

## EXPIACION

1. *Reflexión preliminar.* Hay dos hechos que postulan un estudio de la historia del concepto «expiación» y su significado junto a otros conceptos fundamentales como → redención, → perdón, → pecado y penitencia: las corrientes espirituales centradas en la idea de expiación, cuya influencia en la vida de piedad alcanza su punto culminante a finales del siglo pasado y comienzos de éste, y la correspondiente motivación moral de la existencia del cristiano en y frente al mundo. Veremos concretamente cómo el sentido restringido que la epístola a los Hebreos da a la noción bíblica de expiación no se continúa en la Iglesia antigua ni en la historia de los dogmas. El actual concepto de expiación relaciona el principio específico de la revelación cristiana, según el cual la culpabilidad del hombre sólo halla remedio en la acción salvadora de Dios mediante la muerte expiatoria de su Hijo, con ciertas tendencias histórico-religiosas de redención que se fundan en la justicia conmutativa humana y son el resultado de unas ansias, psicológicamente explicables y necesarias, de reparar por sí mismo o por medio de otros. La cuestión se reduce a saber si estas dos aspiraciones se pueden y se deben incluir en la idea superior de «expiación», según cabe precisar con claridad a partir del NT.

Aun cuando los *camino*s de salvación sean distintos, el *punto de partida* es el mismo en *psicología y fenomenología de la religión*: el hombre tiene conciencia de que, por su propia culpa o por culpa de sus padres, está excluido del → orden de la creación en que le pensó su Creador. Se sabe cautivo del pecado y de la culpa y se esfuerza por borrar esta mancha, por purificarse y liberarse de la paralizante carga que grava su relación con Dios o, por lo menos, intenta aliviarle según sus fuerzas. De la necesidad de liberación y de su situación en un cosmos no liberado emerge su esfuerzo encaminado a remediar la decadencia de su situación causada por la falta original, intentando liberarse por sí mismo, o a esperar que esta situación se cambie en → salva-

ción por una → sustitución o por la intervención de un → mediador. Este esfuerzo le tranquiliza no sólo frente a su inclinación al pecado en general, sino en su experiencia de faltas y debilidades cotidianas.

El relato bíblico del pecado original (Gn 3) muestra el fundamento del abismo pecaminoso que hay entre Dios y el hombre. El relato del diluvio (Gn 6,8; 8,21) nos indica claramente que todas las imaginaciones y deseos del hombre son malos desde su juventud. De ahí parte la convicción de que el pueblo de Dios, a pesar de su elección, es culpable ante Yahvé y necesita reconciliación. Para levantar la maldición de la tierra bastaría igualmente el sacrificio de reconciliación de Noé (Gn 5,29; 8,20) que el sacrificio humano de Abrahán (Gn 21,1-4). Este último sólo es, en su inexorable rigor, sacrificio *humano* en el sentido de que Abrahán siente sobre sí el peso de una exigencia de expiación (O. Procksch). Generalizando todavía más, se puede deducir que los medios y métodos para restablecer en su equilibrio el orden que ponga al hombre en relación con la divinidad, orden destruido por el pecado y la culpa, se resumen en las representaciones y los ritos de expiación extendidos tanto dentro como fuera de la religión revelada.

Cuanto más primitiva es la relación establecida entre el pecado y la expiación tanto más materiales son los medios para la expiación. Así, por ejemplo, encontramos que los ritos expiatorios babilónicos realizados tras una muerte violenta tienen como finalidad hacer inofensivos los efectos funestos de la sangre derramada y purificar no solamente al culpable, sino también al objeto maculado (casa, campo de labor, templo) (A. Bertholet, *Sühne*: RGG V [21931] 873ss). El expiante se esfuerza por restablecer la *pax deorum* y lograr una situación entre los dioses y los hombres que existía antes de su falta humana, cometida consciente o inconscientemente (G. Lanczkowski, *Sühne*: RGG VI [31962] 474ss). Los ritos expiatorios de casi todas las religiones se pueden reducir a esta aspiración fundamental, aunque los motivos que los provocan puedan ser muy varios, según el estadio de desarrollo cultural y espiritual de estos pueblos o tribus (por ejemplo, tormenta, enfermedad, amenaza de desgracia, guerra, omisión cultual, sacrilegio, blasfemia, etc.). Conforme se desarrollan las → religiones superiores, los ritos de purificación y de expiación se depuran, y desde un cálculo del peso material de las faltas y de su correspondiente equilibrio de expiación (Parsismo y también Islam), pasando por la ofrenda de compensación y reparación, llegan a una actitud moral y a la idea de un → corazón arrepentido. La expiación tiene aquí siempre una doble función: sirve para restaurar el honor de Dios y con ello se alcanza la reconciliación del hombre con su Dios.

2. *AT*. Estas ideas generales de expiación sirven de marco semántico a las afirmaciones del *AT* sobre las tentativas de reconciliación y de expiación del pueblo de Dios, que siempre se siente culpable ante el Dios de la → alianza. Desde el punto de vista filológico, la raíz hebrea כָּפַר da origen a dos palabras distintas: 1.ª כָּפַר, término de carácter no cultual que significa preferentemente un acto expiatorio material que indemniza a la persona lesionada y absuelve al culpable; 2.ª כָּפַר, palabra usada especialmente por el

código sacerdotal (P) y las más de las veces en un contexto referido al sacrificio por el pecado y la expiación, pero que ni etimológicamente ni por contenido significa «cumplir un acto expiatorio», «realizar una expiación» (G. von Rad, *Theologie des AT* I, 261). Así como en el uso profano כָּפַר significa expiación por la vida y así como la muerte es expiada, mediante sustitución, por una vida humana (2 Sm 21,3; Dt 32,43; Ex 32,30) o, a partir de aquí, por la vida de un animal (cf. Dt 21,8 y todos los textos sobre el sacrificio pascual), así también Yahvé no puede, en definitiva, reconciliarse con el hombre si la deuda del hombre no es expiada con sangre.

*La importancia central de la sangre* para las ideas de expiación del AT aparece en su máxima claridad en el pasaje clásico de Lv 17,11, que proclama la prohibición de consumir sangre: «Porque la vida (שֵׁנִי) está en la sangre, y yo os he mandado ponerla sobre el altar para expiación de vuestras almas. La sangre expía por ser vida (שֵׁנִי)». Aunque se pueden aducir textos aislados para probar que el AT conocía también una expiación sin ritos sacrificiales sangrientos (cf. Ex 32,30), se puede afirmar inequívocamente que la → vida humana (cuya localización está en la sangre) se considera como un modo cultural de expiación, hasta tal punto que la expresión שֵׁנִי / αἷμα podrá convertirse, en el judaísmo tardío y en el NT, en un término técnico que designa muerte violenta expiatoria.

En el AT la palabra «sangre» designa, sobre todo, la *materia del sacrificio* que el hombre culpable debe ofrecer a su justo Dios. No porque la sangre sea un «jugo peculiar» que de modo mágico ejerza su influencia, sino porque la sangre es el asiento del alma viviente y, por ello, tiene el poder de cumplir la expiación (O. Procksch). Así, el sacrificio —sobre todo el holocausto (Lv 1,4), el sacrificio por el pecado (Lv 4,20) y el sacrificio por el delito (Lv 5,16)— llega a ser el modo cultural propiamente dicho de expiación, porque el hombre ofrece la vida del animal como signo eficaz o como compensación de su propia disposición de ofrecimiento (o la de todo el pueblo). Precisamente el rito del holocausto prescrito por el Código Sacerdotal, según el cual se deben poner las manos sobre la cabeza de la víctima, parece indicar la transmisión del pecado y de sus efectos funestos al animal del sacrificio, o una identificación del sacrificador con la víctima (Lv 1,4: «Y será aceptada ésta para expiación suya»; cf. Lv 16,24). Igualmente este rito ofrece un punto de partida para explicar los sufrimientos expiatorios por sustitución del Siervo de Yahvé en Isaías, así como la idea del macho cabrío (Lv 16,20). A diferencia de la religiosidad mágica que se encuentra en el entorno del pueblo del AT, en la ortodoxia de → Israel no se encuentra la idea de que el sacerdote pueda obligar a Yahvé a reconciliarse con su pueblo por medio de manipulaciones sacrificiales (→ sacerdocio). Por el contrario, la súplica dirigida a Yahvé es para pedirle un cumplimiento activo de la expiación. El es el sujeto protagonista en el rito expiatorio (cf. Dt 21,8; Sal 65,4; 78,38; Jr 18,23; Dn 9,24), Yahvé está representado (según el Código Sacerdotal) por un sacerdote mandatario, el cual levanta de su pueblo el anatema funesto (cf. sobre todo Lv 16, el ceremonial del gran día de la expiación). A pesar de todo, el culto sacrificial de Israel corre siempre el peligro de deslizarse

hacia la rutina materializada y acercarse a la magia. Por ello, los salmos, la literatura sapiencial y los profetas afirman que a Dios le repugna el sacrificio puramente exterior y proclaman una expiación interiorizada: «Los verdaderos sacrificios son un espíritu humilde y un corazón contrito y humillado» (Sal 51,18; cf. Jr 6,19s; Os 6,6; Prov 21,3; cf. G. von Rad, *Theologie des AT*, 269s).

La teología de la expiación merece un interés especial cuando aparece en relación con los *sufrimientos por suplencia* de las grandes figuras de Israel que compensan las faltas del pueblo. Independientemente del pasaje de Is 53, el AT contiene alusiones indirectas a sufrimientos expiatorios por suplencia, como a propósito de la muerte de Moisés, quien, en calidad de representante de las tribus israelitas, es alcanzado por la cólera de Dios y muere a las puertas de la tierra prometida (Dt 3,23ss; 4,21s). Igualmente en el caso de los → profetas, que cargan sobre sí la condenación en lugar del pueblo (cf. Ex 32,32; Ez 15,3, y la imagen del Traspasado, que logra la salvación del pueblo: Zac 12,10). Pero donde la teología de la expiación alcanza su más claro significado es en los *Cantos del Siervo de Yahvé* del Deutero-Isaías y en sus interpretaciones posteriores. A pesar de los numerosos estudios especiales sobre este punto (cf. H. Haag, *Die Ebed-Jahwe-Forschung 1948-1958*: BZ NF 3 [1959] 174-204), no es posible delimitar en esta figura lo que hay de colectivo y de individual. De todas formas, su significación para la teología de la expiación en el judaísmo tardío y en el NT no corre el peligro de ser exagerada (W. Zimmerli y J. Jeremias, *Παῖς θεοῦ*: ThW V [1954] 653-713). En la → obediencia y la resignación, el Siervo de Yahvé soporta el → dolor que le impone Yahvé. Es evidente que el Siervo está convencido de la fidelidad de Yahvé hasta más allá de la muerte (Is 49,4) y que cuenta con la seguridad que le ha dado de no quitarle injustamente la recompensa (Is 53,1-10a). Pero, sobre todo, tiene conciencia del sentido de su dolor en la expiación por suplencia que él ofrece por el delito de su pueblo. El Siervo ofrece su vida (Is 53,10) como sacrificio por el delito, para restablecer por el don voluntario de sí mismo la → paz con Dios.

Dejando aparte el texto de Is 53 (quizá también Zac 12,9s; Sal 22,23-32; 1 Sm 14,45), el AT se muestra reservado particularmente en sus afirmaciones sobre la expiación por suplencia. Esto se debe al deseo de no caer en analogías con los encantamientos mágicos del mundo circundante. El *judaísmo tardío* no tiene estos escrúpulos, y así encontramos cada vez más frecuentemente fórmulas como ésta: «Quiero ser para ti expiación» (citas en E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* [Gotinga 1955] 98ss; cf. Flavio Josefo, *De Bell. Jud.* V, 9; Rom 9,3). Es posible tal expiación por suplencia debido a la solidaridad del individuo con el conjunto del pueblo, del padre con el hijo (cf. la transposición de sentido, 1 Cor 4,15). La muerte que sufre un justo inocente —por ejemplo, la de los mártires macabeos— es, para el pensamiento judío, un mérito que Yahvé computa en favor de aquellos que con el justo pertenecen al pueblo de Israel. Pero antes de Cristo no se encuentra el pensamiento de que la expiación cumplida por suplencia se efectúe una vez por todas y sea completa, o que Dios mismo pueda cargar con los pecados

de la humanidad. Por eso era forzoso que la predicación de la muerte en cruz de Cristo (1 Cor 1,22s) apareciese a los judíos versados en las Escrituras como un → escándalo. La teología de la expiación de los *Cantos del Siervo de Yahvé* y del judaísmo tardío, que posiblemente tienen un origen común más antiguo, proporcionó el terreno apropiado y fecundo para la comprensión de la idea que Jesús (→ Jesucristo) tuvo frente a su pasión y su muerte violenta, así como para la interpretación kerigmática de la obra redentora de Dios por la cruz de su hijo.

3. NT. Ya el antiguo *kerigma de los primeros cristianos* (1 Cor 15,3ss) interpreta la muerte de Jesús como una muerte expiatoria «por nuestros pecados» en el sentido de Is 53,4 (LXX). Pero, dado que el judaísmo tardío no relacionó la teología de Isaías sobre el Siervo de Yahvé con la muerte expiatoria de un justo o un mártir —una relación de este género existe *de facto* en 1 Cor 15,3ss—, estamos ante una afirmación específicamente cristiana de la revelación, la cual podría fundarse en la conciencia que Jesús tenía de su mesianidad. Lo mismo sucede con las palabras consecratorias del cáliz transmitidas por el relato sinóptico de la institución de la → eucaristía. Estas palabras pertenecen al fondo originario de la tradición y son, por tanto, anteriores a su fijación escrita en los evangelios. Se trata aquí de la «sangre» de Cristo «derramada», en sustitución, «por muchos». El πολλῶν en Marcos y Mateo debe ser entendido, inclusivamente, en sentido universal, y se refiere a todos los pueblos de la tierra (cf. Is 49,6; Jn 6,51c). Esta idea era totalmente extraña al judaísmo tardío y parecía imposible de ser ratificada posteriormente, debido a la interpretación exclusivista del «santo resto de Israel» (J. Jeremias, *Abendmahls Worte Jesu*, 216-223).

En la *teología paulina* tiene un papel decisivo el esclarecimiento reflexivo de la muerte ignominiosa de Jesús en el patíbulo. La muerte expiatoria por sustitución —justamente con la → resurrección de Jesús— se convierte en el centro de toda la economía de la salvación y el fundamento de la → justificación del hombre. El punto de partida es aquí el mismo que en la teología veterotestamentaria: «Todos los hombres han pecado y están privados de la gloria de Dios» (Rom 3,23). Dios, desde la caída de → Adán, se ha alejado de ellos. El señorío del pecado queda roto porque Dios ha expuesto oficialmente a Cristo como ἱλαστήριον, que actúa en virtud de su muerte en la cruz (Rom 3,25). En el término ἱλαστήριον, traducción de כַּפָּרֶת en los LXX, se encuentra la raíz כִּפַּר, y con ella, el ritual de expiación del AT (Ex 25, 17-22; Lv 16,11-17). Sin embargo, no se puede derivar del AT el sentido paulino de esta expresión (cf. O. Kuss, a propósito de Rom 3,25). Por el contrario, el paralelismo parcialmente literal de este texto con el de 4 Mac 17,21s es más importante. En este texto, la muerte de los mártires, en virtud de la sangre derramada, se describe como expiación de los pecados del pueblo de Israel. ἱλαστήριον (como en Heb 9,5) no se puede relacionar con la cubierta del arca de la alianza (Lv 16,14), que era rociada el día de la expiación con sangre de la víctima expiatoria.

La palabra ἱλαστήριον puede, pues, indicar exactamente la expiación

por suplencia, sin que haga alusión a la vez al culto del sacrificio ritual del AT. Antes bien, según Pablo, este acto expiatorio, que había de ser renovado constantemente en el culto del templo, es abolido por la muerte reconciliadora de Cristo, quien, como *ἱλαστήριον* «espiritual», ha reemplazado los sacrificios expiatorios veterotestamentarios. Del mismo modo, la nueva economía de la salvación (2 Cor 3,6) ha reemplazado la antigua alianza, y la *λογικὴ λατρεία* (Rom 12,1) ha abolido las formas del → culto divino de Israel. Mientras que en el caso de los mártires macabeos, como hombres pecadores, buscaban con su muerte violenta tener una influencia propiciatoria ante Dios, en la muerte expiatoria de Cristo es Dios mismo el que obra, entregando a su Hijo como víctima expiatoria. Por eso la muerte de Cristo no tiene una fuerza expiatoria limitada (ni desde el punto de vista de su intensidad ni en lo que se refiere al número de hombres cuyos pecados borra), como sucedía con aquellos mártires, «sino que en la cruz de Cristo Dios ha manifestado su justicia, que significa un radical giro de los tiempos» (E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, 153). En este sentido hay que entender todos los otros textos en los que Pablo identifica pura y simplemente a Cristo con el pecado (por ejemplo, 2 Cor 5,21) para que el inocente pueda expiar con su muerte toda la deuda (cf. Rom 6,10; 8,3; Gál 1,4; 1 Cor 5,7 y otros). Según Pablo, cada hombre puede participar en esta muerte no en virtud de las obras de la Ley (Gál 3,6-13; cf. Col 2,13) o por sus propios actos expiatorios, sino que esa participación se funda exclusivamente en la fe en la obra salvadora de Cristo, el cual, por su muerte, ha expiado definitivamente la culpa de toda la humanidad (Rom 3,25-30).

El carácter único, la irrepetibilidad y la superioridad de la muerte expiatoria de Cristo frente al culto sacrificial del AT es puesto de manifiesto de manera especial en la *epístola a los Hebreos*, para subrayar, mediante el contraste, el valor absoluto de esta muerte. Los sacrificios diarios de la antigua alianza, los machos cabríos y los toros, podían asegurar ciertamente la pureza cúllica de Israel, pero no borrar la culpa de los sacerdotes y el pueblo (Heb 9,13.19; 10,4). Cristo es el primero que, ofreciéndose él mismo como sacrificador a la vez que como víctima (9,14.25), puede realmente expiar, puesto que es una víctima sin mancha ni falta, cuya inocencia es la condición para un acto expiatorio universalmente eficaz (9,14; cf. 1 Pe 1,19). Este *único* sacrificio ha borrado *todos* los pecados y es el final de una larga serie de sacrificios incompletos, haciendo ya a todos los demás superfluos (10,12; 14,18). La muerte sacrificial de Cristo, realizada «una vez por todas», que tiene en la epístola a los Hebreos un papel especial (7,27; 9,11ss; 10,10), aparece, gracias a Rom 6,10, como una idea genuinamente paulina; y aquí, por la imposibilidad de renovar el sacrificio (como prueba, Rom 9,27s), se llega hasta los efectos *expiatorios* de esta muerte. De manera semejante, aunque en relación más estrecha con Is 53, la primera carta de Pedro actualiza los sufrimientos expiatorios de Cristo sufridos una vez por todas (3,18ss).

Este *carácter único* y esta irrepetibilidad de la muerte expiatoria de Cristo parecen puestos en duda por algunos *otros textos neotestamentarios*, continuación —en cierto sentido— de la teología de la expiación del judaísmo

tardío: cuando Pablo ofrece su salvación personal como expiación por los pecados de Israel (Rom 9,3), según el uso rabínico (citas en Billerbeck, III, 260s). Sin embargo, la irrealidad de este deseo se patentiza en que incluso el sacrificio por sustitución que Pablo haría de sí mismo no permitiría a sus endurecidos hermanos de raza participar en la obra salvadora de Cristo, pues solamente en la → fe puede tener su fundamento. Lo mismo afirma la expresión: «El que ha muerto ha sido liberado del pecado» (Rom 6,7s; cf. 1 Pe 4,1b). No se refiere para nada al valor expiatorio de la muerte del individuo. Esta expresión pertenece, por el contrario, al contexto de la teología paulina del bautismo y hace alusión a la → libertad de la que goza, con respecto al pecado, el hombre que ha muerto con Cristo por el → bautismo. Estos textos subrayan la observación fundamental de que, según el testimonio de todo el NT, «el valor expiatorio corresponde exclusivamente a la muerte de Cristo y no a los sufrimientos, a la muerte o al sacrificio de los cristianos» (cf. Flp 2,7; 1 Cor 5,5; Ap 6,9-11; cf. E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, 196-199).

No hay que confundir esta afirmación fundamental del NT, importante para comprender en sentido analógico la motivación de la muerte de los mártires en la Iglesia primitiva, así como la teología de la expiación —analógica también—, con el *sentido escatológico del sufrimiento cristiano* en sus relaciones con los *sufrimientos* de Cristo. El pasaje clásico es Col 1,24: «Ahora me complazco en los sufrimientos que experimento por vosotros y completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia». Aquí se trata claramente (como también en 2 Cor 4,12; 2 Tim 2, 10, etc.) de sufrimientos por sustitución. Pero la idea de sustitución no incluye precisamente a la vez la de una expiación por sustitución. El «deber sufrir» no significa «expiar», pues el δεῖ παθεῖν indica un fenómeno necesario, pero subsidiario de la vida cristiana, fenómeno que no se da a partir del comienzo de los últimos tiempos (Mc 13). Este «kairós» escatológico ha comenzado con la acción salvífica de Cristo, y la → participación en este acontecimiento está necesariamente condicionada por la participación en los sufrimientos de Jesucristo, ya que su discípulo no está por encima del Maestro y el servidor de Jesús no es superior a su Señor (Mt 10,24; cf. Mc 8,34 y par.; Hch 5, 41; Jn 15,20s, etc.). Las tribulaciones y sufrimientos que experimentan los cristianos son signos que anuncian que la redención está próxima (1 Pe 4, 12-19; 2 Tes 1,6s), pero —contrariamente a las ideas del judaísmo tardío— estas pruebas son incapaces de cumplir la expiación. Tampoco es expiación del destino de los mártires bíblicos, sino un testimonio en acto (Esteban), sobre todo donde no va acompañado de la palabra de la → predicación (→ testimonio).

Las declaraciones fundamentales del NT sobre el valor expiatorio universal de la muerte de Cristo no son contradichas por las frecuentes *exhortaciones parenéticas* a la penitencia y a la → conversión en la predicación de Jesús (Mc 4,17; Lc 5,32) y de los apóstoles (Hch 3,19; 8,22; 2 Cor 7,9). Tratándose aquí de acciones a cumplir subjetivamente, la conversión significa la actitud moral del hombre frente a la oferta de salvación hecha por Dios y a

la obra expiatoria de Cristo. Pero, en cuanto iniciación fundamental de todo el ser a la existencia cristiana, la conversión es la transformación, por la gracia, del hombre pecador en nueva criatura, cosa que sólo es posible fundándose en la muerte de Cristo en la cruz. Así, 2 Cor 5,18-21 habla de la *καταλλαγή* como de una obra de Dios *ἐν Χριστῷ* y, en consecuencia, emplea la misma palabra para exhortar a reconciliarse con Dios. Pero el imperativo allí indicado puede y debe seguir al indicativo que señala la divina reconciliación. Se trata de la llamada a la libre voluntad del hombre para que haga suya la divina oferta de reconciliación y llegue a realidad en el sentido de la *μετάνοια*. El último versículo, el 21, motiva y funda el complejo proceso de la reconciliación del hombre con Dios en la obra objetiva de la expiación de Cristo, que se hace pecado por nosotros para borrar nuestros pecados.

4. *Iglesia antigua*. Solamente con el retroceso del pensamiento escatológico, a partir del siglo II, reaparece en el cristianismo la concepción del judaísmo tardío de *la muerte expiatoria de los mártires*, una vez que el sufrimiento del discípulo, entendido como *μιμηθῆς* (→ imitación) de su Maestro, es comparable a la pasión de Cristo (cf. IgnRom 6,3; MartPol 17,3). En el período posapostólico (en los Padres apostólicos) se multiplican los textos en los que se considera sobre todo que la muerte del mártir no expía más que sus propios pecados personales (MartPol 2,3; IgnEf 12,2; IgnMagn 14, etcétera), pero hay algunas insinuaciones sobre el poder expiatorio de su muerte en favor de toda la Iglesia. Mientras que, por ejemplo, en la predicación del NT la muerte de los apóstoles queda completamente en segundo lugar ante la muerte expiatoria de Cristo, Ignacio se ofrece «como víctima por las comunidades» (IgnTrall 13,3; IgnEf 8,1) para pagar así, asegurando su propia salvación por el sacrificio expiatorio de su vida, el rescate por las comunidades que han vuelto a caer en el pecado. En el *Martirio de Policarpo* se muestra patente el paralelismo con los mártires del judaísmo tardío. Como la muerte de los Macabeos (2 Mac 7,38), la muerte de Policarpo podría poner fin a la persecución de la comunidad de salvación (MartPol 1,1; 14,2). La afirmación neotestamentaria de que la muerte de Cristo es la única que realiza la expiación se encuentra en Orígenes (*Exh. Mart.*, 12) sin ser conciliada con la idea de que «así como nosotros hemos sido rescatados por la sangre de Cristo, algunos serán rescatados por la sangre preciosa del mártir» (*ibid.*, 50). Solamente por este préstamo de las concepciones del judaísmo tardío se puede explicar la idea de que el bautismo de sangre en el mártir tenga un valor de expiación igual al del bautismo en la muerte de Cristo (Tertuliano, *De Bapt.*, 16; *Apol.*, 50; *Scorpiace*, 6) y hasta sea superior a ese bautismo en Cristo, porque la muerte renueva la gracia bautismal perdida y el príncipe de este mundo no puede nada en el alma del mártir (Orígenes, *In Iud.* VII, 2).

Este es el fundamento para una teología de la expiación, al principio ambivalente. Ambivalente porque, por una parte, insiste en el carácter único de la acción expiatoria cumplida por Cristo con su muerte sacrificial (conti-

nuación de la teología paulina y de la epístola a los Hebreos), y por otra, por influencia de las ideas del judaísmo tardío y de la Iglesia antigua, considera en los efectos expiatorios de la muerte del mártir para él mismo una expiación por sustitución en favor de la Iglesia, aunque en definitiva se considera que en los sufrimientos y tribulaciones cotidianos de la vida cristiana se reconoce la posibilidad de «ofrecer un sacrificio» y por ello expiar los pecados de la cristiandad y del mundo anticristiano. Esta tendencia es acentuada tanto por la piedad general como por influencia de los ejemplos del AT.

Si el judaísmo tardío atribuye a la muerte de los mártires, entre otros efectos, el de la expiación, porque no tiene una idea clara del papel salvador del Mesías esperado, la Iglesia de los primeros tiempos puede hablar en un sentido analógico del efecto expiatorio de la muerte de los mártires, porque el carácter único en el tiempo de la obra de expiación de Cristo en la cruz es una evidencia que no se discute, ni podía ser puesta en duda por el creciente favor concedido al culto de los mártires. Una motivación diferente permitía, pues, aceptar la idea que el judaísmo tardío se había formado de la expiación y mantener firmemente la «exhomológesis», el proceso de la penitencia, la *paenitentia secunda transformada en satisfactio*. No se trata ya aquí, en manera alguna, de saber si el hombre tiene en principio necesidad de reconciliarse con Dios, sino de saber si el cristiano debe ofrecer una reparación por los pecados y las faltas que él ha cometido después de su reconciliación sacramental con Dios en el bautismo. La expiación (como continuación de la exigencia de la conversión subjetiva impuesta por el NT) es considerada como la penitencia que debe cumplir el hombre por las faltas que le son perdonadas en el sacramento de la penitencia. En relación con la absolución, la expiación ofrece, en definitiva, la posibilidad de disminuir o de suprimir los castigos motivados por los pecados veniales ya perdonados. Así, pues, hasta comienzos de la época moderna, la expiación permanece como una parte integrante e importante del sacramento de la → penitencia (cf. Tridentino: DS 1689, 1712-1715) y las prescripciones penales del derecho canónico (CIC, cc. 2286-2290; otras citas en P. Eder, *Sühne* [Viena-Friburgo-Basilea 1962] 91-102). Sin embargo, cuando se trata de la motivación teológica de los actos expiatorios voluntarios del hombre se recuerda siempre su relación indispensable con la muerte expiatoria de Cristo (DS 1689; *Catec. Rom.*, 2,5,63), incluso cuando la expiación se define ante todo en sentido puramente jurídico, dándole una significación análoga a la de la relación existente entre un delito y su reparación (*Catec. Rom.*, 2,5,62). Esta concepción jurídica de la expiación (cf. sobre todo Anselmo de Canterbury, *Cur Deus homo*, 1,9-25: PL 158, 377) está lógicamente fundada en el concepto bíblico de expiación y, desde el punto de vista teológico, tiene al menos la ventaja de impedir el olvido de que la acción expiatoria de Jesucristo ha tenido lugar una vez por todas.

5. *La teología de la expiación en la época moderna.* Esta teología, que aquí no puede ser más que esbozada, tiene su origen en una fuente distinta del concepto estrictamente bíblico de expiación. La exhortación a convertirse en discípulo de Cristo y a imitarle encuentra, si se simplifican las cosas, su

realización, a partir de la piedad cristocéntrica de Francisco de Asís, en la unión de amor en Cristo y su → Iglesia, o entre el alma dispuesta a ofrecerse y los sufrimientos del hombre que es Jesús de Nazaret. El punto central del pensamiento cristiano moderno sobre la expiación no es (cf. el pietismo protestante) el problema de un Dios lleno de cólera del que es preciso obtener la gracia. Se trata más bien de la compasión que deben provocar la pasión de Cristo y las injurias blasfemas con las que el mundo anticristiano colma a Dios. Desde Margarita María Alacoque († 1690) este nuevo movimiento de expiación está unido al culto del Corazón de Jesús. A medida que el ateísmo crece en los siglos XVIII y XIX, aumenta también en los cristianos piadosos la necesidad de buscar compensaciones. Así, al final del XIX, varias formas de piedad expiatorias, tales como misas, comunión, adoraciones y hermandades reparadoras, gozan de popularidad creciente. En las encíclicas de Pío XI (*Miserentissimus Redemptor*: AAS 20 [1928] 165ss; *Caritate Christi compulsi*: AAS 24 [1932] 177ss; cf. el desarrollo y la corrección teológicas de ciertas formas de esta piedad popular por obra de Pío XII, en la encíclica *Haurietis aquas*: AAS 48 [1956] 340ss) la expiación es definida como la reparación de las negligencias cometidas en relación con el amor increado del Hombre-Dios. Es «la compasión por el Señor que sufre y su consuelo en su pasión llena de amargura» (P. Eder, *Sühne*, 101). El concepto de expiación no está, pues, incluido en la relación fundamental de justificación del hombre ante Dios, sino que se encuentra transferido al plano de la imitación moral de Cristo y puede entonces, gracias a esta prolongación analógica, convertirse en una de las formas de expresión más importantes y más ampliamente extendidas de la piedad y moralidad cristianas.

En *resumen*, hay que hacer constar que, si a través de toda la historia de la teología se advierte cierta continuidad y una evolución por analogía del concepto de expiación, se patentizan, sin embargo, claramente tres sentidos diferentes que, a pesar de todo, no son completamente ajenos entre sí.

a) Un concepto de expiación central y fundamental. Aunque casi exclusivamente limitado a la Biblia, este concepto puede registrarse en todas partes en sus manifestaciones a lo largo de la historia de las religiones y está precisado en el NT en sentido cristológico: el hombre, dada la deuda infinita contraída ante Dios, intenta, por medio de actos expiatorios renovados incesantemente, reconciliarse con Dios (AT e historia de las religiones). Sin embargo, su rescate no se realiza, como don gratuito de Dios, de una manera definitiva y de una vez por todas más que por la muerte expiatoria, por sustitución, de su Hijo Jesucristo en favor de la totalidad de los hombres de todas las generaciones que le han precedido y que le seguirán.

b) Volviendo a las concepciones del judaísmo tardío, la Iglesia antigua desarrolla la idea de una expiación parcial que se debe a la muerte de los mártires cristianos y abre así el camino al desarrollo de la *satisfactio* humana en la *paenitentia secunda*, por medio de las prácticas penitenciales antiguas y del sacramento de la penitencia.

c) En los tiempos modernos se centran en torno al culto del Corazón de Jesús formas de piedad, sobre todo subjetivas, y actitudes morales fun-

damentales, que se apoyan en la exigencia de imitación impuesta por la Biblia y en las cuales el cristiano se ofrece, por sus obras expiatorias, a la humanidad sufriente de Jesús en reparación de amor por las blasfemias proferidas por el mundo hostil a Dios. Partiendo del NT, se tendría una inteligencia más justa de las tribulaciones de los cristianos, explicándolas por la crisis escatológica, y se las haría aceptables. Desde el punto de vista teológico es importante señalar que la posibilidad y la obligación de la expiación por parte del hombre brotan de su participación en la obra expiatoria de Cristo. Esta expiación debe, pues, ser considerada como expiación en sentido analógico y debe ser purificada de toda tendencia a la autonomía, en la que muchas formas de piedad popular correrían peligro de caer. «Dios no tiene necesidad de nuestra expiación, pero nosotros tenemos necesidad de reparar si es que sentimos por él un amor auténtico...; en todo el proceso de expiación no se trata de las relaciones de Dios con nosotros, es decir, de su amor siempre inmutable, sino de nuestras relaciones con Dios» (P. Eder, *Sühne*, 213). Sin embargo, la expiación, en el sentido neotestamentario, parte a la inversa: de Dios para buscar la *paenitentia prima* en la obra redentora de Cristo, en la que el hombre, por libre decisión, participa por la justificación y por la imitación. «Cristo, en tanto que mediador nuestro, ha dado al Padre, por sus sufrimientos y muerte, una satisfacción por nuestros pecados suficiente para querer que tomemos parte en los sufrimientos por los que él ha expiado el pecado del mundo» (K. Rahner, *Escritos de Teología III*, 386).

B. Bartmann, *Die Erlösung. Sünde und Sühne*, Paderborn 1933; S. Herner, *Sühne und Vergebung in Israel*, Lund 1942; E. Wulf, *Das stellvertretende Leiden als Anruf unserer Zeit*: GuL 21 (1948) 321-331; R. Böhmer, *Victima Christi. Zur Begründung des Sühnegedankens*: GuL 22 (1949) 191-203; A. Kirchgässner, *Erlösung und Sünde im Neuen Testament*, Friburgo 1950; J. Rivière, *Satisfactio vicaria*: Revue de Science religieuse de l'Université de Strasbourg 26 (1952) 221-257; J. Dupont, *La réconciliation dans la théologie de S. Paul*, Brujas 1953; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi*, Gotinga 1955 (bibliografía); H. Häfner, *Schulderleben und Gewissen*, Stuttgart 1956; L. Moraldi, *Espiazione sacrificiale et riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, Roma 1956; J. Kremer, *Was an den Leiden Christi noch mangelt*, Bonn 1956; S. Lyonnet, *De notione redemptionis*: VD 36 (1958) 129-146; J. Scharbert, *Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten*: BZ NF 2 (1958) 190-213; S. Lyonnet, *De notione expiationis*: VD 37 (1959) 336-352; 38 (1960) 65-75, 241-261; K. Rahner, *Culto al Corazón de Jesús*: Escritos de Teología III (Madrid 1961) 357-392; L. Sabourin, *Rédemption sacrificielle*, Brujas 1961; J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Gotinga 1960; N. Brox, *Zeuge und Märtyrer*, Munich 1961; P. Eder, *Sühne*, Viena-Friburgo-Basilea 1962 (bibliografía); B. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 2 vols., Munich 1962; P. Riger, *Sin and Penance*, Milwaukee 1962; C. McAuliffe, *Penance and Reconciliation with the Church*: ThSt 26 (1965) 1-39; K. Rahner, *Das Sakrament der Busse als Wiederversöhnung mit der Kirche*: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 447-471; íd., *Kleiner theologischer Traktat über den Ablass*: íbid., 472-487; íd., *Zur kirchenamtlichen Ablasslehre*: íbid., 488-518; P. Schoonenberg, *Pecado y redención*, Barcelona 1972; K. Rahner, *Pecado (penas del)*: SM V (1974) 341-347; P. Schoonenberg, *El hombre en pecado*: *Mysterium Salutis II* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 654-727.