hacia el ἔσχατον o finalidad a la que está llamada).

Por último, queremos hacer notar que en el desarrollo de los ejercicios va apareciendo otro aspecto de la teología de la reconciliación apuntada por Schreiter: su vinculación con la verdad y con la justicia<sup>263</sup>. Schreiter habla de tres tipos de verdad: «verdad como correspondencia con los hechos», «verdad coherencial» y «verdad existencial»<sup>264</sup>. También los ejercicios abordan espiritualmente los tres tipos de verdad en el ejercitante. La verdad como correspondencia con los hechos tienen relación directa con los dos primeros ejercicios de primera semana y también en el examen general (*Ej.* 43), la confesión (*Ej.* 44) o el examen particular de algún pecado que se quiere erradicar (*Ej.* 24-31). Uno de los objetivos de los ejercicios es destapar las mentiras que el mundo y el individuo interiorizan. La verdad coherencial y existencial están presentes de una forma más transversal a lo largo de los ejercicios y aparecen de modo progresivo. La verdad coherencial tiene relación con los tres ejercicios estudiados y el interés en que se abra paso no es ya un estudio minucioso de pecados particulares (del mundo o del individuo) sino una sensibilización progresiva de la realidad de pecado en la humanidad y del daño que causa. La verdad existencial tiene mayor incidencia en el PyF, los coloquios y la progresiva revelación de la misericordia de Dios, donde Dios se configura como la Verdad. Esta vivencia de espiritualidad de la reconciliación en la verdad ayuda a estimular procesos sociales de reconciliación desde la verdad de lo ocurrido, la verdad de cómo es

---

<sup>261</sup> Francisco, GE 65. Todo el capítulo tercero de la exhortación es una meditación sobre la santidad en la vivencia de las bienaventuranzas a contracorriente del mundo circundante. Esa santidad requiere ineludiblemente una desmundanización de la persona.

<sup>262</sup> Arzubialde, 212.

<sup>263</sup> Schreiter, *El ministerio de la reconciliación*, 163-171.

<sup>264</sup> *Ibíd.*, 163-168.

nuestro mundo (a nivel global o local) y cómo buscar conjuntamente la fuente de la verdad de nuestra existencia.

Asimismo, a lo largo de los ejercicios también aparecen distintas formas de justicia: la «justicia punitiva», la «justicia estructural» y la «justicia legal»<sup>265</sup>. La justicia punitiva está relacionada con la reflexión acerca de la propia corrupción por el pecado (las numerosas menciones ignacianas a «mis pecados»), así como a prácticas diversas de penitencias externas (*Ej.* 82-90). La justicia estructural, además de ser meditada en el primer y tercer ejercicio, puede ser abordada a través de las prácticas de sencillez en el ámbito de la comida y bebida, el vestido, el silencio, las condiciones materiales del retiro; más adelante puede ser retomada en la actualización sobre el discernimiento de la distribución de limosnas (*Ej.* 337-344), es decir, de cómo implicarse personalmente para construir un mundo donde la riqueza esté redistribuida. La justicia legal puede ser pensada desde la Alianza que Dios tiene para la humanidad (por ejemplo, en el llamamiento del Rey eterno, *Ej.* 91-100) y para el ejercitante (en PyF) y, a partir de la segunda semana, la dinámica redentora que Dios realiza con la humanidad (ejercicios para contemplar la encarnación, *Ej.* 101-109, y el nacimiento, *Ej.* 110-117, entre otros).

## **5. La tercera semana de los ejercicios espirituales ignacianos**

### **a) Introducción a la tercera semana**

En esta sección nos proponemos mirar la dinámica de la tercera semana de ejercicios desde la espiritualidad de la reconciliación. En esta ocasión lo haremos de una manera ligeramente distinta a cómo abordamos la primera semana, pues la tercera semana es menos directiva y más abierta al provecho que el ejercitante pueda obtener. En primer lugar, conectamos la doctrina de la reconciliación expuesta por Schreier con la dinámica espiritual de la tercera semana. En segundo lugar, exponemos el modo como el ejercitante afronta la tercera semana, la oración contemplativa de los relatos de la pasión de Cristo. En tercer lugar, mostraremos algunos elementos propios de la tercera semana que pueden aparecer en la vivencia psicoespiritual del ejercitante. Estos elementos son más difíciles de prever, pues esta semana tiene menos indicaciones y está más sujeta a la libre acción de la gracia (al «reflexionar» y el «provecho» que el ejercitante pueda obtener). Los elementos que mostraremos son la paciencia orante para esperar y escuchar a Dios en medio de la pasión, el dolor y las heridas (de Cristo y del ejercitante, ambos conectados),

---

<sup>265</sup> *Ibíd.*, 169-171.

la redención que se puede experimentar y la misión reconciliadora como fruto de los ejercicios.

Ya cuando exponíamos en el capítulo bíblico la síntesis paulina de la reconciliación elaborada por Schreiter, en el tercer punto hablábamos de la centralidad de Cristo, y en particular Cristo sufriente, como nivel cristológico que define la doctrina de la reconciliación<sup>266</sup>. Lo que en aquel momento decíamos de forma sintética, ahora lo profundizamos con el apoyo de los ejercicios de tercera semana que San Ignacio propone.

Uno de los objetivos de la reconciliación en contextos de violencia es el de construir un relato liberador alternativo a los relatos basados en la mentira que la opresión impone<sup>267</sup>. Ello significa «afrontar el sufrimiento y reconquistar la humanidad arrebatada»<sup>268</sup>. Uno de los instrumentos que la tradición cristiana ofrece para ello es el de dotar de «un relato globalizante con el que podemos poner en conexión el nuestro; nos ofrece también una memoria que puede servirnos de marco de referencia para reconstruir la que nos ha sido arrebatada»<sup>269</sup>.

Frente a las potencias y la mentira que intentan dominar a Jesús, Él -la Palabra hecha carne, guiado por el Espíritu de la Verdad- padece. Así es como Dios opera la reconciliación, como una pasión en profunda solidaridad con la humanidad sufriente que se adentra en las fauces de la violencia<sup>270</sup>. Los ejercicios ignacianos proponen una inmersión en ese mundo, padecer con Cristo teniendo sus mismos sentimientos en su anonadamiento (Flp 2,5-7). Precisamente esta tarea es la que se realiza en la tercera semana de ejercicios: contemplar la narración de la pasión de Cristo, para que en la vida interior del ejercitante se puede reconstruir un cristiano capaz de sumergirse en el mundo con actitud de amar a Cristo, seguirle y padecer con Él (*Ej.* 203).

Análogamente a la perspectiva cristológica de la tercera semana, Schreiter habla de la reconciliación como iniciativa divina, no como propósito humano. Por ello Ignacio propone al ejercitante en tercera semana un camino de contemplación de Cristo. No se trata de lo que el ejercitante vaya a hacer por Cristo (primera semana, *Ej.* 53), sino de lo que Cristo hace por la humanidad y por el ejercitante, y del misterio por el que Dios está

---

<sup>266</sup> *Ibíd.*, 67-77. Para este nivel cristológico, Schreiter propone Rm 5,10-11 y 2Cor 5,18-19, el segundo de los cuales es el que hemos analizado exegéticamente. Los otros dos niveles de la reconciliación comentados por Schreiter (los niveles eclesiológico y cósmico) tienen una conexión más tangencial con los ejercicios ignacianos. En cierto sentido, podríamos decir que tienen mayor conexión con la cuarta semana.

<sup>267</sup> Schreiter, *Violencia y reconciliación*, 56-63.

<sup>268</sup> *Ibíd.*, 63.

<sup>269</sup> *Ibíd.*

<sup>270</sup> *Ibíd.*, 91.



presente con Cristo y, a la vez, se esconde. Para Schreiter es fundamental que el proceso de reconciliación se hace desde las víctimas<sup>271</sup>; para Ignacio es fundamental Cristo como víctima. Al hablar de lo que Cristo padece «por mis pecados» (*Ej.* 197), indirectamente está presente el camino sugerido al ejercitante: pasar de cómplice, a través de la contemplación de la pasión, a discípulo, a «hacer y padecer por Él» (*Ej.* 197).

La tercera semana de los ejercicios espirituales (*Ej.* 190-209, 289-298) está dedicada a la contemplación de la pasión de Cristo. Sigue la dinámica contemplativa de la segunda semana, donde el ejercitante ha sido llamado a seguir a Cristo, ha contemplado misterios de la vida de Cristo y ha realizado la elección (*Ej.* 169-188) o reforma de vida (*Ej.* 189). La actitud con la que el ejercitante comienza la tercera semana es, en continuidad con la segunda, la de conocer internamente a Cristo para más amarle y seguirle (*Ej.* 130). Pero ahora ese conocimiento interno es conocimiento de Cristo que padece en su humanidad (*Ej.* 195), donde la divinidad se esconde (*Ej.* 196) y todo ello lo padece «por mis pecados» (*Ej.* 197). Es de notar que la tercera semana conecta con la primera en la expresión dolorosa de los sentimientos que el ejercitante pide (*Ej.* 48, 203), pero con dos diferencias. En primer lugar, en tercera semana la petición se realiza después de haber realizado un camino de conocimiento interno y de seguimiento al Señor; en segundo lugar, mientras en la primera semana la centralidad corresponde a la misericordia divina y la humildad humana de reconocer el propio pecado (y el pecado del mundo), en la tercera semana la centralidad la ocupa Cristo que padece, mientras el ejercitante contempla a Cristo.

## **b) La reconciliación y la contemplación de la pasión**

### **i. La oración contemplativa**

Entre la segunda y tercera semana, como elemento bisagra, Ignacio coloca una máxima espiritual, la «regla de oro de la vida espiritual»<sup>272</sup>: «tanto se aprovechará en todas cosas espirituales cuanto saliere de su propio amor, querer y interese» (*Ej.* 189). Esta regla llama a un éxodo de sí mismo<sup>273</sup>, para vivir la libertad del amor y penetrar el misterio del amor incondicionado y, a la vez, humano, vivido por Cristo. La oración contemplativa es una invitación a esta penetración, una propuesta para la vivencia espiritual de la llamada «vía unitiva»<sup>274</sup>, con un itinerario místico propio, desde la contemplación de la humanidad que padece (tercera semana) a la gloria de la resurrección (cuarta semana). Este es un paso

---

<sup>271</sup> *Ibíd.*, 68-69.

<sup>272</sup> Arzubialde, 498.

<sup>273</sup> Esta regla conecta con el proceso psicológico del perdón en cuanto hace salir a la persona de sí misma y abrirse al otro.

<sup>274</sup> *Ibíd.*, 499.

esencial para la reconciliación de trasfondo espiritual: salir del autocentramiento hacia el altruismo, dinámica que puede ayudar a salir del victimismo.

Los tres primeros puntos (*Ej.* 194) suponen una ambientación abriendo los sentidos (ver las *personas*, *oír* lo que hablan y *mirar* lo que hacen); a partir de ello, *reflectir* («dejar que se refleje la luz de otro cuerpo»<sup>275</sup>, dejar que el Espíritu transforme al ejercitante en la persona contemplada, cf. 2Cor 3,18) y sacar algún provecho, algo no planificado ni deliberado, sino fruto de la gracia. Los tres puntos siguientes (*Ej.* 195-197) son específicos de la tercera semana y contienen su trasfondo teológico<sup>276</sup>: la kénosis del padecimiento de Cristo en su humanidad, una misteriosa forma de presencia de Dios en la escena y en la vida dolida («la divinidad se esconde») y una implicación del ejercitante en la pasión («por mis pecados»), que significa, a la vez, un amor de Cristo (que padece) hacia el ejercitante (llamado a *reflectir* sobre ello) y una finalidad para él, su conversión.

## ii. La paciencia orante

La oración contemplativa está conectada con la teología de la reconciliación, que reconoce la reconciliación como obra fundamentalmente de Dios<sup>277</sup> -primer punto de la síntesis paulina de la reconciliación que ya hicimos-, de la que los hombres participan como agentes. Se requiere permanecer en contacto con la Fuente, ser sujetos «pasivos» esperando a que Dios hable para nosotros ser «vehículos», conformados a Cristo como embajadores. Esa espera genera la quietud para escuchar a Dios.<sup>278</sup>

Esa quietud y espera generan «paciencia», valiosa frente a toda desolación (*Ej.* 321), pero valiosa también para escuchar a las víctimas contar su historia una y otra vez, ganar perspectiva, escuchar atentamente y esperar hasta que la narración tome un giro nuevo. Es valiosa para la reconciliación social, que es una tarea lenta.

La espera de Dios no siempre desemboca en una palabra, sino a veces en el acto de esperar, o en la sensación de ausencia o silencio de Dios<sup>279</sup>. Hay una analogía entre la sensación de ausencia de Dios en la oración<sup>280</sup>, la ausencia de Dios en la violencia y el

---

<sup>275</sup> *Ibíd.*, 451.

<sup>276</sup> *Ibíd.*, 500-507.

<sup>277</sup> Schreiter, *Violencia y reconciliación*, 67-68.

<sup>278</sup> Schreiter, “The Spirituality of Reconciliation and Peacemaking Today”, 7-8.

<sup>279</sup> Resulta significativo el ejemplo aducido por Schreiter para el caso de torturas sufridas por algunas víctimas, a quienes decían: «grita cuanto quieras, nadie puede oírte»; cf. *Ibíd.*, 8.

<sup>280</sup> Esta experiencia llama irrevocablemente a una nueva concepción de Dios, que derribe los mitos infantiles de un Dios que evita cualquier eventualidad problemática y nos llama a buscarle como Dios que se manifiesta amorosamente dando su vida en las cruces de nuestro mundo; cf. Carlos Domínguez Morano, *Psicodinámica de los ejercicios espirituales* (Bilbao: Mensajero, 2003), 253-255.

«abandono» en la cruz de Jesús (Mc 15, 34)<sup>281</sup>. En el contexto violento, esa ausencia es un «agujero negro» que aniquila todo lo que la rodea, pues supone «una toma de conciencia del poder de una fuerza dirigida por su propia naturaleza contra todo lo que existe y es bueno. Esta ausencia es la experiencia del mal»<sup>282</sup>, una experiencia profundamente dolorosa.

### iii. El dolor y las heridas

Vemos cómo tratan los ejercicios ignacianos el dolor<sup>283</sup>. El dolor en Ignacio no tiene el mismo tratamiento que en la modernidad, ni es la «roca del ateísmo», sino que es considerado desde una perspectiva práctica: cómo vencer el dolor con Cristo y cómo asumir el dolor inherente a la misión cristiana del ser humano.

García Rodríguez distingue cuatro tipos de dolor. En primera semana el ejercitante pide sentir dolor por el dolor causado a Dios y al prójimo (contra el PyF) como consecuencia del pecado. El Crucificado es el que sufre el dolor y el que manifiesta la misericordia divina, que llama a la conversión (*Ej.* 53). El dolor tiene una dimensión de gracia, es un dolor personal y movilizador. El seguimiento también produce dolor (*Ej.* 95, 98) inherentes a la misión y la configuración con Cristo pobre y humilde (segundo tipo de dolor). Por ello, el dolor de tercera semana significa ya una identificación (afectiva y existencial, configuradora de la persona) con Cristo que padece (tercer tipo de dolor). También hay un cuarto dolor, el deliberadamente procurado y externalizado a través de «penitencias externas» o prácticas ascéticas, que de algún modo intentar acompañar la evolución física o exterior a la conversión interior o espiritual. Por último, habría un último tipo de dolor no propiamente incluido en los ejercicios, el «dolor sobrevenido» que no se identifica con ninguno de los anteriores, sino que se caracteriza por ser no elegido, es consecuencia de la vida, del tiempo, causas como la enfermedad, la violencia sufrida, la ausencia de personas queridas... Para García Rodríguez, en el pensamiento de Ignacio, este dolor (en terminología de Teilhard de Chardin, «pasividades de disminución»<sup>284</sup>) es espacio donde recibir «visitas divinas», son medios divinos por los

---

<sup>281</sup> Hay una regla ignaciana ante la desolación con cierta aplicabilidad hacia la desesperación de las víctimas en contextos de violencia: «resista a las varias agitaciones y tentaciones del enemigo; pues puede con el auxilio divino, el cual siempre le queda, aunque claramente no lo sienta; porque el Señor le ha abstraído su mucho hervor, crecido amor y gracia intensa, quedándole también gracia suficiente para la salud eterna» (*Ej.* 320). Es una llamada a la resistencia desde una esperanza básica, porque Dios puede estar «escondido» pero no totalmente ausente, sino manifestado en Cristo que padece.

<sup>282</sup> Schreier, *El ministerio de la reconciliación*, 59.

<sup>283</sup> José Antonio García Rodríguez, «Dolor», en *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, vol. 1, dir. José García de Castro (Bilbao: Mensajero, 2007), 656-663.

<sup>284</sup> Pierre Teilhard de Chardin, *El medio divino*, 6ª ed. (Madrid: Taurus, 1967), 75-92.

que el hombre puede recibir a Dios, adherirse más fuertemente a Él, donde puede unirse a Él en la cruz para después ser capaz de descubrir a Dios en todas las cosas.

Desde la contemplación en la pasión de las heridas de Jesús<sup>285</sup>, puede el ejercitante contemplar las propias y la soledad a la que se ha tenido que enfrentar. Ésta sólo puede mitigarse con ayuda y acompañamiento por la narración, la escenificación. Las heridas suponen una grieta sobre lo frágil de nuestro cuerpo y nuestra vida, son interrogante sobre falsas seguridades y confianzas. En la tercera semana cabe la posibilidad de que el ejercitante mire también, indirectamente, las heridas propias y las ponga en contacto con las heridas de Jesús. El contacto entre heridas es reconocimiento, es admisión del poder de resurrección operado en Jesús, es transfigurador. Aquí puede el ejercitante sentir el poder redentor de Cristo.

#### iv. La redención

El sufrimiento puede ser redentor o destructivo, según cómo se afronte. El sufrimiento de Jesús en la cruz tiene un valor especial por la vida de Jesús y su comunión con el Padre; atravesando la muerte, destruyó el poder de la muerte de separarnos de Dios. Así puede convertir el sufrimiento en redentor<sup>286</sup>, al colocarlo en un objetivo más elevado, ennobleciendo al hombre, ligando nuestro sufrimiento al suyo, en profunda proximidad a Dios, en apertura a una nueva vida, a la esperanza.

Así, lo que en el capítulo teológico decíamos acerca de cómo Dios nos reconcilia desarrollando la «narrativa de la redención»<sup>287</sup>, cobra ahora su praxis espiritual en los ejercicios<sup>288</sup>. Dios quiere realizar la redención del género humano enviando a su Hijo (*Ej.* 102, 107), donde el ejercitante y el mundo son destinatarios de su proyecto amoroso (*Ef* 1,3-14) y reconciliador (*2Cor* 5,18-21). Para Dios supone un «salir de sí» al que el ejercitante está invitado en toda la tercera semana (*Ej.* 189). El ejercitante lo va sintiendo a través de *consolaciones* espirituales de signo salvífico (*Ej.* 316). En la tercera semana el ejercitante contempla cómo Cristo nos entrega su «sangre preciosa» (*Ej.* 191), su vida,

---

<sup>285</sup> Schreiter, *El ministerio de la reconciliación*, 107-115. El autor realiza esta meditación sobre las heridas desde la perícopa Jn 20,24-29, nosotros lo hacemos desde la contemplación de la pasión.

<sup>286</sup> *Ibíd.*, 115-118.

<sup>287</sup> De Gruchy, 47-50.

<sup>288</sup> Luis F. Ladaria, "Redención", en *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, vol. 2, dir. José García de Castro (Bilbao: Mensajero, 2007), 1540-1544.

desde la cena hasta la cruz. Así, la salvación<sup>289</sup> que Ignacio enmarca en el PyF adquiere ahora una centralidad cristológica contemplando la pasión.

En el ejercitante, ¿cómo puede la contemplación de la pasión -algo hiriente, humillante, doloroso- transformarse en fuente de resiliencia y reconciliación? Esta paradoja es afrontada por Pablo en su segunda carta a los corintios a través de la metáfora del «tesoro en vasijas de barro» y de la acción, «portando en nuestros cuerpos la muerte de Cristo» (2Cor 4,7-11). En la tercera semana, aunque el texto ignaciano no invite a ello, es posible que el ejercitante explore las propias heridas y la propia memoria biográfica<sup>290</sup>. Si lo hace, puede hacerlo en conexión con las heridas y biografía de Jesús<sup>291</sup>. Explorar las heridas propias y retornar a las memorias que portan dichas heridas le puede imbuir en un ciclón emocional (aflicción, perplejidad, persecución, abatimiento<sup>292</sup>). Pero en esas circunstancias hay una fortaleza-don que le acompaña. Esto es posible, siguiendo a Pablo, porque portamos la muerte de Jesús en nuestros cuerpos (físicos, sociales, políticos o eclesiales). Apunta a un cuerpo glorificado, a una memoria sanada, a una fuerza resucitadora, a un horizonte escatológico; apunta a participar de la muerte de Cristo para participar del poder de su resurrección (Flp 3,10). Pero apunta a descubrirlo y vivirlo en medio de la fragilidad, heridas, muerte, rechazo mundano, condicionamientos sociales y políticos... La gracia de la reconciliación «por Cristo» (2Cor 5,18), a través de la cruz, tiene el mismo potencial peligroso y liberador en nuestras vidas. La reconciliación de todas las cosas en Dios, «en la sangre de la cruz» (Col 1,20), desvela la conexión entre nuestras heridas, las heridas de Cristo y las heridas de Dios que ama a la humanidad<sup>293</sup>.

Contemplar las propias heridas desde la mirada redentora de Cristo, desde el portar la muerte en nuestros cuerpos, desde el tesoro que esconde nuestro barro, permite mirarlas

---

<sup>289</sup> Josep Giménez, “Salvación”, en *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, vol. 2, dir. José García de Castro (Bilbao: Mensajero, 2007), 1603-1612.

<sup>290</sup> Lo que sí indica Ignacio es, en el tercer preámbulo, que el ejercitante pida «dolor, sentimiento y confusión» (*Ej.* 193) y, en el primer punto, «ver las personas de la cena [oir lo que hablan, mirar lo que hacen], y *reflitiendo en mí mismo*, procurar de sacar algún provecho dellas» (*Ej.* 194). Este «refletir en mí mismo» es lo que puede dar pie a mirar las propias heridas desde Cristo, sin que ello sea el foco central del ejercicio. En ese mirar el ejercitante puede «sacar provecho» si realiza el proceso espiritual de la cita paulina 2Cor 4,7-11.

<sup>291</sup> Aunque el ejercicio ignaciano no busca contemplar las heridas del ejercitante desde Cristo, puede ser una consecuencia indirecta. Otro ejercicio donde esto es más accesible, donde es más inmediato el contacto entre las heridas de Cristo y las heridas del mundo y los orantes, es la práctica tradicional del *via-crucis*. En mucos de los *via-crucis* elaborados, el paralelismo entre el sufrimiento del mundo y el de Cristo es su *leit-motiv*. Schreiter ha escrito uno inspirado en el tema de la reconciliación; cf. Caritas Internationalis, *Peacebuilding. A Caritas Training Manual* (Vatican City: Caritas Internationalis, 2002), 47-52.

<sup>292</sup> Son síntomas descritos por la psicología como «no-perdón». Será conveniente que esa dinámica personal no desvíe el proceso espiritual de los ejercicios, y si ello requiere de una mayor atención (o incluso tratamiento terapéutico), se realice fuera del mes ignaciano. El foco de la tercera semana no es el ejercitante, sino Cristo; no es una dinámica pura ni principalmente introspectiva, sino cristocéntrica.

<sup>293</sup> Schreiter, “The Spirituality of Reconciliation and Peacemaking Today”, 10-11.

sin apartar la vista, nos recuerda el dolor del pasado, nuestra debilidad, incompletitud, vulnerabilidad; permite contemplarlas como vía de crecimiento y vía de potencial sanador sobre otros (1Pe 2,24). Contemplar aumenta nuestra capacidad de imaginar la paz, un nuevo estado diferente al imaginado inicialmente. Es recordar lo ocurrido de manera diferente para ganar futuro y no permanecer presos del pasado, ser «nueva creación» (2Cor 5,17). La contemplación nos sintoniza con Dios, con nosotros mismos como agentes de reconciliación y con la nueva creación a la que somos llamados<sup>294</sup>.

#### v. La misión reconciliadora

La tercera semana ha ofrecido al ejercitante la posibilidad de contemplar la pasión y contemplar la reconciliación que Dios ofrece, si bien esta perspectiva se completa con la cuarta semana. En la cuarta semana, el ejercitante contempla las escenas de Jesús resucitado, a Dios y su amor presente en todas las cosas (la «contemplación para alcanzar amor», *Ej.* 230-237) y le son presentadas las reglas para sentir con la Iglesia (*Ej.* 352-370). En la dinámica del mes de ejercicios, esto completaría la visión de la reconciliación, particularmente en su dimensión social, cósmica y eclesial<sup>295</sup>.

Schreiter lee los relatos de las apariciones del Resucitado como relatos de reconciliación<sup>296</sup>. Esta perspectiva encaja bien con la dinámica de la cuarta semana y el regreso del ejercitante a su vida cotidiana y la misión que Dios le haya encomendado, pues al fin y al cabo los ejercicios completos son dados a personas «con sujeto» y de quien puede esperarse fruto (*Ej.* 18). Por tanto, al final de los ejercicios se espera del ejercitante una misión en el mundo y en la Iglesia. Desde la perspectiva que hemos ido detallando en nuestro recorrido de los ejercicios, esta misión puede estar teñida de espiritualidad de la reconciliación.

Para Schillebeeckx, en quien Schreiter se inspira, la gracia de la reconciliación que los apóstoles viven sería la que les induciría a sentir a Cristo como Resucitado y la que dinamizaría la práctica eclesial del «servicio de la reconciliación»<sup>297</sup>. Schreiter observa la

---

<sup>294</sup> *Ibíd.*, 8.

<sup>295</sup> Por razones de espacio no podemos hacer un análisis pormenorizado de ello (también hemos sido muy breves en relación a la segunda semana, con referencias indirectas). Hemos seleccionado el PyF, la primera semana y la tercera porque, para la espiritualidad de la reconciliación, la perspectiva de las víctimas y la misión en contextos de violencia, estos momentos del mes ignaciano son los más significativos. Por otro lado, la perspectiva de Schreiter en sus dos libros principales (*Violencia y reconciliación*, *El ministerio de la reconciliación*, ambos ampliamente citados en nuestro trabajo), se corresponderían en contenidos más propiamente con la tercera y cuarta semana respectivamente. Para Schreiter, la reconciliación se visualiza especialmente en los relatos de apariciones del Resucitado, pero dichas apariciones y los recuerdos inherentes a ellos en los discípulos refieren continuamente a la experiencia del Crucificado.

<sup>296</sup> Schreiter, *El ministerio de la reconciliación*, 43-143.

<sup>297</sup> Edward Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente* (Madrid: Trotta, 2002), 360-363.

reconciliación que los apóstoles experimentan en las apariciones y lo hace desde contextos de violencia actual, para obtener luz de una doctrina de reconciliación con una aplicación pastoral profunda y práctica.

Aunque los ejercicios no dan indicaciones específicas sobre la misión a desempeñar ni sobre el estilo con el que hacerlo, la experiencia histórica de la Compañía de Jesús mostró pronto diversos ministerios relacionados con el servicio de la reconciliación, como el de «reconciliar a los desavenidos», el cuidado y cultivo del sacramento penitencial o el fomento de la conversión permanente<sup>298</sup>.

## **6. Conclusión**

En este capítulo hemos trabajado la reconciliación en diálogo con Schreiter y con dos tradiciones espirituales, la espiritualidad del desierto y la espiritualidad ignaciana del mes de ejercicios espirituales. Mediante la primera hemos abordado las terapias de las enfermedades espirituales asociadas al «no-perdón» (especialmente la tristeza, la ira y el temor). Mediante la segunda hemos revisado algunos ejercicios del mes ignaciano que mayor incidencia tienen en la reconciliación, como son el Principio y Fundamento (dignidad de la persona y destino salvífico), los ejercicios de carácter predominantemente meditativo de la primera semana (donde descubrir la misericordia divina y el pecado social y personal) y los ejercicios contemplativos de tercera semana, donde al contemplar la pasión de Cristo, pueden ir apareciendo elementos a trabajar personal y espiritualmente, como la paciencia, el dolor, las heridas biográficas, la redención, el perdón y la llamada a la misión de reconciliación en la vida cotidiana y en el mundo.

Las perspectivas de las terapias de las enfermedades espirituales y la propuesta de Schreiter están pensadas en contextos muy diferentes. No obstante, podemos encontrar algunos elementos de interés común que puedan conocer una actualización. En ambos casos se percibe a un Cristo médico que sana al hombre, la necesidad de una transformación personal con cierto grado de ascesis y un progresivo descubrimiento de la gracia. En el plano más práctico, se trata de la lucha frente a la tristeza, contra la mentira, el manejo de la agresividad y la forma de acompañar.

Mientras la sanación los padres la entienden como una sanación del pecado y de las pasiones espirituales que someten al hombre, en Schreiter se trata especialmente de la

---

<sup>298</sup> José Carlos Coupeau, “Reconciliación”, en *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, vol. 2, dir. José García de Castro (Bilbao: Mensajero, 2007), 1534-1538.

sanación de la memoria, pues en su planteamiento antropológico la memoria es aquello que da identidad y dignidad a la persona y la vincula con la sociedad.

Schreiter no identifica el sufrimiento con el dolor, sino que el sufrimiento es la lucha contra el dolor. Se trata de una lucha por vincular a la persona y su estabilidad con la mínima dignidad y seguridad personal<sup>299</sup>, pero también con unas redes de sentido e identidad que constituyen a la persona. Las terapias proponían compunción, arrepentimiento y conocimiento de sí mismo, que conducía a una personalidad humilde, un tipo de tristeza que vincula con Dios misericordioso y una salvación que anhela. Ambos procesos pretenden llegar a la verdad de lo que la persona es, más allá de lo que siente.

Schreiter propone un adentramiento en la verdad, que en algunos casos puede significar la formación de comunidades donde se puedan expresar y compartir narraciones de lo acontecido y construir una verdad coherencial. Las terapias realizan una tarea interior: la introspección en la propia verdad, el propio pecado, la propia fragilidad (sometida a las pasiones) para ir descubriendo que la verdad de su identidad es su persona ante Dios, contra cualquier mentira, manipulación o violencia social. En ambos casos se trata de construir un sujeto fortalecido.

La ira es vista como pasión espiritual a la que combatir con actitudes de benevolencia hacia el prójimo. Hay un componente de la ira aprovechable para el crecimiento espiritual, la lucha contra el pecado. Schreiter ve también un componente insoslayable: el tomar conciencia de la seriedad de las heridas y el sufrimiento padecido, que acontece en la ira, e incluso un componente movilizador. Pero ve el peligro de que la ira condicione o aprisione a las víctimas en una espiral sin salida.

Además del proceso personal de transformación, el acompañamiento personal, la expresión de los pensamientos y sentimientos, la escucha de un *maestro espiritual* es una vía que conecta a la persona consigo misma, con los demás y con Dios. Esto hace que la persona mantenga o recupere su sociabilidad y eclesialidad, su ser persona con otros y gracias a otros.

Pasamos a continuación a relacionar la espiritualidad presentada por Schreiter con la espiritualidad ignaciana. Puede percibirse una diferencia la perspectiva del teólogo y la del mes ignaciano de ejercicios. Los ejercicios están pensados para realizarlos en un espacio de retiro, o bien otras modalidades más leves o adaptadas al contexto de la vida

---

<sup>299</sup> Schreiter, *Violencia y reconciliación*, 55-56.



cotidiana del ejercitante (*Ej.* 19-20). La dinámica es la de descubrir el Principio y Fundamento de la existencia humana desde Dios, abordar la misericordia divina y el pecado humano, optar por seguir a Jesús, contemplar la pasión y la dimensión sacrificial del seguimiento y por último renacer a una vida nueva plenificada en el amor. A partir de ahí, el ejercitante regresaría al mundo dando testimonio de Cristo y realizando la misión a la que Dios le llama y, dentro de esa misión, el ejercitante realizaría la dimensión reconciliadora de la misma. La perspectiva que hemos tomado en nuestro trabajo bíblico y teológico es ligeramente distinta: Schreiter parte de contextos de violencia necesitados de reconciliación y, desde la misión, se busca una espiritualidad y sus correspondientes recursos para afrontar las necesidades y fortalecer a las personas que viven en dichos contextos<sup>300</sup>. En otras palabras, el itinerario de los ejercicios es desde la espiritualidad (mes ignaciano) a la misión, mientras el itinerario de Schreiter es desde la misión a la espiritualidad. Pese a la diferencia, lo importante no es el origen y la meta, sino el encuentro de ambas perspectivas. Una misión que no esté imbuida de espiritualidad corre el riesgo de producir «quemados», pues la misión de reconciliación y pacificación es frecuentemente lenta, ardua, árida, con avances y retrocesos<sup>301</sup>. Una espiritualidad que no se realice en una misión corre el riesgo de generar una visión abstracta, intimista o narcisista.

Haber experimentado en el mes ignaciano de ejercicios la sanación de las heridas a través de la conexión de las heridas propias con las de Jesús puede ser una experiencia profundamente espiritual y, por otro lado, puede ser fuente, como para los apóstoles (*Jn* 20,19-29), espacio de envío para la sanación a otros. Recordamos aquí la propuesta de Schreiter: acompañar, sanar y acoger espacios para decir la verdad.

Veamos algunas propuestas de ministerio del perdón en una praxis de reconciliación<sup>302</sup>. Las propuestas de Schreiter se pueden sintetizar en dos líneas: *presencia* y *acompañamiento*. La presencia tiene por fin una permanencia para trabajar en la sanación de la memoria, recordar de otra manera, trabajar los sentimientos alrededor de la violencia, impulsar al perdón. Una presencia así vivida es signo de un Dios que no abandona al que sufre. El acompañamiento (con el modelo de Emaús, *Lc* 24,13-35) se centra en desintoxicarse del veneno del pasado, concentrar y reconstruir relaciones. Algunas prácticas y símbolos que ayudan son la eucaristía vista como cuerpo roto que abre a algo nuevo que aún no vemos, la cruz como apertura al perdón en la cruz, la vinculación entre el sufrimiento de Cristo y el sufrimiento nuestro.

---

<sup>300</sup> *Ibíd.*, 104-117.

<sup>301</sup> Schreiter, "The Spirituality of Reconciliation and Peacemaking Today", 1-2.

<sup>302</sup> Schreiter, "The Ministry of Forgiveness in a Praxis of Reconciliation", 12-14.

Es necesario desarrollar la paciencia, pues el perdón humano requiere tiempo y mantiene una relación particular con el tiempo. Perdonar el pasado tiene que ver con recordar de otra manera. El perdón en relación con el presente tiene que ver con preguntar en qué situación se encuentra la víctima hoy, cómo puede caminar sin la amargura esclavizante del pasado. El perdón en relación con el futuro considera cómo prevenir la repetición de los aspectos terribles, cómo hablar a las siguientes generaciones, cómo prevenir venganzas y represalias. Estas prácticas pivotan sobre la misericordia de Dios, con la acción en la verdad, justicia y paz.

La reconciliación no supone una vuelta a la situación anterior a las ofensas, sino un combate contra el mal y sus consecuencias. Es necesario vehicular mecanismos (ya en la vida cotidiana o en la misión) para canalizar el dolor y establecer una relación nueva con la muerte, las heridas propias o ajenas, una relación que se renueva en la memoria sanada, que permita el paso de la fase de lucha o transformación a la de ajuste o reconstrucción, mediante una nueva forma de relacionarse con los sentimientos propios y de asumir compromisos por otras personas o pueblos necesitados de reconciliación.

El recorrido espiritual que hemos realizado en este capítulo ha permitido no solo conocer distintas técnicas o vías que permiten afrontar la reconciliación, sino especialmente ahondar en la aportación que ofrecen las vías ascética, meditativa y contemplativa, como vías que pueden resultar fértiles para el trabajo personal, para la comunicación con personas en situación de conflicto, para la profundización de las experiencias, pensamientos y sentimientos que necesitan ser reconciliados, para la vinculación de este proceso y camino con el amor fontal de Dios y para la tarea misionera por la verdad, la justicia, la paz y el perdón.

## Conclusión general

El objetivo de todo nuestro recorrido ha sido extraer los elementos que nos permitan dar unas pinceladas de cómo construir una espiritualidad de la reconciliación. Para ello nos hemos servido de la Escritura, la teología, la psicología y la espiritualidad. Pasamos ahora a señalar de modo conclusivo algunos de esos trazos. Este recorrido nos ha mostrado cómo la reconciliación surge de un mundo herido. Por ello, un elemento irrenunciable de la espiritualidad de la reconciliación deberá ser una actitud de ojos/oídos abiertos, particularmente hacia las personas que sufren, junto a un deseo de construir con ellas fraternidad con otros, vínculos de solidaridad.

El análisis de la reconciliación en la teología paulina nos ha mostrado la audacia del apóstol en correlacionar la dinámica social -del ámbito cultural donde realizaba su misión- con la dinámica teologal amorosa. Él mismo ha vivido en su carne la transformación por parte de la iniciativa de Dios -a quien perseguía- y la necesidad de la comunidad de experimentar internamente la reconciliación. La espiritualidad de la reconciliación vincula tres ámbitos: el ámbito interpersonal entre víctima y ofensor, el ámbito comunitario y social como *espacio de reconciliación*, el ámbito teologal como una relación de entrega amorosa de Cristo por el ser humano. La teología paulina nos ofrece también cinco principios para aplicar la espiritualidad de la reconciliación a todo contexto humano: ver a Dios como fuente de la reconciliación que empieza operando en las víctimas a las que sanar y dignificar; entrelazar la espiritualidad (que dé aliento a las personas) con estrategias operativas interpersonales y sociales; estar abiertos a dejarnos engendrar (víctimas y ofensores, por caminos diferenciados y confluyentes) como nuevas criaturas; contemplar a Cristo en su pasión, muerte y resurrección como compañero y modelo para los propios procesos personales; y, por último, abrirse a la dimensión universal y ecológica de una reconciliación definitiva.

Una espiritualidad de la reconciliación realista y encarnada deberá igualmente afrontar situaciones de violencia, mentira, injusticia y exclusión que someten al mundo y las personas, porque solo quien afronte este reto podrá ser un agente de reconciliación creíble para los demás, especialmente las víctimas. Ese afrontamiento cambia la mirada y el corazón: mira el rostro de la iniquidad y el rostro del sufriente, siente indignación frente a la injusticia y misericordia ante los heridos del mundo. Un adentramiento espiritual en este cambio significa una transfiguración de nuestras creencias, acciones y padecimientos, de la ortodoxia (verdad), la ortopraxis (camino) y la ortopátema (vida).

La ortodoxia vincula la reconciliación con la Palabra de Dios que pone verdad ante la mentira y la manipulación social o el derrumbe de la identidad y los valores fundamentales de la persona. La Palabra contribuye a elaborar un discurso que haga frente a propagandas discriminadoras y proclame la dignidad de todo ser humano hecho a imagen y semejanza de Dios, como Jesús hacía (cf. Mt 5,1-12; Lc 4,16-21). Ese discurso no es solo proclamativo, sino que se concretará en sensibilización social y defensa de los derechos humanos de las personas discriminadas en el ámbito público. La ortopraxis, por su parte, vincula la reconciliación con las acciones que dignifican a la persona y construyen un mundo alternativo justo y pacificado. En este campo caben destacar todas las acciones realizadas desde opciones no violentas, que buscan la integración de diferentes y renuncian a dinámicas sectarias («Cristo es nuestra paz... hace de dos pueblos uno solo», cf. Ef 2,14). Finalmente, la ortopátoma vincula la reconciliación con la dimensión receptiva de la persona -lo que recibe como don y lo que padece como dolor- para descubrir y potenciar la propia resiliencia como un tesoro escondido en la fragilidad (2Cor 4,7-11). Esa resiliencia es descubierta en situaciones de dificultad, o incluso de violencia; es una resiliencia que puede, sin embargo, ser explorada, alentada y acrecentada, conectando la propia herida o drama interior con el misterio pascual de Cristo, que vive su propia pascua no como tragedia sino como entrega, no como fatalidad o drama contingente, sino como realización del proyecto de Dios. La contemplación de este misterio puede otorgar a la persona sentido a su dolor y fortaleza a su sufrimiento.

Esta espiritualidad deberá tener en cuenta la reconciliación en el ámbito social. Un primer abrir los ojos significa tener en cuenta a los distintos actores del conflicto existente y la reconciliación buscada, para mirar los intereses y deseos de cada uno y explorar posibles alianzas. La reconciliación no es simplemente una estrategia mediadora o negociadora, sino una dinámica de descubrimiento y vivencia de la común humanidad, un ser a imagen y semejanza del Dios-*Abbá*, para desarrollar actitudes de abrazo amoroso al otro, descentrándonos de nosotros mismos para abrirnos al otro como Cristo. Así, la reconciliación se realiza como horizonte y como camino; dinamiza las energías hacia una meta común de convivencia pacífica y se construye compartiendo vida y humanizándonos. Un ejemplo práctico de estos recursos es la generación de espacios de encuentro, ámbitos seguros y confiables, donde expresar, compartir y reconstruir la memoria de lo que somos, hacemos y sentimos, espacios donde vislumbrar la esperanza y alternativas más humanizadoras e incluyentes. Se trata de espacios acogedores hacia las víctimas, donde puedan libremente expresar su dolor, su rabia o sus temores, donde sean acogidas y escuchadas incondicionalmente y tratadas con dignidad. Es una expresión elocuente de la misericordia divina que se encarna.

La espiritualidad de la reconciliación apuntará, igualmente, a generar sinergias entre dinámicas de los niveles personal y social, que deberán afrontar varias tareas: la sanación, tratando el sufrimiento y sus causas; el afloramiento de la verdad, para recuperar la dignidad y encarar la realidad; la realización de justicia, para restaurar a las personas y reconstruir sociedad en valores; el desarrollo del perdón, para vivir la gratuidad, la apertura al otro y a la nueva creación desde opciones no-violentas. Algunos valores que acompañarán a la espiritualidad de la reconciliación en estas tareas son la compasión y la empatía, la honestidad, la fortaleza y el altruismo.

El perdón psicológico es probablemente una de las tareas más complejas en la reconciliación, que la espiritualidad no puede dejar de lado. Es una dinámica progresiva que se puede fomentar, acompañar y apoyar. La *rumiación* tras sufrir una herida u ofensa tiende a encerrar a la persona en sí misma, en un camino sin salida, lo que se puede abordar con un trabajo interior sobre las emociones negativas (especialmente de tristeza, ira y miedo), una decisión de abandonar patrones de *rumiación*, una apertura al otro y una actitud de regalo. El progreso psicológico puede transitar por diversos caminos, pero en cualquiera de ellos, los primeros pasos tendrán siempre que ver con la sanación personal y el cambio de actitudes, mientras que las etapas más avanzadas serán las que abran a la persona hacia el otro y hacia una nueva vivencia espiritual, hallando un sentido nuevo a todo lo vivido.

Un agente de reconciliación que afronte los retos del perdón psicológico ha de ofrecer a la persona seguridad, confianza y acogida (Mt 11,28-30). Difícilmente puede realizar su cometido si el agente no parte de la solidaridad dual ofreciéndose incluso para padecer «junto a» y «al lado de». Esta solidaridad es signo de incondicionalidad, no equiparable con complicidad o ceguera, sino con disponibilidad a la escucha, el acompañamiento, la permanencia. A la vez, se trata de ser -siguiendo el modelo de Emaús (Lc 24,13-35)- un agente de reconciliación atento a los signos que las víctimas puedan hacer o vivir, a los rescoldos que las narraciones de las víctimas ofrecen para una nueva narración que se enmarque en un proyecto mayor, más liberador, que conecte el sufrimiento presente con el proyecto de Dios en marcha. También se trata de un agente de reconciliación que acepte quedarse en los hogares de quien acompaña, que realice signos que permitan a las víctimas abrir los ojos, reconocer personas que compartieron su itinerario vital y pueden continuar aquello que la muerte y el sufrimiento interrumpieron, con nuevas actitudes terapéuticas.

En este trabajo nos hemos acercado a la experiencia espiritual de la reconciliación desde la terapéutica de los padres del desierto y la dinámica de los ejercicios espirituales ignacianos. En el primer caso, las terapias se centran en la sanación del corazón,

particularmente las emociones negativas susodichas. La expresión de los sentimientos e impulsos -vividos posiblemente como fuente de turbación- y la necesidad sentida de salir de esa espiral puede dar lugar a una búsqueda espiritual. La terapéutica espiritual debe combinar diversos recursos que encauzan vitalmente esa búsqueda: la dulzura, la compunción, la paciencia, la confianza, la humildad, el diálogo, la oración y la caridad.

En nuestra aproximación a los ejercicios ignacianos nos hemos centrado en tres etapas: en el Principio y Fundamento (PyF), en la primera y en la tercera semana de los ejercicios. En el PyF Dios nos muestra su proyecto reconciliador para la persona, un marco espiritual salvífico dotador de sentido de la vida que invita al ejercitante a desapegarse de todo aquello que le esclavice y aparte del proyecto de Dios. En la primera semana el ejercitante es invitado a mirar, conocer y aborrecer el pecado del mundo y el pecado personal, a dialogar misericordiosamente con Cristo Crucificado. Toda la primera semana tiene un tono de conocimiento de sí mismo y de misericordia divina. Tras la determinación del ejercitante de seguir a Cristo, en la tercera semana el ejercitante es invitado a sumergirse en la historia de la pasión de Cristo con actitud contemplativa, para que Cristo -que ama y padece- le ofrezca algún reflejo y provecho en su corazón. En cuarta semana el ejercitante puede, en los sepulcros de la existencia, dejarse encontrar por un Cristo que se acerca, llama y transforma, que transfigura toda la vida y la realidad, a través de la «contemplación para alcanzar amor» (*Ej.* 230-237). Esta contemplación enlaza con la afirmación paulina (2Cor 5,14-21) del primer capítulo: es el amor el que sana, el que revela verdaderamente quiénes somos, el que nos transforma en caminos de justicia de Dios; en definitiva, el que nos reconcilia con Dios y con los demás.

Habiendo trazado algunas pistas de la espiritualidad de la reconciliación, hay elementos de la vida sacramental y litúrgica que se pueden repensar con una nueva sensibilidad. Los sacramentos son un *espacio de reconciliación* privilegiado, con recursos propios para orientar y canalizar la espiritualidad de la reconciliación. A continuación, nos referiremos al sacramento de la reconciliación y la eucaristía.

El sacramento penitencial puede ser un espacio de reconciliación privilegiado, pero a su vez conlleva ciertos riesgos. En primer lugar, cuando a él acuden personas víctimas de agresión u ofensa grave, el sacramento debe enfatizar las dimensiones de acogida y misericordia (Lc 7,36-50; 10,25-37; Jn 8,3-11), dignificando a la persona. Teniendo en cuenta lo dicho en el capítulo psicológico, quizá la persona se sienta movida a perdonar, pero encuentre dificultades o bloqueos. Es necesario tener en cuenta la procesualidad y gradualidad del perdón y la diferencia entre el deseo de perdonar, el perdón decisional y el perdón emocional.

Cuando al sacramento se acerca un ofensor, puede ser interpelado, en un contexto de acogida misericordiosa de Dios, a confesar su verdad de pecado, la ruptura de fraternidad. La *confesión* está relacionada con la verdad, cuando el ofensor no busca autojustificarse, sino reconocer lo hecho. La *contricción* no es un acto jurídico o sentimental, sino que supone una concienciación auténtica del daño causado a otra persona, dolerse por ello y compadecerse ante el herido del camino. La *absolución* es la expresión del perdón, es un acto de generosidad divina de total gratuidad, sin propio merecimiento. Por último, la *satisfacción* puede realizarse como reparación hacia la víctima, como un modo de restaurar nuevas relaciones de justicia. Una buena penitencia sería todo tipo de acto encaminado a sanar lo herido, fortalecer las redes de justicia que prevengan situaciones semejantes en el futuro. Sería un signo de restablecimiento de la Alianza con Dios y el prójimo.

Esta dinámica penitencial ha tenido ciertos paralelos en el ámbito social. Así, las comisiones de la verdad han sido espacios donde confesar delitos, diversas iniciativas por hacer o recuperar la memoria histórica van en esa línea. La sensibilización sobre diversos problemas sociales supone una invitación al reconocimiento de cierta responsabilidad colectiva que haga frente a la tendencia autoexculpatoria. Algunas víctimas han mostrado una gran humanidad al decidir no vengarse por lo sufrido y, en algunos casos, estar abiertas a perdonar. La reparación ha tomado cuerpo en forma de justicia restaurativa.

Sobre la eucaristía, hay un texto ecuménico que condensa la riqueza reconciliatoria que queremos reflejar, con una notable aplicación para la espiritualidad:

La eucaristía abarca todos los aspectos de la vida. Es un acto representativo de acción de gracias y de ofrenda en nombre del mundo entero. La celebración eucarística presupone la reconciliación y la participación con todos, mirados como hermanos y hermanas de la única familia de Dios; viene a ser un reto constante en la búsqueda de relaciones normales en el seno de la vida social, económica y política (Mt 5,23ss; 1Cor 10,16ss; 1Cor 11,20.22; Gal 3,28). Todas las formas de injusticia, racismo, separación y carencia de libertad aparecen como reto radical cuando compartimos el cuerpo y sangre de Cristo. A través de la eucaristía, la gracia de Dios que lo renueva todo penetra y restaura a la persona humana y su dignidad. La eucaristía implica al creyente en el acontecimiento central de la historia del mundo. Como partícipes de la eucaristía, pues, nos mostramos inconsecuentes si no participamos activamente en esa continua restauración de la situación del mundo y de la condición humana. La eucaristía nos muestra que nuestro comportamiento es inconsistente de cara a la presencia reconciliadora de Dios en la historia humana: nos vemos sometidos a un juicio continuo debido a la persistencia de relaciones injustas de toda clase en nuestra sociedad, a las numerosas divisiones causadas por el orgullo humano, por el interés material y las

políticas del poder, y en fin debido a la obstinación en unas oposiciones confesionales injustificables en el seno del Cuerpo de Cristo.<sup>303</sup>

La mesa de la palabra invita a acogerla como verdad que hace frente a la mentira, se pone del lado de los que sufren, sana y reconstruye una identidad falseada; expresa la ortodoxia. La mesa del banquete invita a acercarse a los que viven alejados, hacer memoria de las vivencias de Jesús. Él se ofrece como cuerpo entregado y sangre derramada, transfigurando la muerte violenta en vida donada; expresa la ortopátoma. La eucaristía hace memoria del Crucificado, su vida, su comensalidad: actualiza la ortopraxis.

Por todo ello, la eucaristía envía a los participantes a salir al encuentro de todos por los caminos y encrucijadas, para crear en la sociedad mesas de la palabra -donde se preste voz al verdadero proyecto de reconciliación en el que todos tenemos cabida para unas relaciones justas- y mesas de comida compartida, de convivencia, encuentro, donde generar la solidaridad básica que nos facilite la dinámica *ubuntu* y del abrazo.

La eucaristía envía a las Galileas donde vive cada uno para que sea oportunidad de tomar juntos pan y pescado (Jn 21,1-14), símbolo de aliento para la reunión, enseñanza, sanación, formación de grupos, reparto de alimento, bendición (Lc 9,10-17).

La eucaristía nos envía de Emaús a Jerusalén (Lc 24,13-35), de la discusión al ardor compartido a la escucha del sentido profundo del plan de Dios, de la desilusión a la comunicación, de un proyecto político frustrado a una resiliencia política que conciencia, de la estupefacción a un reconocer a Cristo en medio del mundo para anunciarlo a todos.

Queremos acabar esta conclusión con una cita del Papa Francisco que supone un reto para la espiritualidad de la reconciliación que hemos pretendido proponer:

El Evangelio nos invita siempre a correr el riesgo del encuentro con el rostro del otro, con su presencia física que interpela, con su dolor y sus reclamos, con su alegría que contagia en un constante cuerpo a cuerpo. La verdadera fe en el Hijo de Dios hecho carne es inseparable del don de sí, de la pertenencia a la comunidad, del servicio, de la reconciliación con la carne de los otros. El Hijo de Dios, en su encarnación, nos invitó a la revolución de la ternura. (EG 88)

---

<sup>303</sup> Comisión Fe y Constitución, “Bautismo, Eucaristía, Ministerio”, en *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 1, ed. Adolfo González Montes (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1986), 907-908. Disponible online:

[https://www.oikoumene.org/es/resources/documents/commissions/faith-and-order/i-unity-the-church-and-its-mission/baptism-eucharist-and-ministry-faith-and-order-paper-no-111-the-lima-text/@download/file/FO1982\\_111\\_sp.pdf](https://www.oikoumene.org/es/resources/documents/commissions/faith-and-order/i-unity-the-church-and-its-mission/baptism-eucharist-and-ministry-faith-and-order-paper-no-111-the-lima-text/@download/file/FO1982_111_sp.pdf)



## Bibliografía

- Aguirre, Rafael. “Perspectiva teológica del perdón”. En *El perdón en la vida pública*, editado por Galo Bilbao, Xabier Etxeberria, Juan Ignacio Echano y Rafael Aguirre, 199-233. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999.
- Arzubialde, Santiago. *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*. 2ª ed. Bilbao: Mensajero, 2009.
- Bevans, Stephen B. y Roger P. Schroeder. *Teología para la misión hoy. Constantes en contexto*. Estella: Verbo divino, 2009.
- Bieringer, Reimund. “Paul’s Divine Jealousy: The Apostle and His Communities in Relationship”. En *Studies on 2 Corinthians*, editado por Reimund Bieringer y Jan Lambrecht, 223-253. Leuven: Leuven University Press, 1994.
- Bilbao, Galo. “Perspectiva filosófica del perdón”. En *El perdón en la vida pública*, editado por Galo Bilbao, Xabier Etxeberria, Juan Ignacio Echano y Rafael Aguirre, 15-52. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999.
- Bosch, David J. *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. 2ª ed. Maryknoll: Orbis books, 2011.
- Büchsel, Friedrich. “καταλλάσσω”. En *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Vol. 1, editado por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, 680-691. Brescia: Paideia, 1965.
- Caritas Internationalis. *Peacebuilding. A Caritas Training Manual*. Vatican City: Caritas Internationalis, 2002.
- Comblin, José. “O tema da reconciliação e a teologia na América Latina”. *Revista Eclesiástica Brasileira* 46 (1986): 276-294.
- Comisión Teológica Internacional de la Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo. *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*, organizado por José María Vigil. 2ª ed. Edición digital, 2007. <http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/ASETTBajarDeLaCruz2.pdf>
- Comisión Fe y Constitución. “Bautismo, Eucaristía, Ministerio”. En *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 1, editado por Adolfo González Montes, 907-908. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1986. Disponible online:

[https://www.oikoumene.org/es/resources/documents/commissions/faith-and-order/i-unity-the-church-and-its-mission/baptism-eucharist-and-ministry-faith-and-order-paper-no-111-the-lima-text/@\\_@download/file/FO1982\\_111\\_sp.pdf](https://www.oikoumene.org/es/resources/documents/commissions/faith-and-order/i-unity-the-church-and-its-mission/baptism-eucharist-and-ministry-faith-and-order-paper-no-111-the-lima-text/@_@download/file/FO1982_111_sp.pdf)

Coupeau, José Carlos, “Reconciliación”. En *Diccionario de espiritualidad ignaciana*. Vol. 2. Dirigido por José García de Castro, 1534-1538. Bilbao: Mensajero, 2007.

De Gruchy, John W. *Reconciliation. Restoring Justice*. Minneapolis: Fortress Press, 2002.

Department of Peace and Conflict Research of the University of Uppsala. “Fatalities by Type of Violence (Including Rwanda 1994), 1989-2016”. [http://www.pcr.uu.se/digitalAssets/667/c\\_667494-1\\_1-k\\_fatalities-by-type-of-violence--including-rwanda-1994---1989-2016.pdf](http://www.pcr.uu.se/digitalAssets/667/c_667494-1_1-k_fatalities-by-type-of-violence--including-rwanda-1994---1989-2016.pdf)

DiBlasio, Frederick A. “The Use of a Decision-based Forgiveness Intervention within Intergenerational Family Therapy”. *Journal of Family Therapy* 20 (1998): 77-94. Disponible online: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/1467-6427.00069>

Domínguez Morano, Carlos. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*. Santander: Sal Terrae, 2006.

\_\_\_\_\_. *Psicodinámica de los ejercicios espirituales*. Bilbao: Mensajero, 2003.

Enright, Robert D., Suzanne Freedman y Julio Rique. “The Psychology of Interpersonal Forgiveness”. En *Exploring Forgiveness*, editado por Robert D. Enright y Joanna North, 46-62. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1998.

Etxeberria, Xabier. “Perspectiva política del perdón”. En *El perdón en la vida pública*, editado por Galo Bilbao, Xabier Etxeberria, Juan Ignacio Echano y Rafael Aguirre, 53-106. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999.

Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Introducción, notas y comentario de Cornelio Fabro. Madrid: Magisterio español, 1977.

Fitzgerald, John T. “Paul and Paradigm Shifts. Reconciliation and Its Linkage Group”. En *Paul Beyond the Judaism-Hellenism Divide*, editado por Troels Engberg-Pedersen, 241-262. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

Fitzgibbons, Richard. “Anger and the Healing Power of Forgiveness: A Psychiatrist’s View”. En *Exploring Forgiveness*, editado por Robert D. Enright y Joanna North, 63-74. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1998.

- Francisco de Asís, *Sus escritos, las florecillas: biografías del santo por Celano, San Buenaventura y los tres compañeros espejo de perfección*. 4ª ed. Editado por Juan R. de Legísima y Lino Gómez Canedo. Madrid: BAC, 1965.
- Frankl, Viktor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 2004.
- Furnish, Victor Paul. *II Corinthians*. New York: Doubleday, 1985.
- García Baró, Miguel. *La compasión y la catástrofe*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- García Domínguez, Luis María. *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*. 2ª ed. Bilbao: Mensajero, 2015.
- García Hirschfeld, Carlos. “Todo modo de examinar la consciencia (Una pieza clave en el magisterio espiritual de Ignacio)”. *Manresa* 62 (1990): 251-271.
- García-Monge, José Antonio. *Los sentimientos de culpabilidad*. Madrid: Fundación Santa María, 1991.
- García Rodríguez, José Antonio. “Dolor”. En *Diccionario de espiritualidad ignaciana*. Vol. 1. Dirigido por José García de Castro, 656-663. Bilbao: Mensajero, 2007.
- Gesto por la Paz. <http://www.gesto.org/es/>
- Giménez, Josep, “Salvación”. En *Diccionario de espiritualidad ignaciana*. Vol. 2. Dirigido por José García de Castro, 1603-1612. Bilbao: Mensajero, 2007.
- Girard, René. *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama, 1986.
- \_\_\_\_\_. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983.
- \_\_\_\_\_. *El misterio de nuestro mundo*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Granados Rojas, Juan Manuel. *La teología de la reconciliación en las cartas de san Pablo*. Estella: Verbo divino, 2016.
- Grün, Anselm. *La sabiduría de los Padres del desierto. El cielo comienza en ti*. 8ª ed. Salamanca: Sígueme, 2014.
- Guillén, Antonio T. “Contemplación”. En *Diccionario de espiritualidad ignaciana*. Vol. 1. Dirigido por José García de Castro, 445-452. Bilbao: Mensajero, 2007.

- Hafemann, Scott. "Paul's Argument from the Old Testament and Christology in 2Cor 1-9". En *The Corinthian Correspondence*, editado por Reimund Bieringer, 277-303. Leuven: Leuven University Press, 1996.
- Hargrave, Terry. *Forgiving the Devil: Coming to Terms with Damaged Relationships*. Phoenix: Zeig, Theisen & Tucker, 2001.
- Hausherr, Irénée. *Penthos. The Doctrine of Compunction in the Christian East*. Michigan: Cistercian Publications, 1982.
- Hay, Mark. *Ukubuyisana: Reconciliation in South Africa*. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 1998.
- Jankélévitch, Vladimir. *El perdón*. Barcelona: Seix Barral, 1999.
- Juan Pablo II. *Mensaje para la XXX Jornada Mundial de la Paz*, 1 de Enero de 1997. Disponible online: [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_08121996\\_xxx-world-day-for-peace.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121996_xxx-world-day-for-peace.html)
- \_\_\_\_\_. *Mensaje para la XXXV Jornada Mundial de la Paz*, 1 de Enero de 2002. Disponible online: [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_20011211\\_xxxv-world-day-for-peace.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20011211_xxxv-world-day-for-peace.html)
- Kohlberg, Lawrence. *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*. San Francisco: Harper & Row, 1981.
- Ladaria, Luis F. "Redención". En *Diccionario de espiritualidad ignaciana*. Vol. 2. Dirigido por José García de Castro, 1540-1544. Bilbao: Mensajero, 2007.
- Lambrecht, Jan. *Second Corinthians*. Minnesota: The Liturgical Press, 1999.
- Larchet, Jean Claude. *Terapéutica de las enfermedades espirituales*. Salamanca: Sígueme, 2014.
- López Guzmán, María Dolores. *Desafíos del perdón después de Auschwitz. Reflexiones de Jankélévitch desde la Shoah*. Madrid: San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, 2010.
- Malcolm, Wanda M. y Leslie S. Greenberg. "Forgiveness as a Process of Change of Individual Psychotherapy". En *Forgiveness: Theory, Research, and Practice*,

editado por Michael E. McCullough, Kenneth I. Pargament y Carl E. Thoresen. New York: The Guilford Press, 2000): 179-202.

Márquez Beunza, Carmen. *Las Iglesias cristianas ante el apartheid en Sudáfrica. Un análisis teológico del documento "Kairós"*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2014.

\_\_\_\_\_. "Donald Lamont y Desmond Tutu: dos obispos en lucha contra el racismo". En *Dignidad y resistencia. Compromiso con las víctimas*, editado por María Jesús Fernández y Henar Pizarro, 91-139. Madrid: San Pablo, 2015.

Martin, Ralph P. *Reconciliation. A Study of Paul's Theology*. London: Marshall, Morgan and Scott, 1981.

Martínez-Gayol, Nurya, María Jesús Fernández, Ángel Cordovilla y Fernando Millán. *Retorno de amor. Teología, historia y espiritualidad de la reparación*, dirigido por Nurya Martínez-Gayol. Salamanca: Sígueme, 2008.

Nurya Martínez-Gayol. "La reparación como compromiso con las víctimas". En *Dignidad y Resistencia. Compromiso con las víctimas*, editado por María Jesús Fernández y Henar Pizarro, 321-398. Madrid: San Pablo, 2015.

Mate, Reyes. *La filosofía después del Holocausto*. BarcelonaMadrid: Trotta, 2003.

McCullough, Michael E. "Forgiveness: Who Does it and How do They Do it?". *Current Directions in Psychological Science* 10, n.º. 6 (2001): 194-197. Disponible online: [http://www.psy.miami.edu/faculty/mmccullough/Papers/CV%20Papers/ForgivenessWhoDoesIt\\_CDPS\\_2001.pdf](http://www.psy.miami.edu/faculty/mmccullough/Papers/CV%20Papers/ForgivenessWhoDoesIt_CDPS_2001.pdf)

McCullough, Michael E., Franck D. Fincham, Jo-Ann Tsang. "Forgiveness, Forbearance, and Time: the Temporal Unfolding of Transgression-related Interpersonal Motivations". *Journal of Personality and Social Psychology* 84, n.º. 3 (2003): 540-557. Disponible online: [http://fincham.info/papers/trajectories\\_JPSP.pdf](http://fincham.info/papers/trajectories_JPSP.pdf)

Melloni, Javier. *La mistagogía de los ejercicios*. Bilbao: Mensajero, 2001.

Merkel, Helmut. "καταλλάσσω". En *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. 3ª ed. Vol. 1. Editado por Horst Balz y Gerhard Schneider, 2231-2238. Salamanca: Sígueme, 2005.

Misioneros de la Preciosa Sangre. <http://www.cppsmissionaries.org/>

Monbourquette, Jean. *Cómo perdonar*. 6ª ed. Santander: Sal Terrae, 1995.

- Müller-Fahrenholz, Geiko. *The Art of Forgiveness. Theological Reflections on Healing and Reconciliation*. Geneva: WCC Publications, 1997.
- Petersen, Rodney L. "A Theology of Forgiveness. Terminology, Rhetoric, and the Dialectic of Interfaith Relationships". En *Forgiveness and Reconciliation. Religion, Public Policy, and Conflict Transformation*, editado por Raymond G. Helmick y Rodney L. Petersen, 3-25. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2001.
- Porter, Stanley E. "Reconciliation and 2Cor 5,18-21". En *The Corinthian Correspondence*, editado por Reimund Bieringer, 693-705. Leuven: Leuven University Press, 1996.
- Prieto Ursúa, María. *Perdón y salud. Introducción a la psicología del perdón*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2017.
- Rambla Blanch, Josep M<sup>a</sup>. *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*. Bilbao: Mensajero, 1990.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Rivas Rebaque, Fernando. *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*. Madrid: San Pablo, 2008.
- Rodríguez Conde, José Antonio. "Vida y reconciliación en la sangre de Cristo". Grado de Teología, Universidad Pontificia Comillas, 2014. Disponible online: <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/6044/MB000017.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Rusbult, Caryl E., Peggy A. Hannon, Shevaun L. Stocker, Eli J. Finkel. "Forgiveness and Relational Repair". En *Handbook of Forgiveness*, editado por Everett L. Worthington, 185-205. New York: Brunner-Routledge, 2005.
- Sandrin, Luciano. *Perdón y reconciliación. La mirada de la psicología*. Boadilla del Monte: PPC, 2014.
- Schillebeeckx, Edward. *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid: Trotta, 2002.
- Schreiter, Robert J. "A Practical Theology of Healing, Forgiveness, and Reconciliation". En *Peacebuilding. Catholic Theology, Ethics, and Praxis*, editado por Robert J. Schreiter, Robert Scott Appleby y Gerard F. Powers, 366-397. Maryknoll: Orbis books, 2010.

- \_\_\_\_\_. *El ministerio de la reconciliación*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- \_\_\_\_\_. *In Water and in Blood: a Spirituality of Solidarity and Hope*. Carthage: The Messenger Press, 1988. Web: [http://preciousbloodspirituality.org/files/spirituality-and-theology/in\\_water\\_and\\_in\\_blood.pdf](http://preciousbloodspirituality.org/files/spirituality-and-theology/in_water_and_in_blood.pdf)
- \_\_\_\_\_. “Justice in a Ministry of Reconciliation”. Web: <http://www.lasalette.info/news/649-justice-in-a-ministry-of-reconciliation>
- \_\_\_\_\_. “Peacebuilding and Truth-Telling”. *New Theology Review* 19, n°. 4 (November 2006): 50-56. Artículo disponible online: [newtheologyreview.org/index.php/ntr/article/view/745/930](http://newtheologyreview.org/index.php/ntr/article/view/745/930)
- \_\_\_\_\_. “Reconciliation and Healing as a Paradigm for Mission”. *International Review of Mission*, Vol. 94, n°. 372 (2005): 74-83.
- \_\_\_\_\_. “The Distinctive Characteristics of Christian Reconciliation”. Web: [https://cpn.nd.edu/assets/243450/2010\\_robert\\_schreiter\\_the\\_distinctive\\_characteristics\\_of\\_christian\\_reconciliation.pdf](https://cpn.nd.edu/assets/243450/2010_robert_schreiter_the_distinctive_characteristics_of_christian_reconciliation.pdf)
- \_\_\_\_\_. “The Emergence of Reconciliation as a Paradigm of Mission: Dimensions, Levels and Characteristics”. En *Mission as Ministry of Reconciliation*, editado por Robert Schreiter y Knud Jørgensen, 9-29. Oxford: Regnum Books, 2013. Disponible online: [http://www.ocms.ac.uk/regnum/downloads/Mission\\_as\\_Ministry\\_of\\_Reconciliation-Final-WM.pdf](http://www.ocms.ac.uk/regnum/downloads/Mission_as_Ministry_of_Reconciliation-Final-WM.pdf)
- \_\_\_\_\_. “The Ministry of Forgiveness in a Praxis of Reconciliation”. Web: [http://preciousbloodspirituality.org/files/spirituality-and-theology/the\\_ministry\\_of\\_forgiveness\\_in\\_a\\_praxis\\_of\\_reconciliationpdf\\_0.pdf](http://preciousbloodspirituality.org/files/spirituality-and-theology/the_ministry_of_forgiveness_in_a_praxis_of_reconciliationpdf_0.pdf)
- \_\_\_\_\_. “The Spirituality of Reconciliation and Peacemaking Today”. En *Mission - Violence and Reconciliation: Papers Read at the Biennial Conference of the British and Irish Association for Mission Studies at the University of Edinburgh, June 2003*, editado por Howard Mellor y Timothy Yates, 11-28. Sheffield: Cliff College Publishing, 2004. Disponible online: [http://preciousbloodspirituality.org/files/spirituality-and-theology/spirituality\\_of\\_reconciliation\\_peacemaking\\_today.doc](http://preciousbloodspirituality.org/files/spirituality-and-theology/spirituality_of_reconciliation_peacemaking_today.doc)
- \_\_\_\_\_. *Violencia y reconciliación. Misión y ministerio en un orden social en cambio*. Santander: Sal Terrae, 1998.



- Schreurs, Agneta. *Psicoterapia y espiritualidad. La integración de la dimensión espiritual en la práctica terapéutica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2004.
- Sievernich, Michael. "Dificultades para la vivencia del pecado en el contexto de los Ejercicios y de la cultura actual". En *Psicología y ejercicios ignacianos*. Vol. 1. Editado por Carlos Alemany y José Antonio García-Monge, 44-57. Bilbao: Mensajero, 1991.
- Smedes, Lewis B. *Forgive and Forget: Healing the Hurts We Don't Deserve*. San Francisco: Harper & Row, 1984.
- Sobrino, Jon. *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas*. Madrid: Trotta, 1999.
- Sowle Cahill, Lisa. "A Theology for Peacebuilding". En *Peacebuilding. Catholic Theology, Ethics, and Praxis*, editado por Robert J. Schreiter, Robert Scott Appleby y Gerard F. Powers, 300-331. Maryknoll: Orbis books, 2010.
- Špidlík, Tomáš. *Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental: guía para la lectura de los Ejercicios espirituales*. Santander: Sal Terrae, 2008.
- \_\_\_\_\_. *El "starets" Ignacio: un ejemplo de paternidad espiritual*. Burgos: Monte Carmelo, 2005.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *El medio divino*. 6ª ed. Madrid: Taurus, 1967.
- Thió de Pol, Santiago. *La intimidad del peregrino. Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*. 2ª ed. Bilbao: Mensajero, 1990.
- Tojeira, José María. "Verdad, justicia, perdón". En *Eguzkilore*, vol. 11 (1997): 251-265. Disponible online: <https://addi.ehu.es/bitstream/handle/10810/25491/20-verdad-justicia-perdon.pdf?sequence=1>
- \_\_\_\_\_. "Verdad, justicia, reparación y perdón". Disponible online: <http://uca.edu.sv/noticias/texto-4368>
- Volf, Miroslav. *Exclusion & Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon Press, 1996.
- Worthington, Everett L. "An Empathy-humility-commitment Model of Forgiveness Applied within Family Dyads". *Journal of Family Therapy* 20 (1998): 59-76. Disponible online: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/1467-6427.00068>



\_\_\_\_\_. *Forgiveness and Reconciliation. Theory and Application*. New York: Routledge, 2006.

Worthington, Everett L. y Nathaniel G. Wade. "The Psychology of Unforgiveness and Forgiveness and Implications for Clinical Practice". *Journal of Social and Clinical Psychology* 18, n°. 4, (1999): 385-418. Disponible online: <https://enfermeroslideres.files.wordpress.com/2017/10/worthington1999.pdf>

Yamhure Thompson, Laura, C. R. Snyder, Lesa Hoffman, Scott T. Michael, Heather N. Rasmussen, Laura S. Billings, Laura Heinze, Jason E. Neufeld, Hal S. Shorey, Jessica C. Roberts y Danae E. Roberts. "Dispositional Forgiveness of Self, Others, and Situations". *Journal of Personality* 73, n°. 2 (2005): 313-359. Artículo disponible online: <https://pdfs.semanticscholar.org/4e1e/c0864688df5d8f41eefead6930bef1ceaf.pdf>