

## Capítulo 19: ¿Puede ayudar el purgatorio? Reflexiones desde la teología dramática en el contexto de la crisis de los abusos

Nikolaus Wandinger

En las últimas décadas, la teología ha hecho hincapié en la misericordia y el perdón de Dios. Tras el Concilio Vaticano II, importantes teólogos, entre ellos Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner y Joseph Ratzinger, han hablado de una esperanza de salvación universal a pesar de la posibilidad real de una condena eterna<sup>1</sup>. En muchos lugares la práctica pastoral ha relegado a un segundo plano la idea de la justicia y el castigo de Dios, y por buenas razones. Se ha abandonado una larga historia de alarmismo en favor de una postura más compatible con el mensaje del reino de Jesús<sup>2</sup>. En consecuencia, se ha eliminado de la liturgia de los difuntos la secuencia tradicional del *Dies Irae*, que daba lugar a grandes composiciones musicales. Sin embargo, más recientemente varios teólogos han renovado la cuestión, y algunos han protestado contra lo que percibían como una injusticia hacia las víctimas y una desvalorización de la gracia divina<sup>3</sup>. Del

---

<sup>1</sup> Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*, vol. IV (Friburgo: Einsiedeln, 1983), 223–294; Karl Rahner, «Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums», en *Sämtliche Werke* 26 (Friburgo de Brisgovia: Herder, 1999), 417–418; Joseph Ratzinger, *Eschatologie—Tod und ewiges Leben* (Ratisbona: 1977), 178–179.

<sup>2</sup> Según la investigación neotestamentaria de finales del siglo XX, el mensaje del reino de Dios (*Basileia tou theou*) es el mensaje primordial que los Evangelios sinópticos atribuyen a Jesús en su ministerio terrenal; su contenido quedará más claro en el transcurso del artículo.

<sup>3</sup> Véase, en particular, Klaus von Stosch, *Gott—Macht—Geschichte. Versuch einer theodizeensensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt* (Friburgo de Brisgovia: Herder, 2006), 207, n. 112. Para el debate al respecto, véase Jan Heiner Tück, «Inkarnierte Feindesliebe. Der Messias Israels und die Hoffnung auf Versöhnung», en *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah*, ed. Helmut Hoping y Jan Heiner Tück, *Quaestiones Disputatae* 214 (Friburgo de Brisgovia: Herder, 2005), 216–258; Magnus Striet, «Streitfall Apokatastasis. Dogmatische Anmerkungen mit einem ökumenischen Seitenblick», *Theologische Quartalschrift* 184 (2004): 185–201; Bernhard Nitsche, «Eschatologie als dramatische Nach-Geschichte?», en *Von der*

mismo modo, en los debates sobre la crisis de los abusos sexuales, he observado que muchas personas consideran que hablar de perdón es una ofensa para los supervivientes de los abusos sexuales y su encubrimiento. El hecho de que muchos agresores ya han fallecido cuando los supervivientes encuentran la fuerza para hablar y por fin se les cree agrava aún más esta situación. No solo es imposible abordar legalmente las acciones de muchos agresores debido a los plazos de prescripción existentes, sino que también es inconcebible enfrentarse a ellos en el terreno personal y moral, al menos no en esta vida.

La fe cristiana espera una vida después de la muerte. Ahora bien, ¿qué implica esta esperanza para las víctimas de abusos y sus verdugos? En una época anterior, la respuesta habría sido bastante sencilla: los pecadores graves que murieran en pecado irían al infierno. Si se arrepentían y se reconciliaban con Dios y con la Iglesia en la confesión, tendrían que purificarse en el purgatorio, pero luego podrían entrar en el cielo. Todo ello se pondría de manifiesto en el juicio final, donde Cristo separaría a las ovejas redimidas de los cabritos condenados (Mt. 25,31–46)<sup>4</sup>.

No obstante, este modelo tan claro ha perdido su poder de resonancia. La idea del infierno parece incompatible con un Dios misericordioso; la idea de la purificación parece, cuando menos, extraña. ¿Cómo se produciría esta purificación? ¿Sufriendo dolor para compensar las faltas cometidas? ¿Cómo podría contribuir eso a la purificación? Tanto la perspectiva tradicional como la visión optimista contemporánea tienen problemas en común. ¿Dónde está la voz de las víctimas de abusos sexuales en la Iglesia? ¿Tienen voz y voto cuando Dios reparte perdón a sus verdugos o los condena al infierno? ¿La misericordia para los agresores no equivale a una nueva injusticia para las víctimas? ¿O la condena de los agresores disminuye la misericordia de Dios?

A medida que la esperanza en la salvación universal y el énfasis en la

---

*Communio zur Kommunikativen Theologie. Bernd-Jochen Hilberath zum 60. Geburtstag* (Berlín: LIT-Verlag, 2008), 99–109.

<sup>4</sup> Franz-Josef Nocke, «Eschatologie», en *Handbuch der Dogmatik*, ed. Theodor Schneider (Düsseldorf: Patmos, 1995), 444–447.

misericordia de Dios se convirtieron en la expectativa dominante, estas cuestiones se descuidaron considerablemente en el ministerio de la palabra de la Iglesia. En cambio, los teólogos que trabajan bajo el enfoque de la teología dramática han sugerido nuevos modelos de juicio final con un modo narrativo que apela a la imaginación humana más que otras formas de teología sistemática. En este artículo, hago un breve resumen de este enfoque y luego considero cómo este modelo podría contribuir a una nueva plausibilidad de la teología del purgatorio<sup>5</sup>. Por último, muestro cómo puede promoverse la idea de «justicia en la misericordia» en el caso de los abusos sexuales en la Iglesia.

## **El enfoque dramático**

Raymund Schwager opina que el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios incluía la imagen de un Padre que todo lo perdona y que tiene una misericordia infinita<sup>6</sup>. Por otro lado, sostiene que esto tenía que demostrarse examinando el Nuevo Testamento de forma sistemática. Al hacerlo, uno se da cuenta rápidamente de que el mensaje del reino parece terminar en un momento determinado y, en su lugar, se transmite un mensaje de juicio. Los dos mensajes son, en apariencia, diametralmente opuestos, pero el Nuevo Testamento pone ambos en boca de Jesús. Ejemplos destacados serían, para el primero, la parábola del padre misericordioso (Lc. 15,11–32) y, para el segundo, la parábola del siervo que no quiso perdonar (Mt. 18,23–35).

Schwager defiende que una interpretación dramática puede mostrar que las dos parábolas—y otras parecidas—reflejan situaciones diferentes de la misión de Jesús y que su clave interpretativa deriva de estas situaciones y

---

<sup>5</sup> Véase también Nikolaus Wandering, «The Rationale behind Purgatory», en *Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Death?*, ed. Georg Gasser (Farnham: Ashgate, 2010).

<sup>6</sup> Raymund Schwager, *Jesus in the Drama of Salvation: Toward a Biblical Doctrine of Redemption*, trad. James G. Williams y Paul Haddon (Nueva York: Crossroad, 1999).

de sus respectivas colocaciones en el drama general<sup>7</sup>. En este sentido, Schwager se toma muy en serio las parábolas del juicio, aunque las sitúa en una escala muy diferente a la del mensaje del reino. Considera que este último mensaje es el mensaje de Jesús, ya que él no reacciona ante otra persona, sino que proclama la buena nueva para la que fue enviado, a saber, que su Padre celestial ha preparado un reino para todos los que acepten esta oferta de gracia<sup>8</sup>. No obstante, este reino no se materializa de la nada. Solo puede hacerse realidad cuando los seres humanos aceptan el mensaje de Jesús y viven de acuerdo con la visión que se refleja con toda claridad en el sermón de la montaña. Es importante destacar que Jesús insta a sus oyentes a amar incluso a sus enemigos, como hace el Padre cuando deja que el sol brille y la lluvia caiga tanto sobre las personas buenas como sobre las malas<sup>9</sup>. La plena realización del reino, por tanto, depende de la reacción humana a su propuesta. Sin embargo, esta reacción resulta ser mayoritariamente negativa. El mensajero, el mensaje y las consecuencias implícitas son rechazados.

Esta es la situación de las parábolas del juicio. «Las dos situaciones son [...] opuestas entre sí, no como oferta y rechazo de la propuesta, sino como oferta y demostración de las consecuencias que trae consigo rechazar la propuesta. La transición a la segunda situación no la hace Jesús, sino que resulta de la reacción de sus oyentes. Jesús simplemente aclara las consecuencias teológicas de su decisión»<sup>10</sup>. Estas consecuencias son que los oyentes se juzgan a sí mismos. Se trata de un autojuicio, ya que ellos mismos lo provocan y también determinan los criterios a tener en cuenta. Solo puede llamarse juicio divino en la medida en que Dios permite que se produzca, pero, de hecho, no lo provoca Dios, sino la resistencia humana ante el mensaje del reino. La parábola del siervo que no quiso perdonar lo

---

<sup>7</sup> Schwager, *Jesus in the Drama*, 54–59. Para una visión de conjunto, véase Nikolaus Wandering, «Raymund Schwager, SJ, Dramatic Theology», *Lonergan Workshop* 19 (2006): 325–346.

<sup>8</sup> Schwager, *Jesus in the Drama*, 29–53.

<sup>9</sup> Schwager, *Jesus in the Drama*, 36.

<sup>10</sup> Schwager, *Jesus in the Drama*, 56.

ilustra bien, ya que el amo perdona inicialmente una suma astronómica y, cuando cambia de opinión, se limita a emular el comportamiento de su siervo despiadado. Los criterios con los que el amo juzga y castiga son los del siervo.

El clímax del drama es la crucifixión de Jesús. Al entregar libremente su vida, se produce una nueva situación. Los cambios que provoca su entrega se aprecian comparando la parábola de los labradores (Mt. 21,33–46) con los acontecimientos que los Evangelios narran sobre la muerte de Jesús y sus secuelas. A primera vista, la parábola parece predecir el destino de Jesús y sus consecuencias, aunque mirándola más de cerca vemos que esto solo es así parcialmente, y justo en esta identidad parcial reside la clave hermenéutica de nuestra pregunta. La parábola alude claramente a las imágenes de Israel como viña de Dios, a Dios enviando a los profetas cuyas advertencias no son escuchadas y, por último, a Dios enviando a su hijo que tampoco es escuchado, sino condenado a muerte. Existe, pues, una similitud estructural entre la parábola y la pasión de Jesús, pero las diferencias son significativas. La parábola no relata ningún dicho del hijo; los Evangelios relatan numerosos dichos de Jesús durante su pasión. En la parábola, el padre venga a su hijo matando a los asesinos<sup>11</sup>; en los Evangelios, el Padre resucita al Hijo de entre los muertos, y el Hijo regresa a los discípulos y les trae un mensaje de paz, que ellos comunican después de Pentecostés.

Una de las palabras de Jesús durante la pasión es su oración pidiendo al Padre que perdone a sus verdugos (Lc. 23,34). La oración contiene dos aspectos importantes. En primer lugar, revela la voluntad divina de perdonar, porque la oración de Jesús no puede interpretarse como una exigencia al Padre en contra de su voluntad, sino como un consentimiento y una proclamación de la voluntad del Padre. En segundo lugar, indica que los autores del mal tienen una responsabilidad limitada porque no saben lo que hacen.

---

<sup>11</sup> Sobre la parábola y las sutiles diferencias entre las versiones de Mateo (21,33–46) y Marcos (12,1–12), véase Schwager, *Jesus in the Drama*, 135–136.

La crucifixión de Cristo ha de entenderse como un acontecimiento revelador. Reveló el insondable amor de Dios y de Cristo por nosotros. También reveló el espinoso vínculo de los seres humanos con el pecado. Todas las personas que participaron activamente en el juicio y la ejecución de Jesús no sabían lo que hacían. Schwager argumenta que, además de otras cosas, no se dieron cuenta de que en realidad estaban juzgándose a sí mismos, de que ellos también eran víctimas del pecado en sus propias acciones pecaminosas. «El razonamiento de la petición de Jesús [...] deja claro que la distinción entre acción responsable y ser víctima no es idéntica a la que existe entre hechos activos y sufrimiento pasivo. Los verdugos de Jesús fueron ciertamente activos en la crucifixión, pero debido a su falta de conocimiento no fueron en última instancia sujetos responsables: en sus acciones fueron víctimas»<sup>12</sup>. A un «nivel más profundo, Jesús ya no se enfrentó a sus adversarios, sino que sufrió junto con ellos los golpes de un poder destructor, pero de tal manera que *solo él experimentó este sufrimiento por lo que era*. Identificándose con sus verdugos, sufrió junto con ellos [...] siendo asesinado por el pecado»<sup>13</sup>. Józef Niewiadomski analiza cómo fue posible. A partir de su lectura de Jean Améry<sup>14</sup>, concluye:

El odio de la víctima dirigido inmediatamente contra el agresor solo crea una distancia superficial. En la fantasía de la víctima, esta se convierte en agresor por un instante, y el agresor en víctima; la extinción odiosa del otro solo crea un espacio en blanco, una pantalla para una proyección desde la que el odio rebota sobre la víctima. De ese modo, la víctima se encamina a la autovictimización, a convertirse en lo que, de hecho, el autor pretende, a saber, una *víctima* y nada más que una *víctima*, victimizada por el agresor y por sí misma. Una víctima así definida encarna el vínculo víctima-agresor<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Schwager, *Jesus in the Drama*, 171.

<sup>13</sup> Schwager, *Jesus in the Drama*, 187, cursiva añadida.

<sup>14</sup> Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne* (Múnich: Szczesny, 1966).

<sup>15</sup> Józef Niewiadomski, «Das Opfer-Täter-Verhängnis und die Frage nach dem Letzten Gericht», en *Erben der Gewalt. Zum Umgang mit Unrecht, Leid und Krieg*, ed. Jörg Ernesti,

Jesús pudo evitar esta opción porque no orientó su deseo hacia sus enemigos humanos, sino hacia su Padre divino. Por consiguiente, no hay un enfrentamiento directo entre Jesús y sus adversarios en la crucifixión, sino que la situación se plantea como un triángulo en el que el Padre media en la relación. Así lo demuestra el hecho de que Jesús no perdona directamente a sus enemigos, sino que ruega al Padre por ellos<sup>16</sup>.

Sin embargo, hay una diferencia significativa entre las relaciones de Cristo con los que se convierten en víctimas del pecado al pecar y con los que—como Cristo mismo—se convierten en víctimas del pecado al ser maltratados. Con estos últimos se identifica directamente, es uno de ellos y ha experimentado su dolor. Con los primeros se identifica sin que ellos se den cuenta de lo que hacen y de lo que hace él, y solo en cierto sentido: «Puesto que el crucificado se identificó con los pecadores solo en cuanto víctimas, todos los hombres conservan una responsabilidad sobre sí mismos, para la que no existe ni puede haber sustitución, y esta responsabilidad hace que la conversión de cada uno sea necesaria, precisamente debido al acto de Cristo de sustituir a todos»<sup>17</sup>. En resumen, la pasión puede entenderse como una sustitución, pero no una sustitución por la que Jesús se sometió al juicio de Dios, sino una sustitución por la que Jesús se sometió a *nuestro autojuicio*.

## **El juicio final reimaginado**

La vívida imagen que, en su teología dramática, Józef Niewiadomski construye del juicio final como autojuicio humano es muy relevante para este estudio<sup>18</sup>. Según él, que los seres humanos que han sido maltratados

---

Ulrich Fistill y Martin M. Lintner (Brixen-Innsbruck: Brixner Theologisches Jahrbuch, 2015), 111–112.

<sup>16</sup> Niewiadomski, «Opfer-Täter-Verhängnis», 112–113.

<sup>17</sup> Schwager, *Jesus in the Drama*, 192.

<sup>18</sup> Desarrollado por primera vez en Józef Niewiadomski, «Hoffnung im Gericht. Soteriologische Impulse für eine dogmatische Eschatologie», en *Herbergsuche. Auf dem Weg zu einer christlichen Identität in der modernen Kultur*, Beiträge zur mimetischen Theorie (Münster: LIT Verlag, 1999). Mejorado en Niewiadomski, «Opfer-Täter-Verhängnis».

acusen a quienes consideran responsables y exijan una retribución en forma de juicio, condena, exclusión, expulsión o incluso asesinato es un fenómeno transhistórico y transcultural<sup>19</sup>. Niewiadomski se lo imagina entre todos los seres humanos, incluidos los grandes villanos de la historia de la humanidad: Hitler frente a las víctimas de Auschwitz, Stalin frente a las del Gulag; las víctimas de Hiroshima frente a los que desarrollaron la bomba y ordenaron su uso; los terroristas suicidas y los que abusan de los niños frente a sus víctimas; los no nacidos frente a una sociedad que no les dio la bienvenida a la vida; y los millones de niños pobres del hemisferio sur que fueron engañados en sus derechos frente a los ciudadanos ricos del norte<sup>20</sup>.

Todos los que violaron mis derechos, me maltrataron, convirtiéndome en su víctima, están ante mí como perpetradores. Siendo su víctima, podré dar un veredicto sobre su justicia. De mí depende. ¿Qué exigiré? Probablemente, insistiré en mis derechos y exigiré castigo y venganza. Simultáneamente, me enfrentaré a todas las víctimas de mi vida, de mis mentiras, mis acusaciones. Tendrán el mismo derecho contra mí. Probablemente, también insistirán en sus derechos, su resarcimiento y su venganza; yo, en cambio, declararé mi inocencia acusando a otros para evadir el castigo [...]. Esto podría convertirse en un *dies irae*—día de la ira—en la mejor tradición bíblica, si todo dependiera solo de nosotros en este día y si este juicio fuera solo un autojuicio. Entonces la humanidad [...] sin ninguna intervención de Dios, se condenaría mutuamente al infierno (de la justicia propia, de la acusación, de la evasión y la mentira). Todos insistirían en su condición de víctimas, exigirían represalias y desviarían hacia los demás el castigo dirigido hacia ellos<sup>21</sup>.

No obstante, el juicio no dependerá únicamente de los seres humanos. Otro elemento decisivo en este ajuste de cuentas universal será «la caridad

---

<sup>19</sup> Niewiadomski, «Hoffnung im Gericht», 169.

<sup>20</sup> Niewiadomski, «Opfer-Täter-Verhängnis», 116.

<sup>21</sup> Niewiadomski, «Opfer-Täter-Verhängnis», 116, traducción propia.



incommensurable de Dios y su disposición a perdonar»<sup>22</sup>, que desde una perspectiva cristiana se experimenta al encontrarse con Cristo en cuanto juez indulgente<sup>23</sup>. Niewiadomski especula que, al enfrentarse al modelo de perdón que Cristo propone, «casi nadie podrá negar el perdón e insistir anacrónicamente en sus derechos y su recompensa»<sup>24</sup>. El autor concluye su artículo expresando su convicción de que «esta confrontación será dolorosa y “como a través del fuego” [...] pero sin afectar en absoluto la esperanza de que el día de la ira se transforme en un día de perdón, gracia y misericordia»<sup>25</sup>. Niewiadomski alude aquí a 1 Cor. 3,15—el texto que generalmente se utilizaba como fundamento bíblico de la teología del purgatorio—y recomienda repensar la teología del purgatorio desde esta perspectiva<sup>26</sup>.

## **Juicio y purgatorio**

Sobre la base del análisis realizado hasta ahora, la teología dramática nos permite imaginar el juicio final y el purgatorio de una manera nueva: un día de ajuste de cuentas entre todos los reunidos, un día en el que todos expresan su dolor y rabia por haber sido maltratados y acusan a los culpables. Esta acusación está al servicio del componente imprescindible de la justicia. La justicia exige que se descubran todos los delitos, todos los pecados y sus autores. Las acusaciones de las víctimas deben ser escuchadas, incluidas aquellas que no han sido atendidas por ningún abogado, juez o consejero. Se escucharán las quejas y el dolor de quienes han sido marginados como testigos poco fiables o como niños que no saben lo que dicen. En este escenario, serán escuchados por Dios, por todos los reunidos y—entre ellos—por los propios agresores a quienes les costará cerrar los oídos en presencia de Dios. Que estas acusaciones estén impregnadas y

---

<sup>22</sup> Niewiadomski, «Opfer-Täter-Verhängnis», 117, traducción propia.

<sup>23</sup> Niewiadomski, «Opfer-Täter-Verhängnis», 116–117.

<sup>24</sup> Niewiadomski, «Opfer-Täter-Verhängnis», 117, traducción propia.

<sup>25</sup> Niewiadomski, «Opfer-Täter-Verhängnis», 117, traducción propia.

<sup>26</sup> Niewiadomski, «Hoffnung im Gericht», 185, n. 202.

revestidas de ira, cólera, incluso odio, parece probable solo en los casos en que no haya podido tener lugar aún un proceso de sanación y reconciliación, y tal proceso difícilmente podría darse cuando los perpetradores se nieguen a ello o cuando ya hayan muerto. En el juicio final, ya no podrán evitar este ajuste de cuentas.

Ahora bien, si recurrimos únicamente a la misericordia de Dios, podríamos causar la impresión de que, una vez más, el agravio y el dolor de las víctimas quedan anulados por un poder superior. Según el credo y su fundamento bíblico—la parábola del juicio final (Mt. 25,31–46)—Cristo será el juez. Si nos lo tomamos en serio y consideramos a Cristo en su doble naturaleza divina y humana, podemos evitar esta impresión de injerencia divina<sup>27</sup>.

### ***El papel de Jesús en el juicio***

Consideremos a Jesús, el ser humano, y su papel en ese juicio. Puesto que Jesús es igual a nosotros en todo menos en el pecado, no ha hecho mal a nadie. Por tanto, nadie puede acusarle legítimamente. Jesús, sin embargo, puede acusar a los que le han hecho daño, como los responsables y los artífices de su crucifixión, si bien resultaría extraño dado que él ya había pedido al Padre que les perdonase (Lc. 23,34). Parece, pues, más plausible que Jesús actúe de acuerdo con su plegaria y les perdone.

Ahora bien, la parábola del juicio final indica que Cristo se ha visto afectado por mucho más que los pecados cometidos contra él durante su ministerio terrenal. Todo lo que se hizo o se dejó de hacer a uno de los hermanos y hermanas más pequeños de Jesús se hizo también a él mismo (cf. Mt. 25,40–45), y repercute, pues, en el juicio final. ¿Puede Cristo perdonar sin más estas ofensas? Por una parte, así parece desprenderse de su plegaria y de la empatía que transmitía. Por otra parte, la parábola del

---

<sup>27</sup> Para más información, véase Nikolaus Wandering, *Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie*, Beiträge zur mimetischen Theorie (Münster: LIT-Verlag, 2003), 374–386. Véase también Niewiadomski, «Opfer-Täter-Verhängnis», 117.

juicio final afirma claramente que el Hijo del Hombre enviará a algunos al «fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles» (Mt. 25,41). ¿Hay alguna forma de resolver este enigma?

Yo sostengo que es aquí donde se hace evidente la transformación que trajo consigo la crucifixión, representada en la parábola de los labradores. Schwager demostró que Cristo incluyó incluso a los perpetradores entre las víctimas al darse cuenta de que también ellos eran víctimas del pecado. Así pues, el acontecimiento de la crucifixión trasciende la neta separación entre ovejas y cabritos que establece la parábola y muestra que—ciertamente en menor o mayor grado—todos los seres humanos (excepto Cristo y su madre) pertenecen a ambos bandos<sup>28</sup>. Si Jesús no hubiera sufrido la pasión amando a sus enemigos, entonces se produciría la condena de los «cabritos», pero la sustitución de Cristo en la cruz ha subvertido este resultado del mismo modo que ha transformado el final de la parábola de los labradores.

### ***Hacia la reconciliación***

Volviendo a la imagen de Niewiadomski de aquel día de ira, podemos imaginar a Jesús, el humano, de pie entre todas las víctimas del pecado que acusan y se evaden, siendo él y su madre las únicas víctimas que no son perpetradores. Jesús, el humano, no acusa ni exige resarcimiento, sino que ofrece perdón y aspira a la reconciliación. Al tratarse del juicio final, se revela a todos los participantes la identidad de Jesús, el humano, con Cristo, el Hijo divino. Se dan cuenta de que, a través de Jesús, Dios invita a una reconciliación universal que, con todo, solo puede producirse después de que se hayan expresado todos los agravios. ¿Qué sería necesario para que esto ocurriera?

En primer lugar, como ya se ha dicho, habría que desvelar todos los pecados y delitos, mencionar todos los dolores y sufrimientos. Si no han sido descubiertos antes, sin duda lo serán ahora, ya que «no hay nada escondido que no llegue a descubrirse ni nada secreto que no llegue a

---

<sup>28</sup> Schwager, *Jesus in the Drama*, 196.

conocerse y salga a la luz» (Lc. 8,17). También se harán visibles todos los vínculos con el pecado, todas las inhibiciones de la libertad y todas las consecuencias del pecado original que limitaban la responsabilidad de los malhechores. Entonces, víctimas y agresores se encontrarán con la increíble reacción de Jesús: su disposición a perdonar lo que sufrió en la cruz, identificándose con todas las víctimas del pecado humano.

Parece razonable que las demás víctimas no se limitarán a contemplar esta situación como espectadores despreocupados. Cristo se ha identificado con ellas de la manera más directa. De este modo, su identificación con las víctimas será más palpable para quienes han sido más victimizados. Al igual que durante la crucifixión Jesús no dirigió su deseo hacia sus enemigos, sino hacia su Padre divino, de forma que, como víctima, no se enfrentó directamente a sus perseguidores, sino que se encontró con ellos a través de su relación con el Padre<sup>29</sup>, así también las víctimas en este proceso no necesitan enfrentarse ahora directamente a sus acosadores, sino que lo hacen a través de Cristo, lo cual también les permite ver que sus verdugos fueron en realidad víctimas del pecado. Es de esperar que esta nueva visión permita a las víctimas acercarse poco a poco a la sanación y, por consiguiente, acercarse a la capacidad de perdonar. Están cara a cara con aquel que se identificó completamente con ellas, aquel a quien nadie puede acusar y que podría acusar a (casi) todo el mundo, aunque no acusa, sino que perdona. Cabe esperar que se sientan movidas por una especie de mimesis positiva<sup>30</sup> y sean también capaces de ofrecer el perdón.

Además, los perpetradores se verían confrontados con el perdón de Cristo y, en caso de que se produjera, también con la disposición de sus víctimas a perdonar. Eso no significa en absoluto que ya haya terminado el proceso judicial. Ofrecer el perdón es solo el primer paso; es necesaria la aceptación de ese ofrecimiento para convertirlo en perdón realizado, y es necesario establecer un nuevo tipo de relación entre agresor y víctima para

---

<sup>29</sup> Niewiadomski, «Opfer-Täter-Verhängnis», 112.

<sup>30</sup> Petra Steinmair-Pösel, «Original Sin, Grace, and Positive Mimesis», *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 14 (2007): 1–12.

llegar a la reconciliación. La aceptación del perdón presupone la aceptación de la propia culpabilidad. Significa renunciar a todo pretexto, excusa, menosprecio, negación y evasión de la culpa y aceptar esa responsabilidad «para la que ya no hay ni puede haber sustitución»<sup>31</sup>. Significa sufrir las acusaciones y aceptar la carga del dolor que uno ha causado a los demás. Si las personas atrapadas en el pecado consiguen avanzar—lenta y dolorosamente—hacia esa actitud, se producirá la redención. Si eso ocurriera con toda la humanidad, se produciría la salvación universal. Esta es la esperanza a la que conduce tal visión teológica.

### ***El juicio como purgatorio***

Hasta ahora he imaginado el juicio final. En la doctrina clásica, el juicio final tiene lugar después del purgatorio. Entonces, ¿por qué sigo insistiendo en el purgatorio? Es obvio que el juicio final, tal como se imagina aquí, no es el pronunciamiento instantáneo de un veredicto divino. Es un proceso arduo en el que se va revelando el veredicto final. Los límites que separaban el purgatorio del juicio final en la visión tradicional se han difuminado deliberadamente aquí, ya que tanto el purgatorio como el juicio final se convierten en aspectos de un proceso complicado que requiere ciertamente tiempo psicológico, pero no necesariamente tiempo cronológico. Asimismo, la distinción entre el juicio individual en el momento de la muerte, el estado intermedio hasta el juicio final y el juicio final es deliberadamente borrosa. Estos teólogos ponen de relieve aspectos importantes del proceso que imaginamos, pero no tienen por qué ser entidades distintas. Pueden verse como etapas de un único proceso que podemos llamar purgatorio o juicio<sup>32</sup>. El término «juicio» subraya que este

---

<sup>31</sup> Schwager, *Jesus in the Drama*, 192.

<sup>32</sup> Al difuminar deliberadamente estos límites, también parece posible evitar las discusiones sobre si existe una diástasis entre la muerte individual y la resurrección del cuerpo y sobre el estado del alma, discusiones que han determinado gran parte del debate en la teología germanófona de finales del siglo XX. La concepción propuesta recoge las preocupaciones más importantes de ambas partes de este debate: es la persona humana la que entra en este proceso, no solo un alma incorpórea, pero la salvación de esta persona no es completa a menos que todas

proceso no es indefinido, sino que llega a su fin y su resultado es para la eternidad. El término «purgatorio» pone de relieve que, mientras transcurre, siguen produciéndose cambios que pueden describirse mediante la noción de purificación en dos sentidos: ser purificado de las manchas de los propios pecados y también ser purificado del doloroso residuo que dejan los delitos cometidos contra uno mismo<sup>33</sup>.

## **Abuso sexual, purgatorio y reconciliación**

Al aplicar este modelo al caso de los abusos sexuales a menores, surge un grave problema. El modelo propuesto de autojuicio humano implica que un agresor incapaz de aceptar el perdón no podría salvarse. ¿Supone esto también que una víctima que finalmente no fuera capaz de perdonar tampoco podría salvarse? ¿Y no es esta la máxima revictimización que amenaza a las víctimas de delitos graves con la condena por su incapacidad de perdonar? Esta cuestión ya está implícita en el final abierto de la parábola del padre misericordioso (Lc. 15,11–32): cuando el hijo «bueno» se enfada porque su padre invita a su hermano a un gran banquete y se

---

sus relaciones hayan sido examinadas e incorporadas al cuerpo de la resurrección. Dejaré las implicaciones ontológicas de este tema para otra ocasión.

<sup>33</sup> La tradición también afirma que algunos irán al cielo inmediatamente después de la muerte, que otros podrían ser condenados al infierno inmediatamente después de la muerte y que todos los que entran en el purgatorio acabarán entrando en el cielo. ¿Puede nuestro modelo contemplar esto también? No estamos hablando de lugares, sino de la fase culminante de la relación de una persona con Dios y con el resto de la humanidad. Es posible que algunos no necesiten someterse a este doloroso proceso porque no tienen nada por lo que sufrir o porque ya lo han hecho durante su peregrinación en la tierra. Entonces, estos van «directamente al cielo». Para la mayoría de la gente la purificación puede que sea necesaria, pero al final los llevará a la reconciliación, al «cielo». Algunos parecen haber tomado decisiones definitivas contra el amor a Dios y al prójimo. Para ellos, la presencia de Cristo, que ofrece su perdón, es una invitación a explorar la finalidad de esa decisión. Y podría haber algunos cuyo rechazo del amor fuera realmente definitivo. Para ellos, el proceso no conduciría a la reconciliación, sino a la autoexclusión eterna; para ellos, el proceso descrito no es el purgatorio, sino el comienzo del «infierno». Eso implica, por supuesto, que mientras el proceso sigue su curso, la persona no sabe si se trata del purgatorio o ya del comienzo del «infierno». Este punto solo será revelado cuando el proceso termine, lo cual no contradice la certeza de que Dios lo sabe.

niega a entrar, el padre sale para convencerle de que se una al banquete. Sin embargo, la parábola no nos dice si su deseo se llega a cumplir. No se trata de que no le dejen entrar; se trata de que no quiere entrar y unirse a la celebración con los que le han ofendido. Aun cuando la interpretación de esta parábola también debe tener en cuenta la transformación que se produjo mediante la cruz y la Pascua, la objeción se impone: para muchos supervivientes de abusos sexuales y sus defensores, la simple mención de la posibilidad de perdón y reconciliación suscita objeción, incluso resentimiento. Decirles, entonces, que su salvación eterna depende de ello parece un absoluto despropósito<sup>34</sup>.

Una primera respuesta es que esto es, de hecho, lo que presupone la imagen de Niewiadomski sobre el juicio final. He hecho hincapié en que la acusación debe considerarse como el cumplimiento de una tarea importante: hacer justicia. Pese a ello, dejarla ahí no solo haría imposible la reconciliación, sino que inmovilizaría a las víctimas en su victimismo y actuaría en contra de sus procesos de sanación. Una de las razones por las que reaccionar ante cualquier propuesta de reconciliación es tan duro podría ser que la propuesta a menudo llega prematuramente y se percibe como interesada. Cuando una organización cuyos representantes han sido infractores, que ha protegido a los agresores y que, por tanto, ella misma se ha convertido en agresora, predica luego el perdón a los supervivientes, es inevitable que suscite rechazo. Ahora bien, proclamar el mensaje del perdón pertenece al núcleo de la misión de la Iglesia. Al destruir la capacidad de la Iglesia para cumplir de modo plausible esta misión, la crisis de los abusos y el encubrimiento amenaza la esencia misma de la fe cristiana.

Para que quede claro, no hablo de reconciliación hoy o mañana, sino de reconciliación al final de un largo y arduo proceso que podría continuar más allá de esta vida y que se llama «purgatorio». Es una reconciliación que probablemente se parezca más a una resurrección que a una simple continuación de lo que había antes. Este horizonte escatológico podría

---

<sup>34</sup> Niewiadomski, «Opfer-Täter-Verhängnis», 105–106; para las referencias, véase 118, n. 4–5.

abrir posibilidades que permanecen cerradas en el aquí y ahora. En esta imagen, no es la Iglesia quien predica el perdón ni Dios quien lo exige. Es Cristo, la víctima inocente, quien lo concede y ofrece su propio ejemplo para ser emulado por otras víctimas a través del Espíritu Santo, defensor de las víctimas<sup>35</sup>.

Este proceso puede comenzar ya en esta vida a través de la oración, la eucaristía y la conversión por parte de los cristianos que viven el mensaje de la reconciliación<sup>36</sup>; puede comenzar con sesiones de asesoramiento y terapia, en la mediación con aquellos abusadores que se dejan confrontar y quizás también mediante la aplicación de modelos de justicia que vayan de una justicia retributiva a una justicia restaurativa<sup>37</sup>. Evitar el sufrimiento de este tipo de purificación significaría permanecer prisionero del dolor y del resentimiento que los perpetradores han causado. Si es cierto que una víctima mantiene su condición de víctima y sigue vinculada a su agresor mientras esté dominada por el odio que siente contra este, entonces las víctimas se convierten en verdaderos supervivientes solo si se permiten a sí mismas liberarse de este vínculo, es decir, si logran sanar de su odio. Un ejemplo muy sorprendente de superación de este tipo de vínculo es el de Eva Mozes Kor, que de niña sobrevivió en Auschwitz junto con su hermana, siendo conocidas como las «gemelas Mengele»: ambas fueron sometidas a abusos en experimentos médicos por el médico nazi Josef Mengele. Cuando descubrió que podía perdonar a uno de los cómplices de Mengele, se dio cuenta de que se sentía finalmente empoderada:

Yo [...] descubrí [...] el poder que realmente poseía. ¡Tenía el poder de perdonar! Y nadie podía darme ese poder, nadie podía quitármelo.

---

<sup>35</sup> Niewiadomski, «Opfer-Täter-Verhängnis», 115–117.

<sup>36</sup> Niewiadomski, «Opfer-Täter-Verhängnis», 117.

<sup>37</sup> Del vasto campo de publicaciones y sitios web, me limito a citar estos dos: Tom Roberts, «Justice for all: Restorative Justice Goes beyond Retribution», *National Catholic Reporter*, 4 de junio de 2021, [www.ncronline.org/news/justice/justice-all-restorative-justice-goes-beyond-retribution](http://www.ncronline.org/news/justice/justice-all-restorative-justice-goes-beyond-retribution); Clare McGlynn, Nicole Westmarland y Nikki Godden, «“I Just Wanted Him to Hear Me”: Sexual Violence and the Possibilities of Restorative Justice», *Journal of Law and Society* 39, núm. 2 (2012): 213-240, [doi.org/10.1111/j.1467-6478.2012.00579.x](https://doi.org/10.1111/j.1467-6478.2012.00579.x).



Estaba bajo mi control y podía usarlo como me pareciera mejor. Un descubrimiento asombroso. Hasta ese momento, simplemente había reaccionado a todo lo que la gente me había hecho. Había actuado como suelen actuar las víctimas. No sienten que tengan control sobre sus vidas. Así que, en su lugar, reaccionan a lo que los demás hacen y dicen. Ahora, de repente, me doy cuenta: tengo el control de mi vida, *tengo poder*<sup>38</sup>.

Luego lo aplica mentalmente incluso al propio Mengele:

La idea de que de alguna manera podía imponerme a Josef Mengele fue una experiencia increíble para mí. Ya no era la víctima, pasiva e indefensa, sino la persona activa. Eso me hizo sentir poderosa. Me di cuenta de que el perdón era liberador, no para el agresor, sino para la víctima. No necesitaba venganza, represalias ni expiación para experimentar este sentimiento sublime. [...] Perdonaría al Dr. Mengele y por fin sería libre. Esa fue mi epifanía personal<sup>39</sup>.

De este modo, el perdón no se ve como una exigencia a los supervivientes. Se ve como un acto de autoliberación y empoderamiento para ellos. Algunos, aunque pocos, como Eva Kor, son capaces de actuar así incluso en vida. ¿Por qué no cabría la esperanza de que todos puedan hacerlo en el juicio final? Cuando hablamos de la esperanza de la salvación universal, no se trata de una esperanza infundada. Esta esperanza proviene de saber que, pese a ser Dios «lo más grande que pueda concebirse», Jesús en su crucifixión cayó más bajo de lo que ningún ser humano puede caer<sup>40</sup>. Puesto que Jesús se identificó con las víctimas del pecado en un modo que no podemos superar, su empatía abarca e impregna sus heridas y su dolor de un modo que no podremos comprender hasta encontrarnos con él en el juicio final. Así pues, cabe esperar que las víctimas de esos crímenes se verán

---

<sup>38</sup> Eva Mozes Kor, *The Power of Forgiveness* (Las Vegas: Central Recovery Press, 2021), 94.

<sup>39</sup> Mozes Kor, *The Power of Forgiveness*, 95.

<sup>40</sup> Józef Niewiadomski, «Vom Geheimnis königlicher Hingabe. Predigt zum Christkönigssonntag», 21 de noviembre de 2021, [www.childabuseroyalcommission.gov.au/case-studies/case-study-26-st-josephs-orphanage-neerkol](http://www.childabuseroyalcommission.gov.au/case-studies/case-study-26-st-josephs-orphanage-neerkol).

impregnadas del amor de Cristo por ellas, pero también de su amor por los agresores. Por descabellado e inconcebible que suene ahora, cabe esperar que a los niños abusados les resulte menos difícil perdonar a sus verdugos que a estos aceptar ese ofrecimiento. De forma similar, podría ser menos difícil para las víctimas de los grandes crímenes de la humanidad perdonar a sus asesinos que para los asesinos aceptar ese ofrecimiento.

En conclusión, sostengo que la idea del purgatorio puede ayudar a abrir un horizonte para los supervivientes de delitos graves, tales como los abusos sexuales, prometiéndoles que serán escuchados y transmitiéndoles la esperanza de que al final podrán obtener curación. Dicha idea no debe ser una excusa para descuidar las medidas de protección de los menores o para llevar a los infractores ante la justicia aquí y ahora, pero sí permite albergar esperanzas cuando—como suele ocurrir—la justicia humana resulta inadecuada.



**Nikolaus Wandering** es profesor asociado de Teología Dogmática Católica en la Universidad de Innsbruck. Estudió teología y filosofía católicas en Innsbruck, en la Universidad de San Francisco y en la Graduate Theological Union de Berkeley (California). Su principal área de investigación es la aplicación del enfoque de la teología dramática a importantes cuestiones teológicas, especialmente la soteriología, la escatología y la teología de la persona humana. En este propósito, la teología del pecado (original) en Karl Rahner y Raymund Schwager fue de especial importancia. Asimismo, el diálogo de este enfoque con otras escuelas teológicas —especialmente con Karl Rahner y Bernard Lonergan— despertó su interés. La propensión humana al comportamiento mimético, analizada por René Girard, también constituye un elemento importante en la teología de Wandering. Wandering ha impartido cursos de introducción a la teología cristiana y cursos sobre teología de los sacramentos, sobre eclesiología y sobre la creación.