

EL SACRIFICIO CRISTIANO COMO FACTOR DE AUTOEXCLUSIÓN*

The christian sacrifice as a autoexclusion factor

Elena MUÑIZ GRIJALVO
Universidad Pablo de Olavide. Sevilla

BIBLID [0213-2052 (2003) 21, 139-157]

RESUMEN: En la formulación del sacrificio cristiano llama la atención la aparición de términos propios del sacrificio politeísta. Tradicionalmente esta aparente paradoja se conjuraba recurriendo a un esquema evolucionista que interpretaba el sacrificio cristiano como cenit de la evolución desde el «sacrificio-don» al «sacrificio del dios». Este trabajo parte de una revisión de esta teoría y analiza la cristianización del sacrificio en el contexto de la reinterpretación de que fue objeto este rito, piedra angular de la piedad politeísta. Siguiendo una lógica autoexcluyente, el cristianismo mitificó el rito depositando la función sacrificadora en manos de Dios e inaugurando así una nueva forma de orden cósmico. No obstante, como sistema religioso completo, no podía generar una alternativa exclusivamente espiritual; en consecuencia, el rito mantuvo connotaciones materiales cuando se conmemoraba el sacrificio de Cristo, que fueron incrementando proporcionalmente a la institucionalización de la Iglesia.

Palabras clave: cristianismo, sacrificio, autoexclusión, paganismo.

ABSTRACT: It is remarkable that terms hailing from the context of polytheist sacrifice are used in the formulation of Christian sacrifice. Traditionally, this apparent paradox was addressed through an evolutionary logic that interpreted Christian

sacrifice as the summit of evolution from the «sacrifice-gift» to the «sacrifice of god». A review of this theory is the starting point of this paper that then analyses the christianization of sacrifice, in the context of its reinterpretation of this ritual, keystone of polytheist piety. Following an autoexcluding logic, Christianity mystified the ritual by laying the sacrificial role upon the hands of God, thus giving birth to a whole new cosmic order. Nevertheless, as a fully comprehensive religious system, Christianity could not come up with a solely spiritual alternative; therefore, when commemorating Christ's sacrifice, the ritual maintained a number of material connotations, which increased in proportion to the institutionalization of Church.

Key words: cristianism, sacrifice, autoexclusion, paganism.

Pocas novedades religiosas han generado tanto rechazo como el que suscitó el cristianismo primitivo en muchos de sus contemporáneos. Entre los factores que contribuyeron a provocar el odio popular destaca la rotunda negativa cristiana a practicar el sacrificio en ninguna de sus variantes. Como resultado, los cristianos vivieron durante años bajo el estigma de la ilegalidad. La posición marginal del cristianismo ha sido analizada a menudo desde este punto de vista. Sin embargo rara vez se alude a la exclusión desde la perspectiva opuesta, es decir, desde la voluntaria –y necesaria– automarginación por la que optó el cristianismo para sobrevivir como secta y ampliar el número de sus adeptos¹.

Entre las estrategias que puso en práctica la nueva religión resulta especialmente interesante su original versión del sacrificio. Desde el principio el cristianismo hizo gala de una profunda repugnancia ante el rito sacrificial, de una aversión que no le impidió, sin embargo, formular la muerte de Cristo en los términos más sangrientos posibles. Cuerpo, carne, sangre, víctima... todos ellos forman parte de la presentación de la muerte de Cristo como sacrificio perfecto. La aparente contradicción que ello supone sólo puede desentrañarse, como intentaré mostrar en las páginas que siguen, colocándonos en la intersección de dos fenómenos que discurrieron siempre en paralelo, pero que necesariamente se complementaron: la extraordinaria importancia del sacrificio en el entramado ritual de las religiones antiguas y la lógica interna de la nueva religión. Partiendo de una crítica de la perspectiva evolucionista que ha guiado durante años la investigación sobre estos asuntos, este trabajo tratará de enfocar la cristianización del sacrificio como proceso marcado por la necesidad y la voluntad de autoexclusión del panorama religioso grecorromano.

1. Teorías interesantes a este respecto son las formuladas por GAGER, J. G.: *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs (N. J.), 1975, pp. 38-42, y ESLER, P. F.: *The First Christians in Their Social Worlds. Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*, Londres-Nueva York, 1994, p. 14, sobre la acentuación de la originalidad cristiana como factor de cohesión.

Desde finales del siglo XIX la originalidad del sacrificio cristiano ha deslumbrado a muchos de los que se han propuesto explicarla. Que el término griego *thysía*, utilizado durante cientos de años para referirse a la inmolación de un animal, pudiera interpretarse como «buenas acciones», «alabanzas», «vida virtuosa» e incluso «predicación», y al mismo tiempo como el sacrificio del Hijo de Dios en beneficio de la Humanidad², despertaba inquietudes hermenéuticas temporalmente calmadas por la balsámica acción de la obra de Hubert y Mauss sobre el sacrificio. En ella los dos sabios franceses resolvían el enigma según la lógica de la evolución unilineal: partiendo del sacrificio más primitivo, el «sacrificio-don», y atravesando una fase intermedia denominada «sacrificio-comunión», el rito sacrificial no puede sino desembocar en la modalidad superior, el «sacrificio del dios»³. El hechizo cristiano volvía así a surtir efecto entre los investigadores: una vez más se interpretaba la singularidad del cristianismo *per se*, una vez más la extraordinaria maleabilidad y resistencia de la doctrina cristiana se explicaba casi en términos de «fin de la Historia».

Durante muchos años la teoría unilineal, salida de manos tan respetadas, ha viciado no sólo el estudio del sacrificio cristiano, sino la perspectiva general sobre la evolución del sacrificio en la Antigüedad. Respaldados por la autoridad de Hubert y Mauss, ciertos investigadores subrayan la práctica desaparición del sacrificio tradicional en época imperial —el «sacrificio-don»—, como cabía esperar, por otro lado, según la lógica unilineal. A favor de esta teoría se invocan argumentos de todo tipo. Por supuesto, la progresiva rarificación del tema del sacrificio en la iconografía pagana ha sido y es uno de los favoritos. A menudo, sin embargo, se pone mayor énfasis en el argumento *ante quem*, es decir, en la casi total ausencia de protestas paganas cuando Constantino y sus sucesores vetaron la celebración de sacrificios públicos. Si el sacrificio hubiera sido todavía la institución clave del paganismo —se arguye—, como lo había sido en las *poleis* griegas durante siglos, el escándalo provocado por las leyes constantinianas habría sido mayúsculo. Por tanto, los que sostienen que el sacrificio estaba ya en franca decadencia en el siglo II d.C., aseguran que los sucesivos edictos imperiales en nada afectaron a la práctica del politeísmo en el siglo IV d.C. En pocas palabras, el sacrificio de época imperial ha sido descrito como un muerto viviente⁴ por el simple procedimiento de elevar a categorías absolutas ciertos testimonios aislados, como la famosa inscripción de Dídima en la que el dios se decanta por la ofrenda de himnos frente al sacrificio sangriento⁵.

2. *1 Clemente*, LII, 1-4; Justino, *Diálogo con Trifón*, XLI, 2-3; CXVII, 2; Ireneo, frag. XXXVII.

3. Quedaban así engarzados estos tres conceptos —formulados, respectivamente, por E. Tylor, W. R. Smith y J. Frazer— en una síntesis tan acabada que los autores llegaron a reprochar a sus antecesores el no haber sabido articular sus teorías en una lógica evolucionista, *cfr.* HUBERT, H.- MAUSS, M.: «De la naturaleza y de la función del sacrificio», *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barcelona, 1970, pp. 143-248.

4. LIEBESCHUETZ, J. H. G. W.: *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford, 1979, p. 253, n. 3.

5. *IDydima* II, 217.

Las imprecisiones que jalonan la perspectiva evolucionista son evidentes. En primer lugar, la sencillez de la propuesta unilineal queda bajo sospecha cuando se constata que desde el arcaísmo griego se registran en sincronía el sacrificio-don, que se practicaba en época de Homero y seguía en vigor a fines del Imperio Romano, el sacrificio-comunión, registrado en la *Teogonía* de Hesíodo y presente en el *epulum Iovis* que seguía celebrándose en el Capitolio en época imperial, y el sacrificio expiatorio. De hecho, resulta imposible –e inútil– agrupar las prácticas sacrificiales según su función, puesto que los propósitos de los distintos tipos de sacrificios no son excluyentes entre sí⁶.

Por otra parte, las premisas tradicionales del estudio del sacrificio en época imperial hacen referencia a su progresiva abstracción. La palabra clave en el cambio religioso asociado al sacrificio parece ser «espiritualización». Conviene precisar, por tanto, qué se entiende por ello. La definición más sencilla, que es la que se deduce de buena parte de los estudios sobre el sacrificio en época tardía, es la de un proceso que culmina cuando tanto la víctima como el efecto deseado dejan de ser materiales. Los agentes del cambio, según la teoría tradicional, serían la filosofía y el cristianismo, que influyeron de manera decisiva en esta redefinición. Hubert y Mauss concibieron la evolución del sacrificio como un proceso que culminaba necesariamente en el sacrificio del dios, que en cierto modo respetaba las reglas del sacrificio tradicional, aunque requería una elevada capacidad de abstracción en la comunidad que lo generaba⁷. No obstante, los únicos ejemplos del sacrificio de un dios en la Antigüedad que pudieron aducir fueron los de Atis y Cristo. La introducción de la autoinmolación de Atis en el ciclo mítico metróaco es bastante posterior a la cristiana⁸. Por tanto, el desarrollo de la idea del sacrificio divino cristiano no se explica ni como resultado de un solo esquema evolutivo posible –pues la evolución del sacrificio en la Antigüedad tardía fue un proceso pluriforme–, ni por influencia de otros sistemas.

La espiritualización del rito cristiano responde en buena medida a su propia lógica interna. En paralelo a ese proceso, el sacrificio animal comenzaba a convivir con otras formas rituales, y muchas de ellas pueden considerarse versiones «espiritualizadas» del sacrificio⁹. El término «espiritualización» encierra dentro de sí

6. TOUTAIN, R.: «Sur quelques textes relatifs à la signification du sacrifice chez les peuples de l'Antiquité», *RHR*, 83, 1921, pp. 109-119; BAAREN, T. P. van.: «Theoretical Speculations on Sacrifice», *Numen*, 11, 1964, pp. 1-12.

7. HUBERT-MAUSS: «De la naturaleza...», pp. 227-237.

8. De todas las versiones del mito de Atis, la primera que lo menciona es la de Pausanias, a finales del siglo II d.C.

9. En este sentido es especialmente interesante la singular evolución del sacrificio judío. La Mishnah, compuesta entre los años 70 d.C. y 170 d.C., incluye un minucioso reglamento sacrificial puramente imaginario, puesto que todas las prescripciones tienen que ver con el Templo de Jerusalén, que ya no existe. *Cfr.* NEUSNER, J.: «Map without territory: Mishnah's system of sacrifice and ritual», *History of Religions*, 19.2, 1979, pp. 103-127.

10. DALY, R. J.: *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, Filadelfia, 1978, pp. 6-7.

una extensa gama de matices, desde la desmaterialización a la moralización, pasando por la simbolización¹⁰. En la línea de llegada, es decir, en el Imperio cristiano, hallamos al significante, el término «sacrificio», totalmente desvinculado de su significado original. Pero al mismo tiempo se registran otras formas rituales igualmente activas.

Todo ello conduce a la segunda parte de la crítica a la teoría tradicional. La pluriforme evolución del sacrificio incluye la continuidad ininterrumpida de la inmolaición de animales. En modo alguno es cierto que a partir del siglo III d.C. ya no se inmolaran animales. El sacrificio sangriento continuó siendo la seña de identidad del paganismo hasta el fin de la Antigüedad. Puede que antes de los edictos de los emperadores cristianos del siglo IV d.C. se llevaran a cabo cada vez menos sacrificios, pero el lugar de honor que ocupaban en la religiosidad pagana se mantuvo inalterado. La crisis del sacrificio cívico tradicional ha sido atribuida a la difícil situación que atravesaron a partir del siglo III d.C. los sacerdocios paganos y, de modo más general, a la crisis del sistema evergético, que hasta entonces había asumido los gastos que conllevaba la celebración de los sacrificios¹¹. Pero el hecho diferencial, esto es, la muerte de la víctima, se atestigua con profusión durante todo el siglo IV d.C. y hasta bien entrado el VI¹². En su excelente estudio sobre las últimas manifestaciones del paganismo, Trombley incluye abundantes testimonios que indican la dificultad de erradicar los sacrificios que se celebraban a título privado. Tras el cierre de los templos muchos paganos, sobre todo los más acaudalados, trasladaron los cultos a sus fincas. De hecho, el último de los grandes neoplatónicos paganos de la Antigüedad, Proclo, sugería que, en caso de no disponerse de dinero suficiente para sacrificar animales, podía ofrecerse algo más humilde, como incienso o pastelillos¹³.

Además de estos argumentos, que podemos considerar pruebas directas, existen otros de carácter indirecto que corroboran la importancia teórica del sacrificio animal durante toda la época imperial. Como ha puesto de manifiesto recientemente un análisis del *Asno de Oro* de Apuleyo, la elección de los desórdenes sacrificiales como forma de expresar desequilibrios en la comunidad es un claro indicio de la omnipresencia del rito sacrificial en la Antigüedad¹⁴.

11. BRADBURY, S.: «Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice», *Phoenix*, 49.4, 1995, pp. 331-356.

12. Cfr. SALUSTIO: *Sobre los dioses y el mundo*, XV. Los testimonios más llamativos sobre la celebración de sacrificios sangrientos en el siglo IV d.C. son sin duda los taurobolios y los criobolios, que comenzaron a practicarse en época de Antonino Pío, lo que impide considerarlos como mero intento de poner de nuevo en funcionamiento la maquinaria sacrificial más rabiosamente pagana en el contexto de la resistencia politeísta, encabezada por la aristocracia. Además, los primeros taurobolios ni siquiera fueron aristocráticos.

13. Cfr. TROMBLEY, F. R.: *Hellenic Religion and Christianization*, Leiden, 1995, vol. I, pp. 10-14.

14. MCCREIGHT, T. D.: «Sacrificial Ritual in Apuleius' *Metamorphoses*», *Groningen Colloquia on the Novel*, 5, 1993, pp. 34 y 43.

De todos los argumentos que pueden darse para atestiguar la importancia del sacrificio sangriento, no obstante, hay uno especialmente elocuente. Se trata del primer edicto de Constantino contra el paganismo: para poner freno a las prácticas paganas, su objetivo más inmediato fue deteriorar la estructura sacrificial. Los sucesivos y cada vez más severos edictos imperiales contra el sacrificio, que no demuestran más que su continuidad, culminaron en la verdadera represión inaugurada por Teodosio en el año 381 d.C.¹⁵. Hasta el final de la Antigüedad, por tanto, el sacrificio sangriento continuó siendo la práctica ritual que mejor definía al politeísmo o, desde la perspectiva cristiana, el rasgo de identidad del paganismo.

La importancia del sacrificio, real y simbólica, lo convirtió en objeto predilecto de la especulación cristiana. La causa última de la extraordinaria significación de este rito ha generado una infinidad de estudios cuyas conclusiones no necesariamente se contradicen entre sí¹⁶. El sacrificio, como todo acto ritual, desempeñaba entre otras una función religiosa enunciativa. La repetición y contemplación de los actos rituales exponía y reafirmaba la piedad de los fieles. En este caso la creencia implícita en el rito identificaba la ingestión de carne como acontecimiento religioso, mediante el cual se expresaba la distancia que separa a hombres y dioses. El ser humano se alimenta de carne, abocada a la putrefacción; la carne es el símbolo del destino del hombre, que es la muerte. En cambio, los dioses se alimentan de olores, sustancias incorruptibles reservadas a los seres inmortales¹⁷.

Por su parte, el banquete que seguía al sacrificio cumplía ante todo una función social. Eran ocasiones de «celebración y alegría», como señala Peirce, y facilitaban la convivencia de grupos más numerosos de los que podían albergar las

15. Los dieciséis edictos contra el sacrificio están recogidos en el *Código Teodosiano* y fueron promulgados entre los años 345 y 435. Para un análisis de la legislación antipagana, véase MARTÍNEZ MAZA, C.: *Los misterios y el cristianismo. Comportamientos y reacciones ante un proceso de cambio*, Tesis Doctoral, 1997 (en prensa).

16. A partir del estudio de Hubert y Mauss, las teorías más influyentes han sido las de MEULI, K. («Griechische Opferbräuche», *Phyllobolia für P. Von der Mühl*, Basilea, 1946, 185-288) y BURKERT, W. (*Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1983) sobre el sacrificio como ritualización de la violencia, matizadas por GIRARD, R. (*La violence et le sacré*, París, 1972); y por supuesto la interpretación de la Escuela de París sobre la relación entre sacrificio y vínculo social en el interior del sistema que los dioses llaman ciudad, *cfr.* VERNANT, J.-P.-DETIENNE, M.: *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París, 1979. La bibliografía más relevante y un estado de la cuestión pueden consultarse en la revisión metodológica de HECHT, R. D.: «Studies on Sacrifice, 1970-1980», *RSR*, 8.3, 1982, pp. 253-259; algunas referencias interesantes en STRENSKI, I.: «Between Theory and Speciality: Sacrifice in the 90s», *RSR*, 22.1, 1996, pp. 10-20.

17. DETIENNE, M.: «Pratiques culinaires et esprit de sacrifice», *La cuisine...*, p. 16; *cfr.* VEGA, T. de la: «El aroma de los misterios», *DHA*, 25.2, 1999, pp. 41-54.

casas particulares¹⁸. Como todas las ocasiones en que se reunía la comunidad, en los banquetes se hacía pública ostentación del puesto que cada cual ocupaba en la sociedad. Al igual que los desfiles procesionales, las comidas que seguían a la inmólación de animales sancionaban el orden social vigente. La iconografía revela que los griegos concebían el sacrificio como una actividad vinculada estrechamente al status del ciudadano¹⁹. En la Roma republicana, el reparto de carne que seguía al sacrificio se basaba –y reafirmaba, por tanto– en las diferencias sociales: los senadores, los sacerdotes y los flautistas que habían intervenido en el sacrificio disfrutaban del *ius epulandi publice*, frente al común de los mortales, que debía comprar la carne al peso²⁰. Participar en un sacrificio suponía ser consciente de y aceptar el orden social, y así parecieron entenderlo los pitagóricos, que hicieron de su rechazo al sacrificio la expresión más evidente de su deseo de colocarse al margen de la comunidad²¹.

La ingestión de carne era un suplemento alimenticio deseable para una dieta extremadamente pobre²². Tal vez por la decisiva influencia de la Escuela de París en estas cuestiones, se ha llegado a identificar la dieta carnívora con la práctica del sacrificio, esto es, se ha interpretado el sacrificio como legitimación ritual de una dieta que implicaba la destrucción de vida animal. Esta lectura cuenta con el apoyo de las críticas que hicieron al sacrificio sus propios contemporáneos. Dion Crisóstomo ironizaba sobre la supuesta coincidencia de las preferencias divinas y humanas: «¿Qué sacrificio agrada a los dioses, a menos que los hombres festejen también?»²³. Aún más directo era Clemente de Alejandría a este respecto: «Los sacrificios los inventó el hombre, creo, como pretexto para comer carne»²⁴.

Como cabía esperar de la doble condición de su autor, cristiano y filósofo, la versión de Clemente ataca con dureza la materialidad de los sacrificios. El planteamiento, no obstante, peca del reduccionismo propio de quien se propone suscitar una determinada reacción en sus lectores. Los sacrificios no tenían como único objetivo disfrazar matanzas. Afirmar algo así sería reducir la complejidad del fenó-

18. PEIRCE, S.: «Death, Revelry, and *Thysia*», *ClAnt*, 12, 1993, pp. 219-266; MACMULLEN, R.: *Paganism in the Roman Empire*, New Haven, 1981, p. 36.

19. Ésta es la conclusión del estudio de SCHMITT-PANTEL, P.: «Sacrificial Meal and Symposium», en O. MURRAY (ed.): *Symptica*, Oxford, 1990, p. 17.

20. SCHEID, J.: «La spartizione sacrificiale a Roma», en GROTTANELLI, C.- PARISE, N. F.(eds.): *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma, 1988, p. 269.

21. GORDON, R.: «Religion in the Roman Empire: The Civic Compromise and Its Limits», en BEARD, M.-NORTH, J. (eds.): *Pagan Priests*, Londres, 1990, pp. 233-255, p. 253: «Civic animal sacrifice operated as a nodal motif in the Graeco-Roman world, a shorthand for acceptable adherence, whatever one's social position, to the rules of the social order».

22. Cuestiones eminentemente prácticas a este respecto, como la frecuencia del sacrificio y el abas-
tecimiento de víctimas, en el estudio de ROSIVACH, V. J.: *The system of public sacrifice in fourth-century Athens*, Atlanta (GE), 1995.

23. *Discursos*, III, 97a.

24. *Stromata*, VII, 6, 105.

meno religioso a factores puramente materiales²⁵. La fiesta religiosa no se hacía para consumir, sino más bien al contrario: la inmolación de un animal para ingerir su carne se consideraba un acto ritual, un sacrificio. Peirce lo ha expresado con acierto: en la preparación de todo banquete que incluyera carne en el menú debía tenerse en cuenta a los dioses, pues lo contrario sería tan aberrante como organizar una fiesta sin tener presente a la divinidad²⁶.

Como se deduce de este breve paréntesis, la excepcional importancia del sacrificio para el desarrollo de la vida cívica salta a la vista del analista moderno. No obstante, su anquilosado aparato ritual lo convirtió en el blanco de las críticas de los filósofos, que se resistían a aceptar las patentes contradicciones entre la forma ritual por antonomasia y sus propias especulaciones sobre la divinidad. En primer lugar, cuestionaban la necesidad de presentar ofrendas materiales a los dioses. La exaltación de la esencia de la divinidad implicaba su definitivo alejamiento de todo lo terreno. Por ello, a veces en son de burla y otras con mayor seriedad, insistieron en que los dioses no tienen necesidad del humo de las ofrendas –entendiéndose el humo como la hipóstasis de su materialidad–. En realidad, cuestionar la materialidad de las ofrendas equivalía a atacar la propia base del sacrificio cívico, pues en la destrucción de la víctima se basaba la comunicación de la comunidad ciudadana con los dioses²⁷. Desde el siglo IV a.C. se multiplicaron las propuestas que otorgaban mayor importancia, o directamente sustituían, a las ofrendas materiales por la pureza interna y la buena disposición del que sacrifica²⁸.

La cristianización del sacrificio, por tanto, se inscribe dentro de la reinterpretación de que fue objeto este rito como piedra angular de la piedad politeísta. Pero el cristianismo no podía limitarse a proponer una alternativa exclusivamente espiritual, como en el caso de los filósofos. Como todo sistema religioso, la nueva religión debía engendrar alternativas en el campo de las creencias y la ética, pero

25. Y sin embargo, así se han expresado autores como DURAND, J.-L.: «Sacrificare, dividere, ripartire», en *Sacrificio e società...*, p. 193.

26. PEIRCE: «Death, Revelry...», p. 237.

27. J. N. Bremmer destaca la función comunicativa del sacrificio (BREMNER, J. N.: «Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca», en *I greci. Storia, Cultura, Arte, Società. I. Noi e i Greci*, Turín, 1996, p. 281).

28. Éste fue el argumento preferido de los filósofos a partir de Platón, aunque el primero en formular una teoría global sobre el sacrificio fue Teofrasto en su tratado *Sobre la piedad* (que sólo conocemos a través del tratado *Sobre la abstinencia* de Porfirio de Tiro, seis siglos posterior a Teofrasto): además de repudiar el sacrificio animal, no sólo se decantaba por las ofrendas vegetales, sino que primaba la buena disposición del oferente, relacionando inequívocamente sacrificio y ética (*Sobre la piedad*, frag. VII, 52-54; frag. VIII, 8-10). El final de la época republicana en Roma y el inicio del Imperio contemplaron la proliferación de este tipo de consideraciones morales (SENECA: *De benef.*, I, 6, 3; Epiceto, *Ench.*, XXXI, 5).

también en el de los rituales²⁹. La novedad cristiana había de incluir una nueva versión del sacrificio, una reinterpretación que supusiera al mismo tiempo rechazo y adopción del rito cívico por antonomasia. Y lo consiguió mediante un procedimiento complejo: la mitificación del rito. Desde este punto de vista, la aparente contradicción que supone la elección de la terminología sacrificial para expresar el principal de los dogmas cristianos, frente al rechazo visceral que provocaba el rito del sacrificio entre los primeros cristianos, queda totalmente resuelta. La paralela moralización del sacrificio cristiano (una de las formas de «espiritualización» que señalábamos más arriba), no logra ocultar que el sistema de creencias cristiano descansa sobre un acto de muerte, la del Hijo de Dios, interpretada como sacrificio supremo. Veamos ahora en qué consistió ese proceso de mitificación.

En primer lugar debo aclarar qué entiendo por «mitificación». Si hasta aquel momento el sacrificio había sido el principal medio de comunicación con la divinidad y pertenecía a la esfera de acción humana, el cristianismo depositó las competencias rituales en manos de Dios. El sacrificio mítico era el acto constitutivo de la nueva religión, el eje de su imaginario y la expresión de la acción creadora y salvadora de Dios. En ningún otro sistema religioso del ámbito grecorromano se expresó con tanta claridad el vínculo mítico entre sacrificio y salvación³⁰.

En las páginas que siguen pretendo aclarar por qué se eligió la imaginaria sacrificial más vinculada a la tradición, es decir, el sacrificio cruento, para plasmar la idea de salvación. En todo ello conviene no perder de vista el paralelo que se detecta contemporáneamente en los sacrificios realizados por los emperadores³¹. Uno de los temas favoritos de la iconografía imperial desde época de Augusto es el del emperador como sumo sacerdote de la religión cívica tradicional. Las representaciones de Augusto velado quizá sean la referencia más clásica a este respecto. Aunque tradicionalmente se identifica en ellas al gobernante como *pontifex maximus* o al propio *genius* del emperador, Gordon prefiere ver en este tipo de representación la referencia al papel del emperador como garante de la *pax deorum* en su función de sacrificador. De hecho, después de Augusto es difícil encontrar esculturas exentas del monarca velado, y más habitual en cambio contemplar la figura imperial inserta en escenas relivarias de culto a los dioses. El motivo iconográfico responde a la transformación del evergetismo sacrificial en la teodicea de la buena fortuna, propiciada por el emperador en su nueva función de mediador óptimo entre el género humano y la divinidad. El tema sacrificial estaba llamado a ocupar

29. *Cfr.* la definición que hace J. Alvar de la religión como sistema cultural articulado en tres subsistemas, mítico, ético y ritual (ALVAR, J.: *Los misterios. Religiones «orientales» en el Imperio Romano*, Barcelona, 2001, pp. 30-31).

30. Aunque otros sistemas religiosos recurrieron al mismo artificio, especialmente los misterios de Cibeles-Atis y los de Mitra.

31. Cuestión planteada y resuelta con brillantez por GORDON, R.: «The Veil of Power: Emperors, Sacrificers, and Benefactors», en *Pagan Priests*, pp. 201-231. Las líneas que siguen son sólo algunas de sus conclusiones en dicho estudio.

un lugar de excepción en el nuevo imaginario religioso de época imperial. La nueva lectura otorgaba al sacrificio un papel fundamental en la consecución del orden cósmico, pero partiendo de presupuestos definitivamente diferentes. El énfasis en la función sacrificial del emperador pretendía acentuar la impresión de que la piedad demostrada por el augusto era la piedad de todo el Imperio. Por un lado, pues, se garantizaba la *pax deorum*, y por otro, se difundía hasta los confines del Imperio la forma más característica de la piedad romana.

Si el sacrificio del emperador expresaba la doble idea de que el régimen imperial había logrado reinstaurar el orden terreno y de que ese nuevo orden era del agrado de los dioses, la mitificación del sacrificio ilustraba una nueva forma de orden cósmico. En general, la noción de sacrificio estaba ligada a la imagen de un Dios que actúa como «garante» del sistema de valores y del orden establecido³². El sacrificio cívico tradicional descansaba sobre esa idea y establecía un procedimiento propiciatorio para reafirmar a los dioses en su tarea. En el cristianismo ese procedimiento quedó dramáticamente alterado por la sublimación del acto sacrificial, por su transmisión al ámbito divino. Y sobre todo, se inauguraba una nueva vía de intervención del hombre en su salvación, una nueva forma ritual.

La interpretación de la muerte de Cristo como sacrificio cruento resulta tan familiar al público occidental que parece ocioso volver sobre ella. Al evocar el sacrificio cristiano, casi es inevitable visualizar mentalmente la imagen de Jesús muerto en la cruz, inseparable de los ecos de la predicación cristiana sobre el supremo sacrificio del Hijo de Dios. Pero no siempre fue así. Del análisis de la iconografía paleocristiana se deduce que las comunidades cristianas de los tres primeros siglos no representaron a Cristo en la cruz. Las primeras crucifixiones que conocemos datan del siglo V d.C.; antes de eso, las escasas cruces que han aparecido tenían un propósito exclusivamente apotropaico, nunca didáctico³³. Es necesario, por tanto, recurrir a otro tipo de fuentes para rastrear la presencia de las connotaciones sacrificiales de la muerte de Cristo en las primeras comunidades cristianas.

El sacrificio animal apenas estaba ya en vigor en los grupos judíos de los que salieron los primeros cristianos. Desde el siglo VII a.C., la ley centralizaba el culto

32. CHAUVET, L.-M.: «Le «sacrifice» en christianisme. Une notion ambiguë», en NEUSCH, M. (dir.): *Le sacrifice dans les religions*, París, 1994, p. 139.

33. Cfr. SNYDER, G. F.: *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life Before Constantine*, Macon (Ga.), 1985, p. 14: «There are no Christian symbols that elevate paradigms of Christ suffering or even motifs of death and resurrection»; pp. 27-29: «There is no place in the third century for a crucified Christ, or a symbol of divine death. Only when Christ was all powerful, as in the iconography of the Emperor, could that strength be used for redemption and salvation as well as deliverance». Además, cuando comenzó a representarse a Cristo, se evitaba que apareciera muerto (cfr. JENSEN, R. M.: *Understanding Early Christian Art*, Londres, 2000, pp. 153-4).

A pesar de todo, la causa de que no aparezca la cruz en la iconografía preconstantiniana no es únicamente doctrinal, ni afecta sólo a la muerte de Cristo; se trata de una conjunción de factores que marcó el ritmo del desarrollo iconográfico cristiano durante los tres primeros siglos.

en Jerusalén. Aunque continuaba celebrándose el sacrificio pascual, en época de Jesús el rito sacrificial cruento estaba prácticamente ausente de la vida religiosa judía³⁴. En el plano teórico, los profetas habían emprendido mucho tiempo atrás una auténtica labor de zapa, oponiendo el sacrificio animal al amor y al conocimiento de Dios, a la obediencia, la plegaria y la alabanza³⁵.

A pesar de todo, en la abundante literatura epistolar neotestamentaria, cuya repercusión en el cristianismo naciente es de todos conocida, se encuentran menciones explícitas al sacrificio sangriento, doblemente llamativas por tratarse de la inmolación del Hijo de Dios. La formulación más acabada de la imagen de la muerte de Jesús como sacrificio se encuentra en la *Epístola a los Hebreos*³⁶. No es extraño: sin duda eran los hebreos quienes más necesitaban una teoría que integrase la tradición sobre la Ley y el Templo con la muerte del Mesías³⁷.

La terminología sacrificial aplicada a la muerte de Jesús persistió en todos los géneros literarios cristianos de los primeros siglos, desde los tratados de corte filosófico a las exhortaciones a la piedad. En la Alejandría del siglo III d.C., por ejemplo, Orígenes describía la muerte de Cristo como sacrificio perfecto³⁸. En la Constantinopla del siglo IV, Juan Crisóstomo llevaba a sus extremos el patetismo cuando hablaba de la eucaristía: «Os estáis aproximando a un sacrificio terrible y santo: se os presenta en él a Cristo asesinado».

Parece prudente afirmar, pues, que aunque no encontró eco en la iconografía, la imagen de Cristo como víctima sacrificial estaba muy presente entre los primeros cristianos. Pero ¿qué lectura se hacía de este sacrificio, qué efectos se le atribuían? La respuesta clásica a este interrogante se basa en un célebre fragmento de Isaías, que resulta ser el único texto del Antiguo Testamento en el que aparece el concepto de sufrimiento por la expiación de los pecados de otros:

34. DALY: *The Origins...*, p. 39; BURKERT, W. *Homo Necans*, p. 8.

35. *Cfr.* Osías, VI, 6; 1 Samuel, XV, 22; Osías, XIV, 3; Salmos, L, 14, por ejemplo. *Cfr.* también la excelente síntesis de MARX, A. en GRAPPE, Ch.-MARX, A. (dirs.): *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments*, Ginebra, 1998, pp. 13-45.

36. *Hebreos*, VIII, 3; IX, 12-14, 25-28; X, 1-14.

37. CHAUVET: «Le "sacrifice" en christianisme...», p. 147, aunque la autora insiste en que el vocabulario sacrificial aplicado a la muerte de Cristo en el Nuevo Testamento no es ni el más antiguo ni el más frecuente.

La extraordinaria importancia del tema sacrificial en *Hebreos* se ha atribuido también a la extrañeza que despertaría en los judeocristianos el concepto del sufrimiento en favor de otros. *Cfr.* el interesante estudio de WILLIAMS, S. K.: *Jesus' Death as Saving Event. The Background and Origin of a Concept*, Missoula, 1975, 230-2; *cfr.* también HENRICHs, A.: «Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies», *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Vandoeuvres-Ginebra, 1981, p. 230, n. 1: el concepto de sacrificio expiatorio que se aplicó a la muerte de Jesús parece ser más griego que judío, y tuvo particular importancia en la liturgia oriental.

38. *CC I*, 69; III, 34; V, 4; VIII, 13, 26.

Despreciado y evitado de la gente, un hombre hecho a sufrir, curtido en el dolor; al verlo se tapaban la cara; despreciado, lo tuvimos por nada; a él, que soportó nuestros sufrimientos y cargó con nuestros dolores, lo tuvimos por un contagiado, herido de Dios y afligido. Él, en cambio, fue traspasado por nuestras rebeliones, triturado por nuestros crímenes. Sobre él descargó el castigo que nos sana y con sus cicatrices nos hemos curado... Maltratado, aguantaba, no abría la boca; como cordero llevado al matadero... Si entrega su vida como expiación, verá su descendencia, prolongará sus años y por su medio triunfará el plan del Señor³⁹.

Según la teoría tradicional, el sacrificio de Cristo no sería más que el cumplimiento de una profecía judía, y en consecuencia se interpretaba como sacrificio expiatorio, cuyo objetivo fue lograr el perdón de los pecados de los hombres y su consiguiente salvación eterna. En nuestra búsqueda de las razones que llevaron a los cristianos a formular el hecho fundamental de su religión como rito sangriento, no obstante, debemos situar en su justo lugar las diferentes tradiciones que tuvieron parte en ello. Es evidente que el efecto que se atribuía al sacrificio de Cristo era la salvación del género humano. Pero sería un error atribuir toda la originalidad de esta idea a la tradición veterotestamentaria. De hecho, como ha sido puesto de manifiesto en un reciente estudio sobre el tema, en el Antiguo Testamento no existe el concepto de sacrificio ritual expiatorio. Para eliminar los verdaderos pecados, esto es, las faltas cometidas con conocimiento de causa, no bastaba el sacrificio. Los únicos ritos expiatorios conocidos, el *battat* y el *asham*, no tenían más que una función preliminar, destinada a restablecer las condiciones necesarias para lograr que Dios se hiciera presente entre sus fieles, verdadera meta de los sacrificios judíos⁴⁰.

Por otro lado, en el judaísmo tampoco estaba presente el concepto de sufrimiento vicario, es decir, la posibilidad de que alguien asuma las faltas de otros y pague por ellas para que esos otros sean perdonados. Pero si abandonamos la teoría de los orígenes judíos, que el propio cristianismo se había impuesto a sí mismo, y miramos alrededor, no es difícil hallar paralelos míticos y literarios para la idea de morir por los demás. Dichos paralelos aparecen repetidamente en la tradición griega. El concepto del sacrificio expiatorio y salvador de Cristo, pues, debió de originarse entre los judíos helenizados⁴¹ y entre los gentiles, y sólo en una segunda fase se recurrió al apoyo escrituario, rescatándose el texto de Isaías como argumento de autoridad. La importancia de esta afirmación radica en que los cristianos se apartaban así de la línea judía tradicional y daban respuesta a una necesidad religiosa

39. Isaías, 53. Tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento utilizo la traducción de la *Biblia del Peregrino*, SCHÖKEL, L. A. (dir.), Bilbao, 1993.

40. GRAPPE-MARX: *Le sacrifice...*, pp. 31-34.

41. Williams propone incluso el lugar concreto en el que se desarrolló este concepto: la ciudad de Antioquía, donde tuvo lugar el martirio de los macabeos, que sería el precedente más cercano, según él, de la idea del sacrificio de Cristo, cf. *Jesus' Death...*, cap. 6.

de su época con un procedimiento sotérico ritual novedoso, basado en la mitificación de la expiación de los pecados.

La lectura de la muerte de Cristo como sacrificio, pues, supone la subversión de las tradicionales categorías sacrificiales judías. El objetivo sería en adelante la salvación: el sacrificio de Cristo liberaba de la mediación de la Ley y los ritos judaicos, y constituía el precedente de la nueva interpretación del sacrificio ritual.

En efecto, la transmisión al ámbito divino alteró definitivamente la percepción del sacrificio ritual. En adelante, su fin ya no sería mantener expeditas las vías de comunicación con la divinidad, ni tampoco propiciar a ésta para que se mostrara benévola, sino emular la actitud de Cristo en el momento del sacrificio mítico, en un intento de perpetuar los efectos que éste había tenido sobre la Humanidad. Sin embargo, la emulación ritual no consistía en representar el drama sacrificial divino. A los nuevos efectos del sacrificio correspondían nuevos procesos rituales.

La forma ritual que adoptó el sacrificio cristiano parece bastante evidente de antemano: los cristianos se caracterizaron ante todo por su negativa a presentar ofrendas a los ídolos paganos, bajo ninguna de las formas posibles. El sacrificio animal les resultaba especialmente inadmisibles. Aun siendo complementarias, estas dos ideas respondían a presupuestos diferentes. La negativa a sacrificar a los ídolos o al emperador estaba inextricablemente unida a factores de orden político y a la idea de martirio; aun así, en las primeras comunidades palestinas todavía se atestigua la celebración de sacrificios y ofrendas materiales. Sin embargo, la inmolación de animales no debía practicarse nunca, ni siquiera en honor del Dios único y verdadero, y pronto los demás tipos de sacrificio quedaron también proscritos.

¿A qué respondía aquella tajante prohibición del sacrificio? Las *Actas de los Mártires* podrían haber constituido una fuente utilísima para dar respuesta a esta pregunta si los mártires, o mejor dicho, los redactores de las Actas, se hubieran pronunciado de alguna manera respecto a los principios que les impedían sacrificar. Sin embargo, cuando eran sometidos a interrogatorio, los mártires se limitaban a reiterar tenazmente su negativa a sacrificar a los ídolos. Apenas ha quedado rastro de la verdadera concepción del sacrificio tradicional entre los cristianos. Tan sólo Carpo, un mártir del siglo II d.C., dejaba entrever un poco más: «No voy a sacrificar a demonios de falaz apariencia, porque quienes les sacrifican se asimilan a ellos ... Los vivos no sacrifican a los muertos»⁴².

Aunque parcas, las palabras de Carpo sugieren una primera vía de aproximación al problema. El rechazo cristiano del sacrificio animal estaba relacionado con la primera expansión del cristianismo en las comunidades judías de la Diáspora, expresamente excluidas del sacrificio desde el siglo VII a.C., como se vio anteriormente. Por otro lado, desde el principio se atestigua una explicación de

42. *Martirio Carpo, Papilo y Agatónice*, V-VI, XII. Un ejemplo de las obstinadas y redundantes negativas de otros mártires: «¿Por qué no sacrificáis, Pionio?» «Porque somos cristianos» (*Martirio de Pionio*, XVI, 2).

tipo teórico que hace hincapié en el contraste entre el sacrificio muerto –el tradicional– y el vivo, por el que debían optar los cristianos en todo momento⁴³. En el rechazo a la materialidad de las ofrendas recayó la misión de aunar a los cristianos contra los ídolos. Los cristianos creían que la ofrenda material llegaba a los dioses y los alimentaba, como hace evidente este comentario de Pablo, retomado en el futuro una y otra vez como argumento de autoridad contra el sacrificio material y que funcionaría como parte de la «estrategia del miedo»⁴⁴ destinada a cohesionar a la comunidad cristiana:

¿Qué intento decir? ¿Que las víctimas idolátricas son algo o que los ídolos son algo? En absoluto. Pero, como los sacrificios paganos se ofrecen a demonios y no a Dios, no quiero que entréis en comunión con los demonios⁴⁵.

La práctica del sacrificio tradicional, pues, estaba excluida por principio. Sin embargo, es un hecho que los cristianos «sacrificaban», es decir, llevaban a cabo actos rituales homónimos del más reprochable de los ritos paganos. La atribución del rol inmolatorio a Cristo podría haber hecho innecesario que los cristianos «sacrificasen», o que ciertos ritos cristianos se interpretasen en clave sacrificial. La propia terminología demandó un esfuerzo intelectual extraordinario a los tratadistas y la jerarquía cristiana, un auténtico ejercicio de ingenio para establecer sutiles fronteras entre prácticas culturales lícitas e ilícitas. Ritualmente no se trataba de imitar el sacrificio de Cristo, puesto que éste había sido un acto único e irrepetible, unívoco y sobre todo definitivo. Sus efectos fueron expiatorios, lo que relevaba de tal función a ulteriores sacrificios cristianos⁴⁶. Por lo tanto, el rito cristiano adoptó otra forma y se orientó a fines distintos.

Desde el principio el sacrificio cristiano quedó definido en torno a dos ideas claramente diferenciadas. Una de ellas hacía referencia a la espiritualización de las ofrendas y obviaba el procedimiento ritual. La segunda, la celebración eucarística, evolucionó en sentido inverso, hacia la ritualización y materialización de una ceremonia cada vez más rica.

43. *Romanos*, XII, 1: «Ahora hermanos, por la misericordia de Dios, os exhorto a ofrecerlos como sacrificio vivo, santo, aceptable a Dios: sea éste vuestro culto espiritual».

44. Sobre el miedo como factor de cohesión de la nascente comunidad ver *infra*.

45. 1Cor, X, 19-20. Efectos similares del sacrificio pagano: ATENÁGORAS, *Legación a favor de los cristianos*, XXVI-XXVII: «(Démones) ansiosos de sangre de sacrificios, la lamen»; TERTULIANO: *Apología*, 22: «Los démones se complacen en el humo de los sacrificios, la carne y la sangre de las víctimas recién sacrificadas»; FÍRMICO MATERNO, *Sobre el error de las religiones paganas*, XIII, 4: «Las víctimas y la sangre derramada en el incesante asesinato de animales no produce más efecto que el que la sangre alimente la sustancia de los démones que han sido procreados por el demonio»; ATANASIO: *Sobre la encarnación*, 11: «Tal era su impiedad, que llegaron a dar culto a los démones, proclamándolos dioses y satisfaciendo sus deseos».

46. FERGUSON, E.: «Spiritual Sacrifice in Early Christianity and its Environment», *ANRW* II, 23, 2, p. 1163.

En el Nuevo Testamento ya se conocían expresamente como «sacrificios» las buenas acciones que debían abundar en la vida de todo cristiano⁴⁷. La idea no era nueva. El apoyo económico a la predicación y las limosnas eran un concepto de sacrificio de clara raigambre judía; las alabanzas y las acciones de gracias también se consideraban sacrificios en el ambiente filosófico-religioso de la época. El Nuevo Testamento proponía como forma adicional la predicación⁴⁸. La benevolencia, la ofrenda a Dios de una vida virtuosa desde el punto de vista cristiano, fue uno de los significados más frecuentes del término «sacrificio» en la literatura cristiana durante siglos⁴⁹. Del tratadista en cuestión dependía que el énfasis recayera en uno u otro aspecto. Entre los Padres Apostólicos, por ejemplo, vio la luz el concepto del martirio como sacrificio supremo del cristiano⁵⁰. Entre los apologetas, en cambio, gozó de mayor éxito la propuesta filosófica, según la cual el sacrificio equivalía a las ofrendas no materiales que sólo la mente podía presentar⁵¹.

La forma y la finalidad de estas ofrendas, que los cristianos denominaban sacrificios, no las incluyen, a mi parecer, dentro del ámbito ritual. Con ellas los cristianos pretendían emular y agradar a su Maestro, Cristo. Pero vivir conforme a los valores cristianos difícilmente puede considerarse como un «rito». En esta primera versión, el sacrificio cristiano sólo tenía de rito el nombre. Sirvan como ejemplo de la ausencia de connotaciones rituales en este tipo de sacrificio las siguientes palabras de Agustín (CD X, 6): «El verdadero sacrificio es toda obra que contribuya a unirnos a Dios en santa sociedad, es decir, toda obra relacionada con la gracia suprema, en la que podemos ser verdaderamente felices».

La segunda versión cristiana del sacrificio, por el contrario, permaneció mucho más ligada a la materialidad de las ofrendas y a las formas rituales: se trata de la cena del Señor, la eucaristía. Como ya hemos visto⁵², desde el mismo momento de su muerte, la voluntaria entrega de Cristo fue interpretada como sacrificio. No ocurrió lo mismo, sin embargo, con la conmemoración de aquella muerte. En un primer momento se detectan ciertas reticencias a interpretar el rito eucarístico como sacrificio⁵³, pues se prefería su lectura como simple acción de gracias. Las primeras digresiones sobre la eucaristía la presentaban como un sacrificio

47. Así lo demuestra el hecho de que muchos de los textos que pretenden establecer una «teología» del sacrificio en el Nuevo Testamento incluyan exhortaciones a la vida cristiana: *Romanos*, XII, 1-2; XV, 15-16; *1 Pedro*, II, 1-10; *Hebreos*, X, 19-25; XII, 18-XIII, 16.

48. *Romanos*, XV, 15-21.

49. JUSTINO: *1 Apología*, X, 1; MINUCIO FÉLIX, *Octavio*, XXXII; *Actas de Apolonio*, XLIV.

50. IGNACIO: *Carta a los Romanos*, IV, 2; *Actas de Policarpo*, XIV, 1-2.

51. ATENÁGORAS: *Legación*, XIII.

52. *Cfr. supra*.

53. Tal es el caso de JUSTINO: *Diálogo con Trifón*, CXVII, 2-3: «Que las oraciones y acciones de gracias hechas por hombres dignos son los únicos sacrificios perfectos y agradables a Dios, yo mismo os lo concedo. Justamente éstos solos son los que los cristianos han aprendido a ofrecer hasta en la conmemoración del pan y del vino, en que se recuerda la pasión que por su amor sufrió el Hijo de Dios».

espiritual de acción de gracias del cristiano hacia Dios, y como la ofrenda del pan y el vino⁵⁴.

De alguna manera, no obstante, aquella interpretación del rito no cumplía las expectativas asociadas a la conmemoración de un acto supremo de salvación por parte de la divinidad. El rito del sacrificio, en sus numerosas variantes, había sido la institución fundamental del culto durante miles de años. Su forma y su función se habían transformado una y otra vez para dar cabida a las pulsiones religiosas de cada momento. Una de sus características, sin embargo, había permanecido asociada al sacrificio de manera constante: el concepto de eficacia ritual, la seguridad de que se trataba del rito que más agradaba a los dioses y que más posibilidades de éxito tenía como forma de establecer la comunicación con ellos. La ritualización se revela, una vez más, necesaria en todo sistema religioso. El progresivo cambio de significado del rito eucarístico es prueba de ello.

La simple ofrenda de pan y vino a Dios difícilmente podía constituirse en el rito nuclear del nuevo sistema religioso cristiano. Poco a poco la eucaristía fue cargándose de un simbolismo que transformó decisivamente su significado y su función. El análisis de los primeros cuarenta años de la institución eucarística resulta esclarecedor a este respecto⁵⁵. En un primer momento, la eucaristía era un banquete convencional, se asimilaba a la pascua judía y no suponía nada más que la interpretación cristiana de ésta. Poco tiempo después comenzó a celebrarse al final del banquete, hasta que, como narran Marco y Mateo, acabó independizándose. Simultáneamente se detecta un mayor énfasis en la idea de pacto y en las esperanzas escatológicas asociadas a la conmemoración de la muerte de Cristo.

En mi opinión el desarrollo de la institución episcopal y de la jerarquía eclesial en general contribuyó de manera decisiva a la ritualización de la eucaristía durante el siglo II d.C. Cada vez se consideraba más importante la intervención de personal cualificado en la vida de la comunidad. Por tanto, se atribuyó la capacidad de consagrar el pan y el vino eucarísticos a los ministros designados para ello. La eucaristía estaba dejando de ser una metáfora de la muerte de Cristo para convertirse en un verdadero acto sacrificial. El cambio de significado del griego *eucháristein* así lo refleja: de «dar las gracias» pasó a «consagrar», y llegó a entenderse como «ofrecer sacrificio»⁵⁶. De hecho, en el siglo II d.C. se atestigua por primera vez el uso del griego *thysía* referido no ya a la muerte de Cristo, sino a la propia eucaristía⁵⁷.

54. MÉNÉGOZ, F.: *Le problème de la prière. Principe d'une revision de la méthode théologique*, Paris, 1932, p. 325; HANSON, R. P. C.: *Eucharistic Offering in the Early Church*, Bramcote, 1979.

55. DUNN, J. D. G.: *Unity and Diversity in the New Testament*, Filadelfia, 1977.

56. TALBOTT, R. F.: *Sacred Sacrifice. Ritual Paradigms in Vedic Religion and Early Christianity*, Nueva York, 1995, p. 262.

57. *Didaché*, XIV: «En el Día del Señor reuníos juntos para partir el pan y dar gracias, tras confesar vuestros pecados, para que vuestro sacrificio (*thysía*) sea puro».

En los siglos III y IV d.C. las connotaciones rituales de la eucaristía se acentuaron aún más. La creciente tendencia a referirse a los elementos eucarísticos, el pan y el vino, como el cuerpo y la sangre de Cristo, acentuaba el tono sacrificial del rito. Todo aquello que antes de Constantino se entendía como metáfora de conceptos puramente espirituales abandonó progresivamente el nivel metafórico y comenzó a entenderse literalmente de nuevo: la mesa del banquete como altar, los espacios sagrados como templos, los encargados de la consagración como clero especializado⁵⁸. De nuevo las palabras de Agustín se presentan como colofón adecuado para toda aquella evolución: «El sacrificio es el ritual visible de un sacrificio invisible; es decir, es un símbolo sagrado»⁵⁹.

El sacrificio, por tanto, permaneció vigente como forma ritual esencial en el nuevo culto. Su eficacia reposaba sobre presupuestos muy diferentes a los que sustentaban el sacrificio material tradicional. Peirce lo ha expresado con gran acierto tomando como ejemplo la eucaristía: en ésta, un individuo especialmente consagrado moviliza ciertas fuerzas sacras, para que sean tales fuerzas las que transformen el pan y el vino, y el fiel pueda lograr un contacto con la divinidad⁶⁰. Pero también su función era diferente, pues ocupaba un lugar esencial en el proceso ritual que habría de desembocar en la salvación del fiel. El sacrificio, por tanto, continuó concibiéndose como un procedimiento de excepción, como queda reflejado en el hecho de que se adoptase la terminología sacrificial para referirse a un rito de importancia decisiva en el desarrollo del culto.

Hasta el siglo IV d.C., pero sobre todo durante sus dos primeros siglos de vida, el cristianismo reaccionó ante las presiones de su entorno como una manifestación religiosa marginal, pese a que el éxito numérico y social pronto lo situó en una posición de excepción, lejos de todo atisbo de «marginalidad». La originalidad con la que integró el sacrificio en su sistema mítico y ritual es buena prueba de ello. Por un lado, el sacrificio asumió un significado que no podría haber adoptado en un sistema religioso con pretensiones de oficialidad. Por otro lado, el cristianismo hizo de su especial concepción del sacrificio un factor más de cohesión interna, uno de los criterios diferenciadores destinados a reivindicar su extrañeza a los ojos del mundo.

Las conclusiones del análisis del proceso de mitificación sugieren que la lectura cristiana del sacrificio era propia de un tipo de religiosidad no oficial. Mediante la mitificación quedaron expresados en términos sacrificiales el orden cósmico y la oferta sotérica de la divinidad. Para expresarlo en los términos propuestos por J. Z.

58. FERGUSON: «Spiritual Sacrifice...», p. 1189.

59. *CD X*, 5.

60. PEIRCE: «Death, Revelry...», pp. 250-1.

Smith, la religiosidad no oficial recurría así a un lenguaje «utópico», de salvación, frente al lenguaje «locativo», propio de la religión oficial de cada momento, cuyo objetivo prioritario es contribuir a que sus fieles conozcan su lugar en el mundo y respeten el orden establecido⁶¹.

De igual manera, la forma ritual que adoptó el sacrificio había dejado de favorecer a la comunidad cívica e iba dirigida en esencia al individuo. Prescindiendo de que subsidiariamente el rito sacrificial beneficiase a la comunidad religiosa que lo ponía en práctica, la eficacia ritual que el cristianismo atribuyó al sacrificio recaía directamente en el individuo. Como muestra de ello valga la airada reacción de Pablo ante los abusos que se cometían en las primeras cenas del Señor. Al parecer, los miembros más privilegiados de cada comunidad se creían con derecho a sentarse los primeros a la mesa y consumir la mejor porción de cada manjar⁶², comportamiento que hubiera resultado perfectamente legítimo en el contexto sacrificial tradicional. En cambio, la redefinición de las funciones del rito sacrificial cristiano hacía impensable, al menos en teoría, que ciertos fieles resultasen más beneficiados que otros.

Pero no fueron sólo factores internos los que originaron aquella interpretación especial del sacrificio. Éste había sido tradicionalmente el «rito» por antonomasia, el acto supremo de la piedad. Aunque, como hemos visto, su forma y su función se hallaban sujetas a revisión, el sacrificio continuó siendo durante siglos el rito más significativo de un orden religioso que aún estaba en vigor. Todo sistema estaba obligado, en cierto modo, a pronunciarse al respecto, más aún tratándose de manifestaciones religiosas no oficiales que reivindicaban su origen extranjero. En su calidad de sistema religioso nuevo y en pleno proceso de expansión, el cristianismo basó parte de su éxito en la construcción de barreras infranqueables frente a todos los demás sistemas. Una de estas barreras fue su peculiar concepción del sacrificio.

Gordon ha puesto de manifiesto de qué manera la subversión de los principios teóricos al uso en una sociedad determinada puede actuar como factor de cohesión para quienes desean presentar una alternativa a ese orden social. En el caso del mitraísmo, objeto de su estudio, esencialmente se trató de elaborar en torno al sacrificio una construcción teórica lo suficientemente extraña como para que resultara atractiva y al mismo tiempo inexpugnable frente a toda contaminación del entorno⁶³. El resultado fue la formulación de la acción creadora y salvadora de Mitra en términos sacrificiales y la construcción de todo un complejo iconográfico alrededor del tauróctono, que sólo los iniciados podían descodificar.

61. SMITH, J. Z.: *Drudgery Divine*, Londres, 1990, pp. 121, 130-4.

62. THEISSEN, G.: «The Social Setting of Pauline Christianity», *Novum Testamentum*.

63. GORDON: «Reality, Evocation and Boundary in the Mysteries of Mithras», *Image and Value... pas-sim*; id.: «Authority, Salvation...», *Image and value...*, p. 71.

En el caso cristiano la subversión de las normas del sacrificio resultó aún más decisiva como factor de cohesión. Por un lado, en sentido positivo: la novedad que suponía la interpretación cristiana de la muerte de Dios bastaba para despertar la necesaria admiración en propios y extraños. Ideológicamente, además, resultaba muy beneficioso proponer una versión superior del sacrificio, que suplantaba de manera definitiva cualquier interpretación anterior. Por otro lado, la radical condena de toda forma de sacrificio desactivaba la principal potencia ritual del paganismo. En paralelo a los procesos de demonización de las divinidades paganas, los cristianos admitían que los sacrificios tradicionales eran eficaces y alimentaban con sus humos y sus aromas a toda la pléyade de entidades divinas maléficas en que se habían convertido los dioses paganos⁶⁴. La consecuentemente necesaria proscripción del sacrificio aunó en torno al miedo a los temerosos feligreses cristianos. De esta última manera, pues, el sacrificio, o mejor dicho, su rechazo, reforzó los vínculos de las nacientes comunidades cristianas.

64. Resulta muy significativo que los tratadistas cristianos, escépticos en tantas otras ocasiones, decidieran creer lo que todos los filósofos habían negado: que los dioses se alimentaban del humo de los sacrificios. Entre todos los filósofos de época imperial, sólo Porfirio había sugerido que aquello pudiese ser cierto. En cualquier caso, no parece demasiado probable que Porfirio adoptase aquella idea de medios cristianos (que es lo que sugiere YOUNG, F. M.: *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*, Cambridge (MA), p. 93); si lo hizo, en mi opinión, fue sólo circunstancialmente, guiado por intereses de otra índole.