

IMÁGENES DE DIOS E IMITACIÓN DE DIOS: PROBLEMAS EN TORNO A LA IDEA DE EXPIACIÓN/SATISFACCIÓN

La aplicación rigurosamente lógica de algunas de las metáforas de Pablo ha originado ciertas teorías de la expiación o satisfacción que, aunque comúnmente aceptadas, reflejan una imagen legalística y mercantil de Dios y están en abierta contradicción con la idea auténticamente trinitaria y encarnatoria de la redención. Partiendo del énfasis de los orientales en la teología apofática y en la divinización, así como de los métodos de análisis histórico-crítico cultivados en occidente, pueden hallarse caminos para una nueva comprensión de estos temas.

Images of God and the imitation of God: Problems with atonement, Theological Studies, 68 (2007) 36-51.

UNA MALA TEOLOGÍA LLEVA A UNA MALA MORAL

He ahí una tesis que se inspira en una sentencia de Tomás de Aquino, quien decía que “una concepción equivocada acerca de las criaturas lleva a un falso conocimiento de Dios” (Contra Gentes, II, 10). Si esto es verdad, lo será igualmente la proposición inversa: una falsa idea de Dios lleva a errores acerca de las criaturas; y, en el contexto de la concepción cristiana tradicional de la imitación de la divinidad, una falsa idea de Dios llevará a una mala moral. Mi intención es examinar en este artículo cómo una idea inadecuada de Dios lleva a una mala teología, particularmente en lo que se refiere a la teología de la redención.

La idea tradicional y popular de un Dios que con gran facilidad condena a muchos a la extrema

violencia que es el infierno eterno podría explicar, al menos en parte, por qué los cristianos a lo largo de los siglos han estado tan dispuestos a aceptar e infligir violencia como cosa prácticamente indiscutida. Si Dios, al que supuestamente han de imitar los cristianos (cf. Mt 5, 48), es violento, ¿cómo podemos esperar que los cristianos no sean violentos?

Por desgracia, no me refiero sólo a los cristianos del pasado. Muchos cristianos de nuestro tiempo –quizás la mayoría– dan por supuesto que la violencia es parte integral de la idea cristiana del mundo. Por ejemplo, aunque la gran mayoría de la gente en Estados Unidos se profesan cristianos, la pena capital sigue vigente en muchos de los 50 estados. En

el llamado occidente cristiano se admite generalmente el apoyo a la guerra, aun más allá de lo que podría caber dentro de la teoría de la guerra justa, sin que se vea en ello incompatibilidad con los principios cristianos. De hecho, son muchos los que, interpretando selectivamente y con estricta literalidad los textos bíblicos, imaginan y aun desean la segunda venida de Cristo en la que ha de arrebatar a las alturas a los elegidos, mientras que a los no católicos y demás increyentes los arrojará a los abismos. Para muchos la “ira de Dios” no es ninguna metáfora, sino algo real por lo que el justo ora pidiendo que se cierna sobre los injustos.

Cristianos y violencia

Sería cómodo poder argumentar silogísticamente partiendo de que “todos los cristianos creen que la violencia es mala”. Pero, desgraciadamente, esta premisa no es verdadera. Para aproximarnos a la verdad podríamos tal vez decir que “todos los cristianos creen que la violencia *innecesaria* es mala”. Y esto, obviamente, deja que los individuos y los grupos puedan definir lo que es necesario y lo que no en cuanto a violencia. Detrás de todas las justificaciones que los cristianos presentan en pro y en contra de la violencia hay, al menos implícitamente, una correspondiente imagen violenta o no violenta de Dios.

En otras palabras, detrás del

cesaropapismo de la iglesia posterior a Constantino, detrás de las cruzadas, detrás de la inquisición y de las quemas de brujas, detrás de todas las guerras de religión, detrás de las guerras mundiales del siglo XX -surgidas entre naciones nominalmente cristianas-, detrás de gran parte del imperialismo económico, cultural y militar que caracteriza la actual *pax americana*, para no hablar de las facciones en lucha en el Oriente Medio..., detrás de todas esas y otras masivas desviaciones de cualquier sana moral -y en conexión inextricable con ellas- se encuentran falsas y equivocadas imágenes de Dios.

Salvados del sacrificio

Mientras escribía este artículo tuve el privilegio de leer el manuscrito de la obra de Mark Heim *Saved from Sacrifice: A Theology of the Cross* (2006). Comparto con Heim la convicción de que mucho de lo que los cristianos han pensado tradicionalmente sobre el sacrificio y la teología de la redención es cosa ajena al auténtico mensaje cristiano. Realmente, en este sentido, muchos cristianos han de ser “salvados del sacrificio”. Los conceptos de “sacrificio” y de “redención” se hallan actualmente tan íntimamente relacionados que los problemas que se refieren a la redención acaban siempre siendo problemas acerca del sacrificio y viceversa. Por ello este artículo podría también titularse: “Salvados

de la expiación”.

Uno podría dividir a los cristianos en dos grupos: los que aceptan la violencia y la consideran como parte integrante de la auténtica vida cristiana, y los que no la aceptan; y, paralelamente, los que aceptan la violencia en Dios y en la imagen que tienen de él, y los que no. Yo me identifico claramente con el segundo grupo. No estoy hablando por hablar, sino que hay teólogos serios y muy respetables que se alinearían en el primer grupo, por ejemplo, H. Boersma (*Violence, Hospitality and the Cross: reappropriating the Atonement Tradition*, (2004)). Con todo, la posición de Boersma presenta algunos matices. Según él, se da la paradoja de que “en la historia todos los actos de benevolencia o acogida participan del carácter limitado y condicional de la creación, y por ello requieren algún grado de violencia... La violencia puede ser redentora, sin que ello implique que los actos en los que se da carecen de todo carácter de acogida... La acogida de Dios en la cruz implica una violencia redentora de este género; así como la acogida humana requiere también algún grado de violencia... Sólo en la resurrección escatológica de Cristo, en el último día, cesará esta violencia y Dios ofrecerá su acogida incondicional o absoluta. Sólo el *telos* de esa resurrección es justificación suficiente de toda buena violencia, divina o humana.” Según Boersma, “todas las conductas acogedoras de la humanidad estarían para-

dóxicamente relacionadas con la violencia, pero precisamente para llegar finalmente a superar la violencia”. Sin embargo, se pregunta: si esto sólo tiene lugar más allá del espacio y del tiempo, ¿el cese de la violencia no implicaría el cese de nuestra condición humana? “El *telos* de la resurrección ¿no sería en definitiva la negación de las estructuras de la creación buena de Dios?” (obra citada, p. 257).

El enfoque de Boerma quiere ser ecuménico, evitando la polémica. Pero, a mi entender, la principal razón de su admisión de la violencia en el proceso divino de la redención se halla en su fidelidad a la tradición reformada, de la misma manera que mi deseo de excluir la violencia en este proceso puede deberse a mi fidelidad a la tradición católica moderadamente progresista. Si esto es así, ¿a qué tradición sería fiel el protestante Heim? Este interrogante me sugiere que debiéramos dejar de lado las raíces de las que venimos y tratar de examinar la cuestión a partir de sus propios términos teológicos.

¿A qué Dios imitar?

Afirmar la relación entre imágenes de Dios y actitudes de fondo violentas es cosa fácil. Ya no es tan fácil argumentar razonada y críticamente tal afirmación. Algunas interpretaciones tradicionales acerca de la satisfacción podrían ciertamente venir en apoyo de mi tesis. Se admite generalmente que

los cristianos están llamados a ser seguidores de Cristo e imitadores de Dios, de manera que se puede decir que la existencia cristiana es una existencia mimética. Pero, ¿quién o qué es el Dios que se supone que los cristianos han de imitar? Si Dios es considerado primariamente como “el necesitado de sacrificio”, y Jesús es considerado como “el que ha de cargar con el castigo”, la lógica llevará inevitablemente a una concepción del mundo en la que la violencia se dará por supuesta. Algunas de las teorías clásicas de la satisfacción llevan lógicamente a la imitación de un Dios violento percibido como arbitrario, impotente y engañoso: arbitrario, porque es un Dios que opta por infligir violencia de una manera que nos parece parcial y sin sentido; impotente, porque aunque Dios puede prever la violencia no es capaz de impedirla; engañoso, porque aunque Dios promete que la misericordia irá por delante de la justicia, en realidad no es esto lo que hace.

Por tanto, el concepto de expiación o satisfacción presenta problemas muy serios y reales, cargados de consecuencias igualmente problemáticas. Estos problemas coinciden grandemente con los problemas que presenta la idea de “sacrificio”, como han indicado varios estudios recientes, particularmente el ya citado de Mark Heim.

Las teorías tradicionales sobre la expiación ofrecen aspectos que fácilmente se entrecruzan y se solapan, cosa que se reflejará inevitablemente en mi exposición. Sin embargo, intentaré atenerme al orden siguiente: 1) Relación entre la encarnación y la expiación. 2) Diferencias –a veces sorprendentes– entre las metáforas relativas a la expiación y la genuina doctrina cristiana de la misma. 3) El problema de la violencia en Dios. 4) El sacrificio y el culto. 5) La omnipresencia de conceptos legales y jurídicos, especialmente en occidente.

LAS TEORÍAS SOBRE LA ENCARNACIÓN Y LA EXPIACIÓN O SATISFACCIÓN

La doctrina de la encarnación de Jesucristo es central en el cristianismo. Expresa el acontecimiento decisivo y la idea esencial de lo que constituye la revelación específicamente cristiana. Si se suprime la encarnación, no queda nada del cristianismo, al menos del cristianismo clásico trinitario. En

cambio, la doctrina de la expiación o satisfacción no es una doctrina tan central: es algo derivado de la encarnación. Además, dado que muchos aspectos de la doctrina de la satisfacción tal como se ha desarrollado en occidente parecen claramente incompatibles con una auténtica concepción cristiana de

Dios, sería un grave error considerar la doctrina de la satisfacción como algo central en el cristianismo, como propugnan algunos.

La insistencia en que la encarnación –y no la satisfacción– es la doctrina central del cristianismo puede corroborarse simplemente tratando de imaginar qué resultaría si se suprimiera una de las dos doctrinas. Si se suprime la encarnación, entendiéndola en un sentido amplio que incluya por lo menos la existencia de Jesús, difícilmente se podrá mantener la existencia del cristianismo en cualquiera de sus formas. Y, si se entiende en un sentido estricto como expresión del hecho de que Dios toma forma humana en la figura de Jesucristo, sin la encarnación apenas podrá explicarse el cristianismo en sus principales formas trinitarias. En cambio, si uno prescindiera de la satisfacción o expiación según se han explicado en el occidente cristiano, tendríamos todavía la espléndida cristiandad oriental, la cual, aunque arraigada en los mismos orígenes bíblicos y patrísticos que occidente, estableció su teología de la salvación, plenamente trinitaria y encarnatoria, más sobre la base de la divinización (*theosis*) que sobre la de la satisfacción o expiación.

La teoría occidental de la satisfacción

Simplificando, la teoría occidental de la satisfacción incluiría

y se reduciría a los siguientes elementos: 1) El honor de Dios quedó lesionado por el pecado humano. 2) Dios exigió una víctima sangrienta –culpable o inocente– que pagara por el pecado humano. 3) Dios accedió a alterar su divino veredicto contra la humanidad cuando el Hijo de Dios se ofreció a cargar con el castigo humano. 4) La muerte del Hijo funcionó como la paga de un rescate y así fue comprada nuestra salvación.

Si adoptamos una teoría así, nos encontraremos con graves problemas en lo que se refiere a nuestra idea de Dios. En efecto, en tal teoría Dios se convierte en una combinación de juez temible, de señor ofendido y de espíritu rencoroso. Se cuestiona la libertad de Dios, su justicia y hasta su buen sentido. Se presenta una idea de Dios incompatible con la idea bíblica central de un Dios amoroso y compasivo. ¿Cómo pudo suceder, pues, que tal idea de Dios llegara a ser concebida como cristiana? La explicación puede hallarse, en buena parte, en el *corpus* de escritos paulinos, aun sin decir que ellos sean propiamente responsables del problema.

Textos y metáforas de Pablo

Para Pablo, Cristo es a la vez el último chivo expiatorio, el precio de nuestro rescate, el Mesías prometido, la razón por la que Dios sigue fiel a los descendientes de Abrahán y el líder que enseña cómo

mo los hijos han de vivir por el Espíritu de Dios. Si preguntamos qué es lo que nos aporta ese Mesías-Cristo, la respuesta es: la justificación, la reconciliación, la adopción. Si seguimos preguntando acerca de la manera como esto se consigue, las respuestas serían: la justificación, por una absolución judicial; la reconciliación, por una compensación contractual; la adopción, por un reconocimiento familiar. Estos procesos fueron vistos por las generaciones subsiguientes como transacciones que —como pondrán de manifiesto los desarrollos posteriores— conllevaban un poso residual de ideas mágicas arcaicas y se expresaban mediante un rico conglomerado casi selvático de metáforas varias. Eso sí, este mundo metafórico era construido a partir de las ideas cúllicas, judiciales, sociales, diplomáticas y familiares del mismo Pablo.

No hemos de olvidar que Pablo no era un teólogo sistemático en el sentido que ahora daríamos al término. Ni hemos de olvidar tampoco que Pablo intentaba explicar por vez primera el misterio de la salvación cuando recurría a un amplio uso de metáforas diversas. Por ello hemos de intentar descubrir las implicaciones de la manera como él combinaba y articulaba metáforas distintas. Y esta manera sugiere que era bien consciente de que ninguna metáfora concreta, o ninguna limitada selección de ellas, podía considerarse como definitiva o normativa. A partir de este análisis podemos, pues, descubrir cómo

pudo introducirse una grave deformación cuando los teólogos empezaron a seleccionar sólo algunas de las metáforas y formularon a partir de ellas sus conclusiones “teológicas”. En efecto, algunas de esas conclusiones no sólo se contradicen entre sí, sino que además están en clara contradicción con la revelación bíblica central acerca de un Dios amoroso y misericordioso, deseoso de salvar a los hombres, de rescatarlos y de perdonarlos más allá de lo que la mente humana a menudo consideraría apropiado; más aún, muy significativamente, esas conclusiones a menudo no encajan con lo que el mismo Pablo se esforzaba por expresar. Se puede descubrir que una deformación de este género empezó a darse ya muy pronto, en las llamadas epístolas pastorales y en las cartas deuteropaulinas, en las que la fidelidad a la recta doctrina es considerada cada vez más como un signo de la autenticidad del cristiano.

Las enseñanzas de Jesús

Cada vez más el centro del mensaje se fue reduciendo a una *interpretación* de la crucifixión de Jesús como *transacción* cúllica, judicial y hasta casi mágica; y, en cambio, las genuinas enseñanzas de Jesús, que tenían muy poco o nada que ver con esa interpretación, se convirtieron en algo más bien secundario. Se trataba de una reducción de la satisfacción a la idea de que Dios quería delibera-

damente la muerte de Jesús. Y, como consecuencia, se introdujo un cambio en la manera de hablar acerca de Dios Padre: Jesús habría hablado de Dios no sólo como de “mi Padre”, sino como de “vuestro Padre”, como atestiguan todos los evangelios; pero, con el tiempo, se pasó a hablar comúnmente de Dios como del Padre *de Jesús*. Hubo también una evolución por la que ya no se hablaba de la manera como solía hablar Jesús, cuyo lenguaje era muy libre de todo color cultural, y en cambio se empezó a hablar de Jesús como de una víctima sacrificial, y de su muerte como de una transacción cultural. En la enseñanza cristiana, primero en la tradición patristica común y luego, cada vez más, en los desarrollos doctrinales elaborados en occidente, la idea de expiación/satisfacción se convirtió en el principal vehículo de información acerca de la salvación y de la encarnación. Sin embargo, no hay ninguna necesidad de que la doctrina de la encarnación se exprese sólo a través de la doctrina de la satisfacción, enfocada toda ella hacia la crucifixión violenta como momento central de una transacción. Hablando en positivo: lo que realmente nos salva es la vida de Jesús, y ésta no puede reducirse sólo a un largo prólogo de la crucifixión.

Metáforas y doctrina

Como indicábamos, las metáforas de Pablo pueden tener impli-

caciones “teo-lógicas” inadmisibles. ¿Acaso la gracia y el perdón de Dios han de *comprarse*? ¿Acaso la *ira* de Dios ha de ser *apaciguada* mediante un sacrificio? ¿Es Dios un juez que ha de mirar por la retribución y la restitución? ¿Es Dios un señor *ofendido* cuyo honor exige ser restituido? Las teorías de la satisfacción generalmente picotean en estas metáforas, pasan por alto su amplitud y su complejidad y no tienen en cuenta lo que implica el hecho de que Pablo va pasando rápidamente de unas a otras. Ahora bien, los teóricos de la satisfacción, centrando su atención en algunas de las implicaciones de estas metáforas, pretenden que pueden convertirlas en doctrina; y entonces se olvidan generalmente de la auténtica doctrina de Pablo acerca de la misericordia de Dios. Por ejemplo, las metáforas parecen implicar a veces un generoso Mesías *contrapuesto* a un Dios que exige retribución; o a veces hablan de un Padre despiadado *contrapuesto* a un Hijo compasivo. Pero esto son implicaciones, no lo que Pablo directamente enseña o se esfuerza por comunicar, especialmente cuando, dejando de lado sus esfuerzos de exposición “teo-lógica”, prorrumpe en himnos como los de Rm 11, 33-36 o Fl 2, 6-11.

Digresión: la teología trinitaria.

Si se convierten en doctrina las implicaciones contradictorias de

las metáforas de la expiación, se introducirá lógicamente una tensión en el interior de la Trinidad que no podrá ya armonizarse con las posteriores formulaciones de la teología trinitaria más desarrollada. Esta tensión procede de no haber asimilado la intuición de que cuando el Padre envía al Hijo se está enviando en realidad también a sí mismo. A pesar de algunas expresiones retóricas de la misma Escritura (por ejemplo: “Él no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros”, Rm 8, 32), el Padre no estaba realmente haciéndole algo al Hijo, sino que estaba dándose y entregándose él mismo. Las semillas de muchas implicaciones inaceptables de la teoría de la satisfacción se plantaron ya muy pronto en la época patrística, antes de la plena maduración de la teología trinitaria. Pero algunas de estas implicaciones inaceptables quedaron ya superadas en la teología de los Padres Capadocios Gregorio de Nisa y Basilio el Grande, en el siglo IV.

Sólo después del desarrollo teológico del siglo IV fue posible articular una teología trinitaria del sacrificio cristiano tal como la expuse, por ejemplo, en el encuentro de la Societas Liturgica, en Dresden (2005): “En el sacrificio cristiano no se trata de que nosotros hagamos o entreguemos algo. Se trata, sobre todo, de una mutua autoentrega y un acontecimiento profundamente interpersonal. No comienza en nosotros, sino en el autoofrecimiento de Dios Padre en

la donación del Hijo. Continúa con la respuesta de autoofrecimiento que el Hijo hace al Padre por nosotros en su humanidad y en el poder del Espíritu Santo. Y continúa todavía -y entonces comienza a ser sacrificio cristiano- cuando nosotros, por el poder del mismo Espíritu de Jesús, pasamos a tener parte en aquella mutua autoentrega, comunicándonos mutuamente la relación Padre-Hijo. Todo se reduce a esto. Lo demás son detalles; pero, evidentemente, es en estos detalles de la experiencia concreta de la vida donde se nos manifiesta el amor de Dios haciéndose real para nosotros. Cuando entramos en estos detalles se nos presentan dos tareas: permanecer fieles a la teología de la Trinidad (que la Iglesia antigua tardó siglos en elaborar) y a la vez -cosa igualmente importante- mantener la conexión con la carne y sangre de nuestras vidas y experiencias humanas.”

Sensibilidad de Jesús y de Pablo

Dicho de otra manera: parece que acerca de Dios y del acceso a la misericordia divina hay en la enseñanza de Jesús una sensibilidad diferente de la que subyace en las metáforas de Pablo. ¿Podríamos acaso decir que el pesimismo de Pablo se explica por su sensibilidad para con el peligro de orgullo y de pecado que permanentemente amenaza al hombre? ¿Sería Pablo tal vez más cauto que Jesús an-

te la capacidad humana de autoengaño, y por eso no habla nunca de que los puros de corazón tienen acceso libre y abierto a Dios, no fuera que muchos se convencieran falazmente de que son puros? Es innegable que Pablo es sensible a este punto, pero difícilmente se podrá argüir que lo fuera más que Jesús, que rechazaba todo hedor de hipocresía, o que el evangelio de Jesús peque de ingenuidad. Se trata de dos sensibilidades totalmente diferentes en lo que se refiere al acceso a Dios. Jesús, con una sabiduría plenamente madura y libre de ilusiones, puede decir que una fe sincera como la de un niño es capaz de abrir las puertas de los cielos. Para él hay gentes hambrientas de verdad, misericordiosas y profundamente sinceras que “serán saciadas..., alcanzarán misericordia..., y verán a Dios” (Cf. Mt 5, 6-8).

Por lo que se refiere a Pablo, si dejamos de lado las metáforas y atendemos a su enseñanza directa,

no vemos que se dé una dura tensión entre “el Padre implacable y el Hijo misericordioso”. Si nos fijamos en lo que Pablo intenta comunicar en sus textos doctrinales y en sus himnos, y también en lo que se implica en el conjunto de *todas* sus metáforas e imágenes, veremos que no se limita a hablar en términos de transacción, en metáforas cúllicas, económicas y legales, sino que habla también de una genuina transformación espiritual. Si se me permite dar un salto de mil años, hallaremos que Abelardo –seguramente gracias a su fina percepción literaria e imaginativa– se detiene precisamente en la línea de transformación interior propuesta por Pablo, desarrollando con énfasis las consecuencias morales que de ella se derivan. En cambio Anselmo –más sensible a algunos aspectos de lo “teológico”– fija su atención sobre todo en los aspectos transaccionales de las metáforas culturales, económicas y legales.

LA VIOLENCIA EN DIOS

Se ha dicho que el tratado *Cur Deus homo?* (1098) es “una pieza maestra sobre la violencia divina” (W. Bartlett). Aun aquellos que no están de acuerdo con esta obra reconocen que seguramente es el texto postbíblico que más influencia ha tenido en la doctrina de la expiación. Es significativo que, con la manera como se desarrolla allí la doctrina de la expiación o

satisfacción, la fuente de violencia contra la humanidad ya no es el demonio (como muchos Padres habían pensado), sino el mismo Dios Padre. Lo que se propone, y aun lo que se da por supuesto aquí y en tantas teorías occidentales de la satisfacción, es como un drama de violencia divina, ciertamente moderado por la divina misericordia; pero una misericordia que no

puede evitar pasar por la violencia. Tenemos ya aquí el Dios airado y castigador de Calvino, o el Padre siempre severo y el Hijo siempre compasivo de Lutero, o el modelo de los católicos devotos afanados por hacer reparación al Sagrado Corazón de Jesús. Con esto lo que se hace es, consciente o inconscientemente, situar la violencia y la negociación violenta en el corazón mismo de la divinidad, contra lo que, según decíamos, parecería requerir una sana teología trinitaria.

Consecuencias monstruosas

Lo que está presente en este desarrollo doctrinal es algo que se remonta, por lo menos, a San Agustín: a saber, la creencia de que la humanidad se halla en estado de condenación. De ahí derivan las doctrinas que postulan que para salvar a la humanidad “Dios preparó desde el inicio de los tiempos la muerte de su Hijo” (Finlan). Este desarrollo fue facilitado por el hecho de que en occidente (en contraste con buena parte de oriente), la idea de la *apocatastasis* o salvación universal ni siquiera llegó a discutirse. En cambio, en occidente se daba generalmente por supuesto que Dios eligió sólo a algunos, y aun quizás sólo a muy pocos afortunados, para salvarlos de la condenación. No había esperanza para el que no había tenido la suerte de oír el evangelio y ser bautizado. Más adelante, no fue-

ron sólo las iglesias de la reforma las que pusieron un énfasis especial en la maldad absoluta y la culpabilidad universal de toda la humanidad, sino que también el jansenismo, un fenómeno que surge dentro del catolicismo, manifestó la misma severidad en este punto. Salvar la humanidad significaba que Dios traspasaba a su Hijo la ira que albergaba contra ella. Ante tales “enseñanzas monstruosas” (Finlan), los teólogos han hecho esfuerzos desesperados para intentar descubrir en todo ello algún sentido. Pero, en la medida en que permanecían prisioneros en el marco de las teorías de la satisfacción que sitúan la violencia en el mismo seno de la divinidad, no podían romper con el pernicioso supuesto de la presencia de lo violento en todos los niveles humanos o divinos de la existencia. Es así como una mala teología desemboca en una mala –es decir, violenta– moral.

René Girard ya puso en cuestión la primacía otorgada a esta concepción, poniendo en evidencia los mecanismos de violencia implicados en el concepto de sacrificio expiatorio, rechazando tales mecanismos y descartando que la idea tradicional de sacrificio como destrucción de una víctima fuera algo esencial en el cristianismo. Con todo, el sentido teológico de las intuiciones de Girard en orden a formular una concepción de Dios y de la expiación auténticamente cristiana y liberada de connotaciones violentas es algo

que requiere ulterior investigación. En este sentido se han hecho aportaciones importantes, como las del P. R. Schwager, S.J., fallecido en 2004. En ellas el P. Schwager explica el concepto de violencia como el de un pecado primordial, es decir, considera que el pecado original es la tendencia humana general a buscar soluciones por medio de la violencia; y, además, sugiere que los hallazgos recientes de las ciencias biológicas podrían corroborar el origen “natural” de tal tendencia.

Doctrina de la satisfacción y concepciones mágicas

Entre los problemas que deben todavía investigarse estaría el de la presencia residual de concepciones mágicas de intercambio y compensación en la doctrina cristiana de la satisfacción (y también en ciertas concepciones populares de los sacramentos). Por ejemplo, la persistencia de una concepción en la que la crucifixión es vista como una especie de compensación es algo que viene a cuestionar en definitiva la libertad, la justicia, el buen juicio y aun el poder de un Dios benévolo. Se cae en lo mismo cuando se comete la inconsistencia teológica de postular que la expiación violenta de Jesús forma parte de un designio eterno de Dios. Matices semejantes se hallan en la facilidad con que la imaginación se muestra dispuesta a admitir soluciones mágicas (¡bienveni-

do Harry Potter!), cosa que tal vez no estaría tan lejos de la propensión a creer en milagros. Todo esto estaría relacionado con la tendencia a pensar en un Dios violento, o, por lo menos, en la existencia de alguna forma de violencia en Dios. Esto entraría dentro de la generalizada tendencia humana a buscar chivos expiatorios y a admitir la violencia en los asuntos humanos como la cosa más natural.

No salva el sufrimiento

Estaría en relación con todo esto lo que podríamos llamar la “absolutización del sufrimiento”. Un ejemplo reciente podría hallarse en la popularidad que ha alcanzado la película de Mel Gibson sobre *La Pasión de Cristo*. Es innegable que en la pasión de Cristo se da una dimensión sacral trascendente. Pero el sufrimiento de Cristo no ha de ser absolutizado incondicionalmente. Porque Cristo no *tenía que* sufrir. No se da una absoluta necesidad divina del sufrimiento, sino que lo que se da es (desde el punto de vista que yo pretendo mostrar como el auténticamente cristiano) una absoluta necesidad divina del *amor* con el que Cristo sufre. Porque, en definitiva, no es el sufrimiento lo que salva, sino el amor. En otras palabras, el sufrimiento y la violencia que lo produce no son un medio que une con Dios, sino consecuencia de la unión con Él.

EL SACRIFICIO Y EL CULTO

Expiación y sacrificio no son realidades sinónimas, pero se solapan. Los problemas acerca de la expiación acaban siendo problemas sobre el sacrificio; y, al final, tanto el sacrificio como la expiación acaban considerándose generalmente como muestras de violencia divina. Los protestantes, con su énfasis en que el sacrificio de Cristo fue de una vez para siempre, pueden evitar el problema que tienen los católicos para explicar cómo el sacrificio de la misa, tal como lo definió el Concilio de Trento, es “verdadera y propiamente sacrificio”. Pero el problema que subsiste es que, tanto si se concibe el sacrificio como realizado una única vez en el pasado como si se concibe continuado en la celebración litúrgica, al final tiene que concebirse como un acto de violencia divina previsto por Dios desde un comienzo.

Después de Pablo

Cuando Pablo habla de la expiación o satisfacción, supone la existencia de modelos cúltricos que eran familiares. En realidad utiliza diversas metáforas cúltricas y da por supuesto que la salvación adviene a través de algún acto cultual. Pero los problemas de los que aquí estoy tratando derivan de lo que sucedió después de Pablo. En efecto, a medida que se fue desarrollando la reflexión cristiana, se fue ponien-

do un énfasis cada vez mayor en una amalgama de ideas relacionadas con la sustitución penal, de manera que la idea de la muerte como compensación o paga se convirtió en la imagen dominante con la que se expresaba la salvación. Esto aparece con toda claridad en la carta a los Hebreos. Posteriormente, los Padres combinaron las metáforas de Pablo acerca de la satisfacción con la idea de una transacción sacrificial y redentora. Esta combinación pareció proporcionar lo que se estaba buscando. Porque, a pesar de que ya había tenido lugar una espiritualización del sacrificio que había penetrado -y seguiría penetrando- en la filosofía religiosa de los griegos, en el judaísmo tardío y en el primitivo cristianismo, la antigüedad cristiana siguió dando por supuesto que había que entender el sacrificio tal como se entendía en la tradición de la historia de las religiones -es decir, como un acto de culto externo que requería la destrucción de la víctima-, y que esto era algo esencial en toda religión. En esta época prácticamente todo el mundo suponía que un mediador tenía que asumir una muerte sacrificial para poder reconciliar con Dios, aplacándolo con un sacrificio singular. Y es preciso recordar que esta necesidad de una transacción sacrificial redentora era concebida como una necesidad *de Dios* o, al menos, como una necesidad externa a la que Dios estaba sometido. Parte del

problema reside, obviamente, en el hecho de que la escritura parece abonar esta concepción (cf. Lc 24, 26: “¿Por ventura no era necesario que el Mesías padeciese?”). Este supuesto acerca de la necesidad del sufrimiento de Cristo era consecuencia de ciertas ideas falsas sobre Dios. Ahora bien, estas

ideas falsas sobre Dios, y la falsa moral que de ellas se sigue, resultan inevitables cuando se concibe la muerte expiatoria de Jesús como un acontecimiento de transacción sacrificial necesario y planeado por Dios, que Dios ejecutaría manipulando las cosas humanas como en un juego de marionetas.

EL ENFOQUE LEGAL Y JUDICIAL

Desde los comienzos se utilizaron metáforas judiciales para explicar la salvación; y en los desarrollos posteriores a Pablo se mezclaron ideas penales de sustitución con ideas relativas a la muerte como compensación o paga, de manera que la redención se presentó predominantemente bajo un signo sacrificial. Entonces, al ser asumidas las metáforas paulinas en la concepción de una *transacción* redentora sacrificial, se fue poniendo más énfasis en la lógica inherente a esta transacción y se hizo necesario recurrir a esquemas legales. Como resultado de todo ello, hacia la época de San Agustín, la teoría de la redención (con los temas secundarios del rescate, el engaño o trampa, etc.) se fue elaborando cada vez más en esquemas de tipo legal. Gregorio Magno, mezclando motivos legales y sacrificiales, insistió en la necesidad de un *remedio proporcionado* y envolvió definitivamente la teología occidental de la satisfacción en términos legalistas. En realidad, es característica de la teología oc-

cidental hasta nuestros días la importancia otorgada a la ley, aun en el ámbito de lo divino.

En lo que intento proponer es importante notar por qué insisto en el término “occidental”: en efecto, es precisamente en el tema que tratamos donde el occidente cristiano empezó a seguir un camino propio (entendiendo el misterio de la salvación como transacción legal), mientras que el oriente seguía otra senda (entendiendo la salvación como *theosis* o divinización).

Teología occidental

Atendiendo a estas características del desarrollo de la teología de occidente, se explica sin dificultad por qué la teoría de San Anselmo se impuso con tanta fuerza y tuvo tanta influencia. Se trataba de una teoría social fundada en la estructura feudal de su tiempo. Implicaba una forma estructural de venganza/reparación sometida al imperio de la “ley”; y este énfasis

en la ley era coherente con la psicología básica de la expiación que he intentado describir, basada en la creencia de que nada puede ser gratuito y en el presupuesto de que puede restablecerse el orden mediante actos rituales. “Ley y orden” no son tal vez términos sinónimos, pero resultan inseparables.

Como señalaba R. Girard, Jesús denuncia y rechaza los mecanismos de victimización con los que se creía que funcionaba la salvación. Sin embargo, se deja sentir con la misma fuerza de siempre la necesidad que tienen las sociedades de mecanismos sociales adecuados. Si uno prescinde de lo

social y de lo legal, simplemente desaparece todo lo que entendemos por cultura. No podemos prescindir de las formas de pensar legales y jurídicas que conforman nuestras vidas. Pero proyectar a la divinidad nuestras formas de pensamiento jurídico, que por ser humanas han de ser inevitablemente defectuosas (o al menos inevitablemente finitas), para elaborar una imagen de Dios según la cual pretenderíamos comprender las acciones divinas y la manera como los humanos debiéramos imitarlas, lleva simplemente a una mala teología y a una mala –a veces muy mala– moral.

CONCLUSIÓN

¿Qué hacer, pues? ¿Quién nos podrá liberar de este círculo? Son ciertamente pocos los que, como Juliana de Norwich, tienen los dones místicos para poder apreciar las limitaciones de la teología de San Anselmo y poder hablar *con conocimiento real* y con sabiduría experiencial del Dios todoamoroso y todomisericordioso. La mayoría de nosotros humildemente –o, al menos, intentando mantenernos humildes, ya que es difícil mantener la humildad en medio de la “alegría del mal ajeno” (*Schadenfreude*) de indicar los fallos de la teología precedente– sólo podemos mantenernos atentos a los desarrollos de la tradición que parecen apuntar hacia una comprensión de la satisfacción/expiación más

auténticamente cristiana. Los dos primeros desarrollos que vienen a la mente provienen más bien de oriente, y son la teología apofática y la *theosis*.

Oriente: teología apofática y *theosis*

La teología apofática nos recuerda que todo lo que proyectamos hacia Dios no son más que proyecciones humanas inadecuadas, y que pretender desarrollar una teología a partir de implicaciones de este género puede llevar a errores devastadores.

La *theosis* nos recuerda que nuestra salvación no se realiza a

través de una transacción que pueda ser adecuadamente explicada o imaginada en términos humanos. La salvación se realiza por el hecho de comenzar a hacernos uno con el Dios inefable. Una buena teología es la que proclama que lo que realmente acontece en nosotros es esta “divinización”, aunque no tenga medios para poder explicar cómo se realiza. Al menos en este punto podemos estar muy agradecidos por la convergencia ecuménica muy significativa que recientemente se ha dado entre muchos autores. Por ejemplo, Hans Boersma y Stephen Finlan, aparentemente de manera independiente, han coincidido en señalar que probablemente la doctrina de la *theosis*/deificación es la que más puede contribuir a resolver los problemas acerca de la salvación/expiación.

Occidente: conocimiento y estudios bíblicos e históricos

Finalmente, se me ocurren dos ideas que pudieran considerarse como la aportación de occidente a este tema. La primera sería la convicción intelectual propia de occidente sobre la capacidad humana de pensar rectamente y de alcanzar verdadero conocimiento. Sin que, sin embargo, esta capacidad haya de ser exagerada. En realidad, por el lado negativo, ha de combinarse con la *apofática*, cuya principal utilidad es la de eliminar toda forma de mala teología. Pe-

ro, en el lado positivo, podemos cautamente esperar que nuestra capacidad para pensar rectamente pueda ser de ayuda apuntando hacia la dirección correcta. La segunda aportación de occidente sería el desarrollo que han alcanzado modernamente los estudios críticos bíblicos e históricos. Todas las teorías defectuosas de la satisfacción que se han desarrollado en la tradición cristiana hunden sus raíces en tal o cual aspecto de la revelación bíblica, pero no en el conjunto total de la misma. Los estudios bíblicos modernos nos abren el acceso a esta totalidad, y proporcionan la posibilidad –inalcanzable en épocas precedentes– de contextualizar las distintas partes del conjunto. Además, pueden ser contextualizadas también todas las teorías defectuosas de la satisfacción que han surgido a partir de la biblia, de manera que, al ser situadas en el lugar histórico, intelectual y cultural en el que se originaron, pierdan su pretensión de absolutez.

Resumiendo: 1) He intentado mostrar qué es la teología de la expiación/satisfacción. 2) He señalado de qué manera una mala teología lleva a una mala moral, aunque he dejado en gran parte a la imaginación de mis lectores sacar las conclusiones pertinentes. 3) Con todo, he de admitir humildemente que, por lo menos en este artículo, he dejado casi sin desarrollar la explicación de lo que pudiera ser una correcta teología de la satisfacción.

Tradujo y condensó: JOSEP VIVES