

PLASTICIDAD DE LA DOCTRINA DEL PECADO E INCULTURACION DEL EVANGELIO

por M. SIEVERNICH S. J. (Frankfurt)

1. Introducción

“Y perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden”. En la petición del Padrenuestro se resume a modo de pregnante “súmula” la verdad práctica de la concepción cristiana de la culpa y del pecado.

Se presupone que el hombre es culpable y que necesita el perdón de Dios, perdón que a su vez es la medida del perdón entre los hombres.

La fe cristiana contempla pues la culpa desde la perspectiva de su superación por parte de Dios. Esta perspectiva esperanzada, “coram Deo”, es lo propio de la visión cristiana y propicia la superación de un moralismo atenazante que pretende la liberación del mal sólo a partir del hombre; al mismo tiempo se hace también posible la superación de un cierto escepticismo que conduce fácilmente a la desesperación y que aconseja vivir con la culpa “en principio sin consuelo” (J. Habermas).

También el que no comparte la esperanza cristiana se encuentra confrontado con la culpa como uno de los riesgos fundamentales e inexpurgables de la existencia humana. Por eso no es extraño que los mitos, la moral y la religión, el derecho, el arte y las ciencias humanas intenten explicar y resolver el fenómeno de la culpa humana según los más diversos patrones culturales y en todas las épocas¹.

En lo que sigue no nos interesa el concepto jurídico o psicológico de culpa; tampoco vamos a presentar el amplio espectro de las configuraciones literarias en las que se expresa la inmersión del hombre en la culpa, que van desde la concepción antigua de la culpa trágica hasta las literaturas del siglo XX. Nos interesa más bien el concepto teológico de pecado según el cual la culpa ética está referida a la relación con Dios, “ante Dios” (coram Deo), y se reconoce como dirigida contra Dios y contra el orden de su creación.

2. Dificultades

Es cierto que el lenguaje sobre la culpa y el pecado se ha vuelto problemático en el ámbito europeo. El cristiano de hoy vive en un mundo, “para cuya construcción y en cuyo ritmo de vida no juega ya

¹ Cf. M. Sievernich/K. Ph. Seif (ed.), *Schuld und Umkehr in den Weltreligionen*, Mainz, 1983.

ningún papel la idea del pecado. Es un mundo que ni posee un lenguaje en el que expresar el pecado ni lugares con competencia de absolver de él, y que además no echa de menos ni lo uno ni lo otro" (G. Ebeling)².

A quien pregunte por los motivos de la dificultad para reconocer la propia culpa o incluso para confesarla se le darán respuestas diversas. A nosotros nos parecen significativos cuatro motivos³:

1) Una primera razón habría que buscarla sin duda en las deficiencias de la praxis penitencial de la iglesia: en una comprensión estrecha y moralizante de la culpa que hizo surgir los miedos del pecado y que no permitió experimentar el sacramento de la penitencia como un acontecimiento liberador; en una doctrina del pecado inflacionaria y concentrada preferentemente en cuestiones de sexualidad; en un rigorismo injustificado tanto teológica como pedagógicamente; en un uso ritualista del sacramento...

2) Otra razón está sin duda en la crítica ilustrada del cristianismo y de su moral tal y como fue formulada en el siglo XIX por un Nietzsche o por un Heine y que sigue todavía hoy activa subterráneamente. Heinrich Heine esbozó la utopía de una religión del placer, sin pecado; Friedrich Nietzsche desenmascaró el pecado como una invención de los sacerdotes y como una "forma de ultraje que el ser humano se inflige a sí mismo" (Selbstschändungsform des Menschen) y proclamó como su buena noticia la eliminación del pecado y de la alienante moral de esclavos promovida por el cristianismo.

3) Un tercer motivo hay que verlo en los intentos de explicación de las ciencias humanas. Poniendo al descubierto los condicionamientos de la existencia y de la actuación del hombre diluyen a través de los análisis psicológicos la conciencia de libertad, de responsabilidad y de culpa o la eliminan con consideraciones de crítica social.

4) El cuarto y tal vez el motivo más profundo es la represión o la pérdida de la idea de Dios en las sociedades modernas. ¿No hay que reprimir la propia culpa y el mal cuando ya no existe ningún lugar para la esperanza de salvación?

Estos cuatro motivos —la concepción eclesiástica estrecha, la crítica ilustrada del cristianismo, los intentos explicativos de las ciencias humanas, el ateísmo soterrado— crean una situación ambivalente: por una parte pueden llevar a negar la culpa ante Dios, pero por otra parte pueden también ayudar a comprender la culpa de manera nueva en el contexto de nuestro tiempo.

Hay un fenómeno que parece apuntar hacia esa nueva comprensión: a la dificultad para reconocer la propia culpa parece corresponder hoy la conciencia creciente de encontrarse entregado a "poderes y potencias" anónimas. Particularmente los jóvenes sienten el mal como difuso en su medio ambiente, un mal que no es ni la naturaleza ni el destino, que procede de alguna manera del hombre y que, más aún,

² G. Ebeling, *Wort und Glaube*, vol. III, Tübingen, 1975, 197.

³ M. Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurt, 1983, 16-24.

hace a todos sus víctimas. Puesto que el hombre moderno se siente más víctima que actor del mal, el acceso a la temática del pecado habrá de conducir hoy a través de la experiencia de hallarse inmerso en una situación objetiva de culpa.

3. La plasticidad de la doctrina del pecado

La reflexión teológica se encuentra en cada época frente al reto de articular de manera nueva la doctrina del pecado en relación con los problemas del momento. Es una exigencia de la inculturación del evangelio (del perdón de los pecados) y de la evangelización de las culturas.

Aquí se pone a prueba la plasticidad de la hamartología que por lo demás tiene ya un fundamento bíblico, pues los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento no conocen ni un concepto unitario del pecado ni una doctrina hamartológica acabada, sino que describen con expresiones e imágenes muy variadas la realidad del mal y de la culpa entretrejida en la historia de la humanidad.

Vamos a ilustrar el fenómeno mencionado con dos ejemplos del pasado y uno actual.

1) *Un primer ejemplo del siglo XII*

El siglo XII es una época de grandes transformaciones sociales. Es el tiempo de una "revolución comercial" que a través de una nueva economía monetaria y de la banca da lugar a una rápida expansión económica; se sigue un crecimiento de la población y la migración a las ciudades, cada vez mayores (urbanización). Las formas sociales y económicas del orden agrario-feudal retroceden. Ya no será el señor de la tierra (terrateniente) sino el mercader y el banquero la figura dominante.

Estas transformaciones no sólo quebraron las antiguas formas de vida sino que dieron también lugar a una nueva pobreza localizada sobre todo en las ciudades, una pobreza que, con la ayuda de las hambres y de las enfermedades epidémicas, condujo a una miseria tremenda de los pobres⁴.

La respuesta de la iglesia a estos nuevos problemas fue, junto a los cambios institucionales de la Reforma Gregoriana (independización de la iglesia del dominio del sistema feudal laico), de tipo práctico y de tipo teórico:

La respuesta *práctica* a los nuevos problemas sociales fue el movimiento de los mendicantes, sobre todo el de los "fratres menores" fundados por Francisco de Asís, que, como "pauperes Christi", se volvieron a los pobres y renunciaron al nuevo ejercicio del poder a través del dinero⁵.

⁴ Cf. M. Mollat, *Die Armen im Mittelalter*, München, 1984.

⁵ J. LeGoff, "Franz von Assisi zwischen den Erneuerungsbewegungen und den Belastungen der feudalen Welt", en: *Concilium*, 17 (1981) 688-696.

La respuesta *teórica*, la elaboración teológica de la nueva problemática social, se da a través de un cambio de acentos en la doctrina del pecado. Hasta entonces, en el sistema de los siete pecados capitales (vicios), vigentes desde Casiano, la *soberbia* ocupaba el primer lugar como pecado-raíz. Así se aludía al vicio capital del orden feudal.

Ante las nuevas condiciones sociales y ante el avance de la economía monetaria la *avaricia* se convirtió en el pecado radical. Así se aludía al vicio típico del nuevo orden burgués. Consiguientemente la pobreza evangélica fue considerada como la virtud capital que había de proteger contra la avaricia y contra los peligros de la riqueza (franciscanos), mientras que la hasta entonces virtud capital de la obediencia había de proteger contra la soberbia y los peligros del poder (beneditinos)⁶. En esta pequeña reestructuración queda patente la elaboración teológica de la nueva problemática del siglo XII.

2) *Un segundo ejemplo del siglo XVI*

El siglo XVI no fue solamente, como comienzo de la edad moderna, la época de la Reforma en Europa, sino también la época de la conquista del Nuevo Mundo por los españoles y los portugueses. En este contexto, en la disputa en torno a los derechos de conquistadores y de conquistados, la doctrina del pecado adquiere un significado "político". En torno a esta controversia se habrían de colocar los fundamentos del futuro derecho internacional (*jus inter gentes*) (Francisco de Vitoria)⁷.

Dos famosos adversarios en esta disputa fueron Ginés de Sepúlveda, cronista de la Corte de Carlos V, y Bartolomé de las Casas, defensor de los indígenas de las Indias occidentales y luego obispo de Chiapas (México)⁸. Sepúlveda utiliza la doctrina del pecado para legitimar teológicamente la conquista del Nuevo Mundo por los españoles, es decir, la guerra contra los "indios".

Envuelve a los habitantes de América en una "horrible culpa colectiva para, con esta excusa, entregarlos sin condiciones a los españoles" (J. Höffner)⁹. Estos estarían así legitimados para la conquista bélica del Nuevo Mundo y para el sometimiento de sus pueblos a causa de su inferioridad natural, de sus pecados de idolatría y contra la naturaleza, de sus temidos sacrificios humanos y porque, a través de un sometimiento preventivo, se habría de allanar el camino para la fe.

Todos estos títulos jurídicos no son válidos para Las Casas. El mismo había sido protagonista de una conversión que le llevó de encomendero a defensor aguerrido de los explotados: (experiencia

clave: Jesús Sirach 34,21 ss.). Las Casas objeta a Sepúlveda que los pecados de los paganos no son en modo alguno justificación para una guerra de conquista. Sólo a Dios corresponde el juicio. Por el contrario, la doctrina del pecado sería más bien un argumento en contra del conquistador, pues los españoles eran los que habían pecado. "A su muy querida y reverenciada diosa de la avaricia" (J. Höffner)⁹ le habían ofrecido ellos más sacrificios humanos que los indios de todo el continente. Por lo tanto, Las Casas considera la idolatría de los creyentes (avaricia), la cual llevaba a la muerte prematura de los explotados, como un pecado más grave que la idolatría de los infieles (sacrificios humanos).

Por eso en su "Confesionario"¹⁰ estipula que quien toma parte en la guerra de conquista o esclaviza a los indios, requisita tierras o se enriquece con el tráfico de armas comete un pecado grave; y no da la absolución hasta que no consta notarialmente que se ha reparado el daño y que se ha reestablecido la justicia violada.

Podemos imaginarnos el mal humor de los afectados. También es fácil de comprender que, con tales exigencias, que en último término ponían en cuestión la conquista y el sistema económico colonial de "encomienda", Las Casas no pudiera salir adelante, aun cuando lograra alcanzar algún éxito de corto alcance en la legislación promulgada a favor de los indios ("Nuevas Leyes").

Fue un profeta solitario en su tiempo, pero también, un comienzo en la tarea de unir entre sí la fe y la justicia. Hoy día él es para los cristianos latinoamericanos un profeta y un "padre de la iglesia", inspirador y animador de la actual tarea de la teología de la liberación¹¹.

3) *Ejemplo tercero: siglo XX*

En la doctrina de la iglesia posterior al Vaticano Segundo aparece un tema constante que señala uno de los pecados de la humanidad de nuestro siglo: la interconexión que se da entre la pobreza y la carrera armamentista, la cruz de la humanidad de hoy.

La carrera de armamentos, bajo cuyo signo acontecen hoy las relaciones Este-Oeste, supone la inmensa suma de quinientos mil millones de dólares al año¹². Potencia e impotencia del hombre resultan aquí patentes: el poder creciente del hombre en el ámbito de las técnicas bélicas se da la mano con su impotencia para al menos frenar esa fatal carrera.

⁶ L. K. Little, "Pride goes before avarice: Social change and the vices in Latin Christendom", en: *American Historical Review*, 76 (1971) 16-49.

⁷ Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca, *La ética en la conquista de América* (Corpus Hispanorum de Pace XXV), Madrid, 1984.

⁸ Cf. Ph. André-Vincent, *Bartolomé de las Casas, prophète du Nouveau Monde*, Paris, 1980; J. Friede, *Bartolomé de las Casas (1485-1566), su lucha contra la opresión*, Bogotá, 1978.

⁹ J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium*, Trier, 1969, 238, 240.

¹⁰ *Obras escogidas*, vol. V, (BAE 110), Madrid, 1958, 235-249; cf. A. Gutiérrez, "El 'confesionario' de Bartolomé de las Casas", en: *Ciencia tomista*, 102 (1975) 249-278.

¹¹ Cf. *Bartolomé de las Casas (1474-1974) e historia de la Iglesia en América Latina* (II Encuentro Latinoamericano de CEHILA en Chiapas [1974]), Barcelona, 1976.

¹² Cf. North South, *A programme for survival. Report of the independent commission on international development issues*, London/Sydney, 1980, 117.

Las relaciones Norte-Sur están marcadas en nuestro mundo por la pobreza y por el hambre que sojuzgan a más de la mitad de la humanidad. También aquí potencia e impotencia: un esfuerzo común podría sin duda alguna aportar soluciones, pero o no se hace nada, o lo que se hace es a todas luces insuficiente.

Dispongamos geográficamente la problemática del armamentismo y de la pobreza y al ver cruzarse sobre la rosa de los vientos las líneas Este-Oeste y Norte-Sur, estaremos ante la cruz de la que cuelga la humanidad de hoy como víctima y como verdugo a un tiempo, puesto que es ella misma la que se ha labrado el madero.

Esta cruz, derivada de la convivencia de las problemáticas del armamentismo y de la pobreza, fue ya descrita por el Concilio: "Al gastar inmensas cantidades en tener siempre a punto nuevas armas, no se pueden remediar suficientemente tantas miserias del mundo entero. En vez de restañar verdadera y radicalmente las disensiones entre las naciones, otras zonas del mundo quedan afectadas por ellas. ... La carrera de armamentos es la plaga más grave de la humanidad y perjudica a los pobres de manera intolerable" (*Gaudium et spes*)¹³.

Desde que los obispos de la iglesia universal firmaron estas palabras, mucho antes del surgimiento de los movimientos pacifistas, la situación se ha agravado. Puebla califica la carrera de armamentos como "gran crimen de nuestra época" (n. 67).

Todos los hombres están amenazados por estas objetivaciones del mal: unos por la acumulación excesiva de armas y otros por la falta del alimento cotidiano.

De la historia aprendemos, pues, que no se trata sólo de cumplir los códigos tradicionales de la moral, sino también de una *creatividad normativa*. La iglesia y los cristianos del siglo XX se encuentran ante una gran responsabilidad, no sólo en el campo de la pobreza y del armamentismo, sino también en el de la tecnología genética y en el de la contaminación del medio ambiente.

¿Cómo habrá de ser la concepción del pecado que, teniendo por norma el evangelio de Cristo, contemple las cuestiones y las necesidades de nuestro tiempo?

4. El lugar originario de la confesión ante Dios

El hecho de que los seres humanos se encuentren ligados unos a otros en la complicidad ante el mal, como actores y como víctimas, es una constante fáctica de la existencia del hombre que es ya accesible a la razón práctica.

Pero cuando la tradición cristiana habla de culpabilidad personal y social, lo hace refiriéndola a la relación con Dios, es decir, la pone ante Dios (*coram Deo*).

¹³ *Gaudium et spes*, n° 81; cf. Juan Pablo II, *Reconciliatio et poenitentia* (1984), n° 2.

Lo específico de la comprensión cristiana del pecado nos resultará claro si recordamos el lugar originario de la expresión de la culpa. Este lugar no es la reflexión teológica, sino el acto de confesarse involucrado en una situación de culpa y de ser uno mismo culpable¹⁴. Una tal confesión sólo tiene sentido si es hecha a alguien de quien se puede esperar perdón.

Sin la esperanza de la absolución, la confesión no sería más que un desesperado desnudarse a sí mismo o que una cínica autocomplacencia.

La confesión de los pecados sólo tiene esta dimensión esperanzada, e incluso gozosa, cuando se hace ante Dios. Es algo que aparece claro en la Biblia, por ejemplo en el Salmo 51 o en la parábola del hijo pródigo o mejor, del padre misericordioso, que recibe calurosamente al hijo que confiesa su culpa y que ofrece una fiesta por haber encontrado al hijo perdido (Lc 15,11-24).

Lo decisivo en la concepción cristiana del pecado es, pues, la esperanza que se pone en el Dios misericordioso que siempre perdona. Por eso en el Credo de la iglesia sólo se habla del pecado en el contexto de la fe en el perdón de los pecados. Si se ignora este contexto se cae en una concepción legalista o moralizante. La confesión de los pecados ante Dios tiene según la más antigua tradición de la iglesia un doble sentido: el reconocimiento del propio pecado y al mismo tiempo la alabanza del Dios misericordioso que brota de la fe (*confessio peccatorum et laudis*)¹⁵.

5. El pecado, negación doble

¿Cuál es la estructura fundamental del pecado? Una mera referencia a las listas de pecados y a los manuales de la confesión no nos ofrece más que una respuesta superficial. Hay que preguntarse todavía en qué coinciden todos estos pecados.

La tradición cristiana ha hecho diversos intentos de definir la estructura fundamental del pecado. Se habla, por ejemplo, de desobediencia frente a Dios, de transgresión de los mandamientos, de ofensa a Dios, de pérdida de la gracia, de afecto desordenado hacia las creaturas, de increencia. ... Todas estas definiciones tienen su valor porque subrayan de manera inequívoca la realidad de una relación "desordenada" con Dios. Sin embargo no queda claro por qué precisamente a través de determinadas acciones que en su mayoría dañan a otros hombres, es Dios el que resulta ser ofendido.

Junto a estas definiciones tradicionales del pecado hay otras nuevas que hablan de él como de una alienación, como de una ausencia de relación con Dios, como de una transgresión de límites, como de un

¹⁴ Cf. P. Ricoeur, *Symbolik des Bösen* (Phänomenologie der Schuld II), Freiburg/München, 1971, 9-16.

¹⁵ Cf. J. Ratzinger, "Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio", en: *Revue des études Augustiennes*, 3 (1957) 375-392.

estar prisionero de sí mismo, como de una apatía frente de los demás, como de falta de libertad, como egoísmo o como negación de sí mismo. También todas estas definiciones dan con aspectos importantes del pecado, pero no son capaces de integrar tampoco ellas las diversas relaciones respecto a Dios, a los demás, y a sí mismo, que confluyen en la realidad del pecado.

Estos tres niveles relacionales podrán ser integrados si se entiende la *estructura fundamental del pecado como una negación doble*: la negación del amor debido a Dios y al prójimo que tiene como consecuencia el autoaislamiento¹⁶. O sea que el pecado se dirige, por una parte, contra Dios, porque se niega, se rompe, o se perturba significativamente la relación de confianza y de fe ante el amor que él se adelantó a ofrecer primero.

Y por otra parte el pecado se dirige con la misma primordialidad contra el hombre o los hombres, a quienes se niega también, o al menos se perturba, la relación de amor que se les debe, de tal manera que el entramado de las relaciones sociales es desequilibrado.

El pecado es siempre una manera de negarse a mantener, inaugurar o perfeccionar una relación orientada según la medida del amor. O dicho de otra manera: el pecado es siempre un intento del hombre de relacionarse circularmente consigo mismo en lugar de realizarse en el medio de una riqueza de relaciones, con los otros y con el Otro. Un amor a sí mismo así de hinchado (*homo incurvatus in seipsum*) conduce a la ilusión de la omnipotencia del hombre, al "complejo de Dios" (H. E. Richter), a la tentación de ser como Dios (Gn 3,5).

Estas dos direcciones, contra Dios y contra los hombres, que recorre el pecado como negación, no se encuentran yuxtapuestas sin mediación ni relación ninguna entre sí. Pues, por una parte, tenemos que en la negación a amar a alguien en la manera debida, o en la negación a comportarse de acuerdo con los principios de la justicia se manifiesta ya una relación con Dios desordenada. Expresado bíblicamente: "Cuando alguien goza de las riquezas de este mundo, y viendo a su hermano en apuros le cierra su corazón, ¿cómo permanecerá el amor en él?" (1 Jn 3,17).

Y al revés, tenemos por otra parte que el negarse a establecer una relación de confianza con Dios (increencia) perjudica o perturba también el entramado de las relaciones humanas. Así, en la historia bíblica de los orígenes, el apartamiento de Dios (Gn 3) conduce al asesinato del hermano, al fratricidio (Gn 4), al diluvio de una violencia creciente (Gn 6), y a la incomunicación de Babel (Gn 11).

De modo que el pecado ha de ser definido como la negación a amar al creador y a su creatura. El pecado afecta las relaciones con Dios y con los demás y, a través de este doble rechazo, también la relación del hombre consigo mismo. En el fondo se trata de una interpretación del

¹⁶ Cf. M. Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurt, 1983, 297 s.

mandamiento cristiano principal de amar a Dios y al prójimo como a sí mismo (Mt 22,37 ss)¹⁷.

Esta comprensión del pecado como doble negación la vemos explicada en la Biblia en el rechazo de hacerse prójimo del que ha sido asaltado por los ladrones (en la parábola del buen Samaritano, explicación del mandamiento principal Lc 10,25-37). También aparece en la falta de misericordia con los hambrientos, los desnudos, los sedientos, los prisioneros, los enfermos, los extranjeros y los sin hogar: puesto que Jesús se identifica con los más pequeños de sus hermanos, la negativa frente a los necesitados es al mismo tiempo una negativa frente a Cristo mismo (Mt 25,31-46).

Tras la reforma del Concilio también la liturgia subraya el carácter de omisión que tiene el pecado; se dice en el acto penitencial de la Eucaristía "que he pecado mucho de pensamiento, palabra, obra y omisión". Domina aquí la idea de que también se puede hacer uno culpable, incluso tal vez de modo especial, por omisión o indiferencia. El que peca por omisión no realiza en sí el plan que Dios tiene pensado para el hombre. No cumple las expectativas que los demás tienen justificadamente respecto de él. Se queda corto también respecto de sí mismo porque no pone en juego todas sus fuerzas para la construcción de un mundo más justo. No es casualidad que la antigua doctrina sobre los vicios haya considerado la pereza (*acedia*) como uno de los pecados capitales.

Así pues, el que no está a la altura del amor debido (Rm 13,8), tampoco está a la altura de sí mismo como creatura querida por Dios y liberada para el amor.

Resumiendo teológicamente, el pecado es negarse a creer en Jesucristo, un rechazo del "logos": "Vino a los suyos, y los suyos no lo recibieron" (Jn 1,11).

Negarse a una relación amorosa con Dios y con el prójimo: he aquí la estructura fundamental de todo pecado.

6. El pecado como poder

La estructura fundamental del pecado tiene también una manifestación social en las relaciones interhumanas institucionales, es decir, económica, política, y socialmente mediadas. En la Biblia encontramos ya en concurrencia dos concepciones del pecado que podemos formular con Pablo como sigue: "Todos están sometidos al poder del pecado... todos pecaron..." (Rm 3,9.23). Se ve aquí cómo todos están afectados activa y pasivamente por el mal, cómo no sólo han pecado todos, sino que están dominados por el poder del pecado incluso contra la propia voluntad (Rm 7,19 s). La tradición cristiana nunca ha abandonado la

¹⁷ Cf. K. Rahner, "Über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe", en: *Schriften zur Theologie*, vol. VI, Einsiedeln/Zürich/Köln, 1965, 277-298.

concepción del poder pérfido del mal, sino que la ha formulado en la doctrina del pecado original. Es cierto que este concepto se presta fácilmente a malentendidos, pero no menos cierta es su fundamentación bíblica en la historia de la caída (Gn 3), en la teología paulina del dominio del pecado (Rm 3,9; 5,21), o en el concepto joánico de "pecado del mundo" (Jn 1,29). Se trata de esa realidad del mal opresora y despiadada, que se manifiesta de diversas maneras en la guerra y en el odio, en violación de la dignidad humana y en las injusticias más lacerantes¹⁸.

Puesto que la persona humana sólo llega a configurar su identidad en un medio histórico y social, la libertad del individuo es siempre una "libertad situada". Cada hombre se experimenta a sí mismo como inmerso, para bien y para mal, en un ambiente, en una tradición nacional, en una forma de pensamiento y en un patrón de comportamiento. Nadie comienza desde cero, como intocado por la historia.

"Los vínculos en los que todo hombre se encuentra (Verstrickung) son una parte de su propia existencia" (J. Ratzinger)¹⁹. Este estar inmersos en una situación universal de perdición puede ser muy bien denominada con Puebla "pecado social" (no. 28, 73, 92). Un tal pecado se da cuando los pecados cristalizan en relaciones interhumanas institucionalmente mediadas.

La realidad del pecado como acto y como poder remite a la necesidad de salvación en la que se encuentra el hombre y a la necesidad tanto de la conversión del corazón como de la transformación de las estructuras pecaminosas. El presupuesto de todo ello es el perdón.

7. El perdón de los pecados

Finalmente hablaremos de lo que constituye el horizonte de todo lenguaje sobre la culpa y el pecado que quiera ser realmente cristiano.

La fe cristiana está ante todo interesada en la superación del pecado. El símbolo real de una tal superación está en la irrupción del reino a Dios en el signo del amor experimentado en el acercamiento amoroso de Dios a los hombres en Jesucristo y experimentable hoy en el Espíritu Santo.

El primer lugar no lo ocupa pues una exigencia moral, un imperativo, sino una invitación, un indicativo. El reino de Dios ya se ha acercado (Mc 1,15). Sólo después viene el imperativo de apartarse del mal, de convertirse. Este orden secuencial no es invertible, constituye más bien el principio estructural de la predicación cristiana y con ello también del lenguaje sobre la culpa y sobre el pecado. En el evangelio no se exige primero un esfuerzo religioso-moral, una purificación de la culpa *para que* luego se acerque el reino de Dios. Todo lo contrario: El hombre puede y debe convertirse, puede y debe ter-

minar con su negativa de pecado y colocarse de nuevo en la correcta relación con Dios y con el prójimo precisamente *porque* el reino de Dios se ha acercado.

Esta secuencia de indicativo e imperativo aparece ya clara en el Antiguo Testamento cuando le es antepuesto al decálogo —que contiene las reglas de la conversión— un preámbulo en el que se cuenta la historia de la iniciativa divina que ha traído al Pueblo la liberación: "Yo soy Jahwé, tu Dios, que te ha sacado de Egipto, de la casa de la esclavitud" (Ex 20,2).

En el Nuevo Testamento el acercamiento incondicionado de Dios a los hombres, a quienes se ofrece "gratis" la salvación y la curación, la salud y el perdón, es parte del contenido de la predicación y de la praxis del reino de Dios que podemos ver en las palabras y en la actuación de Jesús²⁰.

Liberación del hombre entero, liberación de sus dolencias y de sus posesiones, de las fuerzas que le oprimen y de sus pecados, de sus parálisis y de sus cegueras: todo forma parte del "programa" de Jesús.

El perdón de los pecados es en el Nuevo Testamento parte de una "liberación integral" del hombre, como queda de manifiesto en la historia de la curación del paralítico, en la cual, curación y perdón están íntimamente relacionados (Mc 2,1-12). En esta narración se utiliza para el mandato de Jesús "levántate" (Mc 2,12) la misma palabra griega que para la resurrección de Jesús (Mc 16,6); de modo que podríamos decir que el acontecimiento de curación-perdón es una "pequeña resurrección", un fragmento de salvación a este lado de la muerte y una prenda de la "gran resurrección" de entre los muertos. El perdón que Dios ofrece libera del pasado oscuro, hace al hombre adoptar su posición erguida, le hace superar su actitud negativa.

El don del perdón, que se articula en una amplia serie de formas penitenciales, va naturalmente unido a una condición: hay que estar dispuestos a perdonar a los demás. Por eso reza el cristiano en el Padre-nuestro: "Y perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden" (Mt 6,12).

Después de lo dicho está claro el motivo por el que la medida del perdón que se recibe es el perdón que uno mismo concede: No se puede recibir el perdón de Dios sin regalarlo en la misma medida a los demás. De la misma manera que el pecado afecta las relaciones con Dios y con los otros así también el perdón ha de impregnar ambas relaciones. Según la pregnante formulación paulina el indicativo está a la base del imperativo: "Muéstranse buenos y comprensivos unos con otros, perdonándose mutuamente, como Dios los perdonó en Cristo" (Ef 4,32).

Hoy lo podríamos formular como el reto planteado a los cristianos, de construir una "nueva cultura del perdón" que haga posible la paz con Dios y la paz entre los hombres y los pueblos.

¹⁸ Cf. P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch*, Einsiedeln/Zürich/Köln, 1966.

¹⁹ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München, 1971, 279.

²⁰ Cf. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh, 1971, 115 ss.