

DIOS ESTABA EN CRISTO

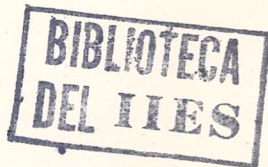
UN ENSAYO SOBRE
LA ENCARNACIÓN Y LA OBRA EXPIATORIA DE CRISTO

POR

D. M. BAILLIE, D. D.

171
14 NOV 1973

BIBLIOTECA
COMUNIDAD TEOLOGICA DE MEXICO



Editorial La Aurora — Corrientes 728 — Buenos Aires
Casa Unida de Publicaciones — Apartado 97 bis — México, D. F.

Título original: GOD WAS IN CHRIST, An Essay on Incarnation and Atonement.

Editó: Faber and Faber, Ltd., Londres

Tradujo: Roberto E. Ríos.



CTM-7494
BT
201
B35
EJ2

CAPITULO VII

¿POR QUE LA EXPIACION?

I

¿CUR DEUS HOMO?

Se dice a menudo que en el mundo moderno la pregunta habitual en cuanto a la fe cristiana o a cualquiera de sus afirmaciones no es tanto “¿Es verdad?”, como “¿Es pertinente?” Pese a que el término “pertinencia” podrá tenernos un poco hastiados, tenemos que reconocer que esa afirmación tiene cierto sentido. En épocas pasadas y especialmente en ciertos periodos, fue experiencia común para los cristianos devotos hallarse con dudas acerca de lo que se les había enseñado que debían creer, pero usualmente era una experiencia dolorosa porque sin la fe religiosa la vida parecía perder su sabor o su sentido, por lo que los tales deseaban ardientemente recuperar su fe. Pero ahora parece haber aparecido algo nuevo: parece haber muchos, especialmente en la generación más joven, que no están perplejos en cuanto a si las creencias religiosas pueden ser ciertas, sino en cuanto a si hacen alguna diferencia. ¿Me importa realmente, como cosa vital, que ese ser misterioso llamado Dios realmente exista? ¿Importa que yo crea en su existencia más de lo que importa que sepa de la existencia de alguna estrella distante invisible para el ojo humano? Y más particularmente, muchos hombres de hoy preguntarán, después de escuchar un argumento elaborado en cuanto a la encarnación, argumento destinado a hacer inteligible y verosímil que Dios se hubiera encarnado en un hombre que vivió en Palestina hace diecinueve siglos: ¿Por qué se asigna tanta importancia a todo esto? ¿En qué sentido estaré mejor creyéndolo?

Si tales preguntas perturbadoras tienen mucha difusión, es indudablemente una indicación de hasta qué punto el cristianismo se ha

alejado inclusive de un conocimiento elemental de la enseñanza cristiana; y también sugiere que los cristianos no hemos estado ofreciendo una información muy buena de lo que creemos. Pero las preguntas en sí son reales y razonables, y deben ser contestadas. La cuestión del motivo y el porqué de la encarnación y de su relación con la necesidad humana actual, aun cuando hoy se la plantease con una nueva nota de desorientación, es sin embargo muy similar a las que continuamente plantearon y discutieron los teólogos de las edades patrística y media. ¿Por qué Dios se hizo hombre? ¿Con qué propósito bajó Cristo del cielo?¹ Esas fueron las formas más simples de la cuestión. Pero la investigación fue llevada mucho más lejos porque parecía que las respuestas podrían afectar todo el problema del significado de la encarnación. ¿Fue la encarnación parte del plan original y eterno de Dios para con la humanidad, como el verdadero fin y corona de la creación? ¿O sólo se hizo necesaria por la caída del hombre y la necesidad consecuente de redención? ¿Habría venido Cristo si Adán no hubiera pecado?² Si no hubiera caído el hombre, ¿tal vez la encarnación habría tenido lugar en una forma diferente y bajo condiciones diferentes? ¿O Cristo vino simplemente para morir en la cruz por la salvación humana? ¿Y era necesario que la salvación humana fuera cumplida por ese único método? ¿No podía Dios haber salvado al hombre de alguna otra manera, tal vez menos costosa, por un mero fiat de su voluntad? Todos estos puntos fueron debatidos en la Edad Media y aun cuando a veces se condenara el planteamiento de las cuestiones más hipotéticas, sin embargo se las planteaba porque parecían tener una relación no sólo con la salvación humana, sino con la interpretación de la misma encarnación. Calvino condenó el planteamiento de preguntas curiosas tales como si Dios se hubiera hecho hombre en el caso que no hubiera habido una caída, y lo hizo en forma característica sobre la base de que sabemos de las Escrituras que Cristo vino efectivamente para redimirnos del pecado, y eso es suficiente.³

Para nosotros las más especulativas de entre las preguntas mencionadas más arriba, si no son completamente irreales, por lo menos parecen estar entre las que son imposibles de contestar, y en cuanto a las cuales es preferible profesar una *docta ignorantia*. Pero otra cosa es cuando venimos a la pregunta de cómo la encarnación y la fe en ella afectan concretamente la salvación humana. Esta es una pregunta que cualquier teoría de la encarnación tiene que estar dispuesta a con-

1 *Cur Deus Homo? Ad quid Christus descendebat?*

2 *Utrum Christus venisset si Adam non peccasset.*

3 Calvino, *Institución*, libro II, cap. XII, secc. 4-6.

testar como crucial. Por temor de caer en una cristología "ritschliana" de meros juicios de valor puede que dudemos antes de aceptar todas las implicaciones del famoso dicho de Melancton de que conocer a Cristo es conocer sus beneficios. Pero un conocimiento de Cristo o una cristología que no pueda demostrar que hace una diferencia vital y que trae "beneficios salvadores" a nuestra situación humana debe ser objeto de serias sospechas. En un punto decisivo, el *Catecismo de Heidelberg* pregunta: "Pero ¿de qué te sirve ahora que crees todo esto?"⁴ Esta cuestión de los "beneficios salvadores" puede muy bien ser empleada, como regularmente lo fuera en principio desde la época de los padres, para poner a prueba cualquier interpretación propuesta de la encarnación y para extraer su significado. Si nuestra cristología está en lo cierto, ¿qué diferencia hace? Teniendo un Cristo así, ¿de qué manera estamos en mejores condiciones de enfrentarnos con los problemas de la vida?

Ya he dado una respuesta parcial a estas preguntas mostrando cómo afecta nuestra cristología a todo nuestro concepto de Dios. Correctamente entendida, la doctrina de la encarnación nos da la aprehensión cristiana de Dios con todo su poder salvador; en una palabra, nos conduce al concepto trinitario que constituye el fundamento genuino de una vida sanamente cristiana. Pero, como respuesta, esto no es suficiente. Si la tradición central de la teología cristiana a lo largo de los siglos ha estado en lo cierto, no se puede dar una respuesta completa sin considerar todo el problema del pecado y el perdón, la expiación y la reconciliación. No hay duda posible de que esto es lo que el testimonio cristiano ha sostenido desde el principio. "Palabra fiel y digna de ser recibida de todos: que Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores."⁵ "Porque el Hijo del hombre vino... para dar su vida en rescate por muchos."⁶ Dios "ha enviado a su Hijo en propiciación por nuestros pecados".⁷ Es verdad que algunos de los padres griegos parecieron hacer menos énfasis que el Nuevo Testamento y la cristiandad latina en la idea de la salvación del pecado por medio de la muerte de Cristo, y que a veces concibieron a Dios asumiendo la naturaleza humana con el fin de trasformarla por la iluminación, haciéndola así inmortal. Pero la idea de que Cristo vino al mundo para morir por nuestros pecados nunca estuvo muy lejos. Así

⁴ "Was hilft es dir aber nun; wenn du dies Alles glaubest?" *Catecismo de Heidelberg*, preg. 59. Karl Barth emplea efectivamente esta pregunta para introducir su tratamiento del perdón de los pecados en su *Credo*.

⁵ I Timot. 1:15.

⁶ Marcos 10:45.

⁷ I Juan 4:10.

la cristología se convertía continuamente en una soteriología y a lo largo de toda la tradición cristiana la doctrina de la encarnación debió relacionarse y mostrar su pertinencia para con la suprema exigencia humana, esto es la necesidad de la salvación del pecado, el perdón de los pecados.

Pero al mismo tiempo es indiscutible que para muchas de las grandes mentalidades modernas, aun dentro del cristianismo, esta exigencia misma es muy irreal. No sólo ponen en duda toda la idea de que deba o pueda hacerse "expiación" por las iniquidades humanas para que puedan ser perdonadas, sino que van mucho más lejos. Quisieran preguntar si el mensaje del perdón de los pecados es en sí mismo "pertinente" en alguna manera a la situación humana actual. Y no se puede suponer que la respuesta sea cosa de cajón. ¿Por qué necesitamos que se nos perdonen nuestros pecados? ¿Qué diferencia hace que así sea? Si vamos a ser radicales tenemos que contestar esa pregunta. Debemos tratar de comprender lo que significa el perdón de los pecados en la vida cristiana y exhibirlo como algo real y vital, y de allí volvernos a la cuestión de la expiación y su conexión con la encarnación.

II

LA NECESIDAD DEL PERDON DE DIOS

Es muy común que se diga que para la mente moderna tanto el sentido de pecado como la necesidad de perdón resultan muy extraños. Puede que aquel distinguido científico de la pasada generación, que señaló que el hombre superior de hoy día no se preocupa en cuanto a sus pecados, no hubiera querido decir lo que se cree, pero su *obiter dictum* ha sido citado hasta el cansancio porque parece expresar una actitud muy difundida. Desde entonces dos guerras mundiales, con todas sus revelaciones de la maldad humana, pueden haber alterado en alguna medida la escena, pero el Dr. Reinhold Niebuhr, que conoce tan bien este mundo nuestro, pudo hablar todavía en 1939 de "la conciencia complaciente del hombre moderno" como algo común a todos los conceptos modernos de la naturaleza humana. "La universalidad de esta conciencia complaciente entre los modernos es tanto más sorprendente cuanto que continúa expresándose sin restricciones en un periodo de decaimiento social casi como en el apogeo de la cultura burguesa de los siglos dieciocho y diecinueve". Cita Niebuhr a un autor contemporáneo que descarta la conciencia de pecado como "una

manifestación psicopática de mentalidad adolescente".⁸ Esta expresión ha sido proferida, nos dice, por "un moderno científico social particularmente insípido" pero de todos modos ilustra una actitud común. Sin embargo, completamente aparte de los teoristas, existe en nuestros contemporáneos una incapacidad para comprender el sentido de pecado y especialmente el significado y la necesidad del perdón divino. Más de una persona sería preguntará, consciente o inconscientemente: "¿Por qué voy a preocuparme por mis pecados y por qué necesito que me sean perdonados? Si así lo hicieron mis antepasados, parece que fue porque temían el *castigo* de sus errores, sea en este mundo o en el venidero. Pero lo que más importa es el error en sí y no la pena. Y eso pertenece ya al pasado y no puede ser alterado por las lágrimas del penitente ni por ningún otro proceso. Por eso, ¿para qué perder tiempo llorando sobre la leche derramada? (Fichte decía: No tengo tiempo para la penitencia.)"⁹ Lo que ahora importa es el futuro. Nadie puede expiar mis pecados sino yo mismo, y eso lo puedo lograr solamente dejándolos atrás, haciendo todas las reparaciones que estén a mi alcance a quienes pudiera haber hecho mal, y luego olvidando el pasado y continuando alegremente hacia mejores cosas. Por consiguiente no me voy a afligir por mis pecados y su perdón."

Para muchas personas de mentalidad moderna todo esto suena como cierto y saludable; y de serlo todo el mensaje cristiano de la salvación no tendría sentido. Pero ¿es en realidad cierto y saludable? ¿Surtiría efecto? A mí me parece extraordinariamente ingenuo y falto de realismo. Denuncia una profunda ignorancia de la naturaleza humana y, como ya hemos de ver, hasta de la psicología moderna. Porque el hecho es que, si somos personas serias y de inquietudes morales, inevitablemente nos preocuparemos por nuestras fallas morales, a menos que poseamos un secreto más profundo para enfrentarlas. No digo que *tengamos* que preocuparnos sino simplemente que nos preocuparemos. Puede que no nos haga bien, que sea una pérdida de tiempo y hasta un obstáculo para la realización de mejores cosas; pero ninguna de estas consideraciones en sí mismas pueden impedir que nos preocupemos por nuestras transgresiones, si es que tomamos la vida en serio. "No te preocupes" es siempre un consejo fútil, aun cuando vaya acompañado de la certeza que la preocupación hace más mal que bien, a menos que también venga acompañado por algún consejo que lleve a superar la preocupación. Si yo me dedico a obtener riquezas, honor o cualquier otra cosa, y fracaso o pierdo el objeto de mis afanes, inevi-

⁸ R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, vol. i, pg. 100.

⁹ Citado por H. R. Mackintosh, *Types of Modern Theology*, pg. 232.

tablemente sentiré pena y desilusión en la misma proporción con que lo deseara y de acuerdo al lugar que ocupó en mi vida. Y si mi ideal moral, mi búsqueda del bien, ocupa el primer lugar, me sentiré más atribulado por mis iniquidades, mis fracasos morales, que por ninguna otra cosa en el mundo. Está de más eso de olvidarse pronto de ellos y de seguir adelante alegremente hacia mejores cosas. Porque si yo puedo tratarlos con semejante liviandad y continuar mi camino regocijándome sin un recordimiento ni una congoja, indudablemente no buscaré mejores cosas sino que continuaré haciendo las mismas, una y otra vez. Repetiré mis viejos pecados hasta el infinito, porque no me preocupa el bien ni el mal y no tomo estas cosas demasiado en serio. Si lo hiciera, estaría gravemente atribulado.

¿Debemos entonces llegar a la conclusión que, después de todo, cuando la mentalidad moderna es sensata está gravemente atribulada por sus pecados? Después de todo, ¿tiene el típico y decente hombre "moderno" algún sentido de pecado? No, yo no creo que lo tenga. Pero quisiera sugerir que posee una especie de *substituto moralista* del sentido de pecado y que este sustituto mucho menos saludable es la causa principal de ese perenne malestar que ciertamente subyace la complacencia superficial de la mentalidad moderna.

Si para el hombre moderno el "sentido de pecado" es parte de una jerga teológica carente de sentido, existe otra clase de jerga que comprende con facilidad: la de la nueva psicología. Esta provee una frase conocida hasta por los escolares y que me ayudará a explicar lo que quiero decir por eso del sustituto moralista: la frase "complejo de inferioridad". Me parece que en el mundo de hoy hay muchas personas grandes que sufren de algo parecido a un "complejo de inferioridad moral" o "complejo de fracaso moral" reprimido. No confiesan sus pecados a Dios o al hombre pero sufren una incómoda insatisfacción consigo mismos y con lo que han hecho de su oportunidad moral. No se acusan a ellos mismos conscientemente, porque poseen un orgullo protector que es muy característico de toda esa situación. Tal vez sus compañeros nunca lleguen a sospechar la existencia de una insatisfacción sino todo lo contrario; porque, como nos lo dicen los psicólogos, el complejo de inferioridad se trasmuta fácilmente, por un proceso de sobrecompensación, en un complejo de superioridad que no es otra cosa que el otro aspecto del mismo estado mental. La insatisfacción puede ser con el propio carácter o la propia conducta, o puede involucrar un obscuro sentido de complicidad en los grandes males públicos que tanta tragedia han traído a nuestra época, pero en cualquiera de estos casos se la encuentra muy reprimida y es subconsciente.

Uno está enfermo por su pasado indigno pero, no sabiendo qué hacer con él, no puede enfrentarlo. Su sentido se convierte en un complejo reprimido, que va empeorando bajo la superficie, y como resultado todo el criterio moral se confunde, todo esfuerzo moral se paraliza y se inhibe todo intento de comenzar de nuevo. Sería una exageración muy grande si quisiéramos describir esa condición en todos los casos como de complejos reprimidos en el exacto sentido psicológico, con resultados definitivamente "psicopáticos". Tal vez yo no esté sino tomando prestado un conveniente juego de expresiones. Pero, después de todo, se trata de una cuestión de gradaciones y tal vez no exagero al sugerir que hay algo patológico en el malestar del que he estado hablando. De modo que el sentido de pecado no es "psicopático", sino el sustituto moralista que se desarrolla en una época incrédula bajo la superficie de una complacencia secularista. Dice Niebuhr: "Bajo la perpetua sonrisa de lo moderno hay una mueca de desilusión y cinismo",¹⁰ y puede que haya también en las mentalidades menos superficiales lo que he denominado el "complejo de fracaso moral", con su efecto moralmente paralizador.

* Ahora bien, todo el mundo sabe que la psicología moderna que ha descubierto los complejos reprimidos como causa de tanto *malestar* ha prescrito también un remedio sencillo. Consiste en sacar el complejo a la luz del día. A menudo sucede que tuvo un origen trivial, en alguna experiencia desagradable olvidada hace tiempo, tal vez un susto repentino o una reprimenda dura experimentados en la niñez, cuya memoria fue reprimida por un mecanismo de defensa inconsciente hasta convertirla en un complejo mórbido por debajo de la superficie de la conciencia. Tan pronto como es descubierto y extraído a la plena conciencia, puede ser enfrentado tranquilamente, pierde su terror que carece de fundamentos reales, y la mente se sana.

Pero evidentemente esto no es cierto de todas las tribulaciones que me he atrevido a denominar como "complejo de fracaso moral". Porque en este caso el *malestar* tiene una base real, nada inocente ni trivial sino sólida y mala: el hecho del fracaso moral, el hecho que un hombre ha desobedecido a su conciencia, ha traicionado sus ideales, ha mancillado su carácter, ha perdido su batalla. Estos son hechos penosos y cuando se los encara a la luz del día empeoran en lugar de mejorar. De manera que parece evidente que la técnica del psicoanálisis no puede en sí misma hacer frente a esta situación y liberar la voluntad para un nuevo comienzo. ¿Cuál es entonces la solución de este problema desesperado?

¹⁰ *Op. cit.*, pg. 129.

Mientras permanezcamos al nivel de la "mera moralidad" no encontraremos solución alguna. No existirá solución alguna mientras no permitamos que toda la situación sea transformada en una orientación hacia Dios. Un moralista, como tal, no puede perdonarse a sí mismo. Allí es donde vemos más claramente el fracaso del intento de tener una moralidad sin la vida de la fe. Con toda seguridad esa empresa se destruirá a sí misma porque tiene su centro en el yo en lugar de tenerlo en Dios, y eso es la misma raíz del mal. Y cuanto más ansiosa, más desesperada porque no conoce manera de encarar sus fracasos. El pobre moralista es demasiado orgulloso para perdonarse a sí mismo. De esa manera la autojustificación y la autodesesperación se encuentran y se unen, impidiendo la salvación del alma.

*Oh, hijo, tú no tienes verdadera humildad
 ...porque ¿qué es esto
 que has pensado de tus proezas y de tus pecados?
 No te has perdido a ti mismo como para salvarte.¹¹*

Quando el alma se orienta hacia Dios la situación es completamente diferente. Entonces la moralidad ya no es "mera moralidad", sino que ocupa su lugar, trasformada y saludable, como parte de toda la vida de la fe. Entonces la conciencia del fracaso moral se convierte en algo muy diferente: se convierte en la conciencia de haber pecado contra Dios, de haber desobedecido la voluntad de Dios, de haber traicionado al amor de Dios. Ya no se trata tan sólo de sacar a duras penas nuestras represiones a la luz del día, sino más bien de aquello del salmista: "Pusiste nuestras maldades delante de ti, nuestros yerros a la luz de tu rostro". Eso empeora la situación como nunca. Pero también la mejora como nunca porque introduce una posibilidad nueva, la del perdón divino. Una ley moral no puede perdonar y la conciencia moral no se puede perdonar a sí misma. Pero éstas son obstracciones y la realidad concreta es Dios, cuyo amor que continuamente nos reclama es lo que denominamos tan inadecuadamente la ley moral. Este amor no renuncia a nosotros aún cuando le traicionamos sino que sigue presionándonos con el ofrecimiento de perdón. Y si llegamos a orientarnos hacia Dios de modo que él nos concierna más que nuestros propios caracteres, entonces podemos aceptar su perdón y hallar liberación y un nuevo comienzo.

Creo que fue de uno de los sermones de F. W. Robertson que yo aprendí esta lección hace ya muchos años. Citaré aquí un pasaje que

¹¹ Tennyson, *The Holy Grail* (*El santo cáliz*).

comienza con una frase de Newman citada en tono de fuerte censura. “ ‘Un verdadero penitente’, dice el Sr. Newman, ‘nunca se perdona a sí mismo’. ¡Qué falsa estimación del Evangelio de Cristo y del corazón del hombre! El orgulloso remordimiento no se perdona la pérdida de su propia dignidad; pero la belleza misma de la penitencia que es conforme a Dios consiste en que finalmente el pecador, al darse cuenta del perdón de Dios, aprende a perdonarse a sí mismo. . . Este es el gran rasgo peculiar de este dolor: Dios está allí y por lo tanto el yo es menos prominente. No se trata de un autoexamen microscópico ni de una aflicción en la que predomina el yo: *mi* carácter perdido; la grandeza de *mi* pecado; la pérdida de *mi* salvación. La idea de Dios absorbe todo eso.”¹² Y aquí tenemos un testimonio similar acerca de la penitencia del cristiano, de muy diferente cuartel: “Su dolor por el pecado no es un disgusto consigo mismo, mortificado, humillado, airado. Es un dolor humilde y esperanzado, que siempre ‘se está volviendo en gozo’ . . . ‘Pero yo soy indigno de gozarme; estoy dispuesto a trabajar y sufrir si fuera necesario como un pecador. No busco el gozo.’ Eso es un sentimiento propio de un pagano, pero contradice todo el Credo de la Iglesia Católica. ‘Creo en la Santa Iglesia Católica, la comunión de los santos, el perdón de los pecados.’ ”¹³

He estado tratando de demostrar al hombre “moderno”, en sus propios términos, que la conciencia de pecado contra Dios y del perdón divino, en lugar de ser mórbida o impráctica, constituye el secreto último de una vida íntegra y conduce a ella mucho más que el sustituto moralista perteneciente a una época secular. ¿Por qué son tan comunes en nuestro mundo moderno enfermedades tales como la neurastenia y el “derrumbe nervioso”? ¿No habrá conexión alguna con el hecho de que hoy haya tantas personas sensatas que no creen en Dios y que tratan de tener una moralidad sin religión? No poseyendo un Dios, no poseen el secreto salvador para lidiar con sus fracasos morales. No pueden librarse fácilmente de su recuerdo porque son sinceros. Sin embargo, en realidad no pueden hacer frente a tales recuerdos porque nada saben del perdón divino, de manera que el recuerdo de su fracaso, en lugar de convertirse en un saludable sentido de pecado que puede conducir al perdón, resulta inconscientemente reprimido hasta que se convierte en un mórbido complejo de efectos paralizadores. Su dolor es “el dolor del siglo que obra muerte”. Necesita que se lo convierta en “el dolor que es según Dios”, ese que “obra arrepentimiento salu-

¹² Del sermón sobre *El poder del dolor* (Sermones, tercera serie).

¹³ *Spiritual Letters of Father Congreve* (Cartas espirituales del padre Congreve), pg. 11.

dable, de que no hay que arrepentirse", ¹⁴ porque conduce al perdón. Eso es lo que produce liberación y renovación, a veces —como nos lo dicen los psiquiatras— del cuerpo tanto como de la mente y de la voluntad. ¹⁵ En cuanto a la verdadera vida del cristiano, es una vida en la que no hace falta que esos mórbidos "complejos de fracaso moral" lleguen a desarrollarse, no porque él nunca se preocupe de sus pecados sino porque emplea continuamente el secreto liberador, confesando sus pecados con dolor cada día y recibiendo el perdón de Dios y la gracia para comenzar de nuevo. "Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y no hay verdad en nosotros". Estamos empleando un "mecanismo de escape" y huyendo de la realidad. Pero "si confesamos nuestros pecados, él es fiel y justo para que nos perdone nuestros pecados, y nos limpie de toda maldad". ¹⁶

III

PERDON Y CASTIGO

¿Cómo se relaciona este perdón con los castigos efectivos que, por nuestros pecados, hemos atraído sobre nosotros y sobre otros, castigos que aparentemente continúan operando después que hemos aceptado el perdón de Dios? Esta pregunta es ineludible y su consideración puede arrojar aún más luz sobre la experiencia cristiana. Tomemos el caso de un hombre a quien una vida pecaminosa le ha acarreado enfermedad e incapacidad física, o la pérdida de su empleo y de mejores perspectivas, llevándolo a una situación de severas privaciones. Tiene que considerar todo esto como el castigo divino de su pecado. Y sin embargo, cuando se arrepiente sinceramente y acepta el perdón de Dios y "da vuelta la página", esas tremendas consecuencias de sus pecados puede que sigan persiguiéndole en su nueva vida y aún hasta la muerte. ¿Cómo tiene que considerarlas ahora? ¿Es que Dios, habiendo "perdonado abundantemente" sus pecados anteriores, a los que "nunca más

¹⁴ II Cor. 7:10. El sermón de Robertson citado más arriba se basa en este texto.

¹⁵ Uno de mis profesores de teología solía citar lo dicho por un psiquiatra de Edimburgo: "Siempre envío mis pacientes a escuchar la predicación del Dr. . . . , porque predica la doctrina del perdón de los pecados". A esto me permito agregar el siguiente testimonio del Dr. Leslie Weatherhead: "Luego de quince años de estudio y práctica psicológica como ministro de la Iglesia cristiana, espera no parecer presuntuoso al afirmar que puede citar caso tras caso en los que la aceptación de la idea del perdón de los pecados ha resuelto los conflictos de las mentes humanas, llevando a la desaparición completa de síntomas físicos incapacitantes". Véase el Suplemento literario del *Times* del 7 de marzo de 1935.

¹⁶ I Juan 1:8,9.

recordará”, sigue todavía castigándole por su causa? Tengo conciencia de que algunos teólogos contestan afirmativamente esta pregunta, al mantener que el perdón divino nada tiene que ver con la remisión del castigo. Pero me resulta muy difícil adoptar esa posición. Mientras que el pecador estuvo ocultándose de Dios, esas consecuencias malas eran verdaderamente su castigo. Bajo la sombra de esa nube de pecado parecían muy negras, aun cuando el amor de Dios, oculto tras la nube, estuviera buscando su bien. Pero ahora que está perdonado y vive bajo la luz del amor divino, esas cosas ya no constituyen castigos aunque su pecado las haya provocado y tenga que seguir soportándolas. El verdadero castigo no reside en los mismos sufrimientos sino en la separación de Dios y en el enojo de su ira que es inevitable y que justamente se lee en ellos. Una vez operada la reconciliación, los sufrimientos son los mismos y sin embargo diferentes. Nada hay particularmente difícil o novedoso en esta idea de que las mismas cosas adquieren significado muy distinto cuando nos vienen bajo la luz del amor divino. Y no se trata aquí de un mero juego de palabras, sea que hablemos o no de “castigo”: concierne a todo el espíritu de la vida cristiana. Cuando un hombre recibe el perdón de sus pecados eso significa el punto final en lo que a ellos respecta; y el sufrimiento que pueda haber quedado como legado es sencillamente parte de su herencia, tal vez una disciplina divina pero nunca un castigo divino. Forma parte de la situación que, en la providencia de Dios, ese hombre tiene que enfrentar; de su participación en la cruz de la humanidad; y Dios quiere que la enfrente alegremente, no con remordimiento orgulloso y amargado, rehusándose a perdonarse como si no hubiera recibido el perdón de Dios, sino con fe y esperanza, del mismo modo en que tiene que hacer frente a otras tribulaciones que no son imputables a su propia falta, y tal cual deben hacerlo todos los hombres genuinos.

Pero supongamos que la falta de este hombre ha involucrado sufrimiento y desastre para otros. Esta es la parte más dura. Supongamos que ha causado ruina material y hasta moral y espiritual en las vidas de otros, además de la suya propia, y que ve cómo esa situación persiste aun cuando él ha sido perdonado y está llevando una nueva vida. ¿De qué le sirve el perdón de Dios a un hombre en semejante situación? ¿Cómo podría aceptarlo honorablemente? Entonces, ¿deberá vivir todos sus días soportando calladamente en la amargura de su alma, reprochándose con remordimiento melancólico, sintiéndose miserable al considerar una y otra vez la ruina que ha causado, viviendo en el espíritu de un convicto que cumple sin esperanzas una sentencia

a perpetuidad? ¿Es esa la manera verdaderamente cristiana de enfrentar la situación?

Debemos expresarnos con cuidado en cuanto a un asunto que tanto se presta a malos entendidos. Pero no creo que la actitud amargada que hemos descripto sea la verdaderamente cristiana. Es muy cierto que ese hombre debe hacer las necesarias reparaciones a los que ha arruinado hasta el máximo de su habilidad y cualquiera sea el costo. Si tratara de eludir fácilmente esta responsabilidad sencillamente estaría demostrando que no se ha arrepentido de verdad o que no ha comenzado a comprender el perdón divino. Pero si realmente lo ha comprendido y aceptado, en lo que le resta de vida su principal preocupación será la de arreglar lo que ha desarreglado en las vidas de sus prójimos. Eso tendrá prioridad sobre todo lo demás y el peso de semejante responsabilidad constituirá siempre una disciplina purificadora. Pero no debe encararla con una actitud sombría y amargada, trabajando como un esclavo de galeras bajo el látigo de una conciencia atormentada, como si nunca hubiera sido perdonado. Eso no contribuirá sino que será un obstáculo para su obra de reparación en las vidas de sus semejantes. Para citar una vez más al padre Congreve: "Si somos pecadores perdonados, debemos comportarnos como que somos perdonados, bienvenidos de regreso al hogar, coronados con amor maravilloso en Cristo, y de ese modo debemos animar y alentar a los que nos rodean."¹⁷ El hombre está perdonado y ahora el mal que ha causado en otras vidas es parte de la gran masa de pecado del mundo, la que deben ayudar a cargar todos los hombres genuinos con la ayuda de la gracia de Dios. Ese mal fue causado por su pecado pero ahora ni siquiera eso es el hecho más importante a su respecto. Después de todo, todos nosotros debemos sentir en alguna medida toda la pena del mundo, como una carga por la que todos somos responsables. Nosotros, los seres humanos, no podemos sentirla igualmente o imaginarla continuamente, porque de otro modo nos volveríamos locos, como aquel hombre que Kierkegaard menciona en su *Diario* que se volvió loco de tanto pensar continuamente en la revolución de la tierra sobre su eje! Estamos obligados a preocuparnos más seriamente, cada uno con esa parte de la pena del mundo que nuestra situación nos presenta más claramente; y especialmente con cualquier parte de ella que tenga su origen directo en nuestros errores pasados y que demande una repa-

¹⁷ *Op. cit.*, pg. 12. Comp. con lo siguiente de George Macdonald: "¿Será posible alguna vez ponerse al día con su deber? ¿Podrá alguien reparar el mal que ha hecho? ¿No será el cielo un arrepentimiento interminable? Haría falta un libro para contestar estas dos primeras preguntas. A la última contesto: 'Sí, pero un arrepentimiento gozoso.'" (*Alec Forbes of Howglen*, vol. 1, cap. xxv.)

ración activa. Pero en lo que hace al sentimiento, al estado de ánimo y al temperamento, ¿no existe acaso el peligro de que hagamos una distinción *demasiado* notable entre la pena que nosotros hemos causado y el resto de la pena del mundo, como si la primera realmente importara más? Para Dios todo importa igualmente y todo importa igualmente para las víctimas, seamos nosotros o sean otros los causantes y no importa cuáles sean nuestros sentimientos al respecto. Y cuando nos rehusamos a verlo así, ¿no será que todavía tenemos una opinión demasiado elevada de nosotros mismos, de nuestros propios méritos y deméritos, en lugar de orientar nuestras almas hacia Dios y hacia nuestros semejantes en Dios de una manera realmente cristiana? ¿No será acaso una reliquia persistente de nuestro egocentrismo que es la esencia del pecado, y hasta del orgullo que constituye su forma más mortal porque no acepta el perdón de los pecados; el orgullo que nos hace rehusar "la justificación por la fe" y que escoge en cambio "la justificación por las obras"? El camino cristiano es todo lo contrario. Nos libera para el servicio de Dios y del hombre al liberarnos de nosotros mismos. De modo que su confesión última, como lo hemos estado viendo a lo largo de todos estos capítulos, es: No yo, sino la gracia de Dios.

Me parece que estamos muy cerca del corazón del nuevo secreto que Pablo descubriera al hacerse cristiano. Durante toda su vida había estado tratando de salvarse a sí mismo, de ganar el favor de Dios guardando su ley y siendo un hombre bueno. Pero en el fondo de su corazón sabía que no lo estaba logrando, aún cuando no fuera capaz de encarar ese hecho: de modo que en su vida había mucho de lo que deberíamos denominar "conflicto irresoluto".¹⁸ Pero en su conversión, Pablo aprendió que había estado cometiendo un gigantesco error: había estado considerando la reconciliación con Dios desde un extremo equivocado. Descubrió entonces que el amor de Dios hacia nosotros no depende de que lo merezcamos. Nunca podríamos ganarnos su amor mediante nuestra propia bondad y cuando tratamos de hacerlo, no logramos sino echar a perder hasta nuestra bondad, convirtiéndonos a lo sumo en "fariseos", justos en su propia opinión como los que Jesús desaprobaba (Pablo era un fariseo). Pero no necesitamos ganarnos el amor de Dios: él ya nos ama "siendo aun pecadores".¹⁹ El es el que asume la iniciativa en la reconciliación. Ya lo ha hecho en Cristo y a nosotros

¹⁸ La evidencia de estas afirmaciones puede encontrarse en sus cartas (véase Gál. II:18-21; Rom. 7:9-23; Filip. 3:4-9) tanto como en los discursos que se le atribuyen en el libro de los Hechos (véase especialmente Hechos 26:14, "Dura cosa te es dar coces contra los agujones").

¹⁹ Rom. 5:8.

nos corresponde aceptar como un don gratuito lo que nunca podríamos ganar o merecer. Y entonces sucede la liberación y conocemos una nueva clase de vida. “Y no sólo esto”, escribe Pablo que tenía sus propios recuerdos de cuando “perseguía sobremanera la iglesia de Dios y la destruía”, haciendo quizás daños irreparables en el mundo, “mas aun nos gloriamos en Dios por el Señor nuestro Jesucristo, por el cual hemos recibido ahora la reconciliación”.²⁰ El, que antes había sido perseguidor, no era digno de ser llamado apóstol. “Empero por la gracia de Dios soy lo que soy: y su gracia no ha sido en vano para conmigo; antes he trabajado más que todos ellos: pero no yo, sino la gracia de Dios que fue conmigo”.²¹

Toda esta discusión, aparentemente tan digresiva, de la naturaleza de la experiencia del perdón divino ha sido necesaria en el argumento contra la complacencia del “hombre moderno”, a modo de demostración de la bancarrota de una moralidad que intenta dejar de lado el perdón de los pecados. “¿Para qué hablar del perdón divino? Ciertamente un hombre debe expiar sus propios pecados dejándolos inmediatamente atrás”. Yo he tratado de demostrar que eso es precisamente lo que no puede hacer. Sus intentos llevan en sí su propia derrota y no hay solución para su problema moral hasta que Dios interviene. “Nada puede expiar el pecado: Tú debes salvar y sólo Tú”. En alguna parte, tratando esta cuestión, Martín Lutero se refiere a la regla del arte dramático propuesta por Horacio, según la cual no se debe introducir ningún dios en la acción a menos que el argumento se haya complicado tanto que sólo un dios pueda desembrollarlo.²² Bueno, dice Lutero, el pecado humano es de esa clase de embrollos.²³ Sólo Dios puede lidiar con nuestros pecados.

IV

PERO ¿POR QUE LA EXPIACION?

A esta altura de mi argumentación el hombre moderno, con quien comencé la discusión de este capítulo, deseará inevitablemente preguntar: Pero ¿por qué hablar siquiera de la *expiación*? ¿No es suficiente el perdón? El podría señalar —y otros críticos concordarían con él desde otros puntos de vista— que, en este asunto, parecería que me

²⁰ Rom. 5:11.

²¹ I Cor. 15:10.

²² “*Nec deus intersit nisi dignus vindice nodus incidit.*” —Horacio, *De arte poetica*, pg. 191ss.

²³ Infortunadamente no sé dónde es que Lutero lo dice.

hubiera cavado mi propia fosa al sostener que Dios nos ama a todos igualmente en medio de nuestros pecados, que su amor de ningún modo depende de que lo merezcamos sino que nos busca eternamente para nuestro bien y que su perdón se ofrece de gracia a todos los que lo acepten. Si eso es verdaderamente lo que Pablo descubrió al convertirse en cristiano, ¿cómo pudo elaborar posteriormente una teología en términos de redención, propiciación, reconciliación por medio de la sangre de Cristo? ¿Qué lugar queda para un sacrificio expiatorio? ¿Acaso el perdón gratuito de Dios no lo cubre todo?

En el mundo moderno esa posición ha sido asumida a menudo hasta por teólogos, generalmente tal vez en reacción violenta contra teorías de la expiación falsamente crudas y subcristianas. Aquí tenemos dos ejemplos, ambos de la escuela del comúnmente denominado "protestantismo liberal" del continente europeo. Escribió Paul Wernle de Basilea: "¿Cuán miserablemente se deshacen esas teorías del sacrificio y la expiación vicaria tan delicadamente construidas, ante esta fe en el amor de Dios nuestro Padre, quien perdona tan gozosamente! La sola parábola del hijo pródigo basta para eliminarlas de la pizarra."²⁴ Y escribió Wilhelm Bousset de Göttinga: "El pecado que has cometido nadie puede expiarlo en tu lugar, sea hombre o Dios... El pecado y la culpa sólo pueden ser removidos por el voluntario acto moral y personal de un Dios que perdona el pecado y remite la culpa." Estas afirmaciones suenan tan razonables que no es extraño que "el hombre moderno" me pregunte: ¿Cómo puede seguir hablando de la necesidad de la expiación? Después de todo, ¿no cree usted en el eterno amor de Dios que busca a los pecadores para perdonarlos gratuitamente?

En respuesta debo plantear otra pregunta: ¿No existe ninguna diferencia entre una indulgencia bien intencionada y una reconciliación costosa? Entre las dos existe una inmensa diferencia moral y espiritual. ¿Y cuál de ellas hemos de atribuir al amor de Dios? ¿Acaso nada le cuesta todo el proceso de reconciliación? ¿Es su perdón fácil y barato? Y si lo fuera, o si lo aceptáramos como tal, ¿poseería acaso el poder suficiente para libertarnos a una vida nueva y mejor?

Cuando hablamos del gratuito amor de Dios para con nosotros, que continúa inmutable en medio de todo nuestro pecado y está dispuesto eternamente a perdonarnos, siempre existe el peligro de que supongamos que todo eso significa que Dios está dispuesto a pasar por alto ligeramente nuestros pecados porque no le importan mucho; de que se

²⁴ Wernle, *The Beginnings of Christianity* (Los comienzos del cristianismo), versión inglesa, I, pg. 109.

trata de una cuestión de fácil rutina, por la que no debemos preocuparnos ni asombrarnos demasiado. Esto encuentra su expresión clásica en las palabras tantas veces citadas de Heine en su lecho de muerte: "Dios me perdonará; ése es su oficio."²⁵ Todo esto ilustra un peligro real de comprender mal la doctrina del perdón divino de modo que toda la idea resulta moralmente malsana. Es como si debiéramos considerar a Dios como indulgente y bien intencionado, que hiciera el menor caso posible a nuestras malas acciones y disculpara nuestros delitos. Aquel himno de Frederick Faber que habla del buen Pastor y de la oveja asustada tiene una estrofa que dice:

*No hay otro sitio donde las penas de la tierra
Sean más sentidas que en el cielo;
No hay otro sitio donde los fracasos de la tierra
Sean juzgados con mayor benevolencia.*

Después de la verdad simple de las dos primeras líneas, siempre me ha parecido que la tercera y la cuarta constituyen un anticlímax muy débil, sugiriendo en su conjunto que Dios siente nuestras penas mucho más profundamente que nuestros pecados y que su actitud hacia nuestros pecados puede ser descripta ¡como un mero "juicio benevolente"! El amor de Dios hacia los pecadores ¿es simplemente un "juicio benevolente"? No, es un "fuego consumidor". El no puede tomar nuestros pecados con ligereza o tratarlos con indulgencia. "El amor que nos atrae cerca tuyo arde de ira contra ellos". Dios debe ser inexorable hacia nuestros pecados, no solamente porque es justo sino porque ama; no a pesar de su amor sino en razón de su amor; no porque su amor sea limitado sino porque es ilimitado y porque, como ha dicho George Macdonald, "nada es inexorable sino el amor".²⁶

Creo que podríamos hallar alguna analogía entré esto y el amor de un amigo verdadero a quien se le hace una grave injusticia pero que perdona generosamente. Si en un momento de debilidad yo juego a mi amigo una mala pasada, traicionando groseramente su confianza, y él lo descubre, ¿acaso la pasará por alto así como así, sin que medien dolorosa explicación y restauración? Si él es un alma superficial y no un verdadero amigo, puede que trate el asunto así livianamente, en un

²⁵ "Dieu me pardonnera: c'est son métier." *Souvenirs de la vie intime de Henri Heine*, por la Princesa della Rocca, (París, 1891), pg. 125.

²⁶ Comp. con esto, tomado de una de las novelas de Macdonald, con referencia a Dios: "El perdonará cualquier cosa, pero no pasará nada por alto". Comp. también con estas palabras de Mélanie Calvat, pastora de La Salette: "El amor de Dios es inmisericorde". Citado por Raissa Maritain, *Adventures in Grace (Aventuras en la gracia)*, pg. 136.

intento de conservar cómodas nuestras relaciones, ya que en realidad no se preocupa demasiado por mí. Pero si es un buen hombre y un verdadero amigo que me ama profundamente, no puede hacer semejante cosa. No es que sea lento en perdonar; pero su perdón no será una indulgencia bien intencionada. Nacerá de un inexorable fuego de amor que me costará enfrentar. Tendré más miedo de encontrarme con él y de mirarlo a la cara que si se tratara de un amigo superficial. Cosa tan grande es su perdón.

Pero si todo esto es cierto, es también cierto que en todo el gran proceso del perdón, mi amigo es el que tiene que desempeñar el papel más duro. El sufre más que yo. No porque haya sufrido las consecuencias de mi mala acción: no, lo que más le pesa es la vergüenza de lo que yo he hecho. El carga mi vergüenza como si fuera propia en razón de su gran amor hacia mí. Su agonía es mayor que la mía porque él es mejor y ama más profundamente. Y su perdón proviene de esta noble angustia. Todo esto se esconde detrás de ese perdón.

¡Cuánto más cierto, más profundamente cierto debe ser todo esto al hablar de Dios, de su juicio sobre nuestros pecados y su "expiación" por ellos! Mi amigo humano a quien yo he dañado sabe, después de todo, que no es el juez definitivo de mi conducta. Recordará una y otra vez que su juicio es falible y tiende a ser unilateral. Se guardará de ser seducido por su propio *amour propre*. El conoce la falsedad de su propio corazón mejor que la del mío y se hará cargo de mi situación. Aún así debe serme fiel, si es que me ama. Pero Dios me ama perfectamente y me conoce perfectamente —mucho más de lo que puedo conocerme o amarme. Si le he sido desleal, como lo he sido en todas mis malas acciones, he sido desleal al Amor infinito que es el corazón del universo, la fuente y el fin de mi existencia y el mismo sentido de la "ley moral" que he quebrantado. No puede haber nada más inexorable que semejante amor. Si lo he traicionado, ésa es la traición definitiva. Eso es lo que tiene que ser borrado, y una "expiación" así debe ser la cosa más difícil, más sobrenatural, más costosa del mundo.

Pero también —si podemos llevar más lejos nuestra analogía— Dios es el que paga el precio. Nuestra reconciliación le es infinitamente costosa. No en el sentido de que le sea difícil perdonarnos, como sería difícil para un Shylock que tuvo que ser inducido a olvidarse de su libra de carne; no en el sentido de que él estuviera inhibido a perdonar por alguna dura necesidad ajena a su propia naturaleza, de modo que tuviera que haber una "expiación" antes que Dios pudiera actuar misericordiosamente. Amar y perdonar constituyen su misma naturaleza. No podría hacer otra cosa y nada tiene que esperar, salvo

nuestra respuesta. Sin embargo, el perdón no es una amnistía fácil, como la que podría conceder de un solo plumazo un tirano bien intencionado. Proviene del corazón de un amor que ha cargado nuestros pecados y, porque el amor es infinito, lo es también la pasión. “¿Quién sufre más que Dios”, pregunta Piers Plowman. En el mismo corazón de Dios hay un sacrificio, una expiación y de allí proviene el perdón de nuestros pecados.

Toda la terminología de expiación, propiciación, reconciliación, la hemos heredado del sistema sacrificial del antiguo Israel; y me parece que, luego de una larga y enigmática historia, hallamos que ese sistema llega, en el cristianismo del Nuevo Testamento, a un clímax en el que se lo transforma completamente en la idea de una expiación por la que *sólo Dios paga el precio*. Todo el tema de los sacrificios en el antiguo Israel resulta complicado y se presta a controversias, pero debo bosquejar los hechos principales sobre los que baso esta afirmación.

La función inicial de las ofrendas por el pecado y por la culpa en Israel era la de limpiar las ofensas ceremoniales. Al decir esto, no quiero implicar nada referente a los primitivos significados y propósitos de los sacrificios en Israel, ni en cuanto y a en qué momentos vinieron a ser vinculados por vez primera con la eliminación del pecado y la culpa; porque ambas son cuestiones en discusión. Pero se puede afirmar con seguridad que, cuando el sacrificio vino a ser considerado como un medio para expiar ofensas, no eran las ofensas morales grandes y voluntarias, tales como las violaciones notorias del Decálogo, las que estaban en discusión, sino las ofensas rituales que podían haberse cometido involuntaria o descuidadamente, sin ninguna mala intención. Las tales podían ser limpiadas mediante los sacrificios apropiados. Pero no había provisión semejante para la remisión de los pecados grandes y deliberados de deshonestidad, violencia y cosas semejantes. En algunos casos podría inducirse a Dios a ser misericordioso, pero eso sería algo excepcional, con lo que no se podía contar; y, en general, los pecadores debían conformarse a recibir su castigo. Por supuesto, es importante darse cuenta que esto no significaba un castigo final y eterno en el mundo venidero, porque toda esa perspectiva escatológica del juicio era todavía desconocida. El castigo era en este mundo. Había un castigo cívico para algunas grandes ofensas, aplicado de acuerdo al código legal. Por otras, Dios castigaría con infortunios, tal vez hasta la tercera o la cuarta generación; a veces con la derrota en la guerra y con calamidades nacionales, si es que la ofensa era más corporativa que individual.

Pero en el gran movimiento profético que comenzara en el siglo

VIII A. C. aparecieron dos notas nuevas, que en verdad se cuentan entre las glorias del mensaje profético. Primero, los profetas comenzaron a proclamar con inmensa convicción que lo que realmente importa son las ofensas morales (como nosotros las denominamos): injusticia, deshonestidad, cohecho, perjurio, opresión, violencia, crueldad. Estos son los pecados *reales* y mientras continúen, aún cuando los ofensores observen las apariencias de la ley —lo que puede hacerse fácilmente bajo disfraces respetables— Dios no toma en cuenta las ofrendas y sacrificios por más correctos y abundantes que sean; más aún, él los odia y está disgustado con ellos, no los aceptará ni mirará con favor a los que los ofrecen. Y la otra nota novedosa era ésta; Dios perdonará gratuitamente hasta los pecados más grandes si solamente los pecadores se arrepienten y se vuelven de sus malos caminos. Nada más hace falta; ni expiación, ni ofrendas, porque Dios ya lo tiene todo. El arrepentimiento sincero y una real conversión del pecado a Dios son suficientes. De allí en adelante el pecador puede contar con la misericordia de Dios. “Deje el impío su camino, y el hombre inicuo sus pensamientos; y vuélvase a Jehová, el cual tendrá de él misericordia, y al Dios nuestro, el cual será amplio en perdonar.”²⁷

Ahora bien, alguien interesado en la historia de Israel, hallando estos dos mensajes nuevos y trascendentales en el movimiento profético, podría esperar que todo el sistema sacrificial desaparecería muy pronto, ya fuera por una decisión oficial o por un languidecimiento lento hasta terminar en la decadencia. Pero en cambio encontramos que en el periodo postexílico, el sistema sacrificial se volvió más elaborado que nunca con un mayor énfasis en las ofrendas por el pecado y por la culpa, y no sólo en relación a las ofensas ceremoniales sino ahora con provisión completa y regular para la expiación sacrificial de *todos* los pecados del pueblo. Se pueden dar varias explicaciones de esto. Pudiera ser muy bien que los mismos grandes profetas nunca hubieran significado que era posible prescindir por completo de los sacrificios (éste es un punto en discusión entre los especialistas). O podría ser que siempre hubiera habido un abismo entre la tradición profética y la sacerdotal a este respecto, aunque creo que actualmente los eruditos sostienen que eso ha sido demasiado exagerado. Bien podría ser también que, con el trascurso del tiempo, el problema del pecado y del perdón y la necesidad de expiación se hubieran agudizado para la mente devota, ya sea porque la continua calamidad nacional parecía hablar de una disconformidad divina, o porque, imbuídos de un sentido cada vez más profundo del significado del pecado, la gente sentía

²⁷ Isaías 55:7.

que nunca serían capaces de hacer un arrepentimiento perfecto y que cada día estaban cayendo en pecado; o tal vez porque también había un sentido cada vez más profundo del significado del castigo como separación de Dios y una extensión de su significado a más allá de este mundo bajo la influencia del movimiento apocalíptico. Todo esto habría conducido a un empleo más vehemente del culto sacrificial aun por parte de quienes habían aprendido mejor el mensaje profético de arrepentimiento y perdón. Y así llegamos a los comienzos de la era cristiana.

Cuando nos volvemos de esa larga historia al cristianismo del Nuevo Testamento, hallamos este extraordinario clímax. Por una parte encontramos que se ha llevado ese mensaje profético del perdón absolutamente gratuito del pecador penitente mucho más lejos que nunca, con una extensión definida que ha sido reconocida hasta por eruditos judíos como sobrepasando todo lo que antes enseñaran profetas y rabíes.²⁸ Encontramos a Jesús enseñando que Dios no sólo perdona al pecador que se vuelve a él en arrepentimiento, sino que sale en busca del pecador que *no* se ha arrepentido, tal como el pastor sale al desierto en busca de la única oveja perdida. Por otra parte, también encontramos que los escritores del Nuevo Testamento hablan como que la larga tradición sacrificial hubiera hallado su clímax y su cumplimiento; pero en forma tal que su sentido está completamente transformado, porque ahora es Dios mismo el que hace el sacrificio. Se emplean todos los términos antiguos, los que traducimos como sacrificio, ofrenda, expiación, propiciación, reconciliación, y que tanto significaban para todo israelita poseído del sentido de pecado. Pero ahora reciben una interpretación radicalmente nueva,²⁹ no sólo porque se los aplica figurativamente a ese sacrificio cristiano que en el sentido literal no es ningún sacrificio, sino porque se considera que en última instancia, Dios mismo es el que sufre el golpe y paga el precio. Tal el testimonio extraordinario que ofrece el Nuevo Testamento en muchas formas diferentes. Esta es la "reconciliación" que borra nuestras faltas, pero nosotros en nada contribuimos al proceso: "Todo es de Dios",³⁰ quien provee los medios. Así como Abraham "no rehusó a su hijo único" sino que estuvo listo para sacrificarlo a Dios, del mismo modo Dios "no perdonó a su propio Hijo, antes le entregó (casi podríamos traducir 'le sacrificó') por todos nosotros."³¹ Aquí está la ofrenda por el pecado, pero ahora la víctima y el sacerdote son uno solo y no otro que

²⁸ Véase cap. III más arriba (pg. 57).

²⁹ Este punto será desarrollado más completamente en el siguiente capítulo.

³⁰ II Cor. 5:18.

el Hijo eterno de Dios, por quien hizo los mundos, "el resplandor de su gloria y la misma imagen de su sustancia".³² Aquí está también el cordero sacrificado por los pecados de los hombres; pero este Cordero está "en medio del trono de Dios", este "Cordero de Dios que quita el pecado del mundo" no es otro que el Verbo eterno, el eterno Dios, por quien todas las cosas fueron hechas³³

De esta manera aquellos dos modos de expresión, que notamos desde la época de los profetas en adelante, se unen en su clímax cristiano: el que dice de la disposición de Dios para perdonar libre y abundantemente, y el que habla de la necesidad de la expiación costosa. Como lo entiende el Nuevo Testamento, el perdón de Dios excede a todos los intentos humanos de expiación, porque la expiación es hecha en el corazón y la vida del mismo Dios, el Pastor divino, que sale al desierto en busca de la oveja perdida. Ya que he citado anteriormente un sencillito himno popular acerca del Pastor divino, permítaseme citar algunas líneas imaginativas de otro.

*"Aunque el camino sea duro y empinado
Iré al desierto hasta encontrar mi oveja."
Pero ninguno de los redimidos jamás supo
Cuán profundas fueron las aguas que cruzara
Ni qué obscura fue la noche que pasara el Señor
Hasta encontrar la oveja que perdiera.*

Esta es la expiación por nuestros pecados que tiene lugar en el mismo corazón y vida de Dios porque él es amor infinito; y de esa costosa expiación nos vienen el perdón y la liberación.

— En este capítulo he tratado de mostrar cómo el intento de lograr la buena vida cae en bancarrota sin el mensaje del perdón de los pecados y cómo éste, a su vez, necesita apoyarse en una doctrina de expiación divina. Pero esto ha sido sólo una preparación para lo que viene después, y el lector estará ya impaciente por preguntar: ¿Cómo se relaciona todo esto con la cruz de Cristo? Ya es tiempo que nos dediquemos a esa pregunta, tan debatida a lo largo de los siglos, aunque no podamos hacer más que tratar de ver los problemas con mayor claridad. Esto nos ocupará en el próximo capítulo.

³¹ Rom. 8:32. Es importante notar que en la LXX de Gén. 22:16, se emplea la misma palabra griega de Abraham, que no "perdonó", no se ahorró a Isaac. Es lo que toca al pasaje paulino, en el contexto del cual está hablando de la "justificación", ¿no deberíamos quizás traducir el resto del versículo: "¿cómo no nos perdonará también con él todas las cosas?" — un sentido fácilmente contenido en el griego.

³² Hebr. 1:1-3.

³³ Apoc. 7:17; Juan 1:1,2,29.

EL CORDERO DE DIOS

CAPITULO VIII

En algunas ocasiones se ha acusado a San Anselmo de comenzar por el final en su estudio de la expiación,¹ porque su primer paso consistió en mostrar en forma abstracta la urgencia de la situación que demandaba semejante expiación divina, para proceder con mucho retraso a contemplar la provisión efectiva hecha por Dios en Jesucristo. Yo podría ser acusado del mismo error. Pero, aunque en ese caso estaría muy bien acompañado, creo que sería más exacto decir que he tratado de mostrar la experiencia cristiana de la reconciliación para, desde allí, abrirnos camino hasta aquello que la hizo posible, la cruz y la pasión de Cristo.

I

¿POR QUE MURIO JESUS?

Si hemos de comprender la relación entre la expiación divina y la cruz de Cristo, será menester que comencemos volviéndonos al relato evangélico y al Jesús de la historia. Los hombres que dieron forma a la tradición y escribieron su historia en los cuatro evangelios, consagraron una parte desproporcionada de su espacio a la pasión y muerte de su Maestro, porque para ellos y para sus correligionarios éstas eran de suprema importancia. Pero al mismo tiempo, se preocuparon por preparar para ese clímax ofreciendo reminiscencias vívidas y elaboradas de las enseñanzas y hechos de Jesús a lo largo de su carrera pública, tal como han sido preservadas en la tradición, porque era imposible comprender el significado de la cruz sin algún conocimiento y comprensión de la persona que muriera en ella. Y si hemos de decir con

¹ En su *¿Cur Deus Homo?*

la voz de las generaciones cristianas que Jesús murió por los pecadores, nos convendrá darnos cuenta desde el principio que eso es profundamente cierto no sólo como una cuestión de interpretación teológica, concierne al propósito predominante de Dios, sino también en un sentido puramente histórico, en lo que hace a las relaciones personales de Jesús con los pecadores de la antigua Galilea.

Se ha señalado a menudo que la pregunta, *¿Por qué murió Jesús?*, abarca varias preguntas distintas.² Puede significar: ¿Por qué fue condenado a muerte por el procurador romano? o ¿por qué se confabularon las autoridades judías para conseguir su condena? También puede implicar la pregunta teológica: ¿cuál fue el propósito último de la muerte de Jesús en la economía divina, en la providencia de Dios? O también podría significar: ¿en qué sentido y por qué razón Jesús mismo “dio su vida” sobre la cruz? Es posible diferenciar estas preguntas unas de otras, aunque estén relacionadas entre sí, y tiene particular importancia que nos demos cuenta que las dos últimas son dos preguntas diferentes. Creo que es cierto que Jesús aceptó la cruz como la voluntad y el propósito de Dios. Pero lo hizo por su fe humana y no por ningún conocimiento sobrenatural que pudiera “discernir el fin desde el comienzo”. Sería artificial imaginarlo marchando desde el principio con la clara conciencia de haber venido al mundo para morir de muerte violenta por la salvación humana. Del mismo modo, sería artificial imaginarlo abrigando en cualquier punto de su carrera, la *intención* de ser condenado a muerte.³ La evidencia de los evangelios no deja lugar alguno para semejante idea de los planes de Jesús, aun cuando en ocasiones algunos autores modernos lo hayan sostenido. Los evangelios fueron escritos en momentos en que los cristianos podían mirar hacia atrás y gloriarse en la cruz como ordenada por el designio de Dios; pero no ocultan el hecho que para el mismo Jesús, cuando contemplaba el futuro y veía su apariencia y aun cuando lo abrazaba por fe, le aparecía como una tragedia indescriptible, y que hasta la última noche Jesús esperó y oró porque no llegase.

|| Al mismo tiempo, es importante darse cuenta que Jesús no murió como una víctima indefensa: él pudo haberse escapado pero prosiguió con sus ojos bien abiertos. No sólo en los días galileos. Hasta en Jerusalem casi al final pudo haberse librado de dificultades y peligros con sólo cambiar la dirección de su marcha. Si se hubiera contentado con

² Este punto está elaborado en detalle en el penetrante volumen de la cátedra Cunningham del Dr. A. B. Macaulay, *The Death of Christ (La muerte de Cristo)*, 1938.

³ Cf. A. B. Macaulay: “El carácter voluntario de su muerte está mal concebido si se lo representa como invitándola.” Op. cit., pg. 114.

renunciar a sus molestas actividades y retirarse a la vida privada, indudablemente las autoridades hubieran estado satisfechas con permitiéndolo: por cierto fue precisamente eso lo que trataron de conseguir con varios métodos intimidatorios. Así se hubieran ahorrado muchas dificultades. Y él hubiera salvado su vida. Esa fue la decisión que tuvo que encarar. Pero aun cuando sus propios discípulos hubieran querido que adoptada una actitud exenta de peligros —lo que hizo mucho más dura su elección—⁴ él no pudo dudar. “El que salvare su vida la perderá”: así había enseñado. El *pudo* salvar su propia vida, pero eso hubiera significado la pérdida de todo cuanto había constituido el objetivo de su vida. De manera que no habría de volverse del camino que lo conducía al sufrimiento, la vergüenza y la muerte.

¿Cuál fue entonces el camino que no pudo abandonar aun cuando le significaría la muerte? ¿Por qué murió? ¿Qué lo llevó a semejante fin? Para decirlo en una sola frase, más que ninguna otra cosa fue su actitud hacia los “pecadores”.

En el capítulo precedente hice referencia al descubrimiento de Pablo de que Dios ama a los pecadores; que no espera a que ellos se ganen su amor o se hagan dignos de él sino que los ama mientras son todavía pecadores. ¿De dónde provino ese descubrimiento revolucionario? ¿Cuál fue su origen último? Cualquiera haya sido el proceso por el cual Pablo diera en la tecla en su conversión, parece indudable que, en primera instancia, el descubrimiento provino del sencillo relato de cómo Jesús, mientras andaba por Galilea, había dejado a la gente sin aliento al mostrarse como un “amigo de pecadores”. No hay más inequívoco o mejor autenticado en los registros evangélicos que esto: que el rabí de Nazaret pasmó a las gentes, indisponiéndose con ellas, por su hábito de tratarse con hombres y mujeres de dudoso carácter y por su actitud hacia ellos. Les mostró amistad, visitando sus hogares y hablándoles con familiaridad. Parecía más interesado en esta gente que en ningunos otros, y prácticamente dijo que lo mismo hacía Dios. Dijo que su propia misión no era para los “justos” sino a los “pecadores”; y los supremos ejemplos en la literatura mundial de la experiencia del perdón divino se encuentran en las historias de cómo dijo Jesús a semejantes hombres y mujeres individualmente: “Tus pecados te son perdonados: véte y no peques más.” No es que considerara a los “justos”, los escribas y fariseos, como sin pecado. Ante los ojos de Dios podían ser peores que los “publicanos y pecadores”. Ellos también eran pecadores y necesitaban arrepentirse. Y cuando les hablaba de sus pecados en términos tan mordaces, ¿no era acaso, en último

⁴ Véase Marcos 8:31-35.

análisis, porque también les amaba y con gusto les vería arrepentirse? Pero ellos no pudieron tolerar sus palabras y sus métodos — sus palabras para con ellos y sus métodos para con los “publicanos y pecadores”. (Como tampoco pudo Pablo el fariseo cuando oyó por primera vez de estas cosas: sin duda ésa era una de las causas de su odio hacia el nuevo “Camino”, aunque más tarde vendría a catalogarse entre los “pecadores”). Jesús parecía estar subvirtiendo todas las leyes al anunciar al por mayor, a buenos y a malos, que todos dependían igualmente de la misericordia de Dios; y esto fue al menos una de las razones importantes de sus dificultades con los dirigentes de su pueblo. Pero esa oposición no habría de obligarle a abandonar su misión porque él sabía que lo que a ellos tanto disgustaba pertenecía a la esencia misma de la obra que debía realizar. De modo que siguió adelante como el “Amigo de los pecadores” encontrando a cada paso mayores dificultades, hasta finalmente ser condenado a muerte.

Apenas si podemos conjeturar reverentemente hasta qué punto fue concedido a Jesús discernir por fe, el designio divino que emplearía su muerte para la salvación de los pecadores, aunque tenemos varias indicaciones en los evangelios de que él se aplicó la profecía del Siervo sufriente de Deutero Isaías. Pero aparte de eso y de todas las interpretaciones teológicas subsecuentes, en el sentido histórico más acabado es verdad que Jesús murió por los pecadores: su amor hacia ellos lo llevó a la cruz.⁵ Más aún, cuando hablamos de la “pasión” de Jesús no estamos hablando meramente de su agonía sino de todo el sufrimiento que culminó en esa muerte, y no sólo sufrimiento físico sino también, y muy especialmente, la agonía espiritual de toda la situación. El lloró no por sí mismo sino por los hijos e hijas de Jerusalén que estaban rechazándole. La contemplación de esa inmensa tragedia moral y espiritual fue la que hizo casi intolerablemente terrible la situación para Jesús. Al acercarse a la cruz, su amor iba cargando sus pecados en ese sentido más literal e inmediato. Esa fue la pasión de Cristo: y todo esto es aún más importante que la pregunta de hasta qué punto interpretó su muerte inminente. Que él, que en última instancia moría “por los pecados de todo el mundo” estuviera preocupado principalmente por esos pecadores que constituían su ambiente inmediato, las “ovejas perdidas de la casa de Israel” de su tiempo, correspondía enteramente a todo el sentido y el método de la encarnación.

⁵ Toda esta tesis está desarrollada impresionantemente en el primer capítulo de la obra del Dr. D. M. Ross, *The Cross of Christ (La cruz de Cristo)*, 1923, un libro que merece mayor difusión.

II

LA CRUZ Y EL AMOR DE DIOS

La crucifixión de Jesús estimuló el pensamiento humano más que ningún otro suceso en la vida de la raza humana. Y el hecho más notable en toda la historia del pensamiento religioso es éste: que al mirar hacia atrás y considerar la cosa terrible que había sucedido, los primeros cristianos se vieran movidos a pensar en el amor redentor de Dios.

No meramente en el amor de Jesús sino en el amor de Dios.

Uno hubiera esperado más bien que perdieran toda fe en el amor de Dios, porque la crucifixión muy bien podía haber parecido el *reductio ad absurdum* final de la creencia de que el mundo está gobernado por una providencia benévola. Si en la historia religiosa de Israel hallamos que el espectáculo de los sufrimientos del bueno y el triunfo de las fuerzas del mal constantemente hacen tambalear a los creyentes; si encontramos al salmista confesando que casi ha perdido pie al ver suceder cosas similares, deberíamos haber esperado que todas estas dudas y rebeliones se centuplicarían en las mentes de los seguidores de Jesús al contemplar la cosa indescriptiblemente terrible que se había hecho a su Señor y Maestro. Si Dios era bueno, ¿cómo había permitido que sucediera semejante cosa? La bondad de Jesús o su amor hacia los hombres no podían ser puestos en tela de juicio: por el contrario, eran más evidentes que nunca. Pero ¿cómo podían seguir creyendo en el amor de Dios? ¿No correspondería más bien que renunciaran a Dios y tomaron a Jesús como su Prometeo, que había traído calor y luz a sus vidas y luego había sufrido la crucifixión por lo que había hecho, bajo el cielo de un Dios remoto y airado?

Si los seguidores de Jesús no sintieron así, ¿habrá sido porque la tragedia de la crucifixión fue pronto seguida por las experiencias de la mañana de Pascua? Ciertamente éstas fueron importantísimas y determinaron toda la substancia y el tono del mensaje cristiano primitivo. Pero aún así hubiéramos esperado algo muy diferente de lo que hallamos y algo menos importante. Hubiéramos esperado encontrar a la resurrección considerada como el trastrocamiento de una derrota trágica, la vindicación de una injusticia terrible operada al arrebatar a Jesús de las garras de los poderes malignos que se habían aprovechado de él imponiéndole su voluntad. En verdad ésa era una manera de considerarla: la crucifixión fue un mal terrible y había sido provocado no meramente por hombres inicuos sino por fuerzas demoníacas del

mal, los “príncipes de este siglo” que “crucificaron al Señor de gloria”. Y sin embargo los seguidores de Jesús tuvieron más que decir en cuanto a la crucifixión. Desde los primeros días de la Iglesia aparentemente mantuvieron que de alguna manera había sido provocada también por el designio de Dios y, más aún por su propósito misericordioso de perdonar a los pecadores — un perdón que podía abarcar hasta a los mismos que habían concurrido a Jesús.⁶ Nos es imposible seguir las huellas del proceso que culminó con esta convicción. Todas las enseñanzas del mismo Jesús deben haber contribuido en gran parte, aunque es difícil decir hasta qué punto él había preparado el camino hablando específicamente de la significación de su muerte. Como ya hemos dicho, hay buenas razones para sostener que al ver la proximidad de su muerte, él se aplicó las palabras del Deutero Isaías acerca de la muerte del Siervo del Señor, las que al parecer nunca habían sido aplicadas antes al Mesías.⁷ Desde muy temprana data la comunidad cristiana primitiva comenzó a emplear ese pasaje en su meditación y predicación acerca de Jesús y ello debe haber jugado un papel importante en el desarrollo de una teología de la expiación. Pero cualquiera haya sido la forma en que se produjo ese desarrollo, lo cierto es que cuando venimos a los tipos principales de la enseñanza neotestamentaria, la paulina y la juanina, hallamos que la muerte de Jesús no sólo está conectada a un propósito divino sino atribuida expresa y hasta confiadamente a la operación del amor de Dios. Más aún, éste es concebido como un amor sacrificial. No se trata meramente de un acto o don de gracia; es algo infinitamente costoso. En el proceso de remediar nuestros pecados, Dios renuncia a su Hijo único. Tanto es su amor por nosotros. En cierto pasaje, San Pablo habla de qué poco común es hallar alguien dispuesto a dar su vida por un hombre bueno que lo merece: y luego prosigue hablando de Cristo que da su vida por los pecadores. Esperaríamos que tomara esto como una prueba señalada del amor de *Cristo*. Pero en cambio lo toma, sin explicación alguna, como una prueba señalada del amor de *Dios*. “Dios encarece su caridad para con nosotros, porque siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros”.⁸ El “no perdonó a su propio Hijo, antes le entregó por todos nosotros”.⁹ Y en el lenguaje de Juan: “De tal

⁶ La evidencia de esto puede encontrarse en Hechos 2:23,38ss; 3:17-19,26; 4:27ss. y en I Corintios 15:3, donde tenemos la evidencia de San Pablo en cuanto a lo que le fuera transmitido por los que fueron cristianos antes que él.

⁷ Isaías 53.

⁸ Romanos 5:8.

⁹ Romanos 8:32.

manera amó Dios al mundo que dio a su Hijo unigénito",¹⁰ y "en esto consiste el amor; no que nosotros hayamos amado a Dios, sino que él nos amó a nosotros, y ha enviado a su Hijo en propiciación por nuestros pecados".¹¹

A través de todo este material del Nuevo Testamento no hay rastros de ningún contraste entre la ira de Dios y el amor de Cristo, o de que la actitud de Dios hacia los pecadores tuviera que ser cambiada por el sacrificio de Cristo de justicia e ira a misericordia y amor. Se emplea ampliamente la terminología del sistema sacrificial judío pero es muy dudoso que aun en el periodo del Antiguo Testamento el propósito de las ofrendas por el pecado fuera cambiar la actitud de Dios en ese sentido. Mucha confusión ha sido causada por el hecho que la palabra "expiación" haya perdido el sentido que tenía cuando la Biblia fue traducida, es decir, el sentido de reconciliación. El vocablo hebreo original significaba al principio "cubrir" o "borrar" y puede haber incluido la idea de una "expiación" que debía ser efectuada antes que el pecador pudiera ser absuelto, pero ciertamente no implicaba nada similar a la propiciación de un Dios airado. Porque, como lo han señalado los eruditos,¹² en el Antiguo Testamento se considera que Dios mismo, en su deseo de reconciliación, ha dispuesto el ritual de las ofrendas por el pecado. Eso es sumamente importante. Por supuesto que el hombre tiene que proveer la ofrenda (la víctima u otro material) y desarrollar el ritual, pero Dios es el que ha provisto este medio de reconciliación, tomando esta iniciativa misericordiosa porque no desea la muerte del pecador sino su restauración.

Pero al llegar al Nuevo Testamento podemos ir mucho más lejos. Porque la palabra griega *καταλλαγή* que se emplea como correspondiente a la "expiación" del Antiguo Testamento significa simplemente "reconciliación".¹³ Más aún, el Nuevo Testamento no habla de Dios reconciliado con el hombre sino del hombre reconciliado con Dios, y de Dios como el reconciliador, el que a ese fin toma la iniciativa en Cristo.¹⁴ Hay en verdad tres pasajes, uno de Pablo y dos de Juan, en los que encontramos otra palabra en la Biblia: "propiciación". En cuanto a los pasajes juaninos, es claro que la palabra *ἱλασμός* no significa nada parecido al apaciguamiento de un Dios

¹⁰ Juan 3:16.

¹¹ I Juan 4:10.

¹² Véase, por ejemplo, A. C. Welch, *Prophet and Priest in Old Israel (Profeta y sacerdote en el antiguo Israel)*, pg. 139.

¹³ Así la traducen las versiones castellanas en todas las ocasiones en que aparece. (*Nota del traductor*).

¹⁴ Véase especialmente II Corintios 5:18ss.

Dios airado, porque el punto de partida es el *amor* de Dios. "En esto consiste el amor, no que nosotros hayamos amado a Dios, sino que él nos amó a nosotros, y ha enviado a su Hijo en propiciación por nuestros pecados".¹⁵ El pasaje paulino ha sido muy discutido por los comentaristas. "Siendo justificados gratuitamente por su gracia, por la redención que es en Cristo Jesús, al cual Dios ha propuesto en propiciación (ἱλαστήριον) por la fe, en su sangre..."¹⁶ El profesor C. H. Dodd, que ha efectuado un estudio cuidadoso del término, nos asegura que la versión como "propiciación" es desorientadora. Que está de acuerdo al uso pagano pero que es ajena al uso bíblico y que el verdadero sentido del pasaje es que Dios ha enviado a Cristo como "un medio para anular la culpa" o aun como "un medio para perdonar el pecado".¹⁷ Es muy posible que la palabra griega debiera ser considerada aquí con el sentido que tiene regularmente en la Septuaginta, y que también aparece en Hebreos 11:5, es decir, que deberíamos traducirla simplemente como "asiento de misericordia" o "lugar de perdón".

Pero, cualquiera sea la traducción que atribuyamos a estos términos tomados del sistema sacrificial judío, es evidente que en el Nuevo Testamento su significado sufre una transformación en razón del extraordinario marco que allí se les asigna. Ya hemos visto que, aun en el uso del Antiguo Testamento, las acepciones paganas habían sido dejadas de lado ya que se consideraba que el mismo Dios era quien había establecido misericordiosamente el ritual de la expiación, aunque por supuesto el hombre tuviera que proveer la víctima. Pero cuando llegamos al Nuevo Testamento ésta es la sorprendente novedad que aparece: que Dios hasta provee la víctima ofrecida, y que la víctima es su mismo Hijo, el Unigénito. En una palabra, "todo es de Dios": el deseo de perdonar y reconciliar, la designación de los medios, la provisión de la víctima como si proveyera de su propio seno a un costo infinito. Todo tiene lugar dentro de la vida misma del mismo Dios: porque si tomamos en serio la cristología del Nuevo Testamento tenemos que afirmar que "Dios estaba en Cristo" en ese gran sacrificio expiatorio, y aun que ambos, sacerdote y víctima, no fueron otro que Dios. No hay en el Nuevo Testamento una concepción uniforme de cómo este sacrificio trae consigo la reconciliación y en verdad algunas de sus interpretaciones del significado de la cruz se expresan en términos

¹⁵ I Juan 4:10. El otro pasaje es 2:2.

¹⁶ Romanos 3:24ss.

¹⁷ Véase el pasaje correspondiente de *Romanos* por C. H. Dodd (Comentario de Moffat). Lo que el profesor Dodd dice está basado en un cuidadoso estudio de los antecedentes del término.

tomados de otros medios completamente diferentes al del sistema sacrificial. Pero cualquiera sea la concepción del proceso de la salvación por medio de la cruz, nunca se considera la actitud misericordiosa de Dios hacia los pecadores como el *resultado* del proceso sino como su causa y su origen.¹⁸ Todo sucedió porque de tal manera amó Dios al mundo. Su antecedente es el eterno amor de Dios. Esto no quiere decir que, en el pensamiento del Nuevo Testamento, no haya lugar para la idea de la "ira" de Dios, o que la "ira" de la que se nos libra sea algo impersonal y aparte de Dios, como lo sugiere el profesor Dodd.¹⁹ Pero su ira no debe ser considerada como algo que exige una propiciación para tornarse en amor y misericordia, sino más bien como idéntica al fuego consumidor del inexorable amor divino en relación con nuestros pecados. "La ira de Dios", escribe Brunner, "no es la realidad última; es la realidad divina que corresponde al pecado. Pero no es la realidad esencial de Dios. En sí mismo, Dios es amor." Y la revelación en Cristo es "el lugar donde el amor de Dios irrumpe a través de la ira de Dios. Esta revelación del misterio divino del amor en medio de la realidad de la ira es la 'propiciación' (ἱλασμός)." ²⁰ Más todavía, en el Nuevo Testamento hay una notable identificación del amor de Cristo que le llevó a la cruz y el amor de Dios que lo envió o lo dio. La identificación es tanto más notable cuanto que se la hace tan tácitamente. No aparece como una consecuencia teológica de una identificación efectiva de Cristo con Dios, porque la cristología de San Pablo apenas si llega tan lejos en su formulación expresa. Pero cuando habla de la reconciliación, se adelanta a su cristología y habla del amor de Cristo y del amor de Dios como si fueran términos casi intercambiables. "¿Quién nos apartará del amor de Cristo?", pregunta en un gran pasaje; y luego en su respuesta elocuente habla del "amor de Dios, que es en Cristo Jesús Señor nuestro".²¹ No había distinción: ambos eran una y la misma cosa. Hablando del amor que se mostrara en la cruz de Cristo, el Nuevo Testamento nunca se conforma con menos que remontarse hasta el amor eterno de Dios que trata los pecados del mundo sacrificialmente.

¹⁸ En Romanos 3:24ss. parecería sugerirse que la actitud de Dios hacia el pecado humano hubiera cambiado después de la cruz. Pero si tal cosa se sugiere, no se trata de un cambio de la ira a la misericordia sino más bien, como lo señala el Dr. Vincent Taylor, de un cambio de paciencia, a justicia, de un mero "pasar por alto" a una "justificación". Vale la pena lo que el Dr. Taylor añade en cuanto a este punto. Véase *The Atonement in New Testament Thought (La expiación en el pensamiento del Nuevo Testamento)*, pgs. 133ss.

¹⁹ C. H. Dodd, *Op. cit.*, pgs. 20ss.

²⁰ Emil Brunner, *The Mediator*, pgs. 519ss.

²¹ Romanos 8:35ss.

III

EXPIACION HISTORICA Y EXPIACION ETERNA

En el capítulo precedente arribamos a la conclusión de que toda la vida cristiana descansa sobre una doctrina del perdón de los pecados que implica un divino cargar con el pecado, una expiación costosa, en el corazón de Dios. Pero por supuesto que esa divina disposición de cargar con el pecado no fue concebida por mera "implicación". La idea surgió del evento histórico que hemos estado considerando en este capítulo, la muerte de Jesucristo, en la que el Nuevo Testamento ve el amor redentor de Dios. ¿Qué vamos a decir ahora en cuanto a la relación entre esta expiación histórica y la eterna disposición del amor divino para cargar con el pecado? Reducir la importancia del evento histórico sería contrario a todos los instintos de la fe cristiana y, sin embargo, parece imposible afirmar que esa disposición divina estuviera confinada a aquel momento del tiempo o que sea nada menos que eterna.

Aquí estamos confrontados con un problema que acosa continuamente a la teología, el problema de la relación entre el tiempo y la eternidad. Estamos acostumbrados a decir que somos criaturas finitas sujetas en nuestra experiencia a la temporalidad, viviendo siempre en un momento presente que está entre el pasado que se recuerda y el futuro que está por vivirse todavía, pero que Dios "habita la eternidad", vive en un eterno presente en el que pasado, presente y futuro son una sola cosa. Pero debemos tener cuidado. Existe el peligro de venir a imaginar la vida de Dios como algo meramente *atemporal*, sin relación alguna con el tiempo, como es atemporal una abstracción, o en un sentido que implicaría que el tiempo es una mera ilusión de la que Dios está libre. Si imaginamos la eternidad de Dios en semejantes formas, entonces hablar de una eterna expiación por el pecado humano en el corazón de Dios significaría algo así como la resolución de todas las contradicciones en un absoluto atemporal, en un sentido que oscurecería la realidad del pecado y reduciría el episodio histórico de la cruz a un símbolo meramente accidental de una verdad atemporal. Pero cuando decimos que Dios vive en la eternidad, no en el tiempo, debemos significar algo diferente. No debemos significar que Dios no tenga relación alguna con el tiempo y no lo experimente (¡lo que implicaría que el tiempo es una completa ilusión; o que la experiencia de Dios no alcanza a ese aspecto de la realidad!) sino que, mientras

abarca al tiempo en su experiencia, mientras conoce pasado, presente y futuro, Dios no está confinado, como nosotros dentro de los límites de lo temporal y sucesivo sino que trasciende esos límites, de modo que puede experimentar pasado, presente y futuro a la vez. Si él es un "Dios que *obra*", un Dios viviente, debemos imaginarlo como poseyendo la clase positiva de eternidad que tiene una directa relación "vertical" con cada momento de nuestra experiencia temporal; y cuando hablamos de su actividad estamos obligados a emplear expresiones temporales, verbos en tiempo pasado, presente y futuro, aunque sepamos que son inadecuados porque la realidad eterna sobrepasa todo lo que podamos imaginar o expresar.

De modo que, al hablar de la expiación divina, no hesitemos en afirmar que Dios estaba presente en forma única en la pasión y muerte de Jesús, haciendo expiación, "reconciliando el mundo a sí". Podemos afirmar que la expiación divina se encarnó en la pasión de Jesús del modo que Dios se encarnó en Jesús. Y si después proseguimos hablando de una expiación eterna en el mismo ser y vida de Dios, no lo hacemos para reducir la significación del momento histórico de la encarnación sino para darnos cuenta cabal de la relación del Dios vivo con todos los demás momentos históricos. La reconciliación divina no puede ser confinada a ningún momento particular de la historia. No podemos decir que Dios no perdonara hasta la venida de Cristo y su muerte en el Calvario; ni podemos olvidar tampoco que la obra divina de reconciliación prosigue en cada generación en las vidas de los pecadores, cuyos pecados él sigue cargando. "La expiación", dice Brunner, "no es historia. La expiación de la culpa humana, la cobertura del pecado mediante el sacrificio de Cristo no puede ser concebida desde el punto de vista de la historia. Este evento no pertenece al plano histórico. Es superhistórico, pertenece a la dimensión desconocida para los historiadores en tanto que meros historiadores."²² Brunner no quiere decir que el episodio histórico de la pasión de Cristo posea importancia limitada, sino que el misterio de la expiación divina involucrado en ella no es uno de esos factores empíricos que constituyen el material de la ciencia histórica. No se trata de que el episodio histórico fuera un mero símbolo de algo "atemporal": es una parte efectiva (la parte encarnada) de la acción eterna por la que Dios carga con el pecado. Pero sería muy errado imaginar a *cualquier* momento de la historia humana como desvinculado de toda relación directa con esa acción divina, que trasciende la temporalidad de pasa-

²² Brunner, *op. cit.*, pg. 504.

do, presente y futuro pero sin destruirla. Nunca ha habido una época en la que hubiera podido decir en verdad que Dios no estaba cargando con el peso del pecado de su pueblo y haciendo así expiación y ofreciendo perdón. "En su amor y en su clemencia los redimió, y los trajo, y los levantó todos los días del siglo", aún cuando "hicieron enojar su espíritu santo".²³ Esa es la verdad del cuadro del "Cordero, el cual fue muerto desde el principio del mundo."²⁴ Y a su lado podríamos poner la afirmación complementaria de Pascal: "Jesús estará en agonía hasta el fin del mundo."²⁵ Estas figuras nos ofrecen una parte de la verdad. Y si este aspecto eterno no ha merecido un lugar más importante en la doctrina tradicional ha sido sin duda en parte por causa del peligro de reducir la importancia del episodio histórico, pero en parte también porque falsas ideas de propiciación obscurecieron la verdad de que la expiación es algo interior a la vida de Dios, provocada por el mismo Dios y aplicada por él a los hombres de cada generación.

Es muy interesante notar que en la antigua tradición protestante este hecho fue genuinamente reconocido. Un antiguo problema teológico estaba planteado así: si es qué y cómo fue que los creyentes en Israel, anteriores a la venida de Cristo, recibieron el perdón de los pecados y los beneficios de la expiación prefigurada en los tipos y sacrificios de la antigua dispensación. La enseñanza medieval decía que aquellas ordenanzas no *comunicaban* efectivamente a los creyentes en Israel los beneficios que anticipaban. Los beneficios de la expiación no estaban todavía disponibles porque no había tenido lugar todavía el sacrificio del Calvario. Por consiguiente, los creyentes del Antiguo Testamento no podían haber pasado a la bienaventuranza celestial al momento de su muerte, sino que debían esperar a Cristo en el *limbus patrum* hasta que, después de su muerte expiatoria, él descendiera para liberarlos y llevarlos al cielo. Pero la teología reformada rechazó todo esto y enseñó que los creyentes del Antiguo Testamento no necesitaron semejante espera. Aunque Cristo todavía no hubiera venido y sufrido y muerto, ellos podían poseer por la fe todos los beneficios de su expiación: no sólo la esperaron sino que recibieron tan efectivamente como nosotros el perdón y la salvación que trajo

²³ Isaías 63:9,10.

²⁴ Apocalipsis 13:8. Por supuesto, me doy cuenta que una comparación de este versículo con Apoc. 17:8 hace muy dudosa la traducción usual que he estado empleando. Yo no baso en ella mi argumento sino que la menciono en parte porque su empleo tradicional en esta conexión aparece una o dos páginas más adelante.

²⁵ Pascal, *Pensamientos* (ed. Brunshvicg), pg. 553.

consigo.²⁶ Indudablemente los antiguos teólogos de la Reforma concibieron todo esto como una apropiación *proléptica* de los beneficios mediante una fe que apuntaba hacia Cristo. Y sin embargo ¿qué otra cosa podía significar eso sino que la obra divina de reconciliación ya estaba presente, que en algún sentido Dios ya estaba haciendo expiación, y la misma expiación que más tarde aparecería sobre el plano de la historia en la cruz de Cristo? En la Confesión de Westminster de 1647 se hace más que insinuar esta doctrina. “Aunque la obra de la redención no fue cumplida efectivamente por Cristo hasta su encarnación, sin embargo la virtud, eficacia y beneficios de la misma fueron comunicados a los elegidos de todas las edades sucesivamente desde el comienzo del mundo en y por aquellas promesas, tipos y sacrificios en los que él estaba revelado y significado como la simiente de la mujer, que heriría la cabeza de la serpiente, y *el Cordero inmolado desde el principio del mundo, siempre el mismo, ayer, hoy y por los siglos.*”²⁷ No necesitamos entrar a discutir quiénes tenían razón en esa controversia, ya que nosotros difícilmente formularíamos la cuestión de la misma manera. Pero es cierto que la respuesta protestante revela un sano discernimiento teológico, aun en su empleo un poco inesperado del concepto del Cordero eternamente inmolado. Porque debemos creer que los fieles israelitas recibieron la reconciliación divina en su medida y de acuerdo a sus luces. No importa si debemos o no imaginarlos *mirando al futuro* en este asunto, ¡pero obviamente sería absurdo decir que Dios tenía que esperar la expiación histórica para poder perdonar y salvar! La obra de la expiación es su propia obra, encarnada en la pasión de Jesucristo porque es “eterna en los cielos”, en la misma vida de Dios. Es el amor de Dios que carga con el pecado del mundo.²⁸

²⁶ Ha dicho San Agustín: “Los sacramentos del Nuevo Testamento dan la salvación: los sacramentos del Antiguo Testamento prometen un Salvador.” Calvino sostiene que los escolásticos han comprendido mal esa frase, y escribe: “El dogma escolástico... por el que se hace tan grande diferencia entre los sacramentos de la antigua dispensación y los de la nueva, hasta el punto de afirmar que los primeros sólo representaron imperfectamente la gracia de Dios mientras que los segundos la confieren en forma efectiva, debe ser desacreditado”. (*Inst.* IV, xiv, 23) Los creyentes del Antiguo Testamento “poseyeron y conocieron a Cristo el mediador, por quien fueron unidos a Dios y capacitados para recibir sus promesas.” “¿Quién presumirá de representar a los judíos como destituidos de Cristo, cuando sabemos que fueron partícipes del pacto del Evangelio, cuyo único fundamento es en Cristo?” (*Ibid.*, II, x, 4).

²⁷ *Confesión de fe de Westminster*, cap. VIII, §6 (itálicas mías). Cf. cap. VII, §5; cap. XI, §6; cap. XXVII, §5.

²⁸ El canónigo J. K. Mozley (*Doctrine of the Atonement —La doctrina de la expiación—* pg. 90 y nota) dice que el deán Inge, quien sostuvo una doctrina de la expiación eterna, y el Dr. Denney, quien lo criticó, parecieron confundir los dos sentidos de esa frase (a) “la expiación eterna considerada como una verdad eterna” y (b) “la expiación eterna como implicando algo que ha formado parte

Escribió Charles Allen Dinsmore: "Antes que una cruz fuera plantada en el monte en las afueras de Jerusalem, había una en el corazón de Dios".²⁹

En lo que toca a la idea de que la acción por la que Dios carga con el pecado, la obra expiatoria, que apareció en la historia una vez para siempre en el Calvario, continúa *desde entonces* en la esfera celestial, hay insinuaciones de ella desde el principio de la tradición cristiana. Cuando Pablo en su conversión oye la voz de Cristo diciendo: "Yo soy Jesús a quien tú persigues", y cuando la epístola a los Hebreos habla de los apóstatas que "crucifican de nuevo para sí mismos al Hijo de Dios, exponiéndole al vituperio",³⁰ aquí tenemos la idea de que Cristo todavía sufre en manos de los hombres, aún cuando su pasión histórica haya pasado y esté concluída. Deismann ha señalado que, cuando San Pablo habla del "Cristo crucificado", emplea un participio perfecto y no aoristo (ἔσταυρωμένος y no σταυρωθείς) lo que no significa "el Cristo que fue crucificado" sino "el Cristo que es crucificado" o "Cristo que ha sido crucificado y que todavía lleva sobre sí las señales" (tal vez hasta podríamos decir, "el Cristo sobre la cruz"). El Dr. H. G. Wood, quien hace referencia a lo mismo, cita también del cuarto evangelio: "El les mostró sus manos y su costado", lo que da la idea de que el cuerpo del Cristo resucitado todavía lleva las señales de las heridas.³¹ Pero es mucho más importante la idea elaborada en la epístola a los Hebreos y llevada más lejos en la tradición católica, de que la obra expiatoria de Cristo, como sacerdote y víctima al mismo tiempo, no se confina a su pasión sobre la tierra y no terminó con su muerte en la cruz. Esa obra del Calvario fue verdaderamente completa, un sacrificio perfecto hecha una vez por todas sobre la tierra. Sin embargo era el comienzo de un sacerdocio

del propósito eterno de Dios". Creo que el Dr. Mozley sostiene que el segundo es el único sentido legítimo. Dice: "La expiación no es un expediente tardío, puesto que Dios sabe que se la requerirá. No hace falta plantear ninguna pregunta en cuanto a la relación de lo histórico con lo eterno, del hecho temporal con la realidad supratemporal." Pero me parece que así se simplifica indebidamente el asunto. "Dios sabe que se la requerirá": requerida ¿por quién, o por qué? Lo que la requiere no es algo ajeno a la misma naturaleza de Dios y sólo Dios puede satisfacerla. Tiene entonces que ser en último análisis una obra eterna de expiación, tan supratemporal como la vida de Dios pero no "atemporal" como una abstracción; que aparezca una sola vez como encarnada pero que toque cada punto de la historia, y que continúe en tanto se sigan cometiendo pecados y haya pecadores que reconciliar.

²⁹ C. A. Dinsmore, *Atonement in Literature and Life (La expiación en la literatura y en la vida)*, pg. 232.

³⁰ Hebreos 6:6.

³¹ H. G. Wood, *Christianity and History (Cristianismo e historia)*, pg. 212.

que continúa para siempre en el reino invisible, en los cielos, en el lugar santo más allá del velo en el que entró nuestro sumo sacerdote mediante la muerte y donde “vive siempre para interceder por nosotros”, “compadeciéndose siempre de nuestras flaquezas”. Yo no creo que esta epístola contenga la idea del *sacrificio* expiatorio de Cristo repetido o continuado por él en el reino celestial pero ciertamente está llena de la idea de que su obra como sumo sacerdote continúa para siempre en los cielos y que todavía puede entrar en nuestras pruebas y tentaciones porque él mismo pasó por semejantes experiencias.

Pero todo esto ha sido interpretado ulteriormente en la teología de la tradición católica, particularmente en la doctrina del sacrificio eucarístico, la que a menudo ha degenerado en algo subcristiano, pero que en sus mejores exponentes no ha servido para desmerecer el carácter único y definitivo de la “obra completa de Cristo” en el Calvario, sino que más bien lo ha subrayado como fundamental. En los últimos años ha habido en círculos anglicanos un considerable desarrollo de este tipo, con un nuevo énfasis sobre la idea del ejercicio continuo de Cristo de su oficio sacerdotal en los cielos y de su representación sobre la tierra en la eucaristía. Ya en 1901 el obispo Gore escribió lo siguiente: “En la epístola a los Hebreos todo lo que antecede a la ascensión es la preparación de Cristo para su oficio sacerdotal. Su obra es la del gran sumo sacerdote y su entrada, en lo que constituye por lo menos la efectividad de su oficio, comienza con su ingreso en el verdadero lugar santísimo, en el poder de su propia sangre derramada una vez para siempre en la muerte... De acuerdo a la epístola a los Hebreos, él no cumple su expiación por nosotros sobre la cruz sino a su ingreso en los cielos, y su obra de sumo sacerdote, que comienza con su entrada en los cielos, es eterna. Su propiciación y su intercesión son idénticas, y ambas consisten en su ‘aparición’ o presentación por nosotros.” Y Gore encuentra que la Iglesia de los primeros siglos enseñaba que, en el sacrificio eucarístico, “Dios ha unido las ofrendas de la iglesia al sacrificio sempiterno del gran sumo sacerdote en el santuario celestial”.³² “Nosotros ofrecemos sobre el altar terrenal”, ha escrito el canónigo Holmes “el mismo sacrificio que se está ofreciendo perpetuamente sobre el altar celestial.”³³ Ha escrito el canónigo Quick: “La eucaristía es la exteriorización perpetua en un ritual humano de la autoentrega de Cristo que fue de hecho exteriorizada una vez para siempre sobre el Calvario, pero que todavía es real en la esfera interior y

³² Charles Gore, *The Body of Christ (El Cuerpo de Cristo)*, pgs. 212, 252ss.

³³ E. E. Holmes, *The Church, Her Books and Her Sacraments (La Iglesia, sus libros y sus sacramentos)*, pg. 87 (citado por Arseniev).

celestial". "En la eucaristía... hacemos ante Dios una ofrenda que es una con la ofrenda presente y eterna que Cristo hace de sí mismo." ³⁴ El obispo Hicks ha seguido una línea de pensamiento similar, haciendo especial énfasis sobre la tesis de que, en los sacrificios del Antiguo Testamento, no era la *muerte* de la víctima la que se suponía efectiva sino más bien la *vida* puesta en libertad por el acto de sacrificio sobre el altar y así ofrecida a Dios. "La muerte es vital para el sacrificio porque libera la sangre, que es la vida. Pero, en un sentido verdadero, la víctima opera no como muerta sino como viva, 'como inmolada'; no como νεκρόν sino ὡς ἐσφαγμένον." ³⁵ De ese modo la muerte de Cristo sobre la cruz no es el final de su obra expiatoria, sino que hace posible su entrada en la esfera celestial donde la ofrenda de sí mismo continúa para siempre.

Muy similar es lo que sigue, del profesor Arseniev de la Iglesia Ortodoxa Oriental. En la eucaristía "somos elevados por encima de nuestro plano humano y terrenal para contemplar la perpetua ofrenda de sí mismo del Cordero de Dios delante del Padre. El sufrió una vez sobre la tierra y ofrece continuamente su muerte al Padre sobre el altar celestial... Nuestra eucaristía es la verdadera representación de su sacrificio verdadero y continuo, ofrecido sobre la tierra una vez para siempre en el Gólgota, y ofrecido perpetuamente al Padre en pro de nosotros en la eternidad." ³⁶ En esta relación es muy interesante saber que en la teología ortodoxa moderna, especialmente entre los rusos, se ha desarrollado la idea de que la *kenosis* divina, el autovaciamiento o humillación no se confinó a la pasión histórica o aun a la encarnación sino que es algo eterno en la vida de Dios. Aparentemente los pensadores ortodoxos rusos tomaron prestada la *kenosis* como concepto teológico de primera magnitud de la escuela kenótica protestante. Al tiempo que critican el empleo protestante de la idea, ³⁷ la han empleado a su manera, sosteniendo que la *kenosis* divina está involucrada en todo el conflicto divino con el mal, en el mismo acto de la creación y hasta en la vida de la Trinidad. Pero esto es lo que concierne a nuestra argumentación presente: "La *kenosis* de Cristo continúa aún. Mientras haya mal en el mundo, el Cordero seguirá inmolado. Hoy

³⁴ O. C. Quick, *The Christian Sacraments (Los sacramentos cristianos)*, pgs. 198, 200.

³⁵ F. C. N. Hicks, *The Fullness of Sacrifice (La plenitud del sacrificio)*,

³⁶ Nicholas Arseniev en *The Ministry and Sacraments (El ministerio y los sacramentos)* editado por Headlam y Dunkerley, pg. 86.

³⁷ Véase más arriba, cap. IV, nota 25 al pie de la pág. 92.

todavía Cristo se está humillando y esperando la decisión de la libertad humana.”³⁸

He reunido estas varias afirmaciones de sectores tan diversos no para refrendar todo lo que dicen sino para ilustrar el sentido difundido entre los que ponen la cruz histórica bien en el centro, de que la expiación divina no puede ser reducida a un momento en el tiempo sino que, hasta donde es posible describirla en términos temporales, es tan antigua e interminable como el pecado contra el cual lucha. “El Cordero inmolado desde la fundación del mundo”. “Jesús estará en agonía hasta el fin del mundo”. “He aquí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo.”

IV

EXPIACION OBJETIVA Y EXPIACION SUBJETIVA

¿Qué es, entonces, la expiación divina que le permite ser histórica y eterna a la vez? ¿Es una realidad “objetiva”, algo hecho por Cristo, algo ordenado y aceptado por Dios, una “expiación” por el pecado humano, completamente aparte de nuestro conocimiento de ella y de sus efectos sobre nosotros? ¿O es un proceso “subjetivo”, un reconciliarnos con Dios logrado persuadiendo a nuestros corazones de que no existe obstáculo alguno, haciéndoles ver su amor eterno? En verdad estos dos aspectos no pueden ser separados de ningún modo, aunque a menudo se haya intentado clasificar las teorías de la expiación de esa manera. En la argumentación teológica de este tema, solemos olvidar que estamos tratando con un reino de relaciones personales y nada más. Si empleamos la terminología de un antiguo sistema de sacrificios, deberíamos recordar que, en último análisis, la única ofrenda que podemos hacer a Dios es la ofrenda de nosotros mismos en fe y amor. Lo que Jesús ofreció a Dios fue a sí mismo. Pero ofrecerse uno mismo a Dios significa, al mismo tiempo, amar a los hombres sin limitación alguna y cargar así con el peso de sus pecados. Eso es lo que hizo Jesús, en una pasión que incluyó sufrimiento físico, persecución social y maledicencia hasta el punto de una muerte vergonzosa, y por encima de todo la agonía espiritual de ver arruinarse otras vidas. Pero si, en la interpretación más profunda, ésta era no sólo la ofrenda de un hombre a Dios sino también el sacrificio de Dios mismo, entonces es parte del

³⁸ Gorodetzky, *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought (El Cristo humillado en el pensamiento ruso moderno)*, pg. 171. Esta obra describe todo el movimiento mencionando a Vladimir Soloviev, M. M. Tareev y Sergius Bulgakov como sus principales representantes.

sacrificio que Dios está haciendo continuamente porque él es el amor infinito confrontado con el pecado humano. Y es un sacrificio *expiatorio* porque el pecado es algo tremendamente real que el amor no puede tolerar o pasar fácilmente por alto y el genuino perdón sólo puede provenir del sufrimiento de amor tan inexorable. Ese es el proceso objetivo de la expiación que sucede en la misma vida de Dios.

Todo esto parece en conflicto con la tradicional doctrina de la imposibilidad divina y tal vez la prevalencia de esa doctrina, que excluye todo sufrimiento de la naturaleza divina, haya sido uno de los factores que han obstaculizado la aceptación de ideas como las que he estado desarrollando. Pero resulta difícil ver cómo una aceptación rígida de la doctrina puede dejar lugar para cualquier creencia en una costosa expiación divina, aun en la vida encarnada. De poco nos sirve la solución tradicional, que dice que mientras que el Dios impassible sufrió en su vida encarnada, el que sufrió no fue Dios el Padre sino Dios el Hijo, y que no sufrió en su naturaleza humana sino en la divina; porque nos deja preguntándonos si el que sufrió fue realmente *Dios* y si no lo fue, no podemos decir que Dios cargara con nuestros pecados. No puedo sino pensar (a pesar de la impresionante protesta del barón von Hügel³⁹) que hay algo de cierto en la difundida tendencia moderna a modificar la doctrina de la imposibilidad. Tal vez podamos conservar ambos aspectos de la verdad diciendo paradójicamente que, mientras en la vida de Dios hay sufrimiento por causa del pecado humano, ese sufrimiento está absorbido eternamente en victoria y bienaventuranza y que es así cómo Dios “expía” nuestros pecados, como sólo Dios puede hacerlo.

En este sentido viene al caso recordar que San Pablo vincula la obra expiatoria de Cristo muy estrechamente no sólo con su cruz y pasión pero también con su resurrección, su victoria, su vida ascendida. Si, como ya hemos visto, para el autor de *Hebreos* los puntos importantes son la muerte y la ascensión, los puntos vitales para San Pablo en esta relación son la muerte y la resurrección, y ambas muy estrechamente ligadas. Cristo “fue entregado por nuestros delitos, y resucitado para nuestra justificación”.⁴⁰ “¿Quién acusará a los escogidos de Dios? Dios es el que justifica. ¿Quién es el que condenará? Cristo es el que murió; más aún, el que también resucitó...⁴¹ “No teniendo mi justicia, que es por la ley, sino la que es por la fe de Cristo, la

³⁹ Véase su ensayo sobre “El sufrimiento y Dios” en la segunda serie de sus *Ensayos y Discursos*.

⁴⁰ Romanos 4:25.

⁴¹ Romanos 8:33ss.

justicia que es de Dios por la fe; a fin de conocerle, y la virtud de su resurrección, y la participación de sus padecimientos, en conformidad a su muerte, si en alguna manera llegase a la resurrección de los muertos.”⁴² Cuando contemplamos la historia de Jesús estamos obligados a hablar del sufrimiento y la victoria como fases sucesivas, y así lo hace San Pablo: “Cristo, habiendo resucitado de entre los muertos, ya no muere: la muerte no se enseñoreará más de él. Porque el haber muerto, al pecado murió una vez; mas el vivir, a Dios vive.”⁴³ Pero el mismo capítulo nos da la mística doctrina paulina de la unión del creyente con el Cristo muerto y resucitado, implicando que en algún sentido la pasión y resurrección no son simples episodios del pasado sino, ambos a la vez, una realidad presente, un conflicto eterno con el mal que es también una victoria eterna.

Esto nos trae muy cerca del concepto de la expiación del “Christus Victor”, abogado por el obispo Aulén como la noción cristiana verdaderamente clásica que contiene la esperanza del futuro, aunque haya sido obscurecida en algunos periodos.⁴⁴ De acuerdo a este enfoque, la expiación es esencialmente, de principio a fin, el costoso pero victorioso conflicto del mismo Dios, en Cristo, con las fuerzas del mal. Esta es una guerra cósmica contra un enemigo muy real e involucra el autosacrificio divino, pero con ello triunfa sobre el mal con una victoria eterna siempre presente, al tiempo que es del pasado. El obispo Aulén se da perfecta cuenta que este concepto “clásico” ha sido expresado usualmente en términos altamente dramáticos y pictóricos que no pueden permanecer estereotipados para el futuro, pero también está seguro de que, en este terreno, la verdad nunca puede ser obligada a entrar en un esquema puramente racional o a renunciar a sus tremendas paradojas. Es evidente que al tratar todo este asunto, el Nuevo Testamento —al tiempo que emplea libremente figuras extraídas del antiguo sistema de los sacrificios— no se reduce a ese conjunto de imágenes sino que también usa otras figuras. Sin duda es imposible hablar de cosas semejantes sin emplear un lenguaje simbólico. Pero

⁴² Filipenses 3:9-11.

⁴³ Romanos 6:9ss.

⁴⁴ La obra del obispo Aulén se titula en su versión inglesa *Christus Victor* (1931). Seguramente a los lectores de este libro se les ocurrirá que el concepto “clásico” tal como lo expone Aulén subraya el aspecto “cósmico” de la expiación más de lo que yo lo he hecho. “El tipo clásico considera al pecado como un poder objetivo establecido detrás de los hombres y a la expiación como el triunfo de Dios sobre el pecado, la muerte y el diablo.” Pero Aulén también subraya que el concepto “clásico” ofrece la noción más *personal* del pecado y es el tipo “latino” de teoría el que tiende a obscurecer la relación personal entre Dios y el pecador.

es bueno dejar que una figura de lenguaje corrija y suplemente a la otra y no olvidar que todo eso no son sino intentos de mostrar el amor de Dios conteniendo con el pecado del mundo y derrotándolo como sólo puede hacerlo el amor. Esa es la obra "objetiva" de la expiación.

Pero puesto que no se trata de una victoria "material" o "legal" ni de una batalla desarrollada completamente fuera de la vida humana ni de una transacción completada a nuestras espaldas o antes de nuestro nacimiento, sino de un proceso en el terreno de las relaciones personales, la obra objetiva no puede separarse de su aspecto subjetivo por el cual se convierte en una realidad en los corazones y las vidas de los hombres. Y esto sucede sobre todo mediante la historia de la cruz de Cristo, el punto de la historia humana donde encontramos la emergencia efectiva de la expiación divina. Esto es lo que nos trae individualmente de regreso a Dios. "Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo a sí;... os rogamos en nombre de Cristo; reconciliaos con Dios."⁴⁵

Esta es la única clase de respuesta que se puede dar a las preguntas con que comenzamos nuestro séptimo capítulo, en lo que hace al por qué Dios se hizo hombre y qué diferencia hace la encarnación. No podemos contestar preguntas especulativas sobre lo que podía haber sido, lo que pudo o no pudo hacer; y ciertamente no nos atrevemos a decir que Dios no *podía* ser misericordioso sino por la cruz de Cristo. Pero ahora podemos afirmar que la encarnación no sólo nos da el concepto cristiano de Dios sino que también nos ofrece esa emergencia de la expiación divina en la historia humana que hace efectiva su misericordia para nuestra salvación. El mensaje cristiano nos dice que Dios se encarnó en Jesús y que su deseo de cargar con el pecado se encarnó en la pasión de Jesús. Su amor es inexorable hacia nuestros pecados porque es amor infinito y el pecado es su opuesto (egocentrismo, carencia de amor); y por lo mismo persiste infatigablemente en medio de nuestra vida pecadora. De ese modo carga con nuestros pecados. Y así los derrota. Esa es la costosa "expiación" de la que proviene el perdón. Y esa historia, de cómo se encarnó en Jesús, es la que nos da la liberación que conduce a una nueva vida. Porque esa historia con su interpretación cristiana despierta en nosotros el deseo de traer nuestros pecados a Dios, de verlos bajo su luz y de aceptar de sus manos el perdón que nunca podríamos merecer. Esto produce alivio y un nuevo comienzo. Y conduce a una nueva clase de bondad, no la del tipo "farisaico" que se desarrolla en los que tratan de salvarse a sí mismos y de acreditarse el mérito de haberlo logrado (como son

45 II Corintios 5:19ss.

capaces de creerlo); sino la clase cristiana, que nunca está consciente de su propio mérito sino sólo de la misericordia de Dios. Ese es el secreto mismo del carácter cristiano.

En un capítulo anterior me referí algo extensamente a la manera en que la religión de la encarnación ha dado origen a una nueva y paradójica conciencia en la experiencia religiosa de la humanidad, que se expresa en la típica confesión cristiana: No yo, sino la gracia de Dios. Pero ahora podemos ver que, para despertar en nosotros, hombres y mujeres pecadores, el sentido de esa paradoja de la gracia hacía falta algo más que la encarnación. La religión de la encarnación ha sido capaz de lograrlo porque llegó a ser también la religión de la expiación. Porque "Dios estaba en Cristo, reconciliando el mundo a sí, *no imputándole sus pecados*". Cuando recibimos ese mensaje y aceptamos el perdón de nuestros pecados, entonces comenzamos a ser libres de nosotros mismos. Puesto que Dios no nos imputa nuestros pecados, no nos imputaremos nuestras virtudes. Nuestra confesión será: No yo, sino la gracia de Dios.