

**¿ESTÁ LA TEOLOGÍA “ENDEUDADA”?**  
**CONSIDERACIONES SOTERIOLÓGICAS SOBRE**  
**EL CONCEPTO DE “DEUDA”**

*José Serafín Béjar Bacas*

*Sumario:* Las tecnologías han sido siempre vistas como un complemento a la naturaleza humana. El desarrollo de las nuevas tecnologías están planteando un reto al hombre, hasta el punto de cuestionar su mismo estatuto antropológico. El autor analiza estos cambios en un contexto de posmodernidad y se plantea cómo afecta a realidades tan fundamentales como es el de la libertad y el de la verdad.

*Summary:* Technologies have always been seen as a supplement to human nature. The development of new technologies is creating new challenges to man in such a way that question his very same anthropological statute. The author analyzes these changes in a contest of post-modernity and deals how it affects freedom and truth.

*Palabras clave:* nuevas tecnologías, verdad, posmodernidad, libertad.

*Key words:* new technologies, truth, postmodernity, freedom.

Fecha de recepción: 22 junio de 2016

Fecha de aceptación y versión final: 30 julio de 2016

## **1. Introducción**

El acontecimiento central del cristianismo nos habla de que la persona de Jesucristo es salvación para todo el género humano. Esta fue una certeza de fe que sostuvo a la comunidad cristiana primitiva: en aquel judío venido de la Galilea, en el conjunto de su vida, en los sucesos de su pasión y crucifixión, en el acontecer de su resurrección de entre los muertos, etc. el ser humano podía encontrar plenitud y vida. Siendo la experiencia fundamental que define lo cristiano es comprensible que, desde muy temprano, los discípulos de la primera hora quisieran poner palabras a aquello que había transformado radicalmente sus vidas. Desde el inicio, tuvieron claro que dicho acontecimiento no podía encerrarse en una fórmula o en una definición, sino que tenía que ser tímidamente evocado, para respetar el exceso y la demasía que son propias de un evento que se inscribe en el ámbito del misterio.

Por esta razón, el testimonio de fe que encontramos en el conjunto de libros que conforman el Nuevo Testamento, nos ofrecen una constelación simbólica para hablarnos de la salvación de Cristo. En efecto, el símbolo es la forma más adecuada para

tratar con el misterio, ya que respeta toda realidad que exceda nuestra capacidad de presa o de conquista. De hecho, encontramos una pluralidad de imágenes y metáforas que, tomadas de la vida cotidiana, y referidas analógicamente a los acontecimientos de la vida de Jesús, trataron de dar razón de aquello que habían experimentado los primeros cristianos como un desbordamiento de sentido en el centro de sus vidas.

Así, y para hablar de qué es la salvación de Cristo y de cómo Él nos había salvado, recurrieron, por ejemplo, a la imagen de la “justificación”, tomada del ámbito judicial; la metáfora de la “reconciliación”, propia del universo íntimo de las relaciones humanas; o la figura del “sacrificio”, traída desde la praxis cultural de las religiones de aquel tiempo. De entre todas ellas, quizá el símbolo soteriológico que más hizo fortuna fue el de la “redención”; hasta tal punto que, en nuestro imaginario, ha quedado constituido en un sinónimo recurrente del término genérico de “salvación”.

La “redención” es una imagen con fuertes raigambres antropológicas, ya que tiene un referente inmediato en la práctica del canje de esclavos, propio tanto del mundo judío, como de las prácticas esclavistas del paganismo de la época. Merece la pena que nos detengamos en dicha imagen, ya que está íntimamente relacionada con el concepto de “deuda”, cuyas valencias propias, en el ámbito del cristianismo, queremos clarificar, en la medida de lo posible, dada la extensión de este trabajo.

## 2. El símbolo soteriológico de la “redención”<sup>1</sup>

En el origen de la conciencia de Israel encontramos una experiencia que marcó profundamente su identidad: el periodo de esclavitud en Egipto y la liberación obrada por Dios. Así, aunque el universo bíblico no es ajeno al esclavismo, sin embargo encontramos en la Biblia elementos significativos que ofrecen puntos de contraste con respecto a las prácticas al uso en Oriente Medio. En efecto, la liberación de Yahvé había creado el sueño de una sociedad igualitaria, donde fuera posible la común dignidad de todos sus miembros. De hecho, el código de la Alianza limita la duración de la esclavitud a seis años desde la compra del esclavo. En el libro de Éxodo podemos leer: “Si compras un esclavo hebreo, trabajará durante seis años, pero al séptimo quedará libre, sin que tenga que pagar nada por su libertad. Si llegó solo, se irá solo; si tenía mujer, su mujer se irá con él” (21,2-3). Y en el Deuteronomio: “Si alguno de tus compatriotas hebreos, sea hombre o mujer, se vende a ti como esclavo, sólo te servirá seis años; al séptimo año lo dejarás en libertad. Y cuando lo despidas, no lo dejarás ir con las manos vacías, sino que le darás animales de tu rebaño, y mucho trigo y vino; es decir, compartirás con él los bienes que el Señor tu Dios te haya dado. No olvides que también tú fuiste esclavo en Egipto y que el Señor tu Dios te dio libertad. Por eso ahora te doy esta orden” (15,12-

<sup>1</sup> Para la reflexión que sigue, hemos tenido presentes las siguientes reflexiones: I. ROJAS GÁLVEZ, “La Apolytro-sis en Pablo. Estudio sobre el uso del término en los escritos paulinos”, en F. CONTRERAS MOLINA (ed.), *La Biblia en España. Homenaje a Antonio Rodríguez Carmona*, Verbo Divino, Estella 2006, 321-340; B. SESBOÛÉ, *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, I, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990, 157-188; A. DE MINGO KAMINOCHI, *Símbolos de salvación. Redención, victoria, sacrificio*, Sígueme, Salamanca 2007, 21-62.

15). En estos textos es reveladora la huella que ha dejado en la conciencia de Israel el acontecimiento de la liberación de la esclavitud de Egipto.

Pero además, en Israel existe una figura que tiene como encomienda paliar las consecuencias más feroces de la esclavitud y que lleva por nombre “rescatador” o “redentor” (*Go’el*). Se basa en los lazos de solidaridad de un clan o una familia; algo propio de la concepción antropológica semita. Cuando un miembro del clan perdía sus bienes o se arruinaba, existía el derecho al rescate y el pariente más próximo estaba obligado a comprar dicho patrimonio para restituir la propiedad al clan. Pero esta figura del *Go’el* no se limitaba, y esto nos parece esencial para nuestro tema, a los bienes materiales. En efecto, cuando la ruina era tan grande que, a causa de las deudas, un israelita era vendido como esclavo, el pariente más próximo estaba obligado a rescatarlo: “Si un extranjero que vive en tu tierra se hace rico, y en cambio uno de tus compatriotas, vecino del extranjero, se queda en la ruina y se vende a ese extranjero o a algún otro extranjero, tendrá derecho a que se compre su libertad aun después de haberse vendido. Podrá ser rescatado por uno de sus hermanos, un tío, un primo o cualquier pariente cercano” (Lev 25,47-49).

Podemos constatar, a partir de lo que venimos diciendo, la riqueza del imaginario simbólico del pueblo de Israel. No se trata de explorar la historicidad de un hecho singular, en este caso la hipotética salida en masa desde Egipto de un pueblo organizado, sino de significar que dicho imaginario ha funcionado de modo permanente como acontecimiento de resistencia del pueblo de Israel frente a los poderes que esclavizan al ser humano. La figura más rica de esta simbólica de liberación es la imagen misma de Dios. Él es el *Go’el* que ha rescatado al pueblo; es decir, Dios es el pariente cercano que siempre estará del lado del ser humano necesitado y esclavizado. O de otra manera, Dios es el que salda la deuda: “Pero ahora, Israel, pueblo de Jacob, el Señor que te creó te dice: ‘No temas, que yo te he rescatado; yo te llamé por tu nombre, tú eres mío’” (Is 43,1).

Este es el telón de fondo en el que se inscriben los relatos del Nuevo Testamento y su propuesta teológica. Como ya hemos afirmado, de entre todas las metáforas de carácter soteriológico, la más abundante es la figura del rescate: “Bendito sea el Señor, Dios de Israel, porque ha venido a rescatar (*lytrósín*) a su pueblo” (Lc 1,68). De esta manera, vemos ahora una transferencia de significado que se concentra, según los textos neo-testamentarios, en la persona de Jesucristo: “Porque el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar la vida en rescate (*lytron*) por todos” (Mc 10,45).

Es importante hacer notar, como ya hemos apuntado anteriormente, que esta figura de la redención no es un concepto, sino una metáfora; no pretende definir, sino que intenta evocar. Justamente, aquellas experiencias humanas que están mediadas por un misterio, una demasía de significación para nosotros, no pueden encerrarse en una determinada definición. La atmósfera propicia para aquellas realidades que desbordan nuestra capacidad de presa es el símbolo. Así, los textos bíblicos, a propósito de esta imagen de redención, pretenden ofrecer un retrato de la situación fáctica, histórica, en

la cual se encuentra el ser humano<sup>2</sup>. Esta situación, causada por el pecado, podría ser descrita como la “cárcel de la deuda”, es decir, la convicción de que toda la realidad se encuentra bajo la tiranía de lo debido. Sin embargo, Cristo ha venido a rescatarnos de esta cárcel de la deuda para introducirnos en la “libertad del don”. Su muerte ha sido un servicio a todos nosotros para rescatarnos de esta esclavitud a lo debido, ya que toda su existencia ha estado sostenida por un amor que no se detiene jamás, ni siquiera ante el rechazo propio, y por ello ha llegado al extremo de entregar la propia vida: “No hay amor más grande que al que a uno le lleva a dar la vida por sus amigos” (Jn 15,13). La vida se hace habitable cuando, transitando por el desierto de una lógica de mera equivalencia, llegamos a la tierra prometida de una lógica de sobreabundancia y demasía: “Si amáis solamente a quienes os aman, ¿qué hacéis de extraordinario? Incluso los pecadores se portan así!” (Lc 6,32).

Con esto que venimos diciendo, hemos contestado a una pregunta importante: ¿de qué se nos ha rescatado? Pero los autores de los escritos del Nuevo Testamento, en el ámbito específico de la metáfora soteriológica que nos ocupa, también se preguntaron: ¿cuál fue el precio pagado por nuestro rescate? Y aquí aparece otra imagen que puede provocar rechazo en nuestra mentalidad actual y que necesita ser discernida desde la clave simbólica que venimos reivindicando en nuestra reflexión<sup>3</sup>. Nos referimos a que el precio ha sido la sangre de Cristo: “Pues Dios os ha rescatado de la vida sin sentido que heredasteis de vuestros antepasados; y sabéis muy bien que el costo de este rescate no se pagó con bienes corruptibles, como el oro o la plata, sino con la sangre preciosa de Cristo, ofrecido en sacrificio como un cordero sin defecto ni mancha” (1 Pe 1,18-19). Para la mentalidad hebrea, la sangre es la sede de la vida, es decir, a Cristo le costó su vida sacarnos de la esclavitud de la deuda para llevarnos a nuestra verdadera patria, que es el don y la sobreabundancia. Evidentemente, con esta imagen de la sangre, se pone de manifiesto el carácter oneroso que ha tenido para Cristo la realización de este rescate. Y al mismo tiempo, el Nuevo Testamento ofrece una clave sapiencial que siempre ha estado presente en la lógica de la redención: la liberación de los poderes que aprisionan y someten al ser humano requiere inevitablemente de una confrontación con dichas fuerzas del mal, que acaban descargando sobre el propio Jesús todo su potencial de violencia y destrucción, hasta arrebatarle la vida<sup>4</sup>.

Sin embargo, hay una pregunta muy curiosa que no está formulada explícitamente en el Nuevo Testamento, y que aparecerá de modo recurrente en la reflexión llevada a cabo por los Santos Padres, en los primeros siglos de andadura del cristianismo. Nos referimos concretamente a la pregunta sobre el beneficiario del rescate, es decir: ¿a quién se le pagó la deuda? Hemos de reconocer que esta pregunta supone forzar en

<sup>2</sup> Cfr. I. ROJAS GÁLVEZ, *Ibid.*, 339.

<sup>3</sup> Cfr. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Sal Terrae, Santander 1984, 500-505.

<sup>4</sup> “Estamos así en el orden de la metáfora, que indica el carácter oneroso de la redención y la misteriosa necesidad, para el que quiera librarse de un mal, de revivir la confrontación con ese mal en un proceso liberador”, en B. SESBOÛÉ, *ibid.*, 172.

demasiado el simbolismo del rescate; y quizá por ello el Nuevo Testamento no siente la necesidad de plantear esta cuestión<sup>5</sup>. Pero no podemos ocultar que en Orígenes aparece este interrogante, surgido del estiramiento del carácter comercial de la imagen de redención: si hubo un rescate, se ha debido pagar dicha deuda a alguien. Y de la siguiente manera responde Orígenes:

“Reconoced la verdad de lo que dice San Pedro: no hemos sido rescatados a precio de plata o de oro corruptible, sino con la sangre preciosa del Hijo unigénito. Si hemos sido comprados por un precio, como afirma igualmente San Pablo, sin duda hemos sido comprados a alguien que nos tenía como esclavos, a alguien que reclamó el precio que quiso para devolver la libertad a los que estaban sujetos a él. Pues bien, es el demonio el que nos sujetaba; habíamos sido vendidos a él por nuestros pecados; por tanto, él reclamó como rescate la sangre de Cristo”<sup>6</sup>.

A partir de estas reflexiones, en las que entran a debatir los grandes obispos del siglo IV, se va dando lugar a una curiosa teorización que se conoce como “la doctrina de los derechos del demonio”. El ser humano se habría vendido voluntariamente al maligno, de tal manera que el mismo demonio tiene un derecho sobre nosotros. Dios permite que el opresor escoja el recate y ahora es de justicia dejar que el demonio determine la cuantía que se le adeuda. Así se expresa san Gregorio de Nisa:

“Puesto que nos habíamos vendido voluntariamente, el que por bondad nos buscaba para devolvernos la libertad tenía que concebir no ya un procedimiento tiránico de salvación, sino un procedimiento conforme con la justicia. Pues bien, un procedimiento de este género es dejar que el poseedor escoja el rescate que desea recibir en paga del que tiene cautivo”<sup>7</sup>.

Evidentemente, esta concepción, en la que se habla de los derechos del demonio, no convenció a muchos de los autores de los primeros siglos, y menos aún el hecho de establecer que la dominación del ser humano por el maligno era una cuestión de justicia. Sin embargo, lo que nos interesa destacar es cómo, en toda la patrística, jamás se habla de Dios Padre como el beneficiario del rescate; es decir, Dios no aparece nunca como el sujeto al que se le deba pagar una determinada deuda. En este sentido, se expresa san Gregorio Nacianceno:

“¿A quién y por qué se pagó esa sangre derramada por nosotros, esa noble y preciosa sangre de un Dios hecho nuestro sacerdote y nuestra víctima? [...] Si es al demonio, ¡qué injuria! ¿Cómo suponer que va a recibir no solamente un rescate de Dios, sino a Dios mismo como rescate, con el pretexto de ofrecerle un salario de su tiranía tan sobrea-

<sup>5</sup> Cfr. J. GNILKA, *Pablo de Tarso, apóstol y testigo*, Barcelona 2002, 332.

<sup>6</sup> *Comm. In epist. Rom.* 2,13: PG 14,911s. El texto está tomado de B. SESBOÛÉ, *ibid.*, 171.

<sup>7</sup> *Catech. fidei* 22. El texto tomado de B. SESBOÛÉ, *ibid.*, 173.

bundante que debería en adelante en justicia ahorrarnos a nosotros mismos? Y si es al Padre, pregunto cómo es posible esto. No es él el que nos tenía cautivos”<sup>8</sup>.

Desgraciadamente, la teoría de los derechos del demonio será tan difícilmente digerible en los siglos posteriores que se acabará produciendo una inversión, donde ahora será el mismo Dios aquel al que se le deba pagar la deuda requerida para nuestro rescate. Veamos a continuación en qué consiste este proceso de distorsión.

### 3. La distorsión del simbolismo de la redención<sup>9</sup>

Las apreciaciones que acabamos de exponer protagonizan la visión de la Iglesia sobre la salvación de Cristo durante prácticamente el primer milenio cristiano. Sin embargo, con el tránsito a la Edad Media, y la progresiva constitución de la cristiandad, aparece un nuevo horizonte cultural que acabará imponiendo nuevas perspectivas de comprensión. Concretamente, hemos de aludir, a propósito de la temática que nos ocupa, a la obra de San Anselmo de Canterbury en el siglo XI: *Cur Deus homo?* Como afirma B. Sesboüé, “hay que reconocer que fue el primero en plantear el problema de la salvación en términos de una justicia que tiene que pagar el hombre a Dios para satisfacer por sus pecados”<sup>10</sup>. Asistimos a un cambio de perspectiva que es ciertamente contrastante, en el tema que nos ocupa, con respecto a la orientación básica del tiempo patrístico. Ahora, la deuda que el hombre ha contraído, a causa del pecado, tiene como beneficiario a Dios, a quién se le debe el hipotético pago.

La mentalidad que hay de fondo en el Medievo es la siguiente. El ser humano, habiendo pecado, ha ofendido el honor de Dios. Esta violación del honor divino es concebida como una especie de robo, que ha quebrado el justo orden establecido. Es un deber de justicia que el ser humano repare el daño causado, o bien mediante un acto de satisfacción, o en el caso de que el pecador no se muestre arrepentido, mediante un acto punitivo de castigo. Afirma Anselmo: “No hay cosa que menos se pueda tolerar que el que la criatura quite el debido honor al Creador y no le pague lo que debe”<sup>11</sup>. Ahora

<sup>8</sup> *Orat.* 45: PG 36,653ab. El texto tomado de B. SESBOÛÉ, *ibid.*, 175. De nuevo, escuchemos a Orígenes: “Pero, ¿a quién dio Cristo su sangre como rescate? Desde luego, no a Dios. ¿No será entonces al demonio? En efecto, éste nos tenía bajo su poder hasta que, por rescate de nuestra liberación, se le dio el alma de Jesucristo”, en *Comm. in Mat.* 16,8: PG 13,1398B. El texto está tomado de B. SESBOÛÉ, *ibid.*, 171.

<sup>9</sup> Para este apartado, manejamos la siguiente bibliografía: B. SESBOÛÉ-J. WOLINSKI, *Historia de los dogmas. El Dios de la salvación*, I, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995; B. SESBOÛÉ, *ibid.*, 351-382; O. GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 296-302; H. KESSLER, *Manual de cristología*, Herder, Barcelona 2003, 155-158; J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca 2005, 194ss; F. VOUGA, *La religion crucifiée. Essai sur la mort de Jésus*, Labor et Fides, Genève 2013, 25-37.

<sup>10</sup> B. SESBOÛÉ-J. WOLINSKI, *ibid.*, 379.

<sup>11</sup> S. ANSELMO, *Cur Deus homo?*, en *Obras completas de San Anselmo*, BAC, Madrid 1952, 781 (I,14). Ésta es una apreciación recurrente en el conjunto de la obra. También podemos leer: “Si con razón es llamado injusto el hombre que no da a otro hombre lo que le debe, con mucha más razón el que no da a Dios lo que le debe”, en *Ibid.*, 817 (I,24).

bien, la satisfacción, según los códigos legales al uso en esta época, implica no sólo una restitución completa de aquello que se ha robado, sino un determinado plus que pueda compensar el perjuicio ocasionado a la víctima: “Y mientras no devuelve lo que ha quitado, permanece en la culpa, ni basta el que pague sólo lo que ha quitado, sino que, a causa de la injuria inferida, debe devolver más de lo que quitó”<sup>12</sup>.

Hay dos presupuestos de fondo que se dan la mano para aportar cohesión a esta nueva teorización. Por un lado, la referencia al derecho romano y a su idea de satisfacción, relacionada directamente con el pago de una deuda. Por otro lado, la referencia al código de honor medieval, propio de las relaciones feudales de vasallaje. Así, la concepción de pecado queda definida como sigue, en palabras de Anselmo: “El que no da a Dios este honor debido, quita a Dios lo que es suyo, y le deshonorra; y esto es precisamente el pecado”<sup>13</sup>. Como se podrá constatar, la imagen de la redención queda estrechada por una lectura que, perdiendo la dimensión simbólica, pretende ahora ajustarse a derecho, haciendo una transferencia demasiado precipitada del ámbito jurídico humano al ámbito divino, al tiempo que es proyectado en Dios un antropomorfismo donde su imagen se convierte casi en la de un señor feudal. Además, hemos de reconocer que nos encontramos con una nueva categoría, que es ajena a la mentalidad bíblica: la satisfacción<sup>14</sup>. Pero sigamos con la argumentación.

El ser humano está radicalmente incapacitado para satisfacer la deuda contraída con Dios, al haberle robado su honra. En efecto, el daño causado, según los códigos de honor, está en relación directa con la dignidad del ofendido. No es lo mismo la ofensa al rey que a un mendigo. De este modo, la ofensa que el ser humano con su pecado ha cometido contra Dios es infinita. Si la satisfacción, del latín *satis-facere*, consiste en “hacer bastante”, o “hacer algo proporcionado”, aparece a todas luces evidente la desproporción entre la infinitud de la deuda contraída y las posibilidades finitas de su pago. Nada que el ser humano pueda hacer por Dios puede resarcir esta desproporción, entre otras cosas porque todas las obras buenas y las posibles penitencias que se pudieran realizar para esta reparación ya le son debidas al Dios creador antes del pecado humano. Afirma el propio Anselmo: “Si aún cuando no pecco, y, so pena del pecado, le debo todo a Él, yo mismo y lo que poseo, no me queda nada con que satisfacerle por el pecado”<sup>15</sup>. Se pone de manifiesto así que el ser humano caído no puede alcanzar salvación con el recurso a sus propias fuerzas; algo que, por otra parte, estaba muy presente en la patrística, aunque desde una perspectiva muy distinta.

Ante todo este planteamiento, donde el ser humano se encuentra en una especie de callejón sin salida, surge de modo espontáneo un interrogante, del que el propio Anselmo se hace eco. Si Dios es misericordioso, tal como nos enseña de Él la revelación bíblica, ¿no podría perdonar la deuda? Para los estudiosos, aparece aquí uno de los

<sup>12</sup> *Ibid.*, 775 (I,11).

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Cfr. B. SESBOÛÉ, *ibid.*, 351.

<sup>15</sup> *Cur Deus homo?*, 809 (I,20).

puntos más conflictivos de la interpretación de la obra anselmiana, donde se puede inferir con cierta naturalidad una contraposición, de no fácil resolución, entre justicia y misericordia<sup>16</sup>. De hecho, Anselmo responde a esta cuestión aludiendo al orden de la ley. Dios es misericordioso y podría perdonar la deuda, pero si lo hiciera así saltaría por encima de la justicia y, además, daría un mal ejemplo al ser humano. Por tanto, se hace necesario respetar el orden de la justicia, que es el orden de la ley. Atendamos al diálogo que establece Anselmo con su interlocutor Bosón:

“A.- Volvamos a nuestro tema y veamos si conviene que Dios perdone los pecados sin la restitución del honor quitado, por sola su misericordia. B.- No veo por qué esto sería indigno de Él. A.- Perdonar el pecado no es otra cosa más que no castigar, y como el castigo consiste en ordenar lo referente al pecado, por el cual no se ha satisfecho, hay desorden cuando se descuida el castigo. B.- Es razonable lo que dices. A.- Y no conviene que Dios deje en su reino algo desordenado. B.- Si me atreviese a decir lo contrario, blasfemaría. A.- Luego no conviene que Dios deje el pecado impune. B.- Sigue pues. A.- Hay otra consecuencia de dejar impune el pecado: que ante Dios lo mismo sería el pecador que el no pecador, lo que no es digno de Él. B.- No puedo negarlo. A.- Considera también esto. Nadie ignora que la justicia de los hombres está sometida a la ley, de suerte que la mayor o menor recompensa de parte de Dios está en proporción con la magnitud de aquélla. B.- Así lo creo. A.- Entonces, si el pecado no es satisfecho ni castigado, no está sometido a la ley. B.- No se puede pensar de otro modo. A.- Entonces más a gusto está la injusticia, que se perdona con sola la misericordia, que la justicia, lo que parece un gran inconveniente. Con este agravante, que hace semejante a Dios a la injusticia, porque, así como Dios no está sujeto a ninguna ley, así tampoco la injusticia”<sup>17</sup>.

La continuidad de toda esta argumentación, con cierta evidencia lógica, va a hacer referencia a la conveniencia de la encarnación para llevar a término la obra de la salvación. En efecto, el que realice el pago ha de ser Dios y hombre a la vez, es decir, un mediador perfecto entre el cielo y la tierra. Por un lado, sólo Dios puede realizar un pago con un valor restitutorio infinito. Por otro lado, este pago infinito carecería de eficacia si no fuera realizado por un hombre, porque no estaría representando a los hombres y, de este modo, no tendría un valor redentor para ellos. Podríamos afirmar, con cierto tono irónico, que la encarnación está motivada, en la obra a la que venimos aludiendo, por la necesidad de pagar una deuda. De esta manera, afirma Anselmo, en labios de Bosón:

“No podía menos de hacerse la redención del género humano, y que esto no era posible más que pagando el hombre lo que debía por el pecado, deuda tan grande, que, no debiéndola pagar más que el hombre como

<sup>16</sup> En referencia al conflicto de las interpretaciones, cfr. B. SESBOÛÉ, *ibid.*, 363ss.

<sup>17</sup> *Cur Deus homo?*, 777 (I,12).

culpable, no podía hacerlo más que Dios, de suerte que el Redentor tenía que ser hombre y Dios al mismo tiempo, y, por lo mismo, era necesario que Dios asumiese la naturaleza humana en la unidad de su persona, y así, el que en su mera naturaleza debía, pero no podía pagar, subsistiese en una persona que tuviere poder”<sup>18</sup>.

Una vez clarificado el hecho de la encarnación, Anselmo se pregunta qué le puede dar Cristo a Dios que no le sea debido ya a Él, de tal manera que pueda realizarse la necesaria satisfacción que cancele definitivamente la deuda contraída. Es aquí donde aparece la conveniencia de la muerte de Cristo para que se realice la salvación. En efecto, la muerte es consecuencia del pecado, puesto que Cristo no tiene pecado, no está obligado a morir, luego si acepta la propia muerte está ofreciendo a Dios algo que no le es debido y, de esta manera, aporta una realidad supererogativa. Así se cancela la deuda y queda reparado el daño infringido al honor de Dios. Nuevamente, en palabras de Anselmo:

“Veamos entonces si ese modo no consistiría en sacrificar su existencia o entregarse a sí mismo a la muerte por el honor de Dios, puesto que Dios no puede exigirle esto en justicia, ya que, no existiendo el pecado en Él, como dijimos, no está sujeto a la muerte [...] Conviene entonces que aquel que quiere satisfacer por el pecado del hombre pueda morir si quiere”<sup>19</sup>.

El discurso de Anselmo mantiene una complejidad y una serie de equilibrios inestables que, finalmente, y con el trascurso del tiempo, van a ceder a una teorización excesivamente simplificada. Esto dará lugar a dos deformaciones fundamentales que, aunque no se encuentran como tal en Anselmo, son fácilmente extrapolables cuando se estrechan las perspectivas de mira.

La primera deformación hace referencia a la imagen de Dios. Anselmo no tiene la imagen de un Dios airado que está esperando a que el ser humano le compense o le satisfaga, sino que es la imagen de un Dios misericordioso que quiere ofrecer al hombre la forma de hacer posible su salvación. Así es, Anselmo subraya la prioridad de un movimiento descendente, de Dios al hombre, que pone de manifiesto el desvelo del Altísimo por la humanidad. Atendamos a las siguientes palabras:

“En cuanto a la misericordia de Dios, que a ti te parecía que iba a perecer cuando considerábamos la justicia de Dios y el pecado del hombre, la encontramos tan grande y tan conforme con la justicia, que no se puede pensar ni mayor ni más justa. Porque, ¿qué puede pensarse de más misericordioso que a un pecador condenado a los tormentos eternos, y sin tener con qué redimirse, Dios Padre le diga: «Recibe a mi unigénito y ofrécele por ti», y el Hijo a su vez: «Tómame y redímeto»? Esto viene a decirnos

<sup>18</sup> *Ibid.*, 879 (II,18).

<sup>19</sup> *Ibid.*, 851 (II,11).

cuando nos llaman a la fe cristiana y nos traen a ella. ¿Y qué cosa más justa que perdona toda deuda aquel a quien se da un precio mayor que toda deuda, si se da con el afecto debido?”<sup>20</sup>

Sin embargo, no podemos ocultar que se ha puesto el plano inclinado para que, interpretaciones más simplistas, conviertan esta teología de fondo, referente al honor divino ofendido, en imágenes de Dios que lo presentan como un ser airado y furioso con el hombre.

La segunda deformación hace referencia a una soteriología que pudiéramos llamar “sacrificialista”. En efecto, Anselmo no habla nunca de “sacrificio”, ni de “expiación”, ya que el concepto fundamental de su obra es el de “satisfacción”, en la clave ya referida de una “reparación” y “restitución” del orden que se ha quebrado. Ahora bien, la consideración de que la muerte de Cristo es la única realidad supererogatoria, que puede ser ofrecida para saldar la deuda, hará muy difícil que lecturas posteriores no sientan la tentación de poner en el centro el carácter sacrificial y cruento de la muerte de Cristo, así como su “necesidad” para la salvación de los hombres. O de otra manera, Anselmo ubica su pensamiento en la perspectiva de una justicia meramente conmutativa, pero de nuevo creemos que se ha puesto el plano inclinado para introducir en este tema el horizonte de una justicia vindicativa. Este modo de justicia sería ejercido por Dios Padre que, al castigar en su Hijo el pecado de toda la humanidad caída, haría posible la restauración del orden roto.

Para terminar este segundo momento de nuestra reflexión, nos gustaría hacer referencia a la praxis orante de la Iglesia. Concretamente, en el Pregón Pascual, que todavía se canta en nuestras celebraciones de la noche de resurrección, podemos escuchar: “Porque Él ha pagado por nosotros al eterno Padre la deuda de Adán y derramando su sangre canceló el recibo del antiguo pecado”. Es interesante hacer notar cómo la comunidad cristiana ora aquello que cree (*lex orandi, lex credendi*). Curiosamente, una de las frases centrales del gran pregón de la noche de Pascua está sustentado sobre el concepto de “deuda”. De ahí que, dada la actualidad de este tema, quede justificado este ejercicio de discernimiento creyente que hemos realizado a partir del concepto de deuda. Con todo lo dicho, se hace necesario establecer algunas conclusiones.

#### 4. Conclusión

¿Está la teología “endeudada”? Con esta pregunta hemos intentado aportar algo de luz sobre la lógica de fondo que sustenta a la reflexión teológica. De hecho, es una pregunta que podría extenderse a todos los ámbitos de la realidad y a todos los ámbitos del conocimiento, para poner de manifiesto cuál es el sostén último que mueve nuestro universo de relaciones. Después de la reflexión que hemos esbozado, podríamos empezar respondiendo que la teología no es única y homogénea, ya que

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, 887 (II,20).

existe una pluralidad de formas de reflexión teológica que alimentan la vida y la espiritualidad del pueblo creyente.

Sin embargo, y aunque no podamos establecer un juicio que abarque a la teología en su conjunto, sí hemos ofrecido algunas claves que pueden ser muy pertinentes para continuar ahondando esta temática de la deuda, desde el punto de vista teológico. Concluimos con tres de ellas.

La primera clave quiere poner de relieve cómo en la teología predominante del primer milenio la deuda está satanizada, mientras que en la teología predominante del segundo milenio la deuda queda sacralizada. En efecto, y tal como hemos visto, la cuestión de a quién es debido el precio del rescate, dentro de la simbólica de la redención, no es respondida en los textos del Nuevo Testamento. Ahora bien, cuando los Padres de la Iglesia, estirando esta imagen metafórica, se sienten urgidos a responder, tienen claro que es Satanás el que se cobra la deuda y, en ningún caso, Dios Padre. Esta perspectiva va a conocer un cambio significativo a lo largo de la Edad Media, donde el Padre es ahora aquél a quien se le debe el pago de dicha deuda. Curiosamente, esto supone un cierto tránsito de legitimación de la deuda que, de estar satanizada, pasa a quedar sacralizada. De hecho, no sólo Anselmo se puede inscribir en esta nueva órbita, sino el propio Tomás de Aquino, cuando realiza reflexiones como ésta:

“Se exigía la redención para la liberación del hombre por lo que toca a Dios, no por lo que toca al diablo, pues no al diablo, sino a Dios debía ser pagado el rescate. Por esto no se dice que Cristo haya ofrecido su sangre, que es el precio de nuestro rescate, al diablo, sino a Dios”<sup>21</sup>.

La segunda clave subraya cómo este cambio de lugar de la deuda supone también, a su vez, una cierta modificación de nuestras imágenes de Dios. En efecto, si en el Nuevo Testamento el Padre es el que perdona la deuda, en la reflexión del Medievo el Padre es el que no puede perdonar la deuda. Conviene recordar la parábola de Mateo que se conoce con el nombre de “El siervo sin entrañas” (Mt 18,21-35), donde el rey se apiada de su siervo, perdonándole la enorme deuda que tenía contraída con él. En concreto, el Evangelio ofrece como cantidad adeudada una suma desproporcionada: diez mil talentos. La renta anual del reino de Herodes en tiempos de Jesús era de 900 talentos y los impuestos de Galilea y Perea juntos no superaban los 200 talentos. Así, la súplica del siervo al rey, “ten paciencia conmigo y te lo pagaré todo” (v.26), aparece como irreal. En la parábola de Jesús se ofrece la narrativa de una situación donde no hay escapatoria, ya que es imposible pagar, y la única salida posible es la misericordia: “El rey tuvo compasión de él, le perdonó la deuda y lo dejó ir en libertad” (v.27). Estas apreciaciones contrastan con la visión que refiere Anselmo en su obra, donde ahora Dios es el Padre que no puede perdonar la deuda.

---

<sup>21</sup> S. Th. III, q. 48, a.4, ad.3. Tomado el texto de TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, XII, BAC, Madrid 1955, 484s.

Y la tercera clave, muy ligada a lo anterior, apunta a la posibilidad de pensar la deuda como perdonable, en la lógica del Nuevo Testamento, y la imposibilidad de pensar la deuda como perdonable, en la teología que va tomando cuerpo durante la Edad Media y la Modernidad. El hecho de permitírse nos pensar la realidad en otras claves es una aportación en sí misma, que no podemos juzgar como baladí; así como la clausura de los horizontes de pensamiento son una traba para generar nuevas praxis de transformación de la realidad. Por ello, no nos podemos resistir a ofrecer otro texto de Anselmo, donde la clausura del pensamiento, en lo referente a pensar la deuda como perdonable, es contundente:

“Así también el hombre, que se obligó espontáneamente a aquella deuda que no puede pagar, y por su culpa se creó esa impotencia, de suerte que ya ni puede pagar lo que debía antes del pecado, es decir, el no pecar, ni lo que debe por el pecado, siendo, por tanto, inexcusable”<sup>22</sup>.

Es conveniente terminar nuestra exposición afirmando que no pretendemos hacer ahora una traslación automática e inmediateista a otros ámbitos de realidad no teológicos, como podría ser la economía. El necesario rigor del pensamiento no nos permite hacer tal traslación acomodaticia. Sin embargo, sí queremos subrayar que nuestra exposición, propia del campo de la teología, puede tener un cierto potencial “heurístico”. Esta palabra procede del griego (eurískein) y significa “hallar” o “inventar”; de hecho, la etimología es compartida con el término “eureka”, y podría definirse como el arte del descubrimiento. El cristianismo no tiene respuestas para todas las preguntas, ni soluciones a todos los problemas. Pero sí posee un cierto potencial transgresor que nos empuja a pensar la realidad desde un subrayado que, en un primer momento, podría haber pasado desapercibido o completamente desconocido. Ésta ha sido la pretensión de la reflexión que ahora termina: contemplar la realidad que nos circunda desde la perspectiva de una transgresión de aquello que simplemente nos es debido.

---

<sup>22</sup> *Cur Deus homo?*, 819 (I,24).