



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**  
**FACULTAD DE TEOLOGÍA**  
**UNIDAD DE POSTGRADOS**

**Investigación realizada como requisito para obtener el título de doctora en teología**

**Título:**  
**CONCIENCIA DE PECADO Y DE CULPA**

**Presentada por:**  
**María Isabel Gil Espinosa**

**Director:**  
**Alberto Múnera Duque S. J.**

**Segundo examinador: Rodolfo Eduardo de Roux Guerrero S. J.**

**Bogotá – Colombia**  
**2013**

Mi eterna gratitud a mis maestros, el Padre Alberto Múnica Duque S. J. y el Padre Rodolfo de Roux Guerrero S. J.

La palabra 'comunicación de Dios mismo' (autocomunicación) quiere significar realmente que Dios en su realidad más auténtica se hace el constitutivo más íntimo del hombre.

Karl Rahner S. J.

## Contenido

<i><b>PRÓLOGO</b></i> .....	<b>7</b>
<i><b>PRIMERA PARTE</b></i> .....	<b>11</b>
<i><b>APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE PECADO EN LA SAGRADA ESCRITURA</b></i> .....	<b>11</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>11</b>
<b>I. Aproximación al concepto de pecado en el Antiguo Testamento</b> .....	<b>19</b>
1.1 Algunas características de Israel .....	19
1.2 La Torá, la Alianza y los Profetas .....	29
1.3 Valoración del pecado a partir de la Torá, la Alianza y los Profetas .....	46
<b>Conclusiones</b> .....	<b>57</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>64</b>
<b>II. Aproximación al concepto de pecado en el Nuevo Testamento</b> .....	<b>67</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>67</b>
2.1 Evangelios Sinópticos.....	72
a. Importancia del Jesús histórico para la Teología Moral .....	72
b. Investigaciones acerca del Jesús histórico .....	78
c. El Dios que se nos revela en Jesús .....	82
d. El Reino de Dios y las implicaciones para la moral.....	85
e. La conversión .....	89
f. La fe.....	91
g. El seguimiento.....	93
h. El concepto de pecado a partir de los Evangelios Sinópticos .....	95
2.2 El concepto de pecado a partir de los escritos Paulinos .....	101
a. Los ejes centrales del mensaje moral de San Pablo .....	102
b. La fe en Cristo Jesús, fundamento de la moral paulina .....	110
c. La imitación de Cristo meta de la moral paulina.....	113
d. La caridad, concreción de la moral paulina.....	115
2.3 El concepto de pecado a partir de los escritos Joaneos .....	121
a. La Fe .....	124
b. El Amor .....	125
c. La Verdad.....	126
<b>Conclusiones</b> .....	<b>129</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>137</b>
<i><b>SEGUNDA PARTE</b></i> .....	<b>142</b>
<i><b>EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE PECADO EN LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MORAL</b></i> .....	<b>142</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>142</b>
<b>I. Idea de pecado en la reflexión moral de los Padres</b> .....	<b>146</b>
1.1 La reflexión moral de los Padres .....	148
1.2 Características principales de la reflexión moral de los Padres .....	150

1.3 El concepto de pecado en la en la reflexión moral de los Padres .....	152
1.4 A modo de síntesis del período patrístico: definición agustiniana de pecado.....	167
<b>Bibliografía.....</b>	<b>172</b>
<b>II. Noción de pecado en los Libros Penitenciales .....</b>	<b>174</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>183</b>
<b>III. Aproximación al concepto de pecado en la Escolástica .....</b>	<b>184</b>
3.1 Concilio IV de Letrán (1215-1216).....	185
3.2 Las Sumas de los confesores .....	187
3.3 Definición de pecado escolástico-tomista .....	189
<b>Bibliografía.....</b>	<b>198</b>
<b>IV. Comprensión del pecado en la Teología Moral del siglo XIV al XVIII.....</b>	<b>199</b>
4.1 Algunos hechos relevantes en este período.....	200
a. Sumas y Manuales de confesores.....	200
b. Influencia del Nominalismo .....	201
c. Renacimiento Tomista del siglo XVI.....	207
d. El concepto de pecado según el renacimiento tomista .....	209
e. El Concilio de Trento (1545-1563) .....	210
4.2 El concepto de pecado según el Catecismo Romano del Concilio de Trento .....	217
4.3 Definición casuista de pecado.....	224
<b>Bibliografía.....</b>	<b>231</b>
<b>V. Desarrollo del concepto de pecado a partir del siglo XIX hasta hoy .....</b>	<b>233</b>
5.1 Algunos acontecimientos que jalonan la historia antes del Concilio Vaticano II.....	233
a. La escuela de Tübinga .....	233
b. Renovación tomista del siglo XIX .....	235
c. El retorno a los temas bíblicos .....	237
d. Continuadores de la Escuela de Tübinga.....	238
5.2 Orientaciones del Concilio Vaticano II para una moral renovada .....	240
5.3 Comprensión del pecado a partir de las orientaciones del Concilio Vaticano II .....	257
5.4 El concepto de pecado en el Magisterio de la Iglesia postconciliar .....	259
a. Ritual de la Reconciliación y la Penitencia (1973).....	261
b. Exhortación apostólica Reconciliación y Penitencia (1984).....	267
c. El Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica (1992).....	277
d. La Encíclica Veritatis splendor (1993).....	286
5.5 Estado actual de la controversia .....	296
<b>Conclusiones.....</b>	<b>331</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>332</b>
<b><i>TERCERA PARTE.....</i></b>	<b><i>337</i></b>
<b><i>EL PECADO SEGÚN UNA MORAL ESENCIALISTA CENTRADA EN LA LEY.....</i></b>	<b><i>337</i></b>
<b>Introducción .....</b>	<b>337</b>
<b>I. Fuente, objeto, estructura y núcleo de esta moral.....</b>	<b>339</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>350</b>
<b>II. Interpretación de la revelación según los criterios de la hermenéutica tradicional .....</b>	<b>353</b>

Algunas consecuencias para la Teología Moral y para el concepto de pecado .....	360
<b>Bibliografía.....</b>	<b>377</b>
<b>III. Efectos y consecuencias para la conciencia cristiana .....</b>	<b>381</b>
3.1 Se falsea el auténtico sentido de la Revelación cristiana cuando se pretende la revelación de leyes, preceptos y normas.....	383
a. Redención - Salvación Vs justicia vindicativa, expiación, satisfacción .....	384
b. Gracia y justificación Vs normas, preceptos y leyes.....	394
c. Dios Trinitario Vs Dios legislador y juez .....	401
d. Perdón Vs sentencia, pena, sanción, multa .....	404
e. Conversión Vs reparación, purificación .....	413
3.2 Se causan efectos de culpabilidad que impiden a los creyentes abrirse a la autotranscendencia del amor, del perdón y de la auténtica libertad cristiana .....	420
a. Aproximación a la noción de culpa .....	420
b. Efectos y consecuencias de la culpabilidad.....	424
<b>Conclusiones.....</b>	<b>431</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>434</b>
<b><i>CUARTA PARTE .....</i></b>	<b><i>439</i></b>
<b><i>A MODO DE CONCLUSIÓN: EL PECADO SEGÚN UNA MORAL ESPECÍFICAMENTE CRISTIANA.</i></b>	<b><i>439</i></b>
1. Pecado constitutivo y Salvación a partir de la Justificación .....	446
2. La Gracia como horizonte de esperanza y libertad .....	449
3. El seguimiento como opción fundamental .....	451
4. La auténtica conciencia de pecado según una moral específicamente cristiana.....	453
<b>Bibliografía.....</b>	<b>458</b>
<b><i>EPÍLOGO .....</i></b>	<b><i>460</i></b>

## PRÓLOGO

El asunto del pecado, aunque parece que hoy ha perdido toda validez, que ya no dice nada a los creyentes, y pese a que éstos parecen no sentirse movidos por una clara conciencia de pecado, es una cuestión que preocupa por su correlación, por una parte, con los Sacramentos, de manera especial con el Sacramento de la Reconciliación, y por otra, con los procesos de conversión, con la responsabilidad personal, lo cual tiene efectos y profundas implicaciones en la conciencia moral y en la experiencia de fe de los creyentes. Más aún, podemos decir que la cuestión del pecado es uno de esos temas que tocan la raíz de la experiencia humana y cristiana y cuestionan los fundamentos de la existencia. Plantearlo supone entrar en los grandes temas de la teología como son la revelación, la justificación, la Gracia, la redención, la salvación, entre otros. Por tanto, podemos afirmar que el pecado es un tema central del cristianismo, que además está en estrecha relación, por una parte, con la imagen que los creyentes tienen de Dios y por otra, con la experiencia de culpabilidad que muchos de ellos viven y expresan como temor y angustia.

Al plantearnos el problema advertimos que la dificultad parece estar en una comprensión errónea del pecado, que produce en la conciencia de los creyentes unos efectos de angustia y sufrimiento tal, que no les permite experimentar la Gracia, la libertad y un horizonte de esperanza que le transmite el perdón de Dios. Estas comprensiones del pecado pueden llevar a las personas a correlaciones erróneas y a la experiencia del temor y de la angustia. Más aún, podemos decir que lleva a falsear una auténtica conciencia de pecado y a reducirla a una experiencia de culpabilidad.

Por tanto, la cuestión del pecado y de la culpabilidad, son sin lugar a dudas, cuestiones de trascendental importancia porque en definitiva, si no se tiene en cuenta la visión cristiana

adecuada, la culpabilidad crea un sistema cerrado en el cual no opera el perdón. En la correcta perspectiva cristiana, el perdón aporta una profundidad nueva, ya que el pecador perdonado y justificado constituye un hombre nuevo en Cristo, pues a través de la Gracia y la libertad que le ha transmitido el perdón de Dios, tiene la posibilidad y la capacidad de asumir responsablemente su propia realidad personal. Por consiguiente, el concepto de pecado no se puede reducir a un morboso sentimiento de culpabilidad.

En consecuencia, el asunto del pecado es quizá uno de los grandes temas que más necesidad tienen de la reflexión teológica y de una revisión en su formulación desde la vigencia que sigue teniendo el mensaje del Evangelio como mensaje de salvación que se inserta en la historia. Por tanto, plantear de nuevo el asunto del pecado es necesario porque, aunque en los últimos años se han realizado diferentes estudios bíblicos, teológicos y pastorales sobre la cuestión, y aunque tales estudios han hecho valiosos aportes, consideramos que no existe una revisión suficiente del tema en el aspecto que pretendemos investigar.

Es a partir de estas consideraciones desde donde nace la inquietud que ha motivado nuestro estudio; en él tenemos como propósito establecer los elementos de una auténtica conciencia de pecado comprendido en clave ontológica y de esperanza, para que esto ayude a contrarrestar efectos de temor y angustia provenientes de una comprensión de pecado en términos de normatividad, en términos moralistas y perfeccionistas, de manera que sea posible, para el creyente, abrirse a la autotranscendencia del amor, del perdón y de la auténtica libertad. Por tanto, las preguntas decisivas que orientan el desarrollo de esta investigación son: a) ¿Cómo de una conciencia errónea de pecado, se sigue una experiencia inadecuada de culpa de temor y de angustia? y b) ¿Cómo de una conciencia correcta de pecado no se sigue una experiencia inadecuada de culpa, de temor y de angustia sino que la reacción incluye una perspectiva de esperanza y construcción de vida?

Teniendo presente estos interrogantes, el objetivo de esta investigación es tratar de explicar en qué se fundamenta, teológicamente, el auténtico concepto de pecado y por consiguiente,



cómo ese concepto de pecado evitaría algunos traumatismos de un sentimiento de culpabilidad.

El método que hemos utilizado en esta investigación y que nos permitió llegar a una comprensión del pecado en clave ontológica y de esperanza desde las categorías de gracia, salvación y justificación, es el método hermenéutico. Ya que entendemos que es el método propio de las ciencias del espíritu, llamadas también ciencias hermenéuticas; que es el método que trabaja con el fenómeno o con el símbolo humano, que se aplica fundamentalmente a sujetos que existen para tratar de comprenderlos, para tratar de interpretarlos y para tratar de llegar a una aplicación real en sus propias existencias.

El plan que nos hemos trazado para realizar esta investigación consta de tres partes. En la primera parte hacemos una aproximación al concepto de pecado en la Sagrada Escritura, tanto Antiguo como Nuevo Testamento. En la segunda parte hacemos una aproximación a la evolución del concepto de pecado en la historia de la Teología Moral, la cual dividimos en las siguientes etapas: a) aproximación a la idea de pecado en la reflexión moral de los Padres; b) la noción de pecado en los Libros Penitenciales; c) aproximación al concepto de pecado en la Escolástica; d) la comprensión del pecado en la Teología Moral del siglo XIV al XVIII; y e) examinamos el desarrollo del concepto de pecado en la Teología Moral del siglo XIX hasta hoy. En la tercera parte hacemos una aproximación al concepto de pecado según una moral esencialista y centrada en la ley, la cual dividimos así: a) fuente, objeto, estructura y núcleo de esta moral; b) interpretación de la revelación según los criterios de la hermenéutica tradicional; y c) efectos y consecuencias para la conciencia cristiana. Finalmente, a modo de conclusión, y a partir de la claridad que nos aporta el desarrollo de las tres partes referidas, hacemos una aproximación al concepto de pecado según una moral específicamente cristiana.

Situados así en el marco teológico que nos presenta la revelación e intentando mostrar por qué ésta es el origen y fundamento de una moral específicamente cristiana, y por qué los elementos fundamentales que la constituyen, como son la Gracia, la justificación, la

salvación, la fe, la esperanza, el amor, el seguimiento, etc. se derivan del acontecimiento central de la revelación, podemos afirmar que sólo es posible hablar de una auténtica conciencia de pecado a partir de la fe que nos permite comprender que la Gracia y la salvación no son otra realidad más que la cercanía y proximidad del Dios, que al comunicarse a Sí mismo, ha pasado a ser el constitutivo más íntimo de nuestra existencia. Desde esta perspectiva la conciencia de pecado no se puede pretender equiparar con la culpabilidad. La auténtica conciencia de pecado sólo se puede situar en el contexto de la Gracia como horizonte de esperanza y libertad, porque ni el pecado ni la muerte tienen la última palabra frente a nuestra finitud. La última palabra la tiene la cercanía amorosa e indulgente del Dios que se ha comunicado a Sí mismo y ha querido venir a formar parte de nuestra historia.

## PRIMERA PARTE

### APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE PECADO EN LA SAGRADA ESCRITURA

#### Introducción

En esta primera parte de la investigación intentaremos hacer una aproximación al concepto de pecado en la Sagrada Escritura. Consideramos que este acercamiento es esencial porque, en primer lugar, nos dará las bases para identificar los elementos fundamentales que están presentes en una moral específicamente cristiana. Y en segundo lugar, nos permitirá interpretar el pecado en clave ontológica y de esperanza desde las categorías de Gracia, salvación, promesa y justificación. Y finalmente, a partir de esta moral, podremos establecer los fundamentos que constituyen una auténtica conciencia de pecado.

Al iniciar nuestra aproximación al concepto de pecado en la Sagrada Escritura es importante comprender, por lo menos un poco, la relación de la Teología Moral con la Sagrada Escritura. Afirma la *Dei Verbum* que la Sagrada Escritura es el alma de toda la teología.<sup>1</sup> Y aunque es bien sabido que el Concilio Vaticano II no trató sobre la Teología Moral en ningún documento específico, sin embargo, éste presenta unas orientaciones muy claras sobre el tema. Es el mismo Concilio el que, por su parte, pide que la Teología Moral sea sustentada con mayor fuerza por la Sagrada Escritura y al respecto afirma:

También las demás asignaturas teológicas han de renovarse a partir de un contacto más vivo con el misterio de Cristo y con la historia de la salvación. Debe prestarse una atención especial a que se perfeccione la Teología Moral; su exposición científica, alimentada en mayor grado con la doctrina de la Sagrada Escritura, ha de iluminar la excelencia de la

---

<sup>1</sup> *Dei Verbum*, 24.

vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en el amor para la vida del mundo.<sup>2</sup>

Por tanto, la Sagrada Escritura debe ser el alma de la teología<sup>3</sup> y la fuente siempre viva y fecunda de la doctrina moral de la Iglesia<sup>4</sup>. Sobre el tema se ha insistido mucho en los últimos tiempos,<sup>5</sup> insistencia que ha subrayado la necesidad de relacionar mucho más el estudio de la Teología Moral con el dato bíblico. A propósito dice Häring:

El Concilio Vaticano II ha presentado un programa preciso para nuestros esfuerzos actuales en el campo de la Teología Moral cuando dice: «Las disciplinas teológicas deben ser igualmente renovadas por medio de un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación. Téngase especial cuidado en perfeccionar la Teología Moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo» (*Optatam Totius* 16).<sup>6</sup>

En esta misma línea dice J. Fuchs:

La Teología Moral, tal como quiere el Concilio que se enseñe, no es sólo y ante todo la doctrina de unos principios y preceptos morales, sino la exposición del alegre mensaje de la vocación de los fieles en Cristo. Por consiguiente, su centro es Cristo y nuestro «ser en Cristo» (1); la categoría verdaderamente fundamental de la moralidad cristiana es más bien la de «vocación» que la de «ley» (2); de donde el *carácter de «respuesta»* de la moralidad cristiana (3); tal moralidad es la de los que creen en Cristo (4), y su grandeza debe manifestarse (...) (5).<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> *Optatam Totius*, 16.

<sup>3</sup> *Dei Verbum*, 24.

<sup>4</sup> *Veritatis Splendor*, 28.

<sup>5</sup> Desde finales del siglo XIX, los estudios bíblicos han sido impulsados de una manera importante, y como hemos visto el Concilio Vaticano II los ha subrayado de manera especial. Por tanto, podemos darnos cuenta la repercusión que el movimiento bíblico ha tenido en el estudio de la moral cristiana. Cfr. Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 65.

<sup>6</sup> Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares*, 25.

<sup>7</sup> Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 12.

De manera que la Teología Moral así “*más nutrida con la doctrina de la Sagrada Escritura, explique la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y la obligación que tienen de producir frutos para la vida del mundo en la caridad*”.<sup>8</sup> Por tanto subraya con insistencia Fuchs:

El Concilio Vaticano II concibe la moral no como un conjunto de principios y preceptos morales, sino como una llamada de Dios a los fieles, anuncio de la grandeza de nuestra vocación. El concilio cree necesario que la moral se enseñe como un encuentro entre Dios y el hombre, como una relación personal cuya plenitud es Cristo.<sup>9</sup>

En consecuencia, la moral cristiana es una moral de la llamada en la persona de Cristo a la Salvación y, al mismo tiempo, a vivir la vida en correspondencia con esta perspectiva, es decir una vida perfecta en la caridad, a ejemplo de Cristo.

En este contexto podemos preguntarnos ¿en qué consiste el hecho de relacionar mucho más el estudio de la Teología Moral con el dato bíblico? En otras palabras ¿en qué consiste la moral bíblica? Al respecto señala Häring “*Durante muchos años fue desafortunada costumbre referirse a la Escritura sólo después de haber presentado nuestro propio sistema. Se intentaba únicamente extraer textos prueba para las normas ya establecidas de una vez y para siempre*”.<sup>10</sup>

Es decir, que la Sagrada Escritura era utilizada por los moralistas como justificación a posteriori de elucubraciones previas, como depósito del que se sacaban soluciones prefabricadas, leyes y normas fijas e inamovibles. De ahí que con toda razón pregunta Pinckaers si “*¿Es suficiente el texto de la Biblia para reconstruir una moral cristiana? No podemos contentarnos con rellenar nuestras exposiciones morales con textos de la Escritura. Eso sería mantenernos demasiado en la letra que no puede dar vida*”.<sup>11</sup> Por

---

<sup>8</sup> *Optatam Totius* 16.

<sup>9</sup> Fuchs, *Renovación de la teología moral*, 279.

<sup>10</sup> Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 25.

<sup>11</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 17-19.

consiguiente una de las principales tareas que tenemos es restablecer plenamente la comunicación entre la Teología Moral y la Palabra de Dios.<sup>12</sup>

Hasta aquí hemos podido ver cómo la relación de la Teología Moral con la Sagrada Escritura tiene una importancia fundamental. Porque dependiendo de cómo se establezca esta relación los resultados pueden ser diferentes; de igual manera las implicaciones de estos resultados con relación al concepto de pecado y de culpa. Por tal razón es necesario hacer la mayor claridad posible sobre este aspecto. En esta línea dice Fuchs que hay que distinguir varios aspectos:

Primero: (...) según las palabras del Concilio (...) la Sagrada Escritura se entiende menos como una «argumentación», que pueda sacarse de tal fuente a favor de principios y normas morales particulares, que como fundamental orientación y concepción de la Teología Moral; lo cual está bastante patente por el contexto (vocación en Cristo)”. (...) Sin embargo, en esta materia hay que observar lo siguiente: 1°. No basta el uso piadoso y elegante al mismo tiempo de las citas de la Escritura, o el de ideas en exceso vagas, sino que se requiere la exposición de las mismas según la recta exégesis. 2°. No es suficiente tampoco la exposición de meras ideas bíblicas, sino que, en gran parte de los casos se requiere una ulterior explicación teológica de ellas.<sup>13</sup>

Segundo: es de capital importancia para hallar la concepción bíblica de la moralidad, que debe servir de alimento a la Teología Moral, la ciencia de la teología bíblica, y de una manera especial de la Teología Moral bíblica, a la que los exegetas se han dedicado en estos

---

<sup>12</sup> Al respecto quiero subrayar la observación que hace Pinckaers, sobre la relación de la Teología Moral y la Sagrada Escritura: dice que: “Sin embargo a pesar de la renovación bíblica de las últimas décadas, la toma de contacto con la Escritura no es tan fácil como se piensa. (...) la dificultad principal de los moralistas está en que habiendo aprendido a tratar la moral bajo la forma de los mandamientos y de las obligaciones, se interesan, sobre todo, por los textos estrictamente normativos, imperativos, y no ven como introducir en la moral el resto de la Biblia, que no obstante, es lo mejor y con mucho lo más considerable. (...) Otro problema que se plantea en esta misma línea y que no es menor que el anterior ¿Podemos aún, como cristianos y como teólogos, leer la escritura directamente como lo hacían los Padres o debemos necesariamente pasar por la mediación de las ciencias exegéticas? La respuesta es difícil ya que tanto los exegetas como los moralistas han creado un lenguaje técnico muy diferente y esto puede llevar a una dificultad real en una comunicación efectiva”. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 367. Este aspecto es importante tenerlo presente porque la tarea en sí misma no es tan simple como se puede llegar a pensar.

<sup>13</sup> Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 47-48.

últimos tiempos. Ya que ésta va mucho más allá de la exégesis del texto sagrado, llegando a indagar, por la comparación de varios textos e ideas, un sentido más profundo y la histórica evolución de las palabras de la Escritura. (...) Sin embargo, la Teología Moral bíblica, hasta aquí, no es todavía Teología Moral: 1°. Porque la elaboración del dato revelado, además de pertenecer a la teología bíblica, también pertenece a la teología general. 2°. Porque la Sagrada Escritura no contiene ni un sistema teórico de moralidad cristiana, ni una síntesis de principios y preceptos, ni a fortiori la solución de tantas cuestiones morales, como pueden surgir y que de hecho surgen con el transcurso de los tiempos; pero el teólogo moral no debe pasar por alto estas cuestiones.<sup>14</sup>

Tercero: de suyo, no se excluye que se tomen de la Sagrada Escritura no sólo orientaciones generales, sino también principios y normas particulares; al contrario esto hay que hacerlo en el grado en que sea posible. En este sentido, no son suficientes las citas escriturísticas hechas como adorno bíblico, o con la finalidad de añadir a la exposición un sabor al mismo tiempo bíblico y edificante. Como tampoco es suficiente aquella argumentación que parece más bien apologética o la que se funda en una exégesis muy poco científica, que resulta ser tan sólo exégesis de «buena voluntad».<sup>15</sup>

Cuarto: (...) No parece que el Concilio aluda al decálogo, cuando habla de la Escritura como fundamento de la Teología Moral. (...) De donde se deriva que la simple apelación al decálogo por parte de la Teología Moral, como a ley dada por Dios a un pueblo elegido, apenas puede ser suficiente; es más, si alguien quiere acudir al decálogo, debe tener en cuenta que muchos preceptos del mismo tienen otro significado original, que el que ofrece la vulgar interpretación que hoy se les da.<sup>16</sup>

Por tanto, a partir de estos cuatro puntos que nos presenta Fuchs, sobre cómo debe entenderse la Sagrada Escritura como fundamento de la Teología Moral, se puede decir que en las perspectivas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, no hay espacio para un código de moral rígido ni podemos confiarnos dentro de unas normas estáticas. Además, la dinámica de la Salvación, y la fidelidad a la Buena Nueva anunciada por Jesucristo, juegan

---

<sup>14</sup> Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 49.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 50-51.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 53.

un papel fundamental en una Teología Moral sustentada en la Sagrada Escritura. Las normas a modo de orientaciones, directrices o indicadoras de las metas, tienen la función de indicarnos lo que se opone al reino de justicia, de paz y de amor, y que, por consiguiente, contradicen la nueva vida en Cristo; pero la eficacia y claridad de estas normas radica en la verdad salvadora que nos hace conocer a Dios y al hombre en su dignidad y en su vocación total.<sup>17</sup>

Por consiguiente los imperativos morales que allí aparecen no deben interpretarse como dictados divinos directos. Hay que afrontar el problema de averiguar qué imperativos morales se hallan de hecho en la Sagrada Escritura y con qué reglas interpretativas hay que entenderlos. La Escritura no es un manual de moral ni debe usarse como tal. Como trata de las relaciones de Dios con la humanidad, se ha de referir también a la conducta religioso moral del hombre con Dios. Pero lo verdaderamente central no es el imperativo moral determinado, sino el imperativo fundamental de fidelidad y obediencia a Dios, de amor y de seguimiento de Cristo, de vivir de acuerdo con la fe y el bautismo o, en Juan, de acuerdo con la fe y el amor. *Estos* imperativos religioso-morales son trascendentales, es decir, se refieren a la persona como un todo y no a una conducta moral específica. Y aunque hable también de actitudes concretas -bondad, piedad, misericordia, justicia- no son normas operativas, ya que queda por determinar qué es lo justo, lo humilde, lo amable. Con todo, la Escritura conoce también algunas normas operativas de conducta, que son las que nos interesan al tratar del valor absoluto de las normas morales.<sup>18</sup> Por tanto, Como afirma Häring:

El valor normativo de las dimensiones y perspectivas que encontramos en la Biblia (...) son siempre pautas vinculantes y, al mismo tiempo liberadoras; son normas en un sentido amplio pero real. Dependen totalmente de la fe; de ahí que sean específicamente cristianas. La adhesión fiel a estas perspectivas y pautas que nos presenta la Sagrada Escritura nos conduce a un conocimiento creciente del camino, la verdad y la vida que debemos seguir.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Cfr. Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 42.

<sup>18</sup> Cfr. Fuchs, "La dimensión absoluta de las leyes morales". 52-53.

<sup>19</sup> Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 42.



En resumen, desde esta nueva orientación la moral bíblica no podría definirse como el establecimiento de normas presuntamente reveladas por Dios. Porque es la realidad inaudita de la Gracia la razón más profunda para liberar a la moral de toda juridicidad, porque vivir de la Gracia recibida y responder a ella es la exigencia fundamental de la moral cristiana. Ciertamente, no es posible encajonar en los moldes de una moral jurídica y estática este impulso vital que no se paraliza jamás.<sup>20</sup>

Sin embargo, no debemos ignorar que el problema es complejo, ya que se tocan muchos puntos decisivos a la hora de una interpretación general de los datos bíblicos. Por tanto, primero es necesario liberar a los textos de los planteamientos ideológicos desde los cuales han sido interpretados en diversas épocas. En segundo lugar hay que revisar objetivamente el valor de las acusaciones que se lanzan desde posturas polémicas tanto a la moral bíblica del Antiguo como del Nuevo Testamento.<sup>21</sup> De modo que es bueno que, tanto los biblistas como los moralistas, se acostumbren a tratar con apertura pluralista la complejidad de datos que presenta la Sagrada Escritura, sin pretender simplificaciones.<sup>22</sup>

De igual manera, y de acuerdo con Vidal, es necesario tener presente que el contenido bíblico sobre el pecado es muy denso y muy extenso. Los numerosos estudios sobre el tema lo han puesto de manifiesto.<sup>23</sup> Por tanto, la pretensión no es volver sobre todos y cada uno de los aspectos de la revelación bíblica acerca del pecado y la culpa. El punto de interés está en comprender el sentido que tiene el pecado en el mundo bíblico con el fin de identificar los elementos fundamentales que están presentes en una moral específicamente cristiana. Para poder de esta manera demostrar que el pecado no es sólo la trasgresión de

---

<sup>20</sup> Cfr. Häring, *Renovación de la teología moral*, 25.

<sup>21</sup> Lage, "Nuevas perspectivas sobre la valoración de la ley en moral de san Pablo. (I)", 358-359. Con respecto a la liberación de los textos de los planteamientos ideológicos, el autor menciona los siguientes: la interpretación que estuvo dominada por la polémica antijudía, la interpretación de Lutero; la lectura que se ha hecho en épocas recientes de san Pablo, el cual ha sido leído a partir de la interpretación de Bultmann y de los seguidores de Heidegger, como de algunas corrientes antijuridicistas. Estos ejemplos podrían marcar la diferencia a la hora de hacer una reflexión teológico-moral fundamentada en la Sagrada Escritura.

<sup>22</sup> Lage, "Ley y Alianza. Autonomía de la ética en el Antiguo Testamento", 14.

<sup>23</sup> Cfr. Vidal, *Moral de Actitudes. Tomo I, Moral fundamental*, 587. En la nota 1 el autor hace referencia a los estudios que se han hecho sobre el asunto del pecado.

una ley, norma o regla. Y poder llegar de esta manera a una interpretación auténticamente cristiana del pecado y la culpa.

De esta forma se ha querido indicar aquí, por una parte, en qué no debería consistir la moral bíblica y cómo los preceptos y normas que encontramos tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento no son necesariamente las características propias de una moral específicamente cristiana. Por otra parte, también se ha querido mostrar cómo los caminos por los que se enfoca actualmente la moral bíblica, se orientan más hacia la actualización del seguimiento de Jesucristo y la realización del Reino de Dios.<sup>24</sup> El seguimiento de Jesucristo y la actualización del Reino de Dios orientan la moral más hacia aspectos vivenciales como la fe, la conversión, el amor, la salvación y la transformación por la Gracia.

Por tanto, teniendo presente, primero, la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento, segundo, lo que no se puede hacer y lo que sí se puede y se debe hacer con el Nuevo Testamento con respecto a la Moral, y tercero, la diferencia fundamental entre la Ética y la Teología Moral, iniciamos nuestra aproximación al concepto de pecado y de culpa en la Sagrada Escritura que consta de dos capítulos: I. ) aproximación al concepto de pecado-culpa en el Antiguo Testamento; allí trataremos: a) algunas características de Israel; b) la Torá, la Alianza y los Profetas; y c) Valoración del pecado a partir de la Torá, la Alianza y los Profetas; II.) aproximación al concepto de pecado-culpa en el Nuevo Testamento: allí nos aproximaremos a: 1) los Evangelios Sinópticos; aquí desarrollaremos los siguientes aspectos: a) importancia del Jesús histórico para la Teología Moral; b) investigaciones acerca del Jesús histórico; c) el Dios que se revela en Jesús; d) el Reino de Dios y las implicaciones para la moral; e) la conversión; f) la fe; g) el seguimiento; y , h) el concepto de pecado a partir de los Evangelios Sinópticos; 2) los escritos Paulinos; aquí trataremos de comprender: a) los ejes centrales del mensaje moral de san Pablo; b) la fe en Cristo Jesús, fundamento de la moral Paulina; c) la imitación de Cristo meta de la moral Paulina; y d) la

---

<sup>24</sup> Vidal, *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*, 308.

caridad, concreción de la moral Paulina; 3) y escritos Joaneos; desde su mensaje moral trataremos de comprender las siguientes categorías: a) la fe; b) el amor; y c) la verdad.

## **I. Aproximación al concepto de pecado en el Antiguo Testamento**

Teniendo presentes las razones ya expuestas acerca de la importancia que tiene la Sagrada Escritura para la Teología Moral, iniciaremos nuestro recorrido por el Antiguo Testamento. En nuestra aproximación a la moral del Antiguo Testamento y al concepto de pecado y de culpa contenidos allí, es necesario en primer lugar, hacer un esbozo que nos permita conocer: 1) cuáles son algunas de las características principales del pueblo de Israel; 2) Haremos referencia a tres ejes que consideramos importantes: la Torá, la Alianza y los Profetas<sup>25</sup>; y 3) finalmente presentaremos una valoración del pecado y la culpa a partir de la Torá, la Alianza y los Profetas.

### **1.1 Algunas características de Israel**

Antes de iniciar este recorrido por el Antiguo Testamento, es necesario tener presentes varios aspectos. Primero, no se trata de una tarea sencilla, ya que nos enfrentamos a una tradición milenaria y a una complicada historia en lo referente a la formación literaria de sus textos.<sup>26</sup> La Constitución Dei Verbum, al respecto afirma:

---

<sup>25</sup> Cfr. Vidal, *Nueva moral fundamental*. 305-307. Vidal también hace referencia a la moral sapiencial y resalta su importancia en lo referente a la apertura de la ética a la experiencia y a la reflexión humana; el acento en la responsabilidad personal frente a la presión sociológica; la vinculación de la ética con la cultura popular y la insistencia en los temas de preocupación humanista. De igual manera presenta el Decálogo como eje articulador de la moral del Antiguo Testamento en la medida que éste expresa el núcleo de la Torá y expresa los elementos básicos de la moral humana.

<sup>26</sup> “El Antiguo Testamento y, en particular, la historia antigua de Israel se estudian hoy críticamente. (...) Estas interpretaciones parten generalmente de la hipótesis de que el mensaje de la revelación ha sido deformado por los códigos culturales en que se transmitieron los textos o por los mismos autores y redactores finales de la Biblia. Descubrir estos códigos y situar el mensaje en un nuevo contexto o código cultural, es la tarea que hoy corresponde a una lectura científica de la Escritura”. Lage, “Pluralismo ético del Antiguo Testamento”. 382-383.

Para descubrir la intención del autor, hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los ‘géneros literarios’. Pues la verdad se presenta y se enuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica, en libros proféticos y poéticos, o en otros géneros literarios. El intérprete indagará lo que el autor sagrado dice e intenta decir, según su tiempo y cultura, por medio de los géneros literarios propios de su época<sup>27</sup>. Para comprender exactamente lo que el autor propone en sus escritos, hay que tener muy en cuenta los modos de pensar, de expresarse, de narrar que se usaban en tiempo del escritor, y también las expresiones que entonces más se solían emplear en la conversación ordinaria<sup>28,29</sup>.

Teniendo en cuenta esta compleja realidad, no pretendemos presentar una historia detallada en cuanto a sus normas y costumbres, prácticas y concepciones morales. Porque además, se debe anotar que, en este campo no tenemos competencia ya que el estudio referente a la moral bíblica corresponde a otras disciplinas específicas; a estas disciplinas acudiremos para desarrollar este aspecto perteneciente al primer capítulo de esta investigación.

Segundo, es indiscutible la importancia y el valor que tiene el Antiguo Testamento para la Teología Moral. Sin embargo, la constitución *Dei Verbum* afirma que los libros del Antiguo Testamento aunque «*siendo inspirados por Dios*» y aunque «*nos enseñan la pedagogía divina*» se reconoce, sin embargo, que dichos textos «*contienen algunas cosas imperfectas y pasajeras*»<sup>30</sup>. Por tanto, al aproximarnos al Antiguo Testamento, debemos tener presentes los criterios hermenéuticos que establece el Vaticano II, sin los cuales no se puede extraer de allí una moral bíblica.

Ante todo hay que tener presente que la finalidad de la revelación es Dios mismo y su plan de salvación. Como lo afirma la *Dei Verbum*, “*Por medio de la revelación Dios quiso manifestarse a Sí mismo y sus planes de salvar al hombre, para que el hombre se haga partícipe de los bienes divino*”.<sup>31</sup> Y aunque es verdad que “*Dios habla en la Escritura*” lo

<sup>27</sup> Cfr. San Agustín. *De doctrina christiana III* 18.26: PL 34,75-76; CSEL 80,95.

<sup>28</sup> Cfr. Pio XII. I.c.: Denz. 2294 (3829-3830); EB557-562.

<sup>29</sup> *Constitución Dei Verbum*, 12.

<sup>30</sup> *Dei Verbum*, 15.

<sup>31</sup> *Dei Verbum*, 6.

hace “*por medio de hombres y en lenguaje humano*”,<sup>32</sup> en contextos culturales e históricos concretos. De ahí que, la Sagrada Escritura debe ser interpretada “*para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado*”.<sup>33</sup> Para realizar esta tarea se requiere de la exégesis, quedando sometida la interpretación al juicio definitivo de la Iglesia.<sup>34</sup> Teniendo presente además, que el Antiguo Testamento, como continúa afirmando la misma Constitución, sólo alcanza su plenitud de sentido en el Nuevo Testamento. “*Los libros íntegros del Antiguo Testamento, incorporados a la predicación evangélica, alcanzan y muestran su plenitud de sentido en el Nuevo Testamento y su vez lo iluminan y lo explican*”.<sup>35</sup> Porque, “*La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda revelación*”.<sup>36</sup>

Así, pues, al hablar de una moral bíblica del Antiguo Testamento y teniendo en cuenta las razones expuestas debemos recordar lo que de alguna manera habíamos dicho antes y que con toda razón subraya Múnera:

Recordemos que el Antiguo Testamento es supremamente complejo y sus textos se van conformando a través de siglos, en contextos socio-culturales y en momentos históricos muy dispares. De allí que aparezcan diversas teologías no siempre coherentes y compatibles. De allí que podamos preguntarnos por la razón de ser y valor de ciertas prescripciones. Por ejemplo: ¿qué sentido tenían ciertas disposiciones cuando fueron propuestas en Israel: como las referentes a la pureza legal según aparecen en el Levítico? ¿Qué valor o sentido pueden tener para el resto de la humanidad o para el Cristianismo o para los tiempos actuales?<sup>37</sup>

Tercero, y en esta misma línea con Múnera, Lage afirma que en el Antiguo Testamento encontramos un gran pluralismo ético. Por tanto, nos plantea una pregunta que es fundamental desde las perspectivas de esta investigación:

---

<sup>32</sup> *Dei Verbum, 12.*

<sup>33</sup> *Dei Verbum, 12.*

<sup>34</sup> *Cfr. Dei Verbum, 12.*

<sup>35</sup> *Dei Verbum, 16.*

<sup>36</sup> *Dei Verbum, 2.*

<sup>37</sup> Múnera, *Moral del Antiguo Testamento-Decálogo, 2.*

¿Qué entendemos por ‘moral bíblica’? ¿Moral de los textos o moral del pueblo de la Biblia? ¿Moral de todo el período –más de ocho siglos– que cubre la historia bíblica o de un determinado periodo? Si, como se entiende generalmente, nos limitamos a los textos, encontramos la primera dificultad ya que el texto no posee un carácter uniforme, pues los géneros literarios son variadísimos, las etapas de composición revelan con frecuencia distancias de siglos, los autores –en su mayor parte desconocidos– expresan opiniones morales divergentes<sup>38 39</sup>.

Al plantearnos esta pregunta, Lage subraya una vez más, la complejidad que implica nuestra aproximación al Antiguo Testamento. Por tanto, también la dificultad que se puede presentar a la hora de elaborar una Teología Moral fundamentada en la Sagrada Escritura. Por esta razón, y como respuesta a la pregunta planteada por Lage consideramos pertinente la siguiente afirmación de Múnera:

Lo que podemos llamar Teología Moral "revelada" en el Antiguo Testamento, lo mismo que en el Nuevo, no es el conjunto de normas y prescripciones morales sino los elementos de Antropología Teológica que surgen del hecho revelatorio. La Teología Moral del Antiguo Testamento, integrante del proceso revelatorio y asumible desde el Nuevo como válida, está constituida por los elementos de Antropología Teológica extractados del fenómeno moral israelita contextualizado en su momento histórico. En esta percepción del ser humano presentado por la revelación, se capta la moralidad humana como elemento indispensable para su realización intra-temporal y escatológica. Y se sitúan ciertas líneas de comportamiento que muy genéricamente se manifiestan conformes con su destino. Esto es más perceptible en la interpretación teológica del Profetismo. Y siempre en relación con la plenitud mesiánica que se realiza en Cristo.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Sobre el uso de la Sagrada Escritura por los moralistas cristianos: R.B.Hays, *The moral Vision of the New Testament. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. T&T Clark, Edinburg, 1997. 207-312. Sobre la importancia concedida a la Biblia por algunos moralistas más destacados del siglo XX (los dos Niebuhr, Häring, Ramsey, G. Gutierrez): J.S. Silker, *Scripture and Ethics. Twentieth-Century Portraits*, Oxford Univeristy pres, New York 1997. Sobre la utilización de la Biblia en la teología moral: F. Noiciil, *Ethische Schriftauslegung. Biblische Weisung und moraltheologische Argumentation*, Freiburg, Herder, 2002.

<sup>39</sup> Lage, "Pluralismo ético en el Antiguo Testamento. Moralia", 387.

<sup>40</sup> Múnera, *Moral del Antiguo Testamento-Decálogo*,. 5-6.

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, podemos concluir que en el Antiguo Testamento no podemos pretender encontrar una moral bíblica específica y menos aún el establecimiento de normas y leyes presuntamente reveladas por Dios. Porque como lo afirma la *Dei Verbum*, la finalidad de la revelación es Dios mismo y su plan de salvación<sup>41</sup>.

Por tanto, teniendo en cuenta por una parte la dificultad del asunto, como queda referido, y por la otra nuestros objetivos, sólo haremos referencia fundamentalmente a tres ejes que consideramos importantes en nuestra aproximación al Antiguo Testamento: la Torá, la Alianza y el Profetismo. Se hace referencia a estos tres aspectos y no a otros ya que consideramos que son especialmente significativos en la consecución de nuestros propósitos. Estos tres ejes son de fundamental importancia para hacer una aproximación al concepto de pecado y de culpa ya que nos permitirán conocer el espíritu que movió esta experiencia en el pueblo de Israel. Y porque como dice Böckle, *“Los datos bíblicos descubren, pues, una serie de aspectos importantes sobre el fenómeno del pecado y la culpa”*.<sup>42</sup> En consecuencia, desde estos tres ejes podremos identificar los elementos fundamentales que están presentes en una moral específicamente cristiana. Para demostrar que el pecado no es sólo la trasgresión de una ley, norma o regla.

Antes de iniciar el desarrollo y análisis de los tres ejes ya mencionados, en torno a los cuales nos aproximaremos a la moral del Antiguo Testamento, y al concepto de pecado y de culpa contenidos allí, es necesario hacer un esbozo sobre el contexto en el que estos acontecimientos se desarrollan. Es necesario conocer cuáles son algunas de las características principales del pueblo de Israel.

Según von Rad, y de acuerdo a lo que han demostrado las investigaciones, en un primer momento «Israel» es el nombre de una confederación sagrada de tribus que se constituyó

---

<sup>41</sup> *Dei Verbum*, 2.

<sup>42</sup> Böckle, *Moral fundamental*. 117.

por primera vez como pueblo después del ingreso en Palestina. Antes no existía ningún Israel, sino sólo tribus, y asociaciones tribales<sup>43</sup>. Sobre el asunto dice Baena:

La historia de Israel comienza cuando Israel aparece como fenómeno, es decir, hacia el año 1.200 a.C.<sup>44</sup> Israel es Israel en el momento en que la fe en Yahvéh se encuentra en Canaán o Palestina. Antes de esto, en Canaán vivían unas tribus cuyos componentes inmigraron a ese lugar desde Mesopotamia hacia el año 1.500 a.C. Pero las tribus solas no son Israel. Sólo podemos decir que Israel es una magnitud social, política y religiosa determinada cuando en el año 1.200 a. C. llega el grupo de Moisés que trae la fe en Yahvéh. Israel es, pues, una federación de tribus creyentes en Yahvéh. En consecuencia, el grupo de Moisés solo tampoco es Israel. Israel es la combinación de Federación de Tribus y fe en Yahvéh.<sup>45</sup>

Como podemos ver, estas tribus eran nómadas y se dedicaban al cuidado del ganado menor. Eran gente pacífica, plantaban sus tiendas en las estepas donde sus animales hallaban pastos en invierno y poco a poco se fueron dedicando al cultivo de la tierra.<sup>46</sup> En cuanto a los aspectos religiosos y culturales dicen los estudiosos de las religiones que estas tribus no eran adoradores de Yahvéh desde un principio. Por tanto, la revelación de Yahvéh tuvo lugar en un momento preciso de su existencia y de ello se conservan algunos recuerdos en Ex 3, 1s. ; 6, 1s.<sup>47</sup>

La experiencia de la manifestación de Yahvéh es una característica que se debe subrayar ya que desde el principio Abraham, Isaac y Jacob fueron hombres que recibieron por primera vez la revelación de una divinidad, la cual se comprometía a protegerlos y a guiarlos y les

---

<sup>43</sup> No se puede demostrar históricamente la existencia de un pueblo antes de esa época. Cfr. Rad, *Teología del antiguo Testamento. I Teología de las tradiciones históricas de Israel*. 28.

<sup>44</sup> Una composición poética del quinto año del Faraón Merneptá (1.223-1.214 a. C.) escrita en el “este de Israel” asocia al pueblo de Israel con los habitantes de Canaán (*The interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 3, Nashville: Abingdon Press, 1982, 355)

<sup>45</sup> Baena, - Arango, *Introducción al Antiguo Testamento e historia de Israel*, 18.

<sup>46</sup> Los patriarcas eran personajes que con sus familias, llevaban una vida nómada, con ganados para los cuales buscaban pastos. Los patriarcas de las narraciones del Génesis reflejan una última fase de su vida nómada, en un momento de transición entre ésta y la vida sedentaria. La época de los patriarcas no se puede precisar con exactitud. La hipótesis de mayor verosimilitud es que el contexto en el que están insertos los Patriarcas es el movimiento aramático de la segunda mitad del 2º milenio (1500 a.C.). Cfr., Baena, - Arango, *Introducción al Antiguo Testamento e historia de Israel*, 25-26.

<sup>47</sup> Cfr. Rad, *Teología del antiguo Testamento I*, 27-31.



prometía una porción de las tierras de cultivo y numerosa descendencia.<sup>48</sup> Esta experiencia de fe en la revelación es la clave con la cual el pueblo de Israel leerá todos los acontecimientos de su historia: la época patriarcal, la esclavitud en Egipto, el Éxodo, la revelación en el Sinaí, la marcha por el desierto, la entrada en la tierra prometida, etc. En síntesis *“Aquí todo está configurado por la fe: la misma combinación de los acontecimientos en un largo camino de salvación no es un relato histórico; en sí misma es ya una profesión de fe en la guía divina”*.<sup>49</sup>

Por tanto, lo importante que se debe resaltar aquí, teniendo en cuenta la complejidad del asunto, es la experiencia que tiene Israel de la revelación<sup>50</sup> de Yahvéh. *“Y le dijo: «Yo soy Yahvéh que te saqué de Ur de los caldeos, para darte esta tierra en propiedad»”* (Gen 15, 7). De esta manera la elección de Yahvéh fue un acontecimiento que se mantuvo vivo en el recuerdo de Israel y era transmitido de generación en generación a través del culto.

De igual manera en la memoria de Israel están vivos, entre otros, los recuerdos de la esclavitud en Egipto y el Éxodo. En lo referente al Éxodo es bueno tener en cuenta que las historias alrededor de este fueron hechas mucho después del acontecimiento de Moisés. Este acontecimiento es aproximadamente del año 1250 a.C. Los escritos que consignan esta tradición, comienzan a aparecer después del año 900 a.C. Sin embargo los relatos bíblicos sirven poco para averiguar la realidad real acerca de Moisés. Hay relatos acerca de Moisés que surgieron en el año 400 a. C. Por tanto, sólo es posible hacer un acercamiento aproximado a la figura de Moisés.<sup>51</sup> Teniendo en cuenta lo anterior, se debe resaltar que

---

<sup>48</sup> Cfr. Rad, *Teología del antiguo Testamento I*, 31.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>50</sup> La revelación entendida como “(...) la comunicación de la intimidad de Dios a la intimidad del hombre que el hombre descubre en sí mismo, es decir, históricamente, y la expresa con lenguajes propios del ser humano, con el testimonio y el discurso, explicándola según su cultura y su propia época”. Cfr., Baena, - Arango, *Introducción al Antiguo Testamento e historia de Israel*, 2.

<sup>51</sup> En la literatura bíblica lo que aparece es lo que significa Moisés para ellos en la época en que escriben, cuál es su sentido, pero no su realidad histórica. Cfr. Baena, - Arango, *Introducción al Antiguo Testamento e historia de Israel*, 47-49.

Moisés es la figura y el testigo de Yahvéh para el grupo. Moisés es el testigo transparente, humilde y fiel.<sup>52</sup>

Pero lo importante de estos acontecimientos no es si los podemos verificar como hechos históricos tal cual ocurrieron. Lo fundamental es la lectura que hace Israel de estos acontecimientos como historia de salvación. Por ejemplo, en las tradiciones antiguas del Éxodo, y en las tradiciones del Deuteronomio aparece ya una imagen de Yahvéh que hace eco a este hecho salvífico:<sup>53</sup>

Tú pronunciarás estas palabras ante Yahvé tu Dios: «Mi padre era un arameo errante que bajó de Egipto y fue refugiarse allí siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, poderosa y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Clamamos entonces a Yahvéh Dios de nuestros padres, y Yahvéh nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran poder, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel» (Dt 26, 5-9).

Este texto es el credo israelita más antiguo, es una profesión de fe. Según los expertos es un texto que pertenece a la época de la monarquía. Es una pequeña historia de Israel. El texto nos muestra que creen en Yahvéh porque se sintieron salvados por él. Experimentaron a un Dios que les salió al encuentro. Sus necesidades de salvación fueron satisfechas, como sus necesidades de libertad y de condiciones adecuadas para vivir. De acuerdo con lo que fueron experimentando, fueron a su vez elaborando las imágenes de Yahvéh. Las características de estas imágenes de Yahvéh que están presentes en las tradiciones más antiguas son las siguientes:

- a) Yahvéh es un Dios desconocido para ellos que los elige gratuitamente; b) Es un Dios que busca seres humanos; c) Dios liberador de oprimidos y de esclavos; d) Dios comprometido

---

<sup>52</sup> Cfr. Ibid., 57.

<sup>53</sup> Cfr. Ibid., 56.

y responsable de los intereses limpios del grupo; e) Dios que busca comportamientos éticos; f) Es un Dios que se revela a través de los seres humanos.<sup>54</sup>

Otro acontecimiento fundante y fundamental que se mantiene vivo en el recuerdo de Israel desde tiempos inmemorables es el acontecimiento del Sinaí. Es recordado y está presente en la memoria de Israel como el centro de especial revelación de Yahvé<sup>55</sup>. Y aunque Éxodo y Sinaí son acontecimientos muy difíciles de definir en su sentido más originario, sí se puede afirmar que fueron reconocidos como el punto de origen de la fe y de la moral de Israel.<sup>56</sup> Por estas razones, el Éxodo y el Sinaí constituyen la matriz en la que Yahvé engendra a su pueblo.

La tradición bíblica afirma que antes del éxodo Israel no es aún el pueblo de Dios y que llega a serlo en este acontecimiento. Sabemos poco sobre las circunstancias de esta liberación, pero Israel ha reconocido en ella la elección de Dios. Este acontecimiento fundacional equivale a una adopción: «Dirás al Faraón: Así dice Yahvé: Israel es mi hijo primogénito, y yo te ordeno que dejes salir a mi hijo, para que me sirva» (Ex 4,22).<sup>57</sup>

En el Sinaí Yahvé se manifiesta al pueblo como fundador de una Alianza, garante de salvación y demandante de fidelidad. En el preámbulo de la promulgación del decálogo Yahvé se presenta en majestuosa teofanía como fundamento de la Alianza, manifestando quién es y no sólo lo que hizo. A diferencia de otros pueblos de la antigüedad, vinculados al dios tutelar por una relación natural, en Israel la vinculación es moral. Para resaltar la trascendencia de Yahvé con relación a Israel se emplea la teofanía o el lenguaje litúrgico, sin querer afirmar, sin embargo, que el decálogo sea un texto litúrgico.

La posesión de la tierra, la entrada en la tierra prometida, es otro evento que está presente en la memoria del pueblo de Israel. La entrega de Canaán es la última acción salvífica de

<sup>54</sup> Cfr. Baena, - Arango, *Introducción al Antiguo Testamento e historia de Israel*, 56-57.

<sup>55</sup> Cfr. Rad, *Teología del antiguo Testamento*, I 32.

<sup>56</sup> Cfr. Cavedo, "Moral del Antiguo Testamento y del judaísmo", 1992. 1188-1190.

<sup>57</sup> Trublet, "La pedagogía divina según el Antiguo Testamento". 336.

Yahvéh de acuerdo con las exposiciones que encontramos en el antiguo credo.<sup>58</sup> “*Nos trajo a este lugar, y nos dio esta tierra, una tierra que mana leche y miel*” (Dt. 26,9) Así termina el antiguo credo. Al respecto von Rad dice que:

Cuando Israel hablaba de la entrega de Canaán no lo hacía recordando un pasado glorioso; se trataba más bien de una profesión de fe en Yahvéh que cada época debía formular a su manera. (...) Con la posesión de Canaán Yahvéh «condujo Israel al reposo». Con este don había cumplido plenamente su promesa.<sup>59</sup>.<sup>60</sup>

Ciertamente, para los israelitas Yahvéh es el Dios que se revela en un momento determinado de su historia, que los elige por puro amor gratuito, que los libera de la esclavitud en Egipto, que los acompaña en su marcha por el desierto, que sella con ellos una Alianza en el Sinaí y que finalmente cumple su Promesa permitiendo que entren en la tierra de Canaán. A partir de una lectura de su historia, desde la fe, reafirman la certeza de que lo propio de Dios es ser alguien que nunca los ha abandonado<sup>61</sup>. Y de esta manera su historia es historia de salvación.

En resumen, este es el marco en el que tienen lugar los ejes que hemos elegido: la Torá, la Alianza y el movimiento profético. Así, pues, por una parte, el recuerdo, la memoria y la fe en el Dios que salva, que cumple su promesa y es fiel, y por la otra, la fidelidad a la Alianza por parte de Israel como expresión de correspondencia a su amor, serán la clave que nos permitirá identificar los elementos fundamentales que están presentes en una moral específicamente cristiana. Para poder de esta manera intentar demostrar que el pecado no es sólo la trasgresión de una ley, norma o regla. Y así lograr interpretar el pecado en clave ontológica y de esperanza desde las categorías de Gracia, salvación, promesa y justificación. Con lo que finalmente intentaremos establecer la diferencia entre la angustia y

---

<sup>58</sup> Cfr. Rad, *Teología del antiguo Testamento* I, 369.

<sup>59</sup> Jos. 1, 13.15; 11, 23; 22, 4; 21, 43; 23, 1.

<sup>60</sup> Cfr. Rad, *Teología del antiguo Testamento* I, 377.

<sup>61</sup> Cfr. Baena, - Arango, *Introducción al Antiguo Testamento e historia de Israel*, 45.

el temor propiciado por el concepto de pecado propio de una moral esencialista<sup>62</sup> centrada en la ley, y el equilibrio concienzual efecto de un concepto de pecado propio de la moral específicamente cristiana.

## **1.2 La Torá, la Alianza y los Profetas**

Hemos manifestado anteriormente que nuestra aproximación al tema en el Antiguo Testamento la haremos desde tres ejes que consideramos importantes: la Torá, la Alianza y los Profetas. También hemos expresado que se hace referencia a estos tres aspectos porque consideramos que son especialmente significativos para la consecución de nuestros objetivos y nos permitirán intentar comprender el concepto de pecado y de culpa en el pueblo de Israel.

Por tanto, simplificando al máximo todos los elementos esenciales que el Antiguo Testamento nos presenta sobre el pecado, desde los tres ejes que hemos mencionado, intentaremos en un primer momento, comprender el significado que la Torá, la Alianza y los Profetas tienen para el pueblo de Israel. Para que de este modo, podamos llegar en un segundo momento a inferir cómo se vivencia la realidad del pecado en Israel a partir de estas categorías.

### **La Torá**

La Torá es el primer eje al que haremos referencia en nuestro acercamiento al Antiguo Testamento.

Ahora, si partimos de la afirmación que los acontecimientos de Éxodo y Sinaí fueron reconocidos como el punto de origen de la fe y de la moral de Israel y que además

---

<sup>62</sup> Entendemos por moral esencialista una moral estática e impersonal, desde la cual el ser humano es comprendido como un dato, donde es la esencia y no la existencia la que cobra relevancia; por tanto, una moral esencialista pondrá el acento únicamente en la realización de esta esencia.

constituyen la matriz en la que Yahvé engendra a su pueblo,<sup>63</sup> entonces la Torá se debe situar en el contexto de los acontecimientos del Éxodo y del monte Sinaí, en el marco religioso de la Alianza; y será a partir de este contexto desde donde podremos descubrir su origen, su función, su importancia y su vigencia. Situada en este contexto, la Torá tendrá como objetivo un nuevo proyecto de sociedad. En consecuencia la Torá será la que dé al pueblo el nuevo ordenamiento social, y proponga como ideal la construcción de una sociedad libre y fraterna. Entonces si el Éxodo conduce al pueblo fuera de Egipto es porque quiere encaminarse hacia una nueva sociedad y la Torá está para esta nueva sociedad: es su proyecto.<sup>64</sup>

Desde este marco podemos percibir cómo la Torá es un aspecto de gran importancia en el Antiguo Testamento; en opinión de algunos autores se podría decir que es una especie de columna vertebral de la moral veterotestamentaria. *“La Torah, podría ser la fuente principal para el conocimiento de la moral veterotestamentaria;”*<sup>65</sup>

Antes de entrar a analizar el concepto de pecado en la Torá, es importante señalar que la denominación de «Ley», traduce la palabra hebrea de Torá, (tōrah), que en realidad significa «instrucción»<sup>66</sup>. Tanto en el Pentateuco como en otras partes del Antiguo Testamento el término Torá se refiere generalmente a una enseñanza o a un grupo de leyes o enseñanzas.<sup>67</sup> Sólo en una época tardía recibió el conjunto del Pentateuco el nombre de la Torá o los cinco libros de la Torá. La expresión Torá incluye las instrucciones, leyes y las

<sup>63</sup> Cavedo, *Moral del Antiguo Testamento y del judaísmo*, 1189.

<sup>64</sup> Cfr. Lohfink, *¿Necesita Dios una Iglesia?*, 102-119.

<sup>65</sup> Cavedo, *Moral del Antiguo Testamento y del judaísmo*, 1195.

<sup>66</sup> Zimmerli, *Manual de teología del Antiguo Testamento*, 11. Al respecto afirma Lage que la Ley es la traducción corriente en castellano del griego *nomos*, ya que en la traducción griega de los Setenta traduce generalmente el hebreo *torah*. Si tanto el término hebreo como el griego tienen en su respectivo ámbito lingüístico una carga amplísima de significación, se comprende que el término castellano aparezca más que sobrecargado de valor polisémico. Por tanto el análisis semántico de los términos hebreo y griego que nosotros traducimos por ley será siempre muy difícil. Cfr., Lage, “Nuevas perspectivas sobre la valoración de la ley en la moral de san Pablo (I)”, 360.

<sup>67</sup> Po ejemplo, Ex.12,49; Lv 6,2; 6,7;7,7; Nm 19,14; Dt 4,44; 17,11;17,19; 31,9;33,4; Is 23; 51,4; Jr 8,18; Ag 2,11; Ml 2,6-7; plural torot en Ex 18,16; 18,29; Lv 26,46; Ez44,24.

enseñanzas dadas a Moisés en el Sinaí y las enseñanzas de los sabios en su intento de promover el proceso de aplicación de la Torá.<sup>68</sup> Al respecto Zimmerli dice que:

A la palabra ley corresponde la hebrea Torá. Este término hebreo designa propiamente una indicación, instrucción o consigna a nivel sacerdotal-cultural, por ejemplo el orden ritual para el holocausto o la oblación (Lev 1, s). Puede designar también la enseñanza sacerdotal que se imparte ante la pregunta de un laico (Ag 2,11-13). El sacerdote da al laico la indicación sobre si la ofrenda sacrificial o el contacto con un muerto santifica o hace impuro al hombre. Pero con el tiempo la palabra Torá se va ampliando en su significado usual. Todo el largo discurso de Moisés en el Deuteronomio, en el que predica al pueblo las disposiciones divinas, puede calificarse como Torá: una instrucción para el correcto comportamiento en el país de la gran promesa.<sup>69</sup>

Entonces, la Torá no es simple *nomos* legalista, ni *lex* jurídica.<sup>70</sup> La Torá es un término que dice mucho más que Ley.<sup>71</sup> Para el judaísmo la Torá es el vínculo entre Dios y el ser humano. La Tora da vida, enriquece y eleva la vida del Israel. La Torá es un medio para dar culto a Dios, pero nunca sucedáneo de Dios mismo.<sup>72</sup>

---

<sup>68</sup> Davies, "El significado de la Ley en el judaísmo y en el cristianismo", 170-171. Aclara también el autor que para el judaísmo la Torá abarca la Torá escrita primariamente el Pentateuco, pero también los demás libros bíblicos y la Torá oral.

<sup>69</sup> Zimmerli, *Manual de teología del Antiguo Testamento*, 21.

<sup>70</sup> Sobre el asunto dice Noth que "En primer lugar hay que anotar que es en sí mismo dudoso que se pueda hablar de la «de la Ley» en el Antiguo Testamento, porque «la Ley» no aparece en él de ninguna manera como unidad. Cualquier investigación sería muestra enseguida que «la Ley» en el Antiguo Testamento representa una realidad muy complicada desde los más diversos puntos de vista". Noth, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 15.

<sup>71</sup> Es importante señalar *que*: "La palabra «ley» tiene una larga historia. Evoca determinadas asociaciones. El jurista pensará en el poder estatal que dicta o promulga leyes. El estudioso del Nuevo Testamento, mentalizado con la teología Paulina y con la interpretación de los reformadores, entenderá sin más la ley como antítesis de la promesa divina o, en lenguaje de la reforma, del evangelio: ley es el imperio, el castigo, la aniquilación; evangelio es gracia, salvación, don. Frente al primer prejuicio, hay que decir que aquí no hay lugar a la conexión entre ley y estado. La ley de los libros mosaicos nada tiene que ver con un poder estatal de Israel. Frente a la segunda interpretación, valga la advertencia de Martin Buber (1950. 55s) que ve en ella el resultado de la problemática traducción griega por *nomos*, que no expresa el verdadero sentido de lo nombrado con el término hebreo. Con la traducción griega por *nomos*, la palabra hebrea no sólo emigra a un área lingüística diferente, sino que recibe una nueva carga semántica. El *nomos* griego es el término que expresa las leyes del estado, significado que, como dijimos, debe excluirse *totalmente del hebreo Torá*". Zimmerli, *La ley y los Profetas. Para la comprensión del Antiguo Testamento*, 20-21.

<sup>72</sup> Cfr. Davies, *El significado de la Ley en el judaísmo y en el cristianismo*, 173-175.

Así pues, teniendo en cuenta la diferencia entre Ley y Torá, esta última se debe comprender por tanto como historia de salvación y no se puede reducir sólo a un código de exigencias y normas. La Torá, de acuerdo con su significado etimológico hebreo, tiene la función de instruir y educar y de esta manera construye una auténtica cultura y sociedad de escucha y de fidelidad a Dios. Y más que la suma de las obligaciones, la palabra Torá, se emplea tanto para evocar la enseñanza como el mandamiento. Por tanto, la Torá no designa sólo la suma de obligaciones prescritas al pueblo, sino la suma de los primeros cinco libros de la Biblia (llamada también Pentateuco).<sup>73</sup> Tomada en este sentido, la Torá comprende a la vez los mandamientos y los relatos fundadores<sup>74</sup>.

En el Levítico la motivación principal es la elección y en ella insiste: “*Sed santos, porque yo Yahveh vuestro Dios, soy santo*” (Lev 19,2). Desde sus sesiones rituales, la Torá inculca el hábito de medir, contar, distinguir, y actuar de una manera escrupulosa, porque tiene la función de educar para preguntarse antes de actuar como una actitud de respeto y fidelidad. Von Rad lo expresa muy claramente en el siguiente texto:

En el centro del Dt está la instrucción: es decir, el esfuerzo por hacer sentir a Israel la revelación de Yahvéh en todas las circunstancias de su existencia. La obediencia que exige el Dt. no condiciona nunca la elección, sino viceversa. Dt 27, 9s., lo expresa con toda claridad: «Escucha Israel, hoy te has convertido en el pueblo de Yahvéh, tu Dios, y observarás sus mandamientos». Muy parecido es el raciocinio de Dt 14, 1s., «Aléjate de toda clase de culto a los muertos, porque tú eres un pueblo santo para Yahvéh tu Dios». De

---

<sup>73</sup> Los cinco primeros libros de la Biblia (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio) son generalmente conocidos bajo el nombre global de Pentateuco. *Teujos* es una palabra griega que significa el ‘estuche’ en el que se guardaba un rollo de papiro; más tarde paso a significar ‘volumen’ ‘libro’. Por eso, *Pentateujos* (biblos) equivale a ‘el libro compuesto de cinco volúmenes’. De esta expresión griega viene la latina *Pentateuchus*, y de ella procede la nuestra Pentateuco. Naturalmente, los judíos de lengua hebrea no usan esta terminología. Se refiere a los cinco primeros libros de la ‘Ley’ (Torá), la ‘Ley de Moisés’, ‘el libro de la Ley’, ‘el libro de la Ley de Moisés’. Aparentemente, con ello se subraya el contenido legal de estos libros, especialmente del Levítico y Deuteronomio. Sin embargo, tanto la palabra hebrea ‘Torá’ como la griega ‘nomos’ significan la revelación divina, que tiene una parte doctrinal y otra legislativa. Cfr. Sicre, *El Pentateuco. Introducción y textos selectos*, 17.

<sup>74</sup> Cfr. Beauchamp, *Ley-Profetas-Sabios. Lectura sincrónica del Antiguo Testamento*, 37-38. Sin embargo y según Jacques Trublet, la Torá es una palabra difícil de traducir y puede designar tres cosas: el conjunto de la Biblia, el Pentateuco, y los elementos legislativos del pentateuco. Pero afirma el autor, que en el contexto de su artículo la Torá comprende el pentateuco articulado con las leyes y narraciones. Cfr., Trublet, “La pedagogía divina según el Antiguo Testamento”, 340.



igual manera Dt 7,6 «Escucha Israel. Yahvéh nuestro Dios es el único Yahvéh. Amarás a Yahvéh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza». Los preceptos del Dt no son más que una gran explicación del mandamiento de amar a Yahvéh y adherirse sólo a él. Este amor es a su vez la respuesta al amor divino. Por tanto, los numerosos imperativos son invitaciones implícitas unas veces, otras veces explícitas a una gratitud activa. Los imperativos de «haz esto para que vivas; para que tengas éxito; para que puedas entrar en la tierra» no suplantán la oferta gratuita del Dt ni anuncian una vía legal hacia la salvación.<sup>75</sup>

Es importante resaltar, de acuerdo con las afirmaciones de von Rad, que la revelación de Dios en la Torá presenta la salvación como iniciativa y don gratuito por parte de Dios, y es desde este contexto que Torá presenta el discurso sobre el pecado. Por tanto, el pecado se puede entender como la decisión por parte del ser humano de sustraerse a esta salvación, es el rechazo a este don gratuito. El pecado se define en relación con la gratuidad de Dios, como una decisión libre del ser humano que rechaza y se opone a la salvación ofrecida. Desde este contexto el pecado, como veremos, consiste esencialmente en la pretensión del ser humano de decidir por sí mismo lo que está bien y lo que está mal. La valoración del pecado a partir de la Tora, es un aspecto de suma importancia para nuestra investigación por tanto, lo desarrollaremos en un segundo momento.

## **La Alianza**

La Alianza, es el segundo eje al que haremos referencia en nuestra aproximación al Antiguo Testamento.

Antes de entrar en el análisis sobre cómo se puede comprender el pecado desde la categoría de Alianza, es necesario conocer cuál es su función, finalidad, importancia y el contexto en el que esta tiene lugar. Al respecto varios autores señalan que es W. Eichrodt,<sup>76</sup> quien le

<sup>75</sup> Rad, *Teología del antiguo Testamento*. I 291.

<sup>76</sup> Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento I, Dios y Pueblo*, 13. Cabe mencionar que en el trabajo de este autor se fundamenta bíblicamente B. Häring Cfr. Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 27, nota 3 y 6.

atribuye a la Alianza un papel central<sup>77</sup> y quien afirma que esta constituye el punto fontal de toda ulterior relación de Dios con Israel. También es Eichrodt, quien da al concepto de Alianza un significado mucho más amplio del estrictamente jurídico de Alianza-pacto. La Alianza representará más bien un movimiento vital de comunión interpersonal de Dios con Israel.<sup>78</sup> Por tanto, es desde la Alianza desde donde se explican todas las formulaciones con las que Israel expresa su conocimiento y experiencia de Dios. Desde esta perspectiva se puede ver cómo el pueblo de Israel está en una relación especial con Dios ya que ha sido elevado a la dignidad de pueblo suyo por un acto libre dentro de la historia. De igual manera se debe señalar que al centrar la Teología del Antiguo Testamento en la idea de Alianza W. Eichrodt consideró ésta como el eje de la revelación veterotestamentaria. Al respecto McCarthy dice que:

Walter Eichrodt, en su Teología del Antiguo Testamento, trata la Alianza en su sentido teológico y la ve como el tema central del AT. Encuentra que el concepto de Alianza implica una historicidad de la relación de Dios con Israel. Contiene también una expresión de la voluntad divina en la Ley, que guía las acciones de Israel y le da seguridad en un medio en que lo divino se sentía ser normalmente muy arbitrario. Reconoce además que la Alianza, como don de Dios, podía ser retirada si Israel faltaba a su deber con respecto al pacto.<sup>79</sup>

Por tanto, la Alianza es el verdadero punto de partida para enjuiciar la relación de Israel con Dios. Igualmente es el punto de partida que nos ayudará a comprender el concepto de pecado y de culpa. Ya que como dice Lage F. *“Los estudios bíblicos sobre la Alianza como clave teológica del Antiguo Testamento dieron un enfoque nuevo al lugar que ha de corresponder a la ley en la moral cristiana”*.<sup>80</sup> Esto hace todavía más importante para

---

<sup>77</sup> Lage, *“Ley y Alianza. Autonomía de la ética en el Pensamiento del Antiguo Testamento”*, 9. Dice Lage que la obra de Eichrodt marcó ciertamente un hito en la investigación del contenido religioso de la Biblia. Dennis Mac Carthy, S.J. anota que Eichrodt trata la Alianza en su sentido teológico y la ve como el tema central del Antiguo Testamento. Cfr., Mac Carthy, *“La Alianza en El Antiguo Testamento. Estado actual de la investigación”*, 6.

<sup>78</sup> Álvarez, Prologo a la edición española de Walther Eichrodt *Teología del Antiguo Testamento I. Dios y Pueblo*, 19.

<sup>79</sup> Mac Carthy, *“La alianza en el Antiguo Testamento estado actual de la investigación”*, 16.

<sup>80</sup> Lage, *“Alianza y Ley. Autonomía de la ética en el Pensamiento del Antiguo Testamento”*, 37.

nosotros la tarea de captar con claridad el significado teológico de la categoría Alianza ya que de acuerdo a nuestros objetivos este nuevo enfoque tendrá una repercusión directa en el concepto de pecado y de culpa.

Entonces, teniendo en cuenta por una parte, el papel central que ocupa esta categoría de acuerdo a los estudios, y por otra parte, la importancia que tiene para la consecución de nuestros objetivos, dejemos que sea el mismo W. Eichrodt quien nos explique a modo de síntesis en qué consiste y qué significa la Alianza para Israel:

- a. La Alianza tal como nos la transmite Moisés pone de relieve el carácter «efectivo» de la revelación divina. La autorevelación de Dios no se capta de modo especulativo, no se ofrece en forma de doctrina; Dios da a conocer su propio ser actuando en la vida de su pueblo y modelándolo conforme a su voluntad.
- b. La Alianza pone de manifiesto una «clara voluntad divina», de la que uno puede fiarse y a la que es posible apelar. La Alianza no es sólo exigencia sino también promesa: «*Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios*», dando así una finalidad a la vida y un sentido a la historia. Desaparece, pues ese miedo general del paganismo a la arbitrariedad y capricho de la divinidad; con este Dios sabe uno realmente a qué atenerse, surge una atmosfera de confianza y de seguridad que da fuerza para una entrega obediente a la voluntad divina y alegría para afrontar la vida.
- c. Esta voluntad divina manifestada en la Alianza muestra, por tanto, su capacidad configuradora en la forma como señala a los hombres con los que se alía su situación de privilegio. En el nombre de Yahvéh y en la Alianza por él sancionada encuentran las tribus el lazo de unión que contrarresta las tendencias centrifugas del egoísmo tribal y crea elementos bien distintos una unidad con derecho, culto y conciencia histórica comunes. (...) El pueblo que así nace no es, pues algo puramente natural que recibe su estatuto de vida del linaje y de la tierra, sino una creación de Dios en la historia, una «comunidad» con un orden y una fuerza interior que le dan su cohesión y carácter.<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento I*. 34-37.

- d. Ello implica la conclusión de que la fe en el Dios de la Alianza guarda una íntima relación con la historia. Lo mismo que la fe está basada desde el principio en un dato de la historia y vive constantemente de él.<sup>82</sup>
- e. Junto a esta relación de base entre religión y nación, en la época en la que la conciencia nacional despertó con toda fuerza y se fue adentrando en todos los campos de la vida, se dan ciertas seguridades contra la confusión de la religión con los intereses nacionales. La religión de Israel lleva el sello distintivo de una religión de elección, entendiendo esta expresión en el sentido de que una elección divina es lo que la contrapone a una religión natural. (...) La idea de la Alianza incluye también, aunque de forma menos explícita, la defensa contra otro peligro: el de la «desfiguración legalista» de la relación que ella expresa, mediante la cual se ha pretendido degradar dicha relación al plano de un pacto basado en la prestación y contraprestación de dos socios iguales. La libertad con la que Dios entabló relaciones de Alianza dentro de la historia sirve para recordar a los hombres que el carácter de Alianza sinaítica es totalmente diferente del de los pactos humanos.<sup>83</sup>

Sin embargo, subraya Mac Carthy:

La idea de Alianza es muy compleja y existen numerosos elementos en la Escritura que nos obligan a no reducirla exclusivamente a la forma de tratado. Hay que señalar que la Alianza era también un asunto de culto, algo por consiguiente religioso y no secular o simplemente legal y moralístico. La Alianza fue hecha, reafirmada y renovada en el culto.<sup>84</sup>

Además de la complejidad que indica Mac Carthy el término *brît* también admite, como veremos, una gran variedad de significados, sumándole a este aspecto las múltiples reinterpretaciones que el concepto teológico de Alianza ha sufrido a lo largo de la historia.<sup>85</sup> Por tanto, a partir de la complejidad del tema que anotábamos antes, es importante tener en cuenta la aclaración que al respecto hace Francisco Lage:

<sup>82</sup> Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento I*, 38.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 39-41.

<sup>84</sup> Mac Carthy, *La alianza en el Antiguo Testamento estado actual de la investigación*, 6.

<sup>85</sup> Cfr. Rad, *Teología del antiguo Testamento. I*, 181.

En hebreo una Alianza, un pacto o una decisión constituyen una *brît*, término que aparece en el Antiguo Testamento hasta 287 veces, acompañado de verbo «cortar» (*karat*), pero también de otros verbos como «establecer», «dar», «poner». (...) El campo semántico de *brît* se extiende en dos direcciones. Primeramente, hacia el área del deber o de la obligación que se impone a otro o que uno se impone a sí mismo, individualmente o como representante de un grupo. Aquí *brît* tiene como sinónimos: palabra, Consejo, norma, mandato, precepto, decisión, acuerdo, tratado, alianza (en pacto de vasallaje) y también, en contexto religioso, voto, juramento, libación. En segundo lugar, el campo semántico de *brît* se extiende hacia el área de la reciprocidad e incluso de la amistad. Son sinónimos: amor, *hesed*, bondad, paz, fraternidad, alianza (en pactos de reciprocidad). (...) Los entusiastas del tema bíblico de la alianza como tema clave del Antiguo Testamento privilegiaron el sentido segundo, el de reciprocidad, defendiendo que el esquema de alianza subrayaba las obligaciones recíprocas de Dios con su pueblo y de éste con Dios.<sup>86</sup>

Por consiguiente, si partimos entonces del segundo sentido de Alianza que nos presenta el campo semántico de *brît* en el que son sinónimos los términos de *amor*, *hesed*,<sup>87</sup> *bondad*, *paz*, *fraternidad*, *alianza* (en pactos de reciprocidad) podemos decir de acuerdo con Eichrodt, que:

La comunidad de Alianza entre Yahvéh e Israel encontró su expresión adecuada no tanto en los predicados de poder –que aparecen más o menos iguales en todas las religiones–cuanto en una serie de expresiones diferentes. Entre estas está en primer lugar la misericordia de Yahvéh. Cuando las relaciones entre hombres están reguladas por un *b<sup>e</sup>rit* la conducta que por lo general se espera de quienes se han comprometido así se califica de *Hesed*. (...) Se trata de la camaradería y fidelidad fraternales que un miembro de la Alianza a de prestar al otro. Por tanto, «hesed constituye el objeto propio de un *b<sup>e</sup>rit* y casi puede decirse que es su contenido. La posibilidad de que se concluya y persista una Alianza descansa sobre la

<sup>86</sup> Lage, “Alianza y Ley”, En: Vidal, *Conceptos fundamentales de ética teológica*, 1992. 38-39.

<sup>87</sup> “Cuando se habla de la *hesed* de Dios, se hace alusión a la realización de las promesas hechas con la Alianza. Cfr. Stoebe, “Hesed, Bondad”, En: *Diccionario teológico. Manual del Antiguo Testamento*. Tomo I. 831-861.

presencia del hesed». <sup>88</sup> Por eso también hesed y b<sup>erit</sup> son utilizados frecuentemente como testimonio firme. <sup>89</sup> (...) sin la referencia a la hesed por ambas partes era impensable el mantenimiento de la Alianza. Por esto en Israel aparece viva y bien arraigada la convicción de que el auxilio y la bondad de Yahvéh eran algo que cabía esperar de él, dado que había fundado una relación de Alianza. (...) el Dios del Sinaí (...) es el Dios amoroso y dispuesto a prestar su auxilio, el Dios que permanece fiel a sus promesas y hace intervenir su portentoso poder en pro del pueblo de la Alianza. (...) Esta fidelidad del auxilio de Dios, que hunde sus raíces en la comunión de Alianza, tiene una expresión cargada de sentido en la yuxtaposición de hesed y b<sup>erit</sup> como signos afines de la benevolencia divina. <sup>90 91</sup>

En resumen, y de acuerdo a lo que hemos expuesto hasta aquí, se puede decir que la Alianza constituye un elemento esencial, ya que es el marco desde donde podremos comprender con un poco más de claridad cómo se vivencia el pecado en el pueblo de Israel. <sup>92</sup> Por tanto, después de acercarnos al significado que tiene la Alianza para Israel desarrollaremos en un segundo momento la valoración del pecado a partir de la Alianza.

## Los Profetas

El tercer eje al que haremos referencia en nuestra aproximación al tema desde el Antiguo Testamento son los Profetas.

El abordaje de este tercer eje lo haremos desde el contexto de la Torá y la Alianza y desde lo que estas dos categorías significan para Israel, como ya quedó expresado anteriormente. La aproximación a los Profetas desde este contexto nos ayudará a comprender la función e

<sup>88</sup> Nelson Glück, *Das wort hesed*, 1927, 13. Cfr. también W. F. Lofthouse, *Hen and Hesed in the Old Testament*, ZAW, 1933, 29 ss. Citado por Eichrodt, W 212.

<sup>89</sup> Dt. 7,9-12; 1Re. 8,23; Sal. 89,29; Is. 54,10; 55,3, etc.

<sup>90</sup> En paralelismo, 2 Sm 7,15ss; Sal 25,10; 29.34. 50, cfr. 4; 106; 45; 1 03, 17s; Is 54,10, 55,3; Igualmente la yuxtaposición de basîdây y korete

<sup>91</sup> Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento I*, 212. Según el autor no excluye el castigo de los pecados, sino que se manifiesta precisamente en el empleo del castigo para el restablecimiento de la relación de alianza rota (...) Pero en las situaciones difíciles se recurre a la hesed de Yahvéh (Gen 24, 12; 1Re 3,6).

<sup>92</sup> Cfr. Vidal, *Moral de actitudes. Tomo I*, 588.

importancia de estos en Israel, sobre todo en lo que a nuestro tema se refiere: a la experiencia que el pueblo tiene del pecado y la culpa.

Debemos comenzar resaltando cómo para Israel todo está configurado por la fe: la misma combinación de los acontecimientos en un largo camino de salvación no es un relato histórico; en sí misma es ya una profesión de fe en la guía divina.<sup>93</sup> Y es desde esta experiencia que Israel tiene de Yahvéh desde donde puede ver su historia como historia de salvación. Es a partir de esta experiencia de fe como Israel puede ver en cada uno de los acontecimientos de su historia la presencia amorosa y fiel del Dios que se comprometió con ellos. Y es desde esta experiencia de fe desde donde cobra una gran importancia para el pueblo el recuerdo, la memoria y la evocación de todas las intervenciones de Yahvéh. A partir del siguiente texto muestra Schökel, la importancia y el significado del hecho de conservar en la memoria:

Y dijo Moisés al pueblo: -Acuérdate siempre de este día, en que habéis salido de Egipto, de la esclavitud, cuando con mano fuerte os sacó de allí Yahvé (...) Cuando Yahvéh te haya introducido en la tierra... que juró a tus padres darte (...) entonces en este mes celebrarás el siguiente rito: durante siete días comerás panes ázimos (...) Y ese día le explicarás a tu hijo: esto es por lo que Yahvéh hizo en mi favor cuando salí de Egipto. Te servirá como señal en el brazo y recordatorio en la frente, para que tengas en tus labios la Ley de Yahvéh, que con mano fuerte te sacó de Egipto. Guardarás este mandato todos los años en su fecha. Cuando Yahvéh te introduzca en la tierra de los cananeos, como juró a ti y a tus padres, y te la entregue, dedicarás a Yahvéh todos los primogénitos (Ex. 13,3-10).

Schökel, en su análisis concluye que:

El hecho se ha de conservar en la memoria, *acuérdate*, transmitiéndose de padres a hijos, *le explicarás a tu hijo*, el recuerdo se renovará todos los años en su fecha, celebrando un rito conmemorativo; el rito tendrá carácter de agradecimiento, «por lo que Yahvé hizo en mi

---

<sup>93</sup> Cfr. Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, 27.

favor» y de compromiso con la ley de Yahvéh. Todo esto subraya e inculca la importancia del hecho.<sup>94</sup>

De acuerdo con lo que anota Schökel, podemos percibir un poco la profundidad de la experiencia de fe que vivía Israel. Y cómo la elección, la liberación, la experiencia de ser guiados por el desierto, la Alianza y el cumplimiento de la promesa son los hechos fundantes que configuran su fe. Por tanto, el principio y la base del pueblo es la convicción de que Yahvéh es el Dios de Israel e Israel es el pueblo de Yahvéh.<sup>95</sup> Y que tanto su vinculación a Yahvéh como su existencia misma están fundamentadas en el hecho salvífico de la intervención de Dios en su historia que tiene su punto culminante en el acontecimiento de la Alianza.<sup>96</sup> Es desde este marco desde donde las leyes contenidas en la Torá recobran todo su sentido ya que como dice Noth:

El contenido y significado de las leyes preexílicas del Antiguo Testamento contenidas en la Torá es la organización social basada en la Alianza entre Dios y el pueblo. (...) Me parece que lo específico se puede resumir en este punto: se trata de disposiciones tendentes a asegurar en todos los terrenos de la vida y actividad la radical exclusividad de la relación entre Dios y el pueblo. (...) Como además las leyes veterotestamentarias proceden de un mundo, en el que la veneración de Dios y el culto se encontraban íntimamente entretnejidos con todos los aspectos de la vida, quiere decir que de la exigencia fundamental de venerar exclusivamente a ese Dios se dedujeron consecuencias que afectaban a todos los dominios de la actividad aun los más indiferentes e insignificantes.<sup>97</sup>

Por tanto, como decíamos anteriormente, la Torá, de acuerdo con su significado etimológico hebreo, tiene la función de instruir y educar y de esta manera construye una auténtica cultura y sociedad de escucha y de fidelidad a Dios. Por tanto, la Torá no es simple *nomos* legalista, *ni lex jurídica*. La Torá es un término que dice mucho más que Ley. Es el vínculo entre Dios y el pueblo. La Torá da vida, enriquece y eleva la vida de

<sup>94</sup> Schökel, *Salvación y liberación. Apuntes de soteriología del Antiguo Testamento*. 18.

<sup>95</sup> Cfr. Zimmerli, *La ley y los Profetas*, 49.

<sup>96</sup> Cfr. Noth, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 50.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 63.66.67.



Israel. La Torá es un medio para dar culto a Dios, pero nunca sucedáneo de Dios mismo.<sup>98</sup> Sin embargo, no siempre fue así ya que como afirma von Rad:

El fin de esta comprensión de la ley se prepara ya en el periodo post-exílico. Como es natural se trata de un proceso lento, y, en parte, imperceptible. Se llegó a este fin cuando la ley se convirtió en una magnitud absoluta, es decir, cuando ya no la consideró más como la disposición salvífica de la comunidad cultural israelita, es decir, de un grupo étnico bien determinado que le había precedido en la historia; cuando dejó esta función de sierva y pasó a ser un dictador que se creó autoritariamente su propia comunidad. De este modo se convirtió finalmente en una «ley» en el sentido corriente de la palabra; una ley que debía ser respetada palabra por palabra e incluso letra por letra. (...) De todos modos, el legalismo de las prescripciones sobre la pureza legal comenzó en una época relativamente temprana. El paso al legalismo de la Torá fue por consiguiente un proceso que se llevó a término en épocas distintas, de acuerdo con la múltiple variedad de contenidos.<sup>99</sup>

De acuerdo con el texto anterior, no es fácil de definir con exactitud todas las causas que llevaron a Israel al legalismo de la Torá. Sin embargo, algunos autores indican que algunas de las causas por las cuales la anterior comprensión de la Torá y de la Alianza llega a su fin, fueron las catástrofes históricas que se precipitaron sobre el pueblo de Israel.<sup>100</sup> Estas catástrofes marcan nuevas etapas en su historia y en estas nuevas etapas el pueblo estaba más preocupado por las formas heredadas que por la esencia de la cosa en sí.

En esta nueva manera de comprender la Torá y la Alianza el pueblo convierte las leyes de la Torá en algo fijo, independiente y absoluto. Ya no existía el presupuesto necesario y faltaba el marco de validez, que era la fidelidad a Yahvé. Al estar la Torá y la Alianza

---

<sup>98</sup> Cfr. Davies, *El significado de la Ley en el judaísmo y en el cristianismo*, 173-175.

<sup>99</sup> Rad, *Teología del antiguo Testamento I*, 260-261.

<sup>100</sup> Estas catástrofes van desde la segunda mitad del siglo VIII hasta el comienzo del siglo VI a.C. Cfr. Noth, *Estudios sobre Antiguo Testamento*, 76. Otro aspecto que también contribuye en el cambio de comprensión de la Tora y la Ley es la monarquía. Porque al abandonar la línea carismática y dar paso a una posesión objetiva del poder lleva a concebir al rey como juez supremo, que encarna la majestad judicial de Dios. Junto al desarrollo de la idea de Dios la monarquía también fortalece las instituciones religiosas e interviene en el desarrollo de formas religiosas que llevan al peligro de una falsa absolutización de las formas externas. Cfr. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento I*, 414-415.

desvinculadas de sus presupuestos históricos se convierten en una Ley que es fundamento no sólo de una conducta determinada por la relación con Dios, sino que representa esta misma relación. Y aunque las leyes tradicionales seguían siendo válidas y continuaban obligando, ya no existía el presupuesto base para ello, que era la fidelidad a Yahvéh. De esta manera la Ley también se convirtió en una realidad absoluta de validez incondicional, atemporal y ahistórica; fundada en sí misma la Ley es obligatoria por la sencilla razón de que existe como Ley y porque además, se cree que tiene procedencia y autoridad divinas. Y aunque se habla con gusto de ésta y los mandamientos, de su cumplimiento y realización o también de de su quebrantamiento, esta Ley y los mandamientos aparecen como una realidad completamente fija e inamovible. Al no estar la Ley atada absolutamente a nada, se convierte de esta manera en un poder absoluto.

El reverso de esta absolutización de la Ley y su desvinculación de la historia fue la pérdida de todo su contenido y de su especial relación con la Alianza del Sinaí. El concepto de Alianza se empleó en un sentido muy impropio, aplicándolo a toda clase de relaciones posibles entre Dios y los hombres. El concepto de Alianza aparece deformado y generalizado, hasta el punto que queda reducida a un conjunto de normas y leyes que se cree que Dios las dio en el Sinaí.<sup>101</sup> Según Noth, la absolutización de la Ley tiene consecuencias como:

El que se diera más importancia a la acción del hombre, del individuo, que a la acción divina. El acento se carga a la actividad humana. En lo referente a la relación entre Dios y el hombre, la conducta del hombre (como individuo) se convirtió ahora en lo verdaderamente importante gracias a la Ley que era válida sin depender de presupuesto alguno. (...) <sup>102</sup> La Ley se la consideraba como una realidad válida e independiente de condicionamientos de tiempo y de historia. La absolutización de la Ley y el poner el acento no en la actuación divina sino en la conducta y actividad del hombre, desembocaron en que los conceptos de premio y castigo se asociaran a la Ley.<sup>103</sup> Y desembocó en la idea del doble pago

---

<sup>101</sup> Cfr. Noth, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. 76. 81 104-105 107. 109. 111. 112.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 114-115.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 117.

correspondiente, castigo o premio.<sup>104</sup> La Ley se convirtió en una realidad absoluta con la que cada uno se sentía confrontado de modo inmediato. (...) Todo lo anterior llevó a que el cumplimiento de esa Ley pueda llegar a convertirse, para cada hombre, en la concreción de lo agradable a Dios.<sup>105</sup>

Por tanto, y de acuerdo con lo expresado hasta aquí, al desvincularse de la historia, la Alianza y la Torá pierden su anterior comprensión y de esta manera Israel entra en el círculo mágico de la Ley.<sup>106</sup> Al absolutizar la Ley esta adquiere un significado normativo, atemporal y se produce un alejamiento de la dimensión histórico-salvífica. Es entonces cuando la predicación de los Profetas irrumpe en la esfera de la relación de Israel con Yahvé de una manera provocativa.<sup>107</sup> Como nos podemos dar cuenta, los Profetas surgen en un contexto concreto de la historia; por tanto también tienen una función y una misión dentro de ésta<sup>108</sup>. Se puede afirmar que a partir de la predicación de los Profetas comienza para Israel una nueva era,<sup>109</sup> y tanto la Torá como la Alianza son reinterpretadas por estos.<sup>110</sup> Los Profetas se convierten así en portavoz que denuncian la violación de la Alianza que el pueblo había hecho con su Dios. A propósito dice Aleixandre que “*Como señalaba von Rad, lo esencial de sus acusaciones no es que tal o cual mandamiento haya sido violado, sino que Israel ha defraudado las esperanzas que Yahvé había concebido sobre él*”.<sup>111</sup> Es así como los Profetas quieren que el pueblo de Israel se enfrente a un Dios que irrumpe en su historia. Por tal razón es necesario subrayar que los Profetas no acusan a

<sup>104</sup> Noth, *Estudios sobre Antiguo Testamento*, 119.

<sup>105</sup> Ibid., 123.

<sup>106</sup> Cfr. Zimmerli, *La ley y los Profetas. Para la comprensión del Antiguo Testamento*, 100-101.

<sup>107</sup> Cfr. Aleixandre, “El profetismo, cara y cruz de la ley”, 266.

<sup>108</sup> Cfr. Noth, *Estudios sobre Antiguo Testamento*, 79.

<sup>109</sup> Cfr. Zimmerli, *La ley y los Profetas. Para la comprensión del Antiguo Testamento*, 102. Es importante tener presente la afirmación de este autor sobre los Profetas y su misión: “Hay que hacer anotar que los Profetas no cumplen esta misión de un modo rutinario y formalista. Así, hay una notable diferencia entre los Profetas del VIII y los de los siglos VII y VI. Los primeros recriminan al pueblo por su incumplimiento de ciertas disposiciones legales de tipo social; pero su acusación principal es la de apostasía total de Israel frente a Yahvé. (...) El llamamiento expreso al cumplimiento de los preceptos ocupa en estos Profetas un espacio muy reducido. Y en ningún momento insisten en la obediencia humana como requisito previo para obtener la amistad divina. (...) Sólo en los Profetas de los siglos VII y VI encontramos referencia explícitas a la ley”. El mismo autor explica muy claramente sobre quién es el Profeta, el papel que desempeña, sus características y su misión su libro: Cfr. Zimmerli, *La ley y los Profetas. Manual de Teología del Antiguo Testamento*, 110-120.

<sup>110</sup> Mac Carthy, “La alianza en el Antiguo Testamento estado actual de la investigación” 6.

<sup>111</sup> Aleixandre, “El profetismo, cara y cruz de la ley” 269.

Israel del quebrantamiento de normas sino de infidelidad pues no han correspondido al amor de Yahvé. No confrontan al pueblo con la Ley de Dios, sino con su amor.<sup>112</sup>

Dice Eichrodt que:

(...) la imagen que los profetas nos presentan de la piedad de su pueblo presenta los trazos típicos de una religión de masas con todos sus trazos sombríos. Para la idea de alianza ello supone la exteriorización de la relación con Dios, convirtiéndola en una relación del *do ut des*, en la que a las acciones del hombre deben responder siempre los dones divinos. Esta degradación legalista de la relación de alianza a un trato mercantil entre dos personas prácticamente iguales priva a la relación con Dios de su vitalidad y lleva al hombre a una contabilidad irrespetuosa de las obligaciones divinas, haciendo imposible pensar en una entrega confiada. Se falsean así los valores religiosos de la alianza primera, que queda reducida a un baluarte de egoísmos.<sup>113</sup>

A partir del texto anterior vemos cómo los Profetas se oponen por sistema a la exterioridad muerta de la acción religiosa y a la rutinización mecánica del pensamiento religioso. Se oponen al alarde de unas normas establecidas, de costumbres, de usos, al igual que a una prestación ya fijada, como contrapartida por parte de Yahvéh. En este sentido por ejemplo, Amós acusa al pueblo entre otras cosas, de la suntuosidad de los servicios en los templos. (Am 4,4s; 5,5s-21ss; 8,10.14) Oseas reprochará a los sacerdotes que se estén haciendo un capital a costa de la conciencia de pecado de su pueblo y se aprovechen de sus impuestos. (Os 4, 8s; cfr. Además 4,14s; 5,1s.6; 7,14; 8,11ss; 9,1ss). Isaías denunciará públicamente la asidua visita al templo y la brillante oración en sus recintos como precepto humano rutinario. (Is 1,11ss; 29,13). Pero en definitiva todos insisten y apuntan a la relación personal con Yahvéh. Esa relación es la que los Profetas echan de menos y por ello apremian con toda energía y pasión para que impere el sentido de honradez, de amor, de entrega. Consiguientemente designan el obrar de Yahvéh como la acción de un amor y una fidelidad totalmente personales que con cálida viveza pretende ganarse la confianza del

---

<sup>112</sup> Cfr. Ibid. 269.

<sup>113</sup> Eichrodt. *Teología del Antiguo Testamento I*. 43.

pueblo y espera una respuesta espontanea, un movimiento salido de lo más profundo del corazón.<sup>114</sup> En esta línea afirma W. Eichrodt:

En los profetas se pone más de relieve la libre acción de amor divino que deja ver su fidelidad en constantes demostraciones de gracias, que vuelve a recomponer y profundiza sin cesar la relación con su pueblo rota por el pecado humano. (...) la majestad del amor divino se muestra en que, siendo él el único que puede disolver esa relación, nunca hace uso de ese poder. Dt 4, 32; Jue. 2,1; Yahvéh es el que mantiene su Alianza y su favor (Dt 7,9.12; 1Re. 8,23; Nhe 1,5; 9,32. Dn 9,4).<sup>115</sup>

Por tanto, aunque en muchas ocasiones se suele pensar que lo específico de las predicaciones proféticas es partir de un juicio moral, y que lo peculiar de su teoría está en reconocer un orden moral universal como el objetivo propio y total de la acción divina, siendo esta la base que los condujo al monoteísmo moral; y aunque no puede negarse que hay en tales afirmaciones intuiciones correctas,<sup>116</sup> no se puede poner el acento sólo en este aspecto ya que como dice von Rad:

No se puede decir que los profetas de esta época echen en cara al pueblo su incumplimiento de la Ley de Yahvéh (...) Es verdad que los profetas del siglo VIII ‘predican la ley’ y denuncian el pecado del pueblo; pero ese pecado tiene que ver con la voluntad salvífica de Dios y no con una ley previa o distinta a esa misma voluntad salvífica.<sup>117</sup>

Por tanto, y de acuerdo con lo que hemos afirmado hasta ahora, no se puede inferir que los Profetas tengan como finalidad exigir ethos en lugar de culto, como si el profeta quisiera llevar al pueblo desde una normatividad legal a otra distinta. No; frente a los impulsos de fuerza destructivos se apunta a algo sumamente simple: se señala el camino que se puede recorrer ante Dios.<sup>118</sup> Hemos visto hasta aquí la perspectiva desde donde los Profetas

---

<sup>114</sup> Cfr. Ibid., 47.

<sup>115</sup> Ibid., 49-50.

<sup>116</sup> Cfr. Ibid., 327-328.329.

<sup>117</sup> Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, II. 508. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento I*, 327.

<sup>118</sup> Rad, *Teología del Antiguo Testamento*. II 232-233.

denuncian el pecado, veremos entonces en un segundo momento la valoración del pecado en el Antiguo Testamento a partir de los Profetas.

### 1.3 Valoración del pecado a partir de la Torá, la Alianza y los Profetas

Después de haber hecho la aproximación al Antiguo Testamento y después de haber analizado el significado de la Torá, la Alianza y los Profetas en el pueblo de Israel<sup>119</sup>, intentaremos ahora, hacer una valoración del pecado a partir de los tres ejes que hemos seleccionado. Al abordar la cuestión del pecado a partir de la Torá, la Alianza y los Profetas es necesario tener presente, por una parte, que el Antiguo Testamento nos habla sólo en raras ocasiones del pecado en términos de una teología teórica. En cambio sí sobreabundan las referencias a pecados cometidos por toda clase de individuos, en diversos lugares y épocas. Es decir, que en el Antiguo Testamento difícilmente encontramos una reflexión teológica sobre el pecado.<sup>120</sup> *“Así pues, el Antiguo Testamento prefiere la forma más apropiada para expresar el pecado, es decir, la confesión”*.<sup>121</sup> Sin embargo dice Von Rad que:

(...) el gran tratado yahvista en Gen. 3,11 sobre la irrupción del pecado y su crecimiento arrollador, es un caso particular; pues Israel no volverá a hablar del pecado de una manera tan universal, tan plástica en sus modelos típicos y a la vez tan extensos. Sin embargo el autor no se dedica en este caso a hacer teoría; su interés se concentra más bien en mostrar una cadena de sucesos reales, un camino que recorrieron los hombres y los condujo a una situación irreparable. El J escribe este proceso con el único lenguaje y estilo capaz de abarcar esa historia íntima entre Dios y la humanidad.<sup>122</sup>

---

<sup>119</sup> Las razones por las cuales hemos seleccionado estos tres aspectos y no otros, es porque consideramos que son especialmente significativos en la consecución de nuestros objetivos, ya que por una parte son elementos de fundamental importancia para hacer una aproximación al concepto de pecado y de culpa y por otra parte nos permitirán conocer el espíritu que movió esta experiencia en el pueblo de Israel.

<sup>120</sup> Cfr. Rad, *Teología del antiguo Testamento. I* 204.

<sup>121</sup> *Ibid.*, 205.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 205. Sobre este aspecto aclara que aunque es verdad que muchos de los materiales de los relatos del Génesis sobre el pecado provienen de antiguos mitos también es verdad que les anima un espíritu tan lúcido y sensato que deben de haber recibido su impronta intelectual de la sabiduría antigua y esto representaría la antítesis de cualquier forma de pensamiento mítico primitivo.

Por otra parte también es necesario tener en cuenta lo que señala Sicre:

Es frecuente entre nosotros hablar del Antiguo Testamento como «historia de la salvación». Y es exacto. Pero hace falta evitar un equívoco. «Historia de la salvación» no significa historia ideal, maravillosa, pletórica de portentos. Significa que Dios, a pesar de las infidelidades continuas de su pueblo, permanece fiel a él y siempre termina salvándolo. Ambos aspectos son esenciales: el amor de Dios y el pecado del pueblo. Porque sólo así se da auténtica historia de «salvación».<sup>123</sup>

Por tanto, intentaremos hacer una valoración del pecado a partir de la Torá, la Alianza y los Profetas teniendo en cuenta por una parte la forma como el Antiguo Testamento nos habla del pecado y por la otra el contexto en el cual acontece este pecado.

El pecado en el Génesis corresponde al aspecto Torá. Hemos afirmado antes que la Torá es comprendida en Israel de acuerdo con la tradición de Moisés, como el vínculo entre Dios y el pueblo. Entonces el pecado consistió en que, por voluntad de éste, el vínculo de amor y fidelidad se rompe. Podemos ver entonces que el Génesis en sus narraciones nos muestra cómo irrumpe y crece el pecado. Así pues el Génesis afirma que “Él replicó « ¿Quién te ha hecho ver que estabas desnudo? ¿Has comido acaso del árbol del que te prohibí comer?»” (Gen 3, 11). A propósito de la narración de Génesis Sicre señala:

Con vistas a unir las tradiciones de la creación con la del pecado-castigo, el autor convierte el jardín en un lugar maravilloso. (...) En el relato del jardín, el problema principal lo constituyen los dos árboles. El de la ciencia reaparece en 2,17. El de la vida en 3,22.24. Pero en el relato de la caída no se usan estos nombres sino que habla del árbol que está en medio del jardín no es el que da la vida (como dice 2,9) sino el que da el conocimiento de lo bueno y lo malo.<sup>124</sup>

<sup>123</sup> Sicre, *Los profetas de Israel y su mensaje*, 6. 80.

<sup>124</sup> Sicre, *El Pentateuco. Introducción y textos selectos*, 93. Aclara Sicre que es posible que existan dos tradiciones distintas, centradas en temas distintos: el árbol de la vida y el árbol prohibido. El árbol de la vida es un tema que se encuentra en Gilgamés relacionado con la angustia ante la muerte y el deseo de inmortalidad.

Por tanto, el conocimiento del bien y del mal no está limitado sólo al aspecto intelectual sino que indica a la vez el conocimiento y dominio de las cosas y sus secretos. Si comiese de ese árbol el hombre sería como Dios (Gen 3,22). *“El verbo yada indica a la vez el conocimiento y el dominio de todas las cosas y de sus secretos, pues aquí no debemos entender el mal y el bien en sentido moral, sino en el significado de «todo»”*.<sup>125</sup> De esta manera el J, de forma narrativa, nos presenta el proceso que lleva al pecado. Para ello utiliza la imagen de la serpiente como enemiga del hombre. La tentación comienza con una mentira en la que exagera y falsea la prohibición de Dios. (Gen 2,16-17). Presenta a Dios como inhumano y cruel que impone al ser humano algo terrible. La tentación es insistente y niega la existencia de peligro. Entonces surge la apetencia y atracción por lo prohibido. Los frutos de este nuevo conocimiento son vergüenza y miedo al verse desnudos, sentimiento de culpa y ansia de descargar en otro la propia responsabilidad y como consecuencia de esta ansia está la ruptura de la solidaridad.<sup>126</sup> *“El tentador en efecto insinúa: «(...) seréis como dioses conociendo el bien y el mal» (Gén 3,5 ) El pecado de Adán provoca inmediatamente la ruptura dentro de la primera pareja, porque no se quiere compartir la culpa del pecado cometido, sino que se le echa la culpa al otro (Adán a Eva, Eva a la serpiente)”*.<sup>127</sup>

En resumen, podemos ver que en primer lugar estas narraciones nos muestran la entrada del mal en el mundo como culpa del ser humano y no como parte de los planes iniciales de Dios. En segundo lugar nos muestran también que el fenómeno del pecado presenta las siguientes características: al pecado lo precede la tentación, un proceso psicológico en el que lo más importante es la debilidad humana ante lo que atrae (caso de Eva); esta debilidad es tan grande en el caso de Adán que ni siquiera formula la menor objeción ante la propuesta de la mujer; el hombre se resiste a admitir la propia culpa y descarga al

---

<sup>125</sup> Rad, *Teología del antiguo Testamento I*, 206. H.J. Stoebe interpreta el ‘bien y el mal’ en el sentido de todo aquello que favorece u obstaculiza la vida. (ZAW 1953, 188s)

<sup>126</sup> Cfr. Sicre, *El Pentateuco. Introducción y textos selectos*. 95.

<sup>127</sup> Lafranconi, *Pecado*. En *Nuevo diccionario de teología moral*. 1350.



responsabilidad sobre otros; los resultados son funestos, aunque a veces parezca que con el pecado se obtiene algo positivo.<sup>128</sup> Al respecto von Rad dice que:

El yahvista presenta la tentación como un proceso de enmarañadas sollicitaciones (Gen. 3,6). El pecado aparece sobre todo en relación con sus repercusiones en el hombre: la vergüenza es el primer signo instintivo de una ruptura misteriosa, que recorre todo el cuerpo; el temor es la segunda marca siniestra del pecado<sup>129</sup>.

Debemos tener presente que la teología yahvista sobre el pecado no se contiene sólo en Gn 3, sino también en los otros relatos de la historia de los orígenes (Gn 4-11) que revelan el avance del mal en el mundo.<sup>130</sup> De esta manera tenemos en Gén. 4,8 el homicidio cometido por Caín a su hermano Abel: “*Caín, dijo a su hermano Abel: «vamos afuera.» Y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató.*” Haciendo referencia al texto dice von Rad que:

El hijo de la primera pareja mató a su hermano porque envidiaba al benevolencia que Dios le manifestaba. (...) La historia de Caín completa con nuevos rasgos este cuadro del hombre marcado por el pecado: el odio al hermano empieza incluso a desfigurar su fisonomía (Gen 4,5) y la sed de venganza se hace desmesurada entre sus descendientes.<sup>131</sup>

De igual manera podemos ver que el mal se propaga hasta el punto que Dios se arrepiente de haber creado al ser humano. “*Le pesó a Yahvéh de haber hecho al hombre en la tierra, y se indignó en su corazón*” (Gén 6,6). Sin embargo, dice von Rad que:

El pecado capital de Israel, presentado una y otra vez con una formula casi estereotipada, consistió en haber «tentado a Yahvéh», es decir, en haberle provocado con su incredulidad y descontento. (Ex 17, 1s; Núm. 14,22; Sal 78,17s 40s; 95,8s; 106,14; Is 7,12. (...)) En nuestro caso, es decir, en la descripción de la marcha por el desierto que siguió a los

<sup>128</sup> Cfr. Sicre, *El Pentateuco. Introducción y textos selectos*, 97.

<sup>129</sup> Rad, *Teología del antiguo Testamento I*, 209.

<sup>130</sup> Cfr. Sicre, *El Pentateuco. Introducción y textos selectos*, 93.

<sup>131</sup> Rad, *Teología del antiguo Testamento I*, 206. 209.

acontecimientos del Sinaí, el capítulo 33 del Éxodo ocupa a nuestro parecer, una posición clave. Le precede la historia del “becerro de oro” Ex 32; el pecado de Israel cambia profundamente sus relaciones con Yahvéh recién establecidas en el Sinaí. De este modo se llegó a una ruptura entre Yahvéh e Israel, cuya consecuencia más sensible fue que Yahvéh se negara a seguir guiando personalmente al pueblo (Ex 32,34 E; Ex 33,2 J).<sup>132</sup>

El hecho que debemos enfatizar de las narraciones que nos presenta el Génesis sobre el origen de la humanidad es la perspectiva de las relaciones originales con Dios, rotas en condiciones dramáticas, en definitiva rotas por el pecado.<sup>133</sup> Por tanto, desde esta perspectiva el pecado es construir la propia historia al margen de Dios; el pecado es oposición a la voluntad de Dios y se expresa en términos de infidelidad. Se expresa como no escuchar la voz de Dios. (Dt 8, 20; 9,23; 18,16; 28,15.45.62). En definitiva es oponerse a su plan de salvación.

Sin lugar a dudas la Alianza constituye un elemento esencial para poder valorar el pecado en el Antiguo Testamento, ya que es el marco desde donde podremos comprender con un poco más de claridad cómo se vivencia el pecado en el pueblo de Israel.<sup>134</sup> Puesto que como señala Vidal:

El pecado es la ruptura y la negación de la Alianza. Esta visión va implícita en el vocabulario veterotestamentario para designar el pecado. (...) La Alianza, en cuanto realidad religiosa y en cuanto categoría teológica, da la perspectiva exacta para enmarcar la culpabilidad en el mundo bíblico del Antiguo Testamento. Se trata de un elemento decisivo en la teología del pecado.<sup>135</sup>

Por tanto, a la luz de la Alianza podemos ver que Israel comprendía el pecado como: una pérdida de la salvación ya que si el pecado es la ruptura de la Alianza con Dios, entonces quien peca se encuentra alejado de la presencia de Dios, y de espaldas a la salvación que

<sup>132</sup> Rad, *Teología del antiguo Testamento I*, 356-360.

<sup>133</sup> Cfr. *Ibid.*, 205.

<sup>134</sup> Cfr. Vidal, *Moral de actitudes Tomo I*, 588.

<sup>135</sup> *Ibid.*, 587. Cfr. también, Vidal, *Como hablar de pecado hoy*. 114-122.

este ofrece;<sup>136</sup> es construir la propia historia al margen de la historia de la salvación ya que “*El pecador es el que confía en su propia valía y no acepta los planes de Dios*”;<sup>137</sup> es oposición a la voluntad de Dios. Dentro del clima de la Alianza el pecado aparece como una desobediencia. Pero no se trata de una trasgresión de un ley fría o de un mandato sin rostro, fundamentalmente se trata de no escuchar la voz de Dios, (Dt 8, 20; 9,23; 18,16; 28,15.45.62).<sup>138</sup>

Desde la categoría de la Alianza podemos comprender el pecado como una realidad ante Dios que encuentra su fórmula más precisa en la confesión que se expresa «delante de ti» o «contra ti» (Ex 10,16; Jos 7,20; 2 Sm 12,13; Miq 7, 9; Sal 51,6;). Es una realidad ante Dios porque es ruptura de la Alianza y esta es la acusación que hacen los Profetas como veremos más adelante.<sup>139</sup>

A partir de la categoría de la Alianza el pecado no tiene una comprensión abstracta porque el pecado ocurre dentro de la historia humana. Así es como la reflexión veterotestamentaria sobre el pecado no procede de la abstracción sino de situaciones concretas, que se vivencian a través de la fe.<sup>140</sup>

Finalmente, al ser la Alianza una realidad comunitaria, el pecado se comprende también como la ofensa al ser humano, sobre todo a los más débiles. Serán los Profetas los que mejor plasmen esta dimensión comunitaria del pecado.<sup>141</sup> En esta línea dice Von Rad que:

El pecado era una categoría social. El individuo, se hallaba tan íntimamente ligado a la comunidad por los lazos de la sangre y el destino común, que su delito no era una cuestión privada que afectase tan solo a él y sus relaciones con Dios. Todo lo contrario: allí donde se cometía una grave trasgresión del derecho divino, aprecia en primer plano el peso que

---

<sup>136</sup> Ibid., 594.

<sup>137</sup> Ibid., 594.

<sup>138</sup> Cfr. Ibid., 594.

<sup>139</sup> Cfr. Ibid., 588.

<sup>140</sup> Vidal, *Moral de actitudes*, 589.

<sup>141</sup> Ibid., 590.

recaía sobre la comunidad frente a Dios, pues con ello se ponía en peligro la misma capacidad de celebrar el culto.<sup>142</sup>

Por su parte, los Profetas en sus predicaciones, aun cuando resaltan conductas pecaminosas aisladas, adaptándose en ello a la mentalidad moral de su época, se adentran siempre hasta el ámbito personal de la actitud del espíritu ya que ellos consideran que allí reside el centro de toda moral.<sup>143</sup> Por tanto, se debe resaltar que *“El concebir la relación con Dios como algo que alcanza a la persona humana en toda su profundidad se traduce aquí el empeño de interpretar el pecado, en su raíz última” (...).*<sup>144</sup> De modo que podemos decir que *“en la teología de los Profetas es donde encontramos la valoración más profunda del pecado”*.<sup>145</sup>

Con respecto al pecado y sintetizando al máximo, podemos decir que los Profetas denuncian con mayor insistencia:

- a. *La incredulidad práctica* (Is 22,8-11; 30, 1-5. 15-16): confiar más en el poderío humano que en Dios; construir unos planes de salvación al margen de la historia salvífica de Dios;<sup>146</sup>
- b. *La contaminación del culto* (Os 2,4-7. 10-15; 4,11-14): servirse de lo religioso para otros fines; instrumentalizar la fe en orden a ventajas políticas.<sup>147</sup> Recordemos que el valor original del culto es el de memorial, rito explicativo o signo para entender, creer y amar a Yahvéh.<sup>148</sup>

---

<sup>142</sup> Rad, *Teología del antiguo Testamento I*, 333-334.

<sup>143</sup> Cfr. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento I*, 340.

<sup>144</sup> *Ibid.*, 341.

<sup>145</sup> Vidal, *Moral de Actitudes Tomo I*, 595.

<sup>146</sup> Rad, *Teología del Antiguo Testamento II*, 593.

<sup>147</sup> Vidal, *Moral de actitudes. Tomo I*, 593.

<sup>148</sup> Cfr. Cavedo, “Moral del Antiguo Testamento y del judaísmo”. 1196.

- c. *La opresión del débil*, sobre este tema insisten todos de un modo dramático: (Am 2, 6-8; 8, 4-7; Os 4,1-3; Is 1.15-17.19-20; 5,8; 10,1-3; Jr 5, 26-29; 22,13-18; Is 583-9).<sup>149</sup>

Se podría decir que son los Profetas quienes mantienen viva la idea de Alianza y en este sentido va su predicación: acusar y denunciar al pueblo que se ha olvidado de ella. Esta es quizás la idea más fuerte, que los Profetas eran ciertamente consecuentes con la Alianza aunque no era un término muy utilizado por ellos;<sup>150</sup> con toda razón afirma Mac Carthy:

(...) Es el movimiento profético, con su «monoteísmo ético», el que desarrolla un sentido de Alianza adecuado a una religión más elevada, es decir, la idea de que la unión con Dios no es cuestión de parentesco natural ni de rito mágico, sino un asunto moral<sup>151</sup>.

En esta línea podemos ver cómo los Profetas hacen ver al pueblo su pecado, en definitiva su infidelidad a la Alianza.

*Amós* por ejemplo, habla del pecado de Israel en el horizonte de la Alianza, y denuncia la explotación y el maltrato a los más débiles. “*Porque venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias; pisan contra el polvo de la tierra la cabeza de los débiles, y el camino de los humildes tuercen*” (Am 2,6). En síntesis podemos decir que Amós denuncia el egoísmo humano. Egoísmo que se traduce en abierta y franca resistencia a ese Dios que había salido a su encuentro, que los había liberado y había sellado con ellos una Alianza<sup>152</sup>.

*Oseas* subraya la ruptura con Dios. Y esta ruptura es la causa de todo pecado. Las imágenes con las que el Profeta expresa esta ruptura con Dios son: prostitución (1,2; 2,4. 5.7. 15; 3; 4,10-18; 5,3; 6,10; 9,1); adulterio (2,4.15; 4,14); fornicación (9,1); infidelidad (5,7; 6,7;

<sup>149</sup> Vidal, *Moral de actitudes Tomo I*, 593.

<sup>150</sup> Cfr. Mac Carthy, “La alianza en el Antiguo Testamento estado actual de la investigación”. 28.

<sup>151</sup> Mac Carthy, Dennis, S.J. “La alianza en el Antiguo Testamento estado actual de la investigación”. 21.

<sup>152</sup> Cfr. Zimmerli, *La Ley y los Profetas*, 136-137.

11,7); ingratitud (7,15; 13, 4-6).<sup>153</sup> Oseas hace denuncias muy concretas “*Escuchad la palabra de Yahvéh, hijos de Israel, que tiene peleo Yahvéh con los habitantes de esta tierra., pues no hay fidelidad ni amor en esta tierra; sino perjurio y mentira, asesinato y robo, adulterio y violencia, sangre que sucede a sangre*” (Os 4,1-2).

En la predicación de este Profeta se puede distinguir muy bien por una parte, la imagen de un Dios que ha salido al encuentro del pueblo en su historia concreta y, por otra parte, la imagen de un pueblo que le ha dado la espalda a su Dios y que se ha olvidado de la Alianza que había sellado con él.

Sin embargo y a pesar de las denuncias tan duras que hace el Profeta, su predicación da un giro y deja presente que este Dios a pesar de todo el pecado de Israel es fiel a su promesa y a su Alianza.<sup>154</sup>

¿Cómo voy a dejarte, Efraín; cómo entregarte, Israel? ¿Voy a dejarte como a Adamá y hacerte semejante a Seboyim? Mi corazón está en mí trastornado, y a la vez se estremecen mis entrañas. No daré curso al ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraín, porque soy Dios no hombre: en medio de ti yo soy el Santo y no vendré con ira, (Os 11, 8-9).

De acuerdo con la afirmación anterior podemos ver cómo Oseas resume la realidad del pecado en la idea de ingratitud (Os 2, 10ss. 15; 4,1; 5,4; 9,17; 13,6); el núcleo de esta idea está en definitiva en que Israel ha olvidado a su Dios (Os 6,4.7; 14; 8,11; 9,8; 12,11.14s). Y cuando quiere contraponer a esa actitud la conducta recta, la llama amor, fidelidad y conocimiento de Dios.<sup>155</sup>

Por tanto, Oseas ha de ser comprendido a partir de dos factores: la descomposición de la fe patriarcal en Yahvéh por culpa del culto cananeo de la fertilidad, y la especial estructura

<sup>153</sup> Cfr. Vidal, *Moral de actitudes Tomo I*, 595.

<sup>154</sup> Cfr. Zimmerli, *La Ley y los Profetas*, 47.

<sup>155</sup> Cfr. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento I*, 341.

político-estatal del reino del norte.<sup>156</sup> Su predicación la determinan afectos muy personales como amor, cólera, desilusión, etc. Toda su predicación tiene las raíces histórico-salvíficas. Por ejemplo muestra que Yahvéh es el Dios de Israel desde Egipto. (Os 2,10; 13,4). Y que por medio de Moisés Yahvéh condujo a Israel (Os 12,14). Lo condujo con benevolencia y con lazos de amor (Os 11,4). Y es precisamente a partir de esta experiencia desde donde Oseas denuncia el pecado de Israel que consiste en la infidelidad. (Os 2,2-25). Lo característico de este profeta es la indignación por la infidelidad de Israel y el castigo inminente; pero también está presente el anuncio de un nuevo obrar salvífico, de un nuevo comenzar con Israel a quien el amor de Dios no puede abandonar.<sup>157</sup> *“Oseas nos ayuda a comprender esa vecindad de juicio y salvación mediante la idea de la pedagogía, que en él desempeña un papel mucho mayor que en cualquier otro profeta”*.<sup>158</sup>

Isaías denuncia el pecado como incredulidad práctica, ceguera voluntaria, endurecimiento ((9, ss; 29,9-20).<sup>159</sup> El profeta relata con la historia de un amigo por su viña el cuidado amoroso que Yahvé ha tenido por su pueblo. (Is 5,1-7). Seguidamente el profeta denuncia que la viña es la casa de Israel y que los frutos han sido asesinatos e injusticia. En este sentido dice Isaías: *“Oíd cielos, escuchad tierra, que habla Yahvéh: «hijos crié y saqué adelante, y ellos se rebelaron contra mí. Conoce el buey a su dueño, y el asno el pesebre de su amo. Israel no conoce, mi pueblo no discierne»”* (Is 1,2-3).

Isaías al igual que Oseas compara a Jerusalén con una prostituta y al igual que Amós denuncia las injusticias cometidas contra los pobres. (Is 1,21-23)

Jeremías expresa que el pecado consiste en haberse olvidado de Dios y de la Alianza (2,5.7.13.17.19.21.32); es resistencia explícita y persistente (2,20.31; 4,17; 5,3; 6,16-17) es violación de la Alianza (11,10); incircuncisión del corazón (4,4); es un estado más que un

<sup>156</sup>Cfr. Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, 178.

<sup>157</sup> Cfr. Rad, *Teología del Antiguo Testamento II*, 178-181.

<sup>158</sup> Ibid., 184.

<sup>159</sup> Cfr. Vidal, *Moral de actitudes Tomo I*, 595.

acto (13,23; 17,1).<sup>160</sup> También la predicación de Jeremías nos recuerda la predicación de Oseas y en ella nos muestra cómo eran las relaciones de Israel y Dios al comienzo. “*Así dice Yahvéh: de ti recuerdo tu cariño juvenil, el amor de tu noviazgo; aquel seguirme tú por el desierto, por la tierra no sembrada*” (Jer 2,2). Seguidamente el profeta denuncia que Israel rompió estos lazos de amor (Jr 2,5). (Jr. 7,1). Jeremías nos presenta también este Dios que es fiel y que a pesar de todo sellará una nueva Alianza con su pueblo:

Mirad que llegan días oráculo de Yahvéh, en que haré una Alianza nueva con Israel y con Judá: no será como la Alianza que hice con sus padres cuando los agarré de la mano para sacarlos de Egipto; la Alianza que ellos quebrantaron y yo mantuve, oráculo de Yahvéh; así será la Alianza que haré con Israel en aquel tiempo futuro, oráculo de Yahvéh: pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Ya no tendrán que adoctrina más el uno a su prójimo y el otro a su hermano diciendo: «conoced a Yahvéh», pues todos ellos me conocerán del más chico al más grande –oráculo de Yahvéh– cuando perdone su culpa, y de su pecado no vuelva a acordarme, (Jr 31,31s).

*Ezequiel* por su parte, al igual que los demás Profetas, también reprocha los pecados de Israel. Este profeta señala con crudeza la responsabilidad del individuo en todos sus hechos. Esta responsabilidad nadie la puede asumir por él, pero tampoco él puede ser considerado responsable de culpa ajenas. (Ez 18).<sup>161</sup> En (Ez. 22) el profeta constata el pecado de Jerusalén:

Así dice el Señor Yahvéh: (...) ahí están todos los príncipes de Israel solo ocupados en derramar sangre. En ti se desprecia al padre y a la madre, en ti se maltrata al forastero residente, en ti se oprime al huérfano y a la viuda. (...) Hay en ti gente que calumnia para verter sangre. (...) tomas a usura e interés, explotas a tu prójimo con violencia, y te has olvidado de mí, oráculo del Señor Yahvéh.

---

<sup>160</sup> Cfr. *Ibid.*, I 595.

<sup>161</sup> Cfr. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento I*, 341.



Y también al igual que los demás Profetas Ezequiel presenta la esperanza a pesar del pecado. Esta esperanza la representa con la imagen de los huesos secos. (Ez 37,1-14).

En resumen, podemos decir que los Profetas ponen el acento en el carácter personal del pecado subrayando así su gravedad y magnitud y dando menos importancia al asunto de la reparación.<sup>162</sup>

## Conclusiones

Al concluir este primer capítulo, es necesario, en primer lugar, tener presente los términos que Israel utilizaba para indicar la idea de pecado. Según los especialistas el concepto de pecado en el Antiguo Testamento se señala con múltiples expresiones,<sup>163</sup> pero son tres básicamente las que pueden considerar fundamentales para una hamartología veterotestamentaria;<sup>164</sup> estas expresiones son:

- *Hatta'ót*: significa desviarse, extraviarse del separarse del camino, o de la norma, dar un paso en falso.
- *Pésa*: significa rebelarse y sublevarse.
- *awôn*: se deriva de una raíz que significa ser torcido, curvado y expresa iniquidad, delito, culpa.

Refiriéndose a los términos que utiliza Israel para indicar la idea de pecado, dice von Rad que:

---

<sup>162</sup> Cfr. Ibid., 342.

<sup>163</sup> Dorado dice en el Antiguo Testamento se encuentran no menos de 50 voces para designar el pecado, aunque no todas con significado unívoco. Su acepción genética es la ruptura con Dios por el rechazo de su palabra y de sus proyectos. Se despliega en conceptos de rebeldía, desobediencia, infidelidad, injusticia, prevaricación, adulterio, abominación, culpa. Cfr. Dorado, “La moral del Nuevo Testamento”, 56. Entre esa variedad de términos con los que Israel expresó sus ideas del pecado tenemos entre otros: *nebalah*: infamia, locura; *n'balah*: crimen e impiedad; *asam*: delito; *ma'al*: acción mala, pérfida; *ra'ah*: mal, maldad; *sik lut*: necedad. Cfr. Fernández, *Diccionario de teología moral*, 1027. También puede confrontarse el tema en Vermeylen, *El Dios de la Promesa y el Dios de la Alianza*, 70.

<sup>164</sup> Böckle, *Moral fundamental*, 110.

Israel expresó sus ideas sobre el pecado con una terminología muy rica, cosa del todo comprensible puesto que tuvo una experiencia múltiple de esta realidad. En los textos predominan las raíces (ht') que significa «yerro»; el verbo (*Hatta't*) aparece unas cuantas veces con el significado inmediato de «errar» (p.e. el tiro, Jue 20,16; el camino, Prov 8,36; 19,2). En sentido figurado designa toda clase de yerros posibles en las relaciones de los hombres con sus semejantes (p.e. Gen 4, 22; Jue.11, 27; 1 Sam 24, 12; 2 Re 18, 14) pero la raíz se usa de manera especial para indicar las faltas del hombre frente a Dios; el verbo y el sustantivo fueron los términos más usuales en el vocabulario del culto, sobre todo el lenguaje cultural de P. La cuestión es un poco distinta si examinamos el término (*awôn*). El verbo «ser torcido» «obrar torcidamente», «transgredir», desempeña un papel muy subordinado con relación al sustantivo. (...) Significa «transgresión, «pecado» y el concepto incluye siempre la conciencia de culpabilidad; el (...) nace de una intención maligna.<sup>165</sup> Ya desde antiguo entró a formar parte de la terminología cultural. En cambio (*Pésa*) (86 veces) no consiguió entrar nunca en el grupo de los conceptos culturales.<sup>166</sup> Pertenece ante todo al lenguaje político y significa «rebelión» (1Re12, 19; 2Re 8,20); quizá indicara en su origen una «impugnación de la propiedad» (Ex 22,8); aparece en número muy inferior a los otros, pero es, sin duda, la palabra más dura para designar el pecado, sobre todo en la boca de los profetas.<sup>167</sup>

De acuerdo con los autores que hemos mencionado nos hemos podido dar cuenta que se podrían examinar otros muchos términos en los que Israel expresó intensamente sus conocimientos acerca del pecado, pero esto no nos llevaría a aquello que es esencial para la teología.

En segundo lugar, y de acuerdo con los tres ejes que se han analizado en este primer capítulo, la Torá, la Alianza y los Profetas, se ha podido percibir: a) que Israel tiene una concepción esencialmente religiosa del pecado porque para Israel todo está configurado por la fe y es desde la fe que el pueblo lee los acontecimientos de su historia como historia de salvación. Es a partir de su experiencia de fe como Israel comprende la presencia amorosa

<sup>165</sup> Eichrodt, W. III, 81 s; L. Köhler, 157 s.

<sup>166</sup> Sólo dos veces en Lev 16,16 y 21.

<sup>167</sup> Rad, *Teología del antiguo Testamento I*, 332-333. Nota: el autor cita los términos con caracteres hebreos.

de Yahvéh, un Dios fiel que cumple su promesa. En consecuencia, desde esta experiencia de fe cobra una gran importancia para el pueblo el recuerdo, la memoria y la evocación de todas las intervenciones de Yahvéh.

Asimismo, es desde su profunda experiencia de fe desde donde leen la revelación de Dios en la Torá y comprenden que es Él quien sale al encuentro y les presenta su salvación como iniciativa y don gratuito de su parte. Es así cómo la elección, la liberación, la experiencia de ser guiados por el desierto, la Alianza y el cumplimiento de la promesa son los hechos fundantes que van configurando su fe.

Es en el marco de esta profunda experiencia de fe donde las leyes contenidas en la Torá recobran todo su sentido, porque estas son disposiciones que sólo tienen la finalidad de asegurar en todos los terrenos de la vida y actividad la radical exclusividad de la relación entre Dios y el pueblo. Y que de acuerdo con su significado hebreo la Torá tiene la finalidad de instruir y educar y de esta manera construir una auténtica cultura y sociedad de escucha y de fidelidad a Yahvéh. Este es el sentido original que tienen las leyes y normas para Israel.

Por consiguiente, el fundamento del pueblo es la convicción de que Yahvéh es el Dios de Israel y que Israel es el pueblo de Yahvéh. Más aún, su existencia está cimentada, apoyada en el hecho salvífico de la intervención de Dios en su historia que tiene su punto culminante en el acontecimiento de la Alianza.

En resumen, es desde la profunda experiencia de fe en Yahvéh y en la Alianza que sella con su Dios desde donde podemos comprender que Israel tiene una concepción esencialmente religiosa del pecado porque fundamentalmente es una realidad ante Dios que encuentra su fórmula más precisa en la confesión que se expresa «*delante de ti*» o «*contra ti*». Es decir que el pecado consiste en que Israel rompe voluntariamente este vínculo de amor y fidelidad. En consecuencia es una concepción religiosa Y esta será la acusación constante de los Profetas sobre el pecado de Israel.

Por tanto, el pecado se puede entender como la decisión por parte del ser humano de sustraerse a la salvación ofrecida por Dios, es el rechazo a este don gratuito. El pecado se define en relación con la gratuidad de Dios, como una decisión libre del ser humano que rechaza y se opone a la salvación ofrecida. El pecado, como veremos, consiste esencialmente en la pretensión del ser humano de decidir por sí mismo lo que está bien y lo que está mal.

b) Para Israel el pecado se fundamenta en la Alianza. Si para Israel el punto culminante de sus relaciones con Yahvéh es la Alianza, se puede afirmar, sin ningún temor, que es a partir de la categoría de Alianza desde donde Israel tiene su experiencia más profunda del fenómeno del pecado. En consecuencia la Alianza constituye un elemento esencial para poder valorar el pecado en el Antiguo Testamento, ya que es el marco que nos permite dilucidar con más claridad el sentido y el significado del pecado y la culpa para Israel. Así pues, la Alianza, en cuanto realidad religiosa y categoría teológica, nos da la perspectiva exacta para enmarcar la culpabilidad en el mundo bíblico del Antiguo Testamento.

Entonces, por una parte, desde la categoría de Alianza el pecado se puede comprender como la ruptura y la negación de ella. Es construir la propia historia al margen de Dios; es oposición a la voluntad de Dios; en definitiva es infidelidad, es no escuchar su voz, es oponerse a su plan de salvación como lo denuncian con tanta insistencia los Profetas.

Por otra parte, desde la categoría de la Alianza el pecado no tiene una comprensión abstracta porque el pecado ocurre dentro de la historia humana. Es así como la reflexión veterotestamentaria sobre el pecado no procede de la abstracción sino de situaciones concretas, que se vivencia a través de la fe.

Finalmente, la Alianza es comprendida también como una realidad comunitaria: por tanto, el pecado se comprende igualmente como la ofensa al ser humano, sobre todo a los más débiles. Así que serán los Profetas los que mejor plasmen la dimensión comunitaria del pecado.

c) De igual manera encontramos otras concepciones de pecado en el Antiguo Testamento. Como lo hemos afirmado en varias ocasiones, el Antiguo Testamento es un período de una enorme complejidad a nivel histórico, cultural, etc.; en consecuencia allí no encontramos sólo una tradición, no sólo una teología, o una antropología, etc. Por tanto tampoco encontraremos una sola comprensión del pecado y la culpa. Porque como muy bien lo señala Vidal:

Junto a estas detectaciones de pecados ético-religiosos el Antiguo Testamento todavía conserva residuos de una concepción premoral de culpabilidad.<sup>168</sup> Entre estas formas primitivas y arcaicas se pueden citar las siguientes: a) Dentro de una mentalidad del pecado-mancha: pecados de ignorancia (Jb 1,5; Lv 4,2.27; Nm.15, 22. 27); pecados ocultos (Sal 19, 13; 90,8); pecados olvidados (Sal. 25, 7). b) Se habla también de pecado en relación con un acto puramente material sin intencionalidad: el perjurio de Jonatás (1 Sm14, 24.44), el pecado de Onza (2 Sm 6,6-8).<sup>169</sup>

Es decir que en el Antiguo Testamento igualmente existe una comprensión del pecado desde el esquema retributivo<sup>170</sup> y desde una conciencia mítico-tabuística.<sup>171</sup> Sobre el asunto afirma von Rad que:

El pecado era para los pueblos antiguos un fenómeno mucho más vasto: el acto pecaminoso representaba sólo una faceta de la realidad total, pues el delito había liberado una potencia maligna que tarde o temprano se volvería contra el malhechor o su comunidad. Según esta

---

<sup>168</sup> “En el orden simbólico del Israel bíblico, la exégesis crítica descubre dos tradiciones o sistemas independientes e incompatibles entre sí: un sistema de la mancha, que se aplica a destacar la parte de la fatalidad en los males que aquejan al hombre, respondiendo así a la práctica de la casta sacerdotal, y en general de las clases dominantes en Israel, interesadas en mostrar la inutilidad del cambio; y un sistema de la deuda, que resalta, por el contrario, el mal de la evitable violencia del hombre contra el hombre y aspira a la igualdad social”. Fierro, *Sobre la religión*, 87.

<sup>169</sup> Vidal, *Moral de actitudes I*, 594.

<sup>170</sup> Cfr. Noth, *Estudios sobre Antiguo Testamento*, 123.

<sup>171</sup> “El pecado entendido como «tabú» y expresado como «mancha» no ha sido algo ajeno a la comprensión y a las vivencias cristianas de la culpabilidad. Encontramos bastantes elementos o residuos tabuísticos tanto en la manera de hablar del pecado como en el modo de vivenciarlo en la vida individual y en vida comunitaria de los cristianos. (...) conductas excesivamente «ritualizadas», es decir demasiado condicionadas a un orden o esquema de actuación, (...) conductas excesivamente «legalistas», ya que el fondo de todo legalismo existe una supra valoración de la norma por encima de la persona”. Vidal, *¿Cómo hablar del pecado hoy?* 67-68.

concepción, la ‘retribución’ que recae sobre el malvado, no es un acontecimiento posterior de carácter forense que el pecado desencadena en una esfera diversa, como sería en la presencia de Dios; es más bien una irradiación del mal que sigue actuando y se extingue sólo en la retribución misma.<sup>172</sup>

Por tanto, desde una comprensión pre-moral del pecado podemos percibir que en la práctica éste se puede comprender como una mancha, como una deuda que necesita purificarse, expiarse. Podemos decir que al comprender el pecado desde una interpretación empobrecida de la noción de expiación que ha sido despojada de su auténtico sentido bíblico, se produce la conexión entre pecado y castigo, pecado y enfermedad, pecado y muerte. Por consiguiente, desde esta perspectiva, el pecado se comprendía como cualquier trasgresión a lo divino, es decir, era una ofensa contra el orden sacro y por tanto contra Dios mismo.

En resumen podemos decir que una comprensión del pecado desde un sistema *ético mágico-tabuístico* pertenece o coincide con la mentalidad de los pueblos primitivos. Sin embargo la comprensión y vivencia cristiana del pecado no se ha librado de estos residuos tabuísticos.<sup>173</sup> Y como dice Vidal “*El pecado-tabú recibe su expresión correspondiente a través del simbolismo de la mancha*”.<sup>174</sup> Por tanto, esperamos que a partir de nuestra aproximación al concepto de pecado y de culpa correspondiente al Antiguo Testamento podamos de esta manera intentar demostrar que el pecado no es sólo la trasgresión de una ley, norma o regla. Y así lograr interpretar el pecado en clave ontológica y de esperanza desde las categorías de Gracia, salvación, promesa y justificación. Con lo que finalmente intentaremos establecer la diferencia entre la angustia y el temor propiciado por el concepto de pecado propio de una moral esencialista centrada en la ley, y el equilibrio concienical efecto de un concepto de pecado propio de la moral específicamente cristiana. Así pues:

---

<sup>172</sup> Rad, *Teología del antiguo Testamento* I, 334.

<sup>173</sup> Cfr. Vidal, *¿Cómo hablar del pecado hoy?*, 64-65.

<sup>174</sup> Ricoeur ha profundizado sobre el tema de una manera extraordinaria. Cfr. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 66.

(...) no conviene que la reflexión teológico-moral deje en la sombra la moral del Antiguo Testamento, limitándose a la moral neotestamentaria. (...) que la moral veterotestamentaria ha de ser leída a «la luz de Cristo, quien le da cumplimiento, para poder así apreciar el valor y la actualidad que ella contiene». Por lo demás, para Grelot lo más importante de la moral del Antiguo Testamento no está «en el contenido de la Ley moral», sino en las estructura de las relaciones entre Dios y los hombres (...).<sup>175</sup>

En términos generales, podemos decir que el Antiguo Testamento hace referencia a pecados cometidos por toda clase de individuos en diversos lugares y épocas, sin embargo, no encontramos allí, o sólo en raras ocasiones, referencias al pecado en términos de una teología teórica, en la mayoría de los casos tiene características profundamente existenciales. Finalmente, es necesario subrayar lo que afirmábamos en la introducción, que todos los libros del Antiguo Testamento, sólo alcanzan y muestran su plenitud de sentido en el Nuevo Testamento, ya que la revelación definitiva de Dios se nos manifiesta en Jesucristo.

---

<sup>175</sup> Vidal, *Nueva moral fundamental*, 308.

## Bibliografía

- Aleixandre, Dolores. “El profetismo, cara y cruz de la ley”. *Selecciones de teología* 140 (1996): 265-271.
- Álvarez Verdes, L. *Prologo a la edición española de Walther Eichrodt Teología del Antiguo Testamento I. Dios y Pueblo*. Madrid: Cristiandad, 1975.
- Baena B., Gustavo, S.J. - Arango L. José Roberto. S.J. *Introducción al Antiguo Testamento e historia de Israel*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006.
- Bauer, Johannes B. “Expiación”. En: *Diccionario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1967. 384-386.
- Beauchamp, Paul. *Ley-Profetas-Sabios. Lectura sincrónica del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1977.
- Beauchamp, E. “*Le problème du péché dans la Bible*“. *Labal Theolo. Et Phil.* 24, (1969): 203-241.
- Böckle, Franz. *Moral fundamental*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- Dorado, Guillermo G. *La moral del Nuevo Testamento*. *Moralia*, 21-22 (1984): 173-192.
- Casas, V. *El misterio de iniquidad en la Sagrada Escritura*. *Verdad y Vida* 44, (1986): 359-381.
- Cavedo, R. *Moral del Antiguo Testamento y del judaísmo. Nuevo Diccionario de Teología Moral*. Madrid: Paulinas, 1992. 1188-1190.
- Davies, W. “El significado de la Ley en el judaísmo y en el cristianismo”. *Concilium*, 97-98 (1994): 171-190.
- Eichrodt, W. *Teología del Antiguo Testamento. I Dios y Pueblo*. Madrid: Cristiandad, 1975.
- Fierro, Alfredo. *Sobre la religión. Descripción y teoría*. Madrid: Taurus, 1979.
- Fuchs, Joseph S.J. *La moral y la Teología Moral postconciliar*. Barcelona: Herder, 1969.
- , “Renovación de la Teología Moral”. *Selecciones de Teología* 24 (1967): 279-284.
- , “La dimensión absoluta de las leyes morales”. *Selecciones de Teología* 45 (1973): 50-65.



- García de la Fuente, O. "El hombre de hoy y el hombre bíblico ante el pecado". Ciudad de Dios. 175, (1962): 312-345.
- Grelot, P. "Teología bíblica del pecado". *Selecciones de Teología* 21 (1967): 38-44.
- Stoebe, H.J. *Hesed, Bondad*. En: *Diccionario Teológico. Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1978. 832-862.
- Häring, B. *Renovación de la Teología Moral*. Madrid: Perpetuo socorro, 1967.
- , *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología Moral para sacerdotes y seglares*. Barcelona: Herder. 1981.
- Lage F. "Ley y Alianza. Autonomía de la ética en el Pensamiento del Antiguo Testamento". *Moralia*, 1-2 (1984): 9-39.
- , "Sobre la contribución de los apócrifos del Antiguo Testamento a la ética cristiana". 24 (1984): 385-416.
- , "Nuevas perspectivas sobre la valoración de la ley en la moral de san Pablo (I)". *Moralia* 52 (1991): 357-392.
- , "Alianza y Ley". En: Vidal, M. Director. *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid: Trotta, 1992. 37-51.
- , "La remisión de las deudas en la legislación del Antiguo Testamento". *Moralia* N° 1-2 (1993): 55-72.
- , "Pluralismo ético en el Antiguo Testamento". *Moralia*, 29 (2006): 381-403.
- Lohfink, Gerhard. *¿Necesita Dios una Iglesia?* Madrid: San Pablo, 1999.
- Lyonnet, S. "Expiación". En: *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona, Herder, 1993. 322-324.
- Mac Carthy, Dennis, S.J. "La alianza en el Antiguo Testamento estado actual de la investigación". *Selecciones de Teología* 17 (1966): 21-33.
- Múnera Duque, Alberto, S. J. *Moral del Antiguo Testamento-Decálogo*. Apuntes de clase, Tema N° 2, 2006.
- Noth, Martin. *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- Pikaza, Xavier. "Expiación". En: *Diccionario de la Biblia. Historia y palabra*. Navarra: Verbo Divino, 2007. 374-376.

- Pinckaers, Servais Th. *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. Pamplona: Eunsa, 2000.
- R. Granwolh-P. Fiedler, "Pecado y perdón en el judaísmo y en cristianismo". *Concilium* 98 (1974): 206-224.
- Rad von, Gerhard. *Teología del antiguo Testamento. I Teología de las tradiciones históricas de Israel*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- , *Teología del antiguo Testamento. II Teología de las tradiciones proféticas de Israel*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Rahner, Karl S.J. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979.
- Ricoeur, P. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta, 2004.
- Schökel, Luis Alfonso, S.J. *Salvación y liberación. Apuntes de soteriología del Antiguo Testamento*. Valencia: Instituto de San Jerónimo, 1980.
- Sicre, José Luis. *Los Profetas de Israel y su mensaje. Antología de textos*. Madrid: Cristiandad, 1986.
- , *Profetismo en Israel. El Profeta. Los Profetas. El Mensaje*. Navarra: Verbo Divino, 1992.
- , *Profetismo y Ley*. Editor M. Vidal. *Conceptos Fundamentales de ética teológica*. Madrid: Trotta, 1992. 53-68.
- , *El Pentateuco. Introducción y textos selectos*. 1ª reimpresión. Buenos Aires: San Benito, 2006.
- Trigo, Tomás. *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*. Pamplona: Eunsa, 2003.
- Trublet, J. *La pedagogía divina según el Antiguo Testamento*. *Selecciones de Teología* 140 (1996) 336-340.
- Vidal, M. *Como hablar de pecado hoy. Hacia una moral crítica del pecado*. Madrid: PPC, 1977.
- , *Moral de actitudes. Tomo I. Moral Fundamental*. Madrid: PS, 1990.
- , *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*. Bilbao: DDB, 2000.
- Zimmerli, Walter. *La ley y los Profetas. Para la comprensión del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1980.
- Zimmerli, Walter. *Manual de teología del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1980.

## II. Aproximación al concepto de pecado en el Nuevo Testamento

### Introducción

En el capítulo anterior hemos podido aproximarnos al concepto de pecado en el Antiguo Testamento. Hemos intentado analizar el concepto de pecado desde la Torá, la Alianza y los Profetas, porque consideramos que categorías son especialmente significativas con respecto a la experiencia que Israel tiene del pecado. En nuestro acercamiento encontramos que la Alianza constituye un elemento esencial para poder valorar el pecado en el Antiguo Testamento; por consiguiente, es el marco que nos permite dilucidar con más claridad el sentido y el significado del pecado para Israel. Por tanto, la Alianza, en cuanto realidad religiosa y categoría teológica, nos da la perspectiva exacta para enmarcar el pecado en el mundo bíblico del Antiguo Testamento.

En este segundo capítulo intentaremos hacer una aproximación al concepto de pecado en el Nuevo Testamento desde tres aspectos: 1) los Evangelios Sinópticos; aquí nos fijaremos en: a) importancia del Jesús histórico para la Teología Moral; b) investigaciones acerca del Jesús histórico; c) el Dios que se revela en Jesús; d) el Reino de Dios y las implicaciones para la moral; e) la conversión; f) la fe; g) el seguimiento; y , h) el concepto de pecado a partir de los Evangelios Sinópticos; 2) los escritos Paulinos; aquí trataremos de comprender: a) los ejes centrales del mensaje moral de san Pablo; b) la fe en Cristo Jesus, fundamento de la moral Paulina; c) la imitación de Cristo meta de la moral Paulina; y d) la caridad, concreción de la moral Paulina; 3) y los escritos Joaneos; desde su mensaje moral trataremos de comprender las siguientes categorías: a) la fe; b) el amor; y c) la verdad.

Al iniciar nuestra aproximación al concepto de pecado en el Nuevo Testamento, después del recorrido que hemos realizado en el primer capítulo, surge la pregunta: ¿En qué sentido podemos hablar de una relación de continuidad entre Antiguo y Nuevo Testamento? Por una parte sabemos que *“Los libros íntegros del Antiguo Testamento, incorporados a la predicación*

*evangélica, alcanzan y muestran su plenitud de sentido en el Nuevo Testamento y a su vez lo iluminan y lo explican*".<sup>176</sup> Por otra parte que, "*La verdad profunda de Dios y de la Salvación del hombre que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda revelación*".<sup>177</sup> Por tanto, dice Múniera:

Hablando de la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento respecto a la revelación de Dios podemos decir: el mismo Dios que se revela en el Antiguo (Yahvéh) es el mismo que se revela en el Nuevo (Jesús). Pero la novedad absoluta del Nuevo consiste, precisamente, en que el hombre Jesús sea el mismo Dios del Antiguo.<sup>178</sup>

Teniendo en cuenta la relación de continuidad entre Antiguo y Nuevo Testamento, podemos decir, sin lugar a dudas, que los aportes del Antiguo Testamento son valiosos e importantes para la Teología Moral y en especial para nuestro tema; sin embargo, y teniendo en cuenta lo que hemos afirmado antes, podemos decir de acuerdo con Vidal que:

El mensaje neotestamentario sobre el pecado todavía tiene más riqueza que el que ofrece el Antiguo Testamento. El encuadre teológico queda más radicalizado, al tener que colocar en el horizonte de la comprensión y vivencia de la culpabilidad a Cristo y a la Comunidad de la Iglesia. La valoración, consiguientemente tiene matices de mayor profundidad y seriedad.<sup>179</sup>

Además, también se debe reconocer que la categoría de Alianza ha ido perdiendo importancia para organizar la síntesis de la Moral cristiana; en su lugar han cobrado mayor relieve otras categorías neotestamentarias como el seguimiento de Cristo y el Reino de Dios.<sup>180</sup> Estas categorías orientan la Moral hacia aspectos más vivenciales como la fe, la conversión, el amor, la salvación y la transformación por la Gracia. Por consiguiente, será desde estas categorías desde donde nos aproximaremos al concepto de pecado y de culpa en

---

<sup>176</sup> *Dei Verbum*, 16.

<sup>177</sup> *Dei Verbum*, 2.

<sup>178</sup> Múniera, *La moral como antropología teológica Dios revelado, fundamento de esta antropología*, 4.

<sup>179</sup> Vidal, *Moral de actitudes. Tomo I. Moral Fundamental*, 1990. 595-596.

<sup>180</sup> Vidal, *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*, 308.

el Nuevo Testamento, poniendo a Cristo en el horizonte de la comprensión y vivencia del pecado y la culpabilidad.<sup>181</sup> Porque como manifiesta Fuchs:

Con toda razón dice H.U. von Balthasar<sup>182</sup> que nuestra vida moral es estimada a partir de la persona de Cristo, en sentido más radical que por la aplicación de leyes generales y que, por tanto, la imitación de Cristo es para nosotros un deber más radical que las normas generales (contenidas por supuesto en la imitación de Cristo), (...).<sup>183</sup>

Ahora bien, antes de iniciar nuestro acercamiento al tema en el Nuevo Testamento, debemos tener presente en primer lugar y de acuerdo con Múnica lo que no se puede hacer con el Nuevo Testamento con respecto a la Moral:

(...) la Teología Moral del Nuevo Testamento deberá establecerse en términos de una Antropología Teológica delineada ya de manera definitiva en razón de la novedad absoluta y plenitud de la revelación divina realizada en Jesucristo. En consecuencia, y de acuerdo con los criterios hermenéuticos establecidos por el Vaticano II, el acercamiento al Nuevo Testamento para percibir allí una Teología Moral, deberá evitar ciertos caminos de tratamiento del tema: -Es necesario recordar la manera como se compuso el Nuevo Testamento. En él se consignan elementos del Jesús histórico, pero siempre a partir de la fe en el resucitado, esto es, desde el Cristo de la fe.- En consecuencia muchas expresiones puestas en boca de Jesús no necesariamente pueden ser tomadas como palabras históricas de Jesús («ipsissima verba Iesu») sino como interpretaciones legítimas del pensamiento y expresión de Jesús, asumidas por la comunidad cristiana post-pascual. -Otro tanto habrá que decir de muchas de las actuaciones de Jesús narradas por el Nuevo Testamento. Deberán ser tomadas como interpretaciones legítimas del comportamiento y de las actitudes de Jesús, asumidas por la comunidad cristiana post-pascual.- En este sentido, los hechos y palabras de Jesús resultan normativos para todos sus seguidores: como referentes de la plenitud de la revelación. -Supuesta la contextualización histórica de la revelación en un ámbito étnico y cultural determinado como es el de Israel en la época de Jesús, no se puede pretender una universalización de los datos morales del Nuevo Testamento. Aplicando también al Nuevo Testamento la proporción de proporciones, los

<sup>181</sup> Cfr. Vidal, *Moral de actitudes. Tomo I*, 595.

<sup>182</sup> Balthasar, *Teología de la historia*, 1964.

<sup>183</sup> Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 131.

comportamientos éticos están contextualizados: las actitudes y criterios de Jesús, son normativos para los cristianos, pero en el Nuevo Testamento aparecen aplicados en un contexto socio-cultural determinado. Así pues, lo que resulta normativo son esos criterios y actitudes, pero referidos al contexto socio-cultural actual. Con lo cual se muestra cómo la Moral cristiana moderna no es relativista porque mantiene la unidad de criterios y parámetros crísticos como referente último del obrar moral cristiano, si bien es una Moral relativa porque no los absolutiza sino que los considera susceptibles de ser referidos a realidades socio-culturales diferentes, con lo cual el proceder cristiano aparece distinto en diversos momentos y circunstancias de la historia. Por lo demás, dado que la Teología Moral en cuanto procedente de la revelación reside propiamente en una Antropología Teológica, no se podrán asumir las prescripciones neotestamentarias como el "contenido" esencial de una Moral evangélica revelada.<sup>184</sup>

Por tanto con toda razón dice Fuchs que:

Los imperativos morales que hay en la Sagrada Escritura son de máximo interés; la palabra de Dios tiene valor absoluto, ya que Él es «el absoluto». El cristianismo ha entendido los preceptos morales que se hallan en la Sagrada Escritura como universales, siempre válidos e invariables, y, en este sentido, «absolutos». Pero los imperativos morales que allí aparecen no deben interpretarse como «dictados» divinos directos. Hay que afrontar el problema de averiguar qué imperativos morales se hallan de hecho en la Sagrada Escritura y con qué reglas interpretativas hay que entenderlos.<sup>185</sup>

En segundo lugar debemos considerar lo que sí se puede y se debe hacer con el Nuevo Testamento con respecto a la Moral. Sobre el asunto Múnnera señala:

Será necesario hacer las siguientes consideraciones: -¿Cuáles son los rasgos fundamentales de la Antropología Teológica presente en el Nuevo Testamento? Es decir: la revelación plena de Dios en el hombre Jesús, ¿qué características manifiesta de lo que es el ser humano «según Dios»?- ¿Qué elementos específicamente referidos a la moralidad se deducen de esa Antropo-

---

<sup>184</sup> Múnnera, *Teología moral fundamental. Moral del Nuevo Testamento*, 1-2.

<sup>185</sup> Fuchs, "La dimensión absoluta de las leyes morales". 51.

logía Teológica presente en el Nuevo Testamento? -¿Cómo entender las prescripciones del Nuevo Testamento en relación con esa Antropología Teológica y no como mandatos para que toda la humanidad los cumpla? Esto es: ¿qué valor normativo universal pueden tener los mandatos o leyes presentes en el Nuevo Testamento puestos en boca de Jesús o simplemente propuestos como exigibles a todos los cristianos?- ¿Cómo entender los preceptos del Antiguo Testamento desde la normatividad del Nuevo?<sup>186</sup>

En esta línea podemos decir que el Nuevo Testamento no es un manual o compendio de ética cristiana con reglas de general obligatoriedad o un catálogo de comportamientos. No contiene ni una enseñanza de normas de orden filosófico, ni de virtudes, ni definiciones fundadas en el derecho natural y legitimaciones del matrimonio y del Estado, derecho y propiedad, trabajo y sociedad, etc. Apenas se encuentra interés por principios de ética general. Sino que los diversos escritos quieren dar testimonio de la salvación en Jesucristo y del Reino de Dios con Él iniciado.<sup>187</sup> En este sentido dice Fuchs que:

La Teología Moral tiene un aspecto completamente diferente del de la filosofía moral, si está debidamente informada por la Sagrada Escritura: resulta ser, pues, la doctrina sobre el aspecto práctico de la vida del hombre que vive del misterio de Cristo y de la salvación, revelado en la Escritura. «Debe ordenarse toda la formación de los alumnos a la luz del misterio de la salvación como se presenta en la Escritura».<sup>188</sup> Por tanto, el principio último de la Teología Moral no es la razón sino la fe, por la cual recibimos la revelación del misterio de Cristo y de nuestra salvación. Esto es lo que intenta la Teología Moral: entender y explicar este aspecto práctico de la fe. Por eso, en primer, lugar refleja en ella lo que la revelación misma propone como verdades morales o lo que la razón iluminada por la fe entiende como consecuencias morales de diversas verdades reveladas sobre el misterio de Cristo.<sup>189</sup>

---

<sup>186</sup> Múnera, *Teología moral fundamental. Moral del Nuevo Testamento*, 2.

<sup>187</sup> Cfr. Dorado, “La moral del Nuevo Testamento”, 191-192. Aquí Dorado, hace referencia a la obra de Schrage, *Ética del Nuevo Testamento*, 1987.

<sup>188</sup> Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia N° 16.

<sup>189</sup> Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 34.

## 2.1 Evangelios Sinópticos

### a. Importancia del Jesús histórico para la Teología Moral

Parece ser un hecho, que la caracterización de la moral dependerá de la interpretación que se dé al acontecimiento del Jesús histórico.<sup>190</sup> Por consiguiente, es necesario que en primer lugar hagamos una breve presentación sobre las líneas que marcan las investigaciones sobre el Jesús de la historia ya que es indudable la importancia para la Teología Moral. A propósito afirma Rafael Aguirre que ninguna cuestión religiosa se ha discutido con tanto apasionamiento como la historia de Jesús de Nazaret. Se ha dicho que los estudios históricos sobre Jesús sirven, sobre todo, para conocer a sus autores. El mismo Schweitzer decía que cada nueva época de la Teología descubría en Jesús sus propias ideas y no podía imaginárselo de otro modo. Y no sólo se reflejaban en él las distintas épocas sino que también cada individuo lo interpretaba según su propia personalidad. No hay ninguna tarea histórica más personal que escribir una vida de Jesús.<sup>191</sup> Por su parte J. Jeremías llegaba a la misma conclusión cuando afirmaba que los racionalistas describen a Jesús como predicador moral; los humanistas como la quintaesencia del humanismo; los estetas lo ensalzan como el amigo de los pobres y el reformador social, y los innumerables pseudocientíficos hacen de él una figura de novela.<sup>192</sup> La fe cristiana, de alguna manera, tiene que preguntarse siempre por el Jesús de la historia y las diversas confesiones cristológicas que se vinculan con visiones diferentes de este Jesús de la historia.<sup>193</sup>

Es claro que no es posible desarrollar ahora todos los aspectos que están relacionados con el Jesús histórico<sup>194</sup> y tampoco es nuestra finalidad; por tanto nos limitaremos a unas breves

<sup>190</sup> Cfr. Vidal, *Nueva Moral fundamental*, 310.

<sup>191</sup> Schweitzer, *Investigación sobre la vida de Jesús*, 1990.

<sup>192</sup> Jeremías, *El problema del Jesús histórico*, 1981. 201.

<sup>193</sup> Aguirre, "Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann", 433-434.

<sup>194</sup> Los siguientes textos autores presentan una panorámica bastante amplia sobre la cuestión del Jesús histórico: Gnllka, *La cuestión acerca de Jesús*. En: *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*, 15-45; Aguirre, *Aproximación al Jesús de la historia*. 1996; Bartolomé, "Búsqueda del Jesús histórico. Una crónica"; 179-242. Aguirre, "Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann", 433-463; Guijarro, "Reino y familia en conflicto. Una aportación al estudio del Jesús histórico", 507-541.



consideraciones, que juzgamos son fundamentales, por las implicaciones que tienen para el desarrollo de los objetivos de nuestra investigación.

En primer lugar el interrogante que nos plantea la cuestión es: dado que “(...) *en el Nuevo Testamento ocurre la revelación plena de Dios en Cristo Jesús, ¿podríamos decir que las proposiciones éticas y morales del Nuevo Testamento deben ser asumidas con carácter absoluto, eterno, universal e inmutable?*”<sup>195</sup> Intentaremos dar respuesta a este interrogante aproximándonos a una comprensión del Jesús histórico, ya que este aporta elementos muy importantes para la Moral, y de manera particular para nuestro tema, porque como muy bien señala Múnera:

El Jesús histórico es trascendental para lograr nosotros percibir la versión divina de lo humano y la versión humana de lo divino. Realmente si queremos conocer la verdadera realidad de Dios, tenemos que acudir a Jesús para captarla en plenitud. Dios no es como supone la Filosofía. Jesús nos descubre el verdadero rostro de Dios. Y es un rostro humano. Es su propio rostro.<sup>196</sup>

Por tal razón no podemos comprender a Jesús como un mero maestro de doctrinas intemporales sino que para poder comprender su mensaje es imprescindible situarlo en las circunstancias concretas en que se desarrolló”.<sup>197</sup> Es necesario comprender a Jesús sólidamente en su tiempo, en su pueblo y relacionado con los factores sociales reales.<sup>198</sup> Como es una empresa difícil y sumamente compleja solamente haremos referencia y nos limitaremos a los aspectos que consideramos claves.

En segundo lugar tenemos que “(...) *la historia real del cristianismo primitivo nos descubre una situación enormemente plural, dinámica y atravesada por graves*

---

<sup>195</sup> Múnera, *Teología moral fundamental. Moral del Nuevo Testamento*, 1.

<sup>196</sup> Múnera, *La moral como antropología teológica, Dios humanado, revelación del ser humano y de su obrar*, 3.

<sup>197</sup> Cfr. Aguirre, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo* 27.

<sup>198</sup> Cfr., Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, 49.

*conflictos*”.<sup>199</sup> Toda esta enorme complejidad nos indicará el lugar social donde surge la peculiar experiencia religiosa de Jesús y nos ayudará a comprender las condiciones sociales que quizá la hacen posible. Teológicamente interesa, ante todo, la pregunta histórica sobre la persona de Jesús: ¿Quién es este Jesús? Es una pregunta ineludible, pero a esta únicamente tenemos acceso a través del contexto socio-cultural de su tiempo y de su pueblo.<sup>200</sup> Ya que como dice Rafael Aguirre, el estudio sobre el Jesús de la historia y su movimiento también tiene importantes repercusiones teológicas.<sup>201</sup>

De esta manera vamos a considerar una serie de factores que nos ayudarán a situar adecuadamente el contexto socio-cultural en el que tiene lugar el Nuevo Testamento.<sup>202</sup> Decíamos que el cristianismo primitivo vive una situación enormemente plural, dinámica y atravesada por graves conflictos. Entre estos graves conflictos podemos identificar los siguientes: desde el punto de vista cultural el pueblo judío estaba sumido en una grave crisis de identidad debido al auge del helenismo. El problema afectaba no únicamente a la numerosa diáspora sino también a la misma Palestina. La helenización era inseparable de lo que se llama la revolución urbana, el auge de las ciudades como forma política que también se implantaron en Palestina. La civilización urbana penetraba igualmente en Galilea. Por tanto era inseparable la tensión entre la cultura semita y la greco-romana. Esta situación desemboca entre otras en una tensión religiosa entre judaísmo y paganismo. La penetración de la cultura helenista y el proceso de urbanización que afectaba a toda la cuenca del Mediterráneo cuestionaba la tradición judía y su identidad: era el aspecto cultural de la crisis.”<sup>203</sup> La cultura helenística estaba introduciendo una grave crisis de identidad en la cultura judía. Además, dentro del mismo pueblo judío la impopularidad de la alta clase sacerdotal hegemónica era enorme. La crisis religiosa era alarmante.<sup>204</sup>

---

<sup>199</sup> Ibid., 11.

<sup>200</sup> Cfr. Ibid., 48-49.

<sup>201</sup> Cfr. Ibid., 48,50.

<sup>202</sup> Cfr. Gnllka, *Jesús de Nazaret mensaje e historia*, 65-99. Ortiz, *Introducción a los Evangelios*. 17-35.

<sup>203</sup> Cfr. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, 32.

<sup>204</sup> Cfr. Ibid., 43.

Desde el punto de vista económico reinaba en la Palestina del siglo I una profunda crisis que repercutía sobre la mayoría de la población. Herodes impuso una carga tributaria tremenda. A esto se le deben sumar los tributos de carácter religioso que ya pesaban sobre los judíos. Además se daba una concentración del dinero y de la propiedad en manos de la aristocracia sacerdotal y laical. En general las dificultades económicas eran enormes y proliferaban los fenómenos de descomposición social como la emigración y el vandalismo, etc. Se puede decir que la pobreza era un fenómeno generalizado de masas hasta el punto de que no pocos tenían que venderse como esclavos. La masa del pueblo vivía una situación de escasez y de pobreza.<sup>205</sup>

A lo anterior se debe agregar que Israel vive, en la época, una inestabilidad constitucional. En menos de cincuenta años ha pasado de ser un reino unitario bajo control romano a ser simplemente una provincia del imperio. Una crisis institucional casi permanente: tras la desintegración del reino de Herodes el Grande, Judea y Galilea conocieron continuos cambios en su situación política. La ocupación romana era el último eslabón de una serie de duras turbulencias políticas. El poder romano no supo encontrar una forma satisfactoria y estable del gobierno sobre los judíos. La autoridad sacerdotal estaba desprestigiada, y con razón; dentro del mismo pueblo judío la impopularidad de la alta clase sacerdotal hegemónica era enorme. En general se vivía una crisis religiosa.<sup>206</sup>

A grandes rasgos podemos tener una mínima idea de lo compleja y difícil que resultaba la existencia para la mayoría de la gente en la Palestina del siglo I. En este contexto debemos tener presente, por una parte, que en una sociedad teocrática como la judía, no sólo la legitimación del sistema, sino también la disidencia, la marginación y los movimientos de renovación se expresaban religiosamente.<sup>207</sup> Por tanto, la situación a la que acabamos de referirnos tiene sus implicaciones en la Palestina del siglo I. Por otra parte nos ayuda a percibir cómo el mensaje Jesús se dirige a un pueblo que se encuentra en una situación de sufrimiento muy dolorosa. Por tanto, también nos permite ver cómo en Jesús “*Dios se*

---

<sup>205</sup> Cfr. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, 31.

<sup>206</sup> Cfr. Aguirre, *Aproximación actual al Jesús de la historia*, 43

<sup>207</sup> Cfr. Aguirre, “Los intereses de pueblo en la moral de las comunidades primitivas (NT)”, 21.

*revela no sólo con ocasión del sufrimiento de su pueblo, sino en relación con ese sufrimiento y con una voluntad determinada a erradicar ese sufrimiento*<sup>208</sup>,<sup>209</sup> En consecuencia señala Aguirre:

Por eso la radicalidad moral de Jesús no se debe a que sea una ética del interim, es decir unas exigencias extraordinarias sólo comprensibles porque piensa que el tiempo va a ser muy corto y el tiempo es acaba, sino que es la moral de la alternativa social, los valores que expresan la aceptación histórica del Reinado de Dios. Esta radicalidad de Jesús nunca es formulada en clave legalista, sino de forma utópica, poética y simbólica.<sup>210</sup>

En todo lo que hemos dicho hasta el momento podemos hacernos una idea de cuál es la realidad histórica y socio-cultural en la cual se realiza la revelación de Dios. Por tanto, es verdad que *“Nunca insistiremos bastante en que el Nuevo Testamento es un libro demasiado rico, complejo y hasta contradictorio como para quedarnos con unos textos en detrimento de otros o como para deducir soluciones claras y unívocas para los problemas actuales”*.<sup>211</sup> Porque además, y como fruto de la complejidad que hemos anotado en el Nuevo Testamento, nos encontramos allí con una gran diversidad moral y con variaciones en su función social.<sup>212</sup>

Aparte de los asuntos que hemos mencionando antes y que caracterizan la situación socio-cultural del siglo I en Palestina, también tenemos dos aspectos que no podemos dejar de mencionar por las implicaciones que estos tienen en nuestra reflexión sobre el concepto de pecado y la culpa. Estos aspectos son la Ley y el Templo. No corresponde aquí desarrollar un estudio detallado, sino solamente algunos puntos que consideramos claves. Sabemos que por una parte:

---

<sup>208</sup> Sobrino, “Los signos de los tiempos en la teología de la liberación”, En: *Fides quae per caritatem operatur homenaje a Juan Alfaro*, 256.

<sup>209</sup> Aguirre, *Reino de Dios y compromiso ético*, 73.

<sup>210</sup> Aguirre, *Aproximación actual al Jesús de la historia*, 11.

<sup>211</sup> Aguirre, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, 10.

<sup>212</sup> Cfr. Aguirre, “Los intereses del pueblo en la moral de las comunidades primitivas (NT)”, 19-45.

La Ley establecía un complicado sistema de pureza como recurso para salvaguardar a los hombres religiosos y ponerlos al abrigo de los pecadores y de lo que estos pueden contaminar.<sup>213</sup> El templo de Jerusalén lleva inscrito en su misma distribución el sistema religioso de la discriminación: del atrio de los paganos sólo los judíos podían pasar al de Israel; otro atrio estaba reservado exclusivamente a los sacerdotes; al Santo de los santos sólo podía acceder el Sumo Sacerdote.<sup>214</sup>

Por otra parte el Templo representa una economía centralizada de redistribución. Se caracteriza por una autoridad política-religiosa que controla los recursos económicos e ideológicos.<sup>215</sup> La función, tanto del Templo como de la Ley, desempeña un papel sumamente importante. Por tanto, es realmente impactante ver cómo Jesús anuncia su mensaje desde otro horizonte de comprensión: la salvación y la Gracia.

Hemos mencionado antes que así como Israel en el aspecto político había perdido su unidad en tiempos de Cristo, así también el pueblo estaba dividido espiritual y religiosamente. Jerusalén, la ciudad santa, se había convertido en el centro espiritual y religiosa del Judaísmo. La ciudad en la época helenística y romana había adquirido en cierto modo carácter internacional. Sin embargo allí estaba el templo, como el único lugar donde se podía ofrecer sacrificios válidos a Yahvéh, (Excepto los esenios). Para la gran mayoría del pueblo, el santuario seguía siendo el lugar de la expiación, donde se lograba por medio del culto, la pureza y la santidad para los sacerdotes, para el pueblo, para las familias, para el individuo y para el país. La Ley de Moisés estaba para mostrar que el camino para la salvación pasaba a través de la Ley. Por ejemplo, para los fariseos su objetivo más destacado era la santificación y pureza del pueblo. La característica principal del fariseísmo era la observancia de las leyes de pureza ritual del culto, incluso fuera del templo. El culto se convirtió en el símbolo central. La Ley, con respecto al culto del templo, aparece ahora en un lugar central. La significación de la Ley como camino de salvación se acentuó aún

---

<sup>213</sup> Sobre el sistema de pureza y su significado antropológico puede verse el libro Aguirre, *La mesa compartida del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*; La postura de Jesús respecto de la Ley judía puede verse en Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento I. De Jesús a la Iglesia primitiva*, 78-87.

<sup>214</sup> Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, 61.

<sup>215</sup> Cfr. Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del NT des las ciencias sociales*, 112.

más por el hecho de atribuírsele probablemente significación cósmica, considerándola como el instrumento de Dios en la creación y como algo que garantizaba el orden del mundo.<sup>216</sup> En su esfuerzo por observar la Ley, los fariseos crearon prescripciones interpretativas, tradiciones para la interpretación que debían ayudar a la observancia de la Ley en la vida cotidiana, observancias que se consideraban obligatorias en la misma manera que lo eran los preceptos de la Ley.<sup>217</sup>

Esperamos que todo lo que se ha dicho hasta aquí nos ayude a comprender con mucha más claridad la compleja realidad del Nuevo Testamento sobre todo en lo relacionado con nuestro tema y con los intereses de nuestros objetivos.

#### b. Investigaciones acerca del Jesús histórico

Rafael Aguirre, en la obra ya citada, recoge los estudios que se hacen sobre el tema desde el área lingüística inglesa y muestra las tres grandes etapas por las que ha pasado la investigación sobre el Jesús histórico.<sup>218</sup> De acuerdo con Aguirre se podrían resumir las características de esta investigación en los puntos siguientes:

En la «new quest» era básico «el principio de desemejanza», según el cual sólo se podían afirmar con certeza como históricos los datos que no se pudieran explicar ni por la continuidad con el judaísmo ni como proyección de la iglesia posterior. La conclusión es obvia: la imagen de Jesús a base del uso exclusivo de este principio resultaba desenraizada de su mundo y en ruptura total con las imágenes posteriores. Pero el uso de este principio y el Jesús resultante respondía muy bien a la preocupación teológica de los estudiosos: un Jesús único, en ruptura con el judaísmo e históricamente trascendente. La gran preocupación de la investigación actual, por el contrario, es situar a Jesús en el judaísmo de su tiempo y relacionar su actividad con las condiciones históricas y sociales de la Palestina del siglo I. (...)

<sup>216</sup> Cfr. Schubert, *Religionsparteín*, 66-69. Gnilka, Joachim . *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*. Nota 13, página 76.

<sup>217</sup> Cfr. Gnilka, *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*, 65-81.

<sup>218</sup> Cfr. Aguirre, “Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann”. 433-445. Para ampliar la visión sobre las cuestiones acerca del Jesús histórico desde Reimarus hasta el presente también puede consultarse Gnilka, *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*, 15-44. Cfr., también en Aguirre, *Aproximación actual al Jesús de la historia*.

Sobre Jesús se pueden saber con relativa certeza histórica bastantes cosas. (...) Pero nuestras fuentes son escasas y hay incertidumbre en puntos muy importantes. (...) a la hora de hacerse una imagen de conjunto de Jesús necesariamente hay que completar las informaciones parciales obtenidas y en esta labor intervienen diversos presupuestos (sobre la visión que se tenga del judaísmo del tiempo, lo que se piense de la penetración del helenismo, etc.). Así resulta que en la investigación actual nos encontramos con un Jesús mago (Morton Smith)<sup>219</sup> profeta escatológico (Sanders),<sup>220</sup> filósofo cínico de origen campesino (Crossan)<sup>221</sup> judío carismático (Vermes),<sup>222</sup> revolucionario cuasi-celote (Brandon).<sup>223</sup> (...) Nuestra curiosidad histórica queda frustrada con frecuencia al recurrir a los evangelios, fundamentalmente porque estos documentos, aún basados en datos reales, no tienen una intención historiográfica sino teológica.<sup>224</sup>

Como nos podemos dar cuenta, el texto anterior es un ejemplo claro de lo que se afirmaba antes sobre las interpretaciones tan diversas que se han dado al hecho del Jesús histórico. Pero lo más importante para nosotros es que estas imágenes del Jesús histórico tan diferentes tienen, por supuesto, implicaciones muy importantes en la moral cristiana y de manera especial en el concepto de pecado y de culpa. Y aunque es verdad que los Evangelios sinópticos nos ofrecen la posibilidad de descubrir las líneas decisivas de la moral del Nuevo Testamento ya que en ellos podemos descubrir las directrices de la moral que nos propone Jesús, aunque también es verdad que la moral siempre va estar mediada

---

<sup>219</sup> Morton, *Jesús el mago*.

<sup>220</sup> Sanders, *Jesus and Judaism*. Philadelphia-London 1985. Cfr. en la nota 11.

<sup>221</sup> J. D. Crossan. *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edimburh 1991 (ed. española: *Jesús: vida de un campesino judío*, Barcelona 1994) Cfr. nota 11. La obra citada ha dado pie a un intenso debate en los Estados Unidos, que ha sido recogido en el libro: J. Carlson - R. A. Ludwig (eds.), *Jesus and Faith. A Conversation on the Work of John Dominic Crossan*, New York 1994.

<sup>222</sup> G. Vermes, *Jesús, el judío*, arcelona 1977- ID., *Jesus and the World of Judaism*, London 1983- ID., *The Religion of Jesus the Jew*, London 1993; Cfr. nota 11.

<sup>223</sup> Brandon. *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967.

<sup>224</sup> Aguirre, *Aproximación actual al Jesús de la historia*. Edición telemática con permiso del autor para los Servicios Koinonía <http://servicioskoinonia.org>. Cfr., también Aguirre, *Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico*, 450-458; Moxes, "Interpretación socio-científica del Nuevo Testamento y una hermenéutica del dialogo", En: Bernabé, -Gil, *Reimaginando los orígenes del cristianismo: Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo*. 81-99.

por la interpretación que se le dé al hecho del Jesús de la historia.<sup>225</sup> Acerca del asunto afirma Vidal que:

La caracterización de esta ética depende de la interpretación que se dé al hecho del Jesús histórico: 1) si es un hombre fundamentalmente «religioso», su interés ético se concentra en las exigencias para con Dios; 2) si es un hombre «perfecto» en lo humano, su ética tiene la perfección kantiana; 3) si es un «fariseo» radical, su objetivo moral es llevar a la radicalidad las normas morales; si es un «revolucionario», su preocupación moral participará del mismo objetivo revolucionario; 5) si es un judío «marginal», su ethos tendrá las características de la marginalidad social y religiosa; 6) si es un «cínico», su ética será contracultural; si es un Profeta «mesiánico», el contenido moral de su enseñanza participará del tono radical y utópico del mesianismo.<sup>226</sup>

A propósito del tema afirma B. Häring:

Quizá se pregunta el lector: «¿De qué sirve, pues, el impacto de la presente discusión acerca del Jesús histórico y el impacto de una lectura más crítica del Nuevo Testamento?» Mi respuesta es que no puede disminuir sino fortalecer la visión cristocéntrica. (...) Aun cuando no comparto totalmente con Ernst Käsemann la crítica histórica de los textos bíblicos, estoy de acuerdo con él cuando dice: «Las discusiones acerca del Jesús histórico han contribuido positivamente a la comprensión del discipulado cristiano. Ello ha subrayado la particularidad de Jesús, su soberanía sobre sus seguidores, su inmediatez y

---

<sup>225</sup> Después de la primera Guerra mundial se produjo una ruptura entre teología y cultura. “La idea de la revelación de Dios en el texto como Palabra sustituyó a la comprensión del cristianismo en categorías históricas. El fundamento ya no era el Jesús de la historia, sino el dogma cristológico. La identificación de Jesús con la existencia humana se vio sustituida por el énfasis en el kerigma de su divinidad. El Jesús histórico se hizo teológicamente irrelevante. (...) También es bien conocido que este proceso se desandó en parte no tanto en la teología sistemática, sino en los estudios del Nuevo Testamento con la denominada «*second quest*» del Jesús histórico. Pero esta nueva búsqueda muestra semejanzas con la oposición teológica dominante del periodo anterior. Su gran preocupación era mostrar la continuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo del kerigma. Por lo tanto, era el kerigma el que suministraba el paradigma determinante del quehacer histórico. La denominada «*third quest*» dio un vuelco a este panorama, y se ha desarrollado en dos líneas diferentes. Una afirma que está interesada fundamentalmente en los aspectos históricos, no teológicos, relativos a Jesús. La otra utiliza el positivismo histórico para defender la presentación dogmática de Jesús”. Cfr. Moxes, “Interpretación socio-científica del Nuevo Testamento y una hermenéutica del dialogo”, 88-89.

<sup>226</sup> Vidal, *Nueva moral fundadamente*, 310-311. Aquí el autor presenta en la nota 33 una visión muy completa de los estudios que hay sobre la ética de Jesús.



claridad y la identidad del Señor crucificado y resucitado. En una palabra, el estudio del Jesús histórico nos enfrenta con su señorío». <sup>227</sup> (...). <sup>228</sup>

Los estudios del Jesús de la historia son de una importancia fundamental para nosotros porque como lo expresa muy claramente Múnera:

Precisamente la historicidad de Dios en Jesús hace que el Jesús histórico sea tremendamente determinante para nuestra comprensión de Dios y para nuestro acceso a él. Porque las realidades históricas de Jesús, por ser realidades propias de Dios, no solamente nos revelan y manifiestan cómo es Dios, sino que, de paso, nos señalan el prototipo de lo humano. Por consiguiente: la vida humana de Jesús es la vida humana que Dios escogió vivir y que es prototípica para nosotros. Así, por ejemplo, Dios escogió la pobreza como parte del tipo humano de vida que quiso vivir. Por eso la pobreza resulta paradigmática para nosotros. Las actitudes de Jesús son las actitudes de Dios. El amor, el perdón, la misericordia, la sensibilidad por los débiles, los marginados, los tristes, los abandonados, los enfermos, los frágiles, los pecadores, la escoria de la humanidad, esa es la sensibilidad de Dios. Paradigma para nosotros. Los intereses de Jesús son los intereses de Dios. Las reacciones de Jesús ante las realidades humanas son las reacciones de Dios: así frente a la injusticia, ante los comportamientos de los seres humanos, ante las necesidades del pueblo, ante las esperanzas de los enfermos, de quienes acudían a él. Ante los mercaderes de lo religioso. Ante los detentores del poder. Los sentimientos de Jesús son los sentimientos de Dios. La ternura, la bondad, la amistad, la fidelidad, la delicadeza, la tristeza, la sensibilidad ante los fenómenos humanos. Las sensaciones de Jesús, son las sensaciones de Dios. Las impresiones de Jesús son las impresiones de Dios. <sup>229</sup>

En Jesús Dios se nos revela, y toda *“la afirmación del Nuevo Testamento es que lo divino acontece en Jesús como la presencia histórica de la divinidad en términos humanos”*. <sup>230</sup>

Por tanto, si esa imagen que tenemos de Jesús está tergiversada, también lo estará nuestra

---

<sup>227</sup> Käseman, E. *The problem of the historical Jesus*. En: *Essays on the New Testament Themes*, 64.

<sup>228</sup> Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares. I Los fundamentos*. 1. 42-43.

<sup>229</sup> Múnera, *La moral como antropología teológica*, 2.

<sup>230</sup> *Ibid.*, 1.

imagen de Dios. Ahora, si las enseñanzas morales de Jesús están comprendidas en su anuncio de la Buena Nueva, esta Buena Nueva no debe ser comprendida como una nueva ley sino más bien como la irrupción de la Gracia y el amor que han sido revelados en la persona de Jesús. No es tampoco una nueva llamada a la conversión de todo pecado, pues ya los Profetas habían hecho insistentemente esta llamada. Lo nuevo es la revelación del amor de Dios en Jesús. *“Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único”* (Jn 3,16). La persona de Jesús es el centro de convergencia *“Yo soy el camino, la verdad y la vida”* (Jn 14,16). Por tanto es importante resaltar que esta vida moral que encontramos en el mensaje de la Buena Nueva anunciada por Jesús, se fundamenta ante todo en la realidad inaudita de la Gracia.<sup>231</sup>

Partiendo entonces del contexto que hemos planteado hasta el momento vamos a intentar presentar de manera muy sintética los aspectos más relevantes que nos presentan los Evangelios Sinópticos con respecto a la Moral. Aspectos que tendrán una importancia significativa a la hora de hacer una valoración del pecado y la culpa desde la Buena Nueva anunciada por Jesús. Es decir, una valoración desde el Dios que se nos revela en Jesús y el Reino de Dios que Jesús anuncia.

### c. El Dios que se nos revela en Jesús

En primer lugar nos fijaremos en la imagen del Dios que se revela en Jesús. Este es un asunto de enorme importancia para nuestra investigación ya que tendrá grandes implicaciones en el concepto de pecado y de culpa que nos presenta el Nuevo Testamento. Porque como decíamos antes *“Jesús nos descubre el verdadero rostro de Dios. Y es un rostro humano. Es su propio rostro”*.<sup>232</sup> Por lo tanto, al abordar este tema no se trata sólo de comprender la experiencia religiosa de Jesús, sino de intentar descubrir el rostro del Dios que se revela en Jesús. Porque como dice Múnica:

<sup>231</sup> Cfr. Häring, *La ley de Cristo I*, 36-38.

<sup>232</sup> Múnica, *La moral como antropología teológica, Dios humanado, revelación del ser humano y de su obrar*, 3.

Revelada la Paternidad y la Filiación en Dios, es necesario centrar la atención en lo más inesperado de los datos del Nuevo Testamento: la humanidad de Dios. A partir de la revelación plena, total y definitiva de Dios en el hombre Jesús, Dios-Hijo humanado, tenemos que, inevitablemente, las características de Jesús son ahora características de Dios. Al asumir Dios-Hijo la humanidad como propia, le resulta inherente y constitutiva. No es que la haya tomado como una especie de vestido del cual se pueda despojar. No. La humanización de Dios-Hijo en Jesús es, si se quiere, la forma histórica de ser Dios-Hijo. Tampoco podemos pensar que en Jesús, un simple hombre se fue atribuyendo divinidad o profunda cercanía con Dios hasta "adquirir" una divinidad que no le era constitutiva. La afirmación de fe del Nuevo Testamento es que lo divino acontece en Jesús como la presencia histórica de la divinidad en términos humanos. Así, pues, lo más maravilloso que pudo haber acontecido en la historia es una revelación humana de Dios. Una revelación factual, no verbal. Y esta realidad es Dios-Hijo humanado en el personaje histórico Jesús. Recordemos la tesis de Rahner respecto a la única posible forma de revelación humana de Dios: por una Palabra fenoméricamente histórica. Jesús es Dios-Palabra humanada en el personaje histórico Jesús".<sup>233</sup>

En efecto, Jesús Dios-Hijo nos revela que Dios es Padre y que como tal se dirige a él; esta es una de las adquisiciones más sólidas de la exégesis. La vida de Jesús no se puede explicar sin hacer referencia a esta gran verdad de su mensaje.<sup>234</sup> Es más, "*Todos los textos del Nuevo Testamento*<sup>235</sup> (...) cuando utilizan la Palabra «Dios», propiamente se están refiriendo al «Padre». Es decir cada vez que aparece la palabra «Dios» deberíamos de leer «Dios-Padre». Con esto evitaríamos interpretaciones erróneas en la comprensión del Nuevo Testamento".<sup>236</sup> Entonces ¿Cómo es este Dios que se manifiesta en Jesús? ¿Qué lo caracteriza? De acuerdo con el testimonio del Evangelios, Jesús nos indica que "*Dios es Padre, amor gratuito, que comunica la vida (...)*"<sup>237</sup> *Abbá*, esta fue la expresión peculiar con la que Jesús se expresó para dirigirse a Dios.<sup>238</sup> Dice Ceslas Spiq que:

<sup>233</sup> Ibid., 1.

<sup>234</sup> Aguirre, Rafael. *Aproximación actual al Jesús de la historia*. 12.

<sup>235</sup> Menos 6 textos, según lo prueba K. Rahner en su artículo *Theos en el Nuevo Testamento*. Cfr., Rahner, Karl S. J. *Escritos de teología I*. Madrid, Taurus, 1961. 93-168.

<sup>236</sup> Múnera, *La moral como antropología teológica*, 2.

<sup>237</sup> Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, 65.

<sup>238</sup> Cfr. Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del NT des las ciencias sociales*, 142.

Ese Dios es el Padre de Jesucristo y el Padre de los discípulos: *Abba* es su nombre propio (Mc 14,36; Mt 11,27; (...)) Por eso Cristo, que vino a la tierra para enseñar a los hombres que tienen un Padre (Mt 239; Lc 15,12ss) Por esto «cuando oréis decid: Padre» Lc 11,2). (...) Así la moral evangélica se presenta esencialmente como una moral filial (...).<sup>239</sup>

De acuerdo con los investigadores en el tema, sabemos que el fiel judío jamás se atrevería a plantear de esta manera sus relaciones con Dios. Por tanto, esta palabra de origen arameo que servía originariamente a los hijos (no sólo a los niños) para dirigirse a sus padres en el ámbito de las relaciones familiares, nos permite por lo menos intuir la gran novedad que nos presenta Jesús al invocar a Dios como *Abbá*. De acuerdo con las enseñanzas de Jesús, podemos ver que:

En primer lugar expresa confianza absoluta, intimidad y cercanía a Dios, a quien experimenta como fuente de bien y vida, como origen primero y esperanza última, como perdón y misericordia (...). En segundo lugar, pone de manifiesto una actitud de obediencia, fidelidad y disponibilidad para cumplir su voluntad.<sup>240</sup>

El Dios Padre, el *Abbá* que se nos revela en Jesús, nos introduce en un horizonte totalmente nuevo en cuanto a nuestras relaciones con Él. Porque el hombre debe aspirar a la identificación con ese Dios que es Padre, identificarse con su amor, con sus sentimientos. Este es el ideal que Jesús nos propone. "*Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial*" (Mt 5, 48).

De manera que el punto de referencia ni siquiera es cumplir los mismos preceptos que Jesús acaba de enumerar, sino pretender la perfección misma del Padre. El asunto es mucho más profundo, más complejo y más trascendente que un simple cumplir preceptos, más genéricos o más específicos. Porque la perfección del Padre no ocurre en un cumplimiento de leyes sino en su plenitud de vida, en su santidad. Y a esta realidad de plenitud de vida y de santidad infinita no se tiene acceso por la economía de la Ley sino por la economía de la Gracia, por un

<sup>239</sup> Spicq, *Teología Moral del Nuevo Testamento II*, 831-832.

<sup>240</sup> Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del NT des las ciencias sociales*, 144.

fenómeno ontológico totalmente superior y trascendente en comparación con un elemental cumplimiento de preceptos.<sup>241</sup>

Por tanto, este es el gran ideal y proyecto, identificarse con Dios-Padre, que ama y perdona. Esta identificación se da ante todo, a través de los sentimientos de amor y misericordia que *“Tiene su máxima expresión en el amor a los enemigos. Porque es el más gratuito y desinteresado y, por eso mismo, el que más se identifica con Dios, el que nos hace hijos de Dios (Mt 5,44-45). Aquí reside la cumbre de la moral de Jesús.”*<sup>242</sup>

Habéis oído que se dijo: amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: amad a vuestros enemigos y rogad por los que os prosiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos y llover sobre justos e injustos. (...) Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial” (Mt 5,43-48).

Podemos decir que el anuncio de Dios como Padre<sup>243</sup> es el centro del Mensaje de Jesús. Y porque Dios es Padre, la moral evangélica debe ser esencialmente una moral filial.<sup>244</sup> Porque Dios es Padre, Jesús proclama la venida de su Reino y la fraternidad entre todos los seres humanos. Entonces podemos decir que la meta es que todos lleguemos a ser, efectivamente, hijos de Dios, hijos en el Hijo, (Gal 4, 4-5; Ef 1, 5; Rom 8, 15). Hijos que nos parecemos al Padre porque reproducimos sus mismos sentimientos (Mt 5,48). Pues como dice san Juan *“Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, pues ¡lo somos!”* (1Jn 3, 1).

#### d. El Reino de Dios y las implicaciones para la moral

En el apartado anterior hemos podido ver el papel central que tiene para los objetivos de nuestra investigación el Dios-Padre que se revela en Jesús Dios-Hijo. Ahora veremos otro

<sup>241</sup> Múnera, *Teología moral fundamental del Nuevo Testamento*, 3.

<sup>242</sup> Aguirre, *Aproximación actual al Jesús de la historia*. 14.

<sup>243</sup> En los Evangelios sinópticos encontramos la palabra Padre referido a Dios 44 veces en Mateo, 4 veces en Marcos y 17 veces en Lucas. Cfr. Ortiz, *Introducción a los Evangelios*, 92-93.

<sup>244</sup> Cfr. Spicq, *Teología Moral del Nuevo Testamento II*, 831-832.

aspecto importantísimo en el mensaje de Jesús, el Reino de Dios.<sup>245</sup> El centro de la predicación de Jesús es el Reinado de Dios,<sup>246</sup> A propósito señala Álvarez Verdes, L.:

Según R. Schnackenburg, el criterio hermenéutico unificante del ethos proclamado por Jesús estaría focalizado en el Reino. Sus exigencias fundamentales serían la conversión, la fe y el seguimiento. Desde la motivación fundamental del Reino deberán ser estudiados los demás temas, como la ley, el mandamiento del amor, las exigencias radicales del Sermón de la Montaña, y las exigencias más concretas en relación con el Estado, la familia, el trabajo, la riqueza, etc. (...).<sup>247</sup>

Por tanto, si partimos de la afirmación que el Reino de Dios es el centro del mensaje de Jesús, entonces es desde este anuncio desde donde podemos articular su mensaje moral. Pero no como actitudes que hacen acceder al Reino, sino más bien como este Reino que da la posibilidad de un comportamiento nuevo por parte del ser humano. Porque el Reino de Dios ha llegado, el ser humano tiene un nuevo horizonte de alegría, esperanza, paz y libertad.<sup>248</sup> El ser humano comienza a obrar moralmente porque ha recibido la Gracia y ve en el Reino de Dios la plenitud de su propio ser.<sup>249</sup> El Reino de Dios no proporciona sólo perspectiva nueva y motivación propia al actuar humano; también indica lo esencial de su contenido. Acoger este Reinado es incorporarse al dinamismo de Dios que se desarrolla en la historia.<sup>250</sup> Dice Aguirre que:

Siempre que Jesús anuncia programáticamente el Reino de Dios afirma que es una buena noticia para los pobres. (...) «Pobre», designa, desde luego, una situación real, pero no hay

<sup>245</sup> El término Reinado/Reino de Dios o términos equivalentes (Basileia tou Theou) lo encontramos en los Evangelios sinópticos 50 veces en Mateo, 14 en Marcos y 39 en Lucas. Cfr. Ortiz, *Introducción a los Evangelios*, 100-102.

<sup>246</sup> Cfr. Aguirre, “Reinado de Dios y compromiso ético”. En: Vidal, *Conceptos fundamentales de ética teológica*, 69. Teniendo presente que existe una inmensa bibliografía sobre estudios que se han hecho al respecto, el autor del artículo presenta una bibliografía bien seleccionada sobre el tema. También puede consultarse Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, 54-76.

<sup>247</sup> Álvarez, *La ética del Nuevo Testamento*. 447- 448. La obra a la que está haciendo referencia el autor es Schnackenburg, *El Mensaje moral del nuevo testamento II, Los primeros predicadores cristianos*,

<sup>248</sup> Aguirre, *Reinado de Dios y compromiso ético*. 78.

<sup>249</sup> Cfr. Gnllka, *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*, 253.

<sup>250</sup> Aguirre, *Reinado de Dios y compromiso ético*, 82.

que interpretarla en clave tan exclusivamente económica como se hace en nuestros días. En la cultura mediterránea el pobre incluía normalmente una carencia económica, pero se caracterizaba ante todo, por no tener honor, por ser el sin familia o por estar estigmatizado socialmente. El Reino de Dios es la liberación de los pobres, porque implica un cambio histórico y una nueva cultura moral –de libertad, confianza, de no obsesión por el mañana y por el dinero– (...). El honor era el valor central de la cultura mediterránea. (Mc 12,38-40).<sup>251</sup>

Por consiguiente, la salvación que Jesús anuncia no consiste en el cumplimiento de leyes y normas sino en la aceptación del Reino de Dios que se hace presente en su persona.<sup>252</sup> En la línea de la tradición bíblica, Jesús habla del Dios que se manifiesta en la historia y a través de ella.<sup>253</sup> Al respecto dice Aguirre que:

Jesús se dirige a toda la gente. (...) con especial predilección a una serie de personas discriminadas negativamente por las convicciones religiosas del tiempo (publicanos, pecadores, mujeres, niños...). Esta actitud de Jesús expresa lo más íntimo de su mensaje teológico: el reinado de Dios no se basa en el cumplimiento de la Ley, sino que es la cercanía gratuita y misericordiosa de Dios, una oferta de perdón y salvación insospechada.<sup>254</sup>

Es decir, que ante el anuncio del Reino de Dios la Ley y el Templo, que como vimos, antes eran centrales para la fe del pueblo como instrumentos de salvación, pierden sustancialmente su importancia y su función. Así pues, el anuncio del Reino de Dios cuestiona radicalmente los valores centrales de aquella sociedad; por esta razón cuestiona tanto al César como a la Ley y al templo.

Hemos señalado antes que aquella era una sociedad teocrática, legitimada por una forma de entender a Dios, interpretado por los intelectuales religiosos y por los profesionales del

<sup>251</sup> Aguirre, *Aproximación actual al Jesús de la historia*, 12-13.

<sup>252</sup> Cfr. Aguirre, *La mesa compartida*, 158. Cfr. También puede verse Aguirre, *Reino de Dios y compromiso ético*, 84.

<sup>253</sup> Cfr. Aguirre, *Aproximación actual al Jesús de la historia*, 59-65.

<sup>254</sup> Aguirre, *Reino de Dios y compromiso ético*, 76.

culto, que garantizaban la identidad de un pueblo que se tenía por elegido de la divinidad y que en eso basaba su distinción de los demás. Es aquí donde podemos ver cómo la concepción de la divinidad, como clave máxima de todo el sistema ideológico teocrático, es radicalmente cuestionada por Jesús. Jesús afirma que el Dios anunciado por él no legitima un sistema de pureza excluyente, sino que pone en el centro el servicio al ser humano, al prójimo necesitado.<sup>255</sup> Por tanto podemos decir que Jesús no pretende elaborar una doctrina moral general. Pero lo que sí podemos ver con claridad es que Jesús centra la moral en el amor. Y nos dice que ahí está el resumen de toda la Ley. Resumir la Ley en el amor equivale a poner en el centro del quehacer moral al ser humano concreto.<sup>256</sup>

De lo anterior se infiere que *“la moral evangélica no es un código inmutable, y sus traducciones concretas exigen una tarea de continuo discernimiento a la luz de la razón histórica y del horizonte del Reino de Dios”*.<sup>257</sup> Por tanto no podemos interpretar el radicalismo de Jesús con un rigorismo moral.<sup>258</sup>

Porque la motivación última de la moral radical que nos presenta Jesús es la imitación de Dios (Mt 5,48; Lc 6, 36; Ef 5,1) «sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso». (...). En realidad el cristiano no obedece a Dios sino que se identifica con él. (...) Imitar a Dios es incorporarse a la corriente de su amor que procede de él mismo, que se expresa como gratuidad, como salir de sí para construir una humanidad solidaria y fraterna.<sup>259</sup>

Finalmente debemos subrayar otro aspecto de suma importancia que es la forma y el lenguaje como Jesús anuncia a Dios. Acerca del tema señala Aguirre:

Dos observaciones previas: 1) Jesús no usa conceptos ni, menos aún, dogmas con los que pretenda definir a Dios; usa más bien un lenguaje sugerente y poético, con cuya luz se

<sup>255</sup> Cfr. Aguirre, *Aproximación actual al Jesús de la historia*, 67-72.

<sup>256</sup> Cfr. Aguirre, *Los intereses del pueblo en la moral de las comunidades primitivas*, 24.

<sup>257</sup> Aguirre, *La mesa compartida*, 162.

<sup>258</sup> Cfr. *Ibid.*, 171.

<sup>259</sup> *Ibid.*, 173.



descubren perspectivas y profundidades nuevas de la realidad. 2) Para Jesús Dios no es una teoría sobre la que habla, sino una experiencia que trasparenta –no sólo en palabras– y que le mueve permanentemente.<sup>260</sup>

Es decir que el Dios que se revela en Jesús no es una teoría como el logos griego que legitima el mundo. El Dios revelado en Jesús abre un horizonte en el que el amor es más hondo que el misterio, que, sin embargo, no deja de ser misterio. El Evangelio muestra claramente que el lenguaje no pretende formular conceptos, ni menos aún dogmas sobre Dios. Es un lenguaje poético, todo metáfora y sugerencia. Su propósito no es definir la realidad, sino proyectar luz para enriquecer muestras perspectivas de ella.<sup>261</sup>

Finalmente, aceptar el Reino de Dios anunciado y ofrecido por Jesús, como don gratuito y salvación, implica por parte de quien acoge y acepta tal ofrecimiento, la conversión, la fe y el seguimiento. De manera muy sintética veremos en qué consiste cada uno de estos aspectos. Porque *“Vivir conscientemente las energías salvíficas del Reino de Dios significa poner a disposición las propias capacidades, cambiar la propia vida, vivir con orientación hacia un fin”*.<sup>262</sup>

#### e. La conversión

La conversión<sup>263</sup> es la reorientación de toda la vida hacia Dios y a su voluntad. La conversión surge de la experiencia del tesoro ya descubierto, de la alegría del encuentro con el don.<sup>264</sup> *“El Reino de los Cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo que, al encontrarlo un hombre, vuelve vende todo lo que tiene y compra el campo”* (Mt 13, 44).

<sup>260</sup> Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, 54.

<sup>261</sup> Cfr. Aguirre, *Aproximación actual al Jesús de la historia*, 74.

<sup>262</sup> Gnilka, *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*, 196.

<sup>263</sup> El significado del término *conversión* en la predicación de Jesús y en la Iglesia primitiva se debe deducir desde el contexto judío. Al vocablo griego *metanoia* corresponde en hebreo y arameo un concepto que desborda la idea griega de «cambio de mentalidad» o de «penitencia». A los semitas, esta palabra les sugiere la imagen de un hombre que da media vuelta en el camino que venía recorriendo, porque advierte que es equivocado, y emprende otra dirección. Así, pues, «conversión» es: a) una actitud total del hombre, que reclama todas sus energías; b) una orientación total y decisiva a Dios, que también incluye y hasta exige una nueva actitud hacia todos los hombres; c) también una reorientación con vistas al futuro; d) una confesión de fe; e) una respuesta a la llamada de Dios y aceptación de su gracia. Cfr. Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento I*, 47-55.

<sup>264</sup> Cfr. Aguirre, *Reinado de Dios y compromiso ético*, 81.

Jesús entendía la conversión en función del Reino, metanoia, cambio, reorientación de la vida. Para Lucas la conversión es el primer paso hacia la fe,<sup>265</sup> de igual modo también son importantes para el evangelista los frutos morales de la conversión. “*Dad pues frutos dignos de conversión*” (Lc 3,8).<sup>266</sup> Dice R. Schrage, W. que:

El núcleo de la predicación de Jesús se encuentra resumido según Mc en 1,14s. «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva». (...) De esta forma se pone el acento en la actualidad del reino de Dios, y éste, a su vez, es la razón de la exigencia de la conversión.<sup>267</sup>

La conversión acontece con y en la fe en el Evangelio de Jesús y la fe presupone y exige la conversión<sup>268</sup>. La conversión es la respuesta humana al gran ofrecimiento divino de la conversión. Zaqueo es un ejemplo claro de lo que significa la conversión: él, impresionado por la llegada de Jesús a su casa, está dispuesto a un cambio de vida. (Lc 19,5-8). Por tanto, en esta casa ha entrado la salvación, y la llamada de Dios ha encontrado respuesta<sup>269</sup>. El publicano arrepentido es otro ejemplo claro de conversión. Y según Schnackenburg, representa lo que Jesús entiende por conversión. (Lc 18, 10-14). La parábola del hijo pródigo nos expone de una manera clara lo que es esencial en el arrepentimiento: una actitud reflexiva sobre sí mismo; a partir de esta reflexión, la decisión firme a pesar de la vergüenza que esta implica, de regresar a su casa y pedir perdón. (Lc 15, 11-32). Se podría decir que los textos a los que hemos hecho referencia nos presentan una idea fundamental de la esencia de la conversión que pide Jesús. Sobre el asunto de la conversión señala Schnackenburg:

No se la puede reducir (como, por ejemplo, en la absolución de los pecados) a un arrepentimiento sobre pecados cometidos. Tampoco podemos pensar en únicamente en ejercicios penitenciales que nos reconcilien con el Dios airado (como, por ejemplo, ocurre

<sup>265</sup> Schnackenburg, aclara que aunque el concepto de conversión no siempre tiene una misma e inequívoca significación en Lucas. *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 161. Nota 203.

<sup>266</sup> Cfr. Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 161.

<sup>267</sup> Schrage, *Ética del Nuevo testamento*, 168.

<sup>268</sup> Gnllka, Joachim, *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*. 47.

<sup>269</sup> Cfr. Schnackenburg, *Existencia cristiana según el nuevo Testamento*, 45-46.

en el pasaje sobre la penitencia en saco de ceniza). Estas palabras ponen de manifiesto solamente un aspecto parcial de la conversión. Esta es una postura total del hombre ante Dios, y un comprenderse a sí mismo de nuevo ante el Dios santo, pero también bondadosamente misericordioso.<sup>270</sup>

En resumen podemos decir que la conversión del corazón es el fundamento permanente de la actitud moral del cristiano. Y como afirma Schnackenburg:

Así la conversión incluye: a) una actitud total del hombre, que implica el empleo de todas sus fuerzas; b) una conducta religiosa, una decisiva orientación de toda la vida cara a Dios; c) que no es solamente aversión de los pecados cometidos y la consiguiente expiación, arrepentimiento y penitencia, sino también una nueva orientación para el futuro; d) frecuentemente una conversión de «fe», por lo menos una nueva y más profunda comprensión de Dios y de su santa voluntad; e) finalmente una respuesta a la llamada de la gracia de Dios y el recurso a los medios de salvación por él ofrecidos.<sup>271</sup>

Además, teniendo presente que la condición *sine qua non* para una conversión auténtica es la fe, sin esta la conversión no se realiza, es imposible; porque la conversión es la acogida y aceptación de la persona de Jesús sin ninguna restricción, es la orientación de toda la vida hacia Dios. La conversión es la actitud que nos permite acceder al Reino y nos impulsará a construir el Reino.<sup>272</sup>

## f. La fe

Estrechamente unida a la conversión está la fe.<sup>273</sup> La fe<sup>274</sup> es la expresión de la confianza y la cercanía de Dios. *“La fe bíblica consiste ante todo en un atenerse firmemente a las*

<sup>270</sup> Schnackenburg, *Existencia cristiana según el nuevo Testamento*, 48.

<sup>271</sup> Schnackenburg, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, 18.

<sup>272</sup> Cfr. *Ibid.*, 18-25.

<sup>273</sup> Cfr. *Ibid.*, 25-32.

<sup>274</sup> Este término tiene en la Sagrada Escritura un campo de significaciones muy amplio; para tener una visión más completa pueden consultarse los siguientes autores: Gnllka, *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*, 145-172; Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento I*, 55-64; Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 132-136; Schnackenburg, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, 67-93. Spicq, Celsas, *Teología moral del Nuevo Testamento. I*, 225-270. En una visión de conjunto los tres Evangelios sinópticos nos presentan todo lo que está relacionado con la fe (pistis), creer (pisteuo), falta de fe (apistia), falta de fe (apistos), no creer (apisteo), poca fe (oligopistia), de poca fe (oligopistos). Encontramos las siguientes relaciones: Mateo 26, Marcos 25 y Lucas 24. Cfr. Ortiz, *Introducción a los Evangelios*, 106-107.

*promesas divinas, con confianza, espera y esperanza en Dios. Es una vinculación total y plena*<sup>275</sup>. Es la confianza en el Dios que se manifiesta en Jesús y trae la salvación.<sup>276</sup> De la misma manera que la conversión es la aceptación de la persona de Jesús, la fe implica necesariamente una actitud de orientar toda la persona hacia Dios. Por tanto:

En Jesús la fe no es exactamente lo mismo que la conversión, a la que precede y supera, con mucho, en importancia. En efecto, lo primero que se pide al hombre es fe, entendida como confianza y aceptación de la cercanía de Dios, sea cual sea el estado en que se encuentre, porque Dios se hace gratuitamente cercano a todos.<sup>277</sup>

Es importante subrayar lo que dice Schnackenburg con respecto a la fe: que *“una consideración meramente psicológica no daría razón adecuada de la fe. Jesús ha dado a entender frecuentemente, y con suficiente claridad, que la fe es, en último término, una gracia”*.<sup>278</sup> (Mt 11,25; Lc 10,21). La fe tiene una gran fuerza, así esta sea tan pequeña como un grano de mostaza (Mc 11,22; Lc. 17,6; Mt 11, 22). La fe en el Evangelio no es otra cosa sino la aceptación del Reino de Dios que se inicia con él. La fe es una categoría básica de la respuesta que deben dar los cristianos al Reino de Dios proclamado por Jesucristo y que los interpela. De esta fe surge todo lo demás, todo cuanto constituye la experiencia y la realización de la vida cristiana de entonces y de ahora.<sup>279</sup> J. Gnilka, afirma que *“La verdadera fe, teniendo en cuenta sus efectos es grande; pero se da únicamente cuando una persona en la fe se abre a Dios y se pone así a disposición enteramente de Dios”*.<sup>280</sup> Es, pues, evidente que el primer lugar corresponde a la fe y a la conducta agradecida y amorosa

---

<sup>275</sup> . Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, I. 57.

<sup>276</sup> “Correspondientemente, la Fe es en el fondo una actitud personal del hombre en respuesta a Dios que habla. La Fe es Fe en cuanto es *credere Deo*, creer a Dios: es una relación de persona a persona. Y no es la fuerza de un raciocinio natural sino la Gracia la que hace posible que el hombre crea en el Dios que no ve, para llegar a ver al Dios en quien cree; sin que esto quiera reducir el encuentro personal de la Fe a una pura esperanza: la experiencia fundamental de la Fe es una misteriosa presencia y cercanía de Dios, que internamente atrae hacia la unión inmediata con Él. La Fe incluye una adhesión intelectual a un mensaje; pero incluye además una relación viviente del hombre a Dios, como de persona a persona”. Alfaro, “Persona y Gracia” 3.

<sup>277</sup> Aguirre, *Reinado de Dios y compromiso ético*, 81.

<sup>278</sup> Schnackenburg, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, 29.

<sup>279</sup> Cfr. Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento* II, 132-135.

<sup>280</sup> Gnilka, *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*, 164.

que brota de esta fe.<sup>281</sup> Porque como afirma Häring, “*La fe es una entrega personal, confiada y amorosa a Dios, fuente y meta de todo bien.*”<sup>282</sup>

En síntesis la fe es la opción radical por Dios que en primer término afecta la realización trascendental de la libertad. “*J. Fuchs habla con razón de una «intencionalidad cristiana», «de un haberse decidido»<sup>283</sup> y «permanecer en la decisión» que debe concretarse en decisiones categoriales reflejas en el plano moral. Se trata de la opción fundamental (...).*”<sup>284</sup> Con toda razón también C. Spicq manifiesta que “*La fe es la noción más compleja y más densa del Nuevo Testamento: generalmente engloba la esperanza y la caridad, compromete todas las facultades del justo e impera sobre toda su vida moral*”<sup>285</sup> Teniendo en cuenta la complejidad y profundidad que implica la fe, no trataremos agotar el tema, tampoco es nuestra finalidad; nuestra única pretensión es intentar dejar ver la importancia e implicaciones de esta categoría en el desarrollo de nuestros objetivos.<sup>286</sup>

#### g. El seguimiento

*El seguimiento*<sup>287</sup> es una consecuencia lógica de la acogida del Reino. El seguimiento es una realización de la fe,<sup>288</sup> una consecuencia de ésta y es en el seguimiento donde se prueba su autenticidad y eficacia. Es importante dejar claro que por una parte “*el «seguimiento de Jesús»: no es, o por lo menos no sólo ni en primer lugar, una imitación de las cualidades de Jesús, ni un ir a la zaga de este modelo grandioso, sino una unión personal con él, un escuchar su voz, un caminar con él.*”<sup>289</sup> Por otra parte hay que tener presente que el verbo

<sup>281</sup> Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 50.

<sup>282</sup> Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 210.

<sup>283</sup> Fuchs, “*¿Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*”, 99-112,102.

<sup>284</sup> Böckle, *Moral fundamental*, 284.

<sup>285</sup> Spicq, *Teología moral del Nuevo Testamento I*, 225.

<sup>286</sup> Implicaciones de la fe para la moral cristiana. Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*. 210-213; Vidal, *Moral de actitudes I*, 186-193.

<sup>287</sup> El término «seguir», entendido en su sentido específico, no aparece en el Nuevo Testamento, fuera de los evangelios, sino en Apocalipsis 14,4. Pablo desarrolla la idea de imitación de Cristo (véase 1 Cor. 11,1; 1 Tes. 1,6). Cfr. Gnllka, *Jesús de Nazaret mensaje, e historia*, 213-214.

<sup>288</sup> Cfr. Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 137.

<sup>289</sup> Schnackenburg, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, 102.

*akolouthein* significa seguir, pero no siempre hace alusión al sentido que tiene el seguimiento de los discípulos. “De hecho, también de la multitud del pueblo se dice a menudo que le «seguían» (utilizando el mismo verbo), sin que en estos casos tenga el mismo sentido que el seguimiento de los discípulos.”<sup>290</sup>

Entonces, cuando hablamos del seguimiento de Jesús ¿cuál es el sentido? Schnackenburg dice que “«Seguirle» significa, por tanto, en primer lugar y literalmente, ir tras él, acompañándole en sus caminos, ser testigo de sus obras, ayudándole en sus tareas”.<sup>291</sup> Por consiguiente, el seguimiento de Jesús no significa en primer lugar imitación sino introducción en las condiciones de vida de Jesús y participación de su destino.<sup>292</sup>

Bordeando el mar de Galilea, vio a Simón y Andrés, el hermano de Simón, largando las redes en el mar, pues eran pescadores. Jesús les dijo: «Venid conmigo y os haré llegar a ser pescadores de hombres». Al instante, dejando las redes le seguirán. Caminando un poco más adelante, vio a Santiago, el de Zebedeo, y a su hermano Juan: estaban también en la barca arreglando las redes; y al instante los llamó. Y ellos dejando a su padre Zebedeo en la barca con los jornaleros, se fueron tras él. (Mc 1, 16-20). (...) Salió de nuevo por la orilla del mar, toda la gente acudía a él, y él les enseñaba. Al pasar vio a Leví, sentado en el despacho de impuestos, y le dice: «sígueme». El se levantó y le siguió. (Mc 2,13-14)

Es decir que el seguimiento convierte al seguidor en discípulo de Jesús.<sup>293</sup> Pero lo determinante no es la voluntad del discípulo sino que es Jesús quien lo elige; la iniciativa parte de él. De acuerdo con el testimonio que nos presentan los Evangelios Sinópticos, seguirle implica aceptar su oferta de Salvación de una manera radical, total y exclusiva. (Mt 8,19-22; 10,37; 19,16-22; Lc 9,61s). Por tanto, “Seguir significa adhesión total. En efecto seguir a Jesús no es sólo adherirse a una enseñanza moral y espiritual sino compartir su destino”.<sup>294</sup> Seguirle presupone ser su discípulo y ser su discípulo presupone vivir en la

<sup>290</sup> Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento I*, 66.

<sup>291</sup> Schnackenburg, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, 98

<sup>292</sup> Cfr. Schnackenburg, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, 95-114.

<sup>293</sup> Gnllka, *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*, 213.

<sup>294</sup> Augrain, “Seguir”, En: *Vocabulario de teología bíblica*, 840.

Gracia, y la Gracia es él; seguirle y ser su discípulo presupone reproducir sus sentimientos mediante la fe y la caridad.<sup>295</sup>

#### h. El concepto de pecado a partir de los Evangelios Sinópticos

En nuestra aproximación al concepto de pecado y culpa a partir de los Evangelios Sinópticos es necesario recordar que nuestra investigación tiene como fin identificar los elementos fundamentales que están presentes en una moral específicamente cristiana. Para poder de esta manera demostrar que el pecado no es sólo la trasgresión de una ley, norma o regla. Y así poder interpretar el pecado en clave ontológica y de esperanza desde las categorías de Gracia, salvación, promesa y justificación. Y finalmente, establecer la diferencia entre la angustia y el temor propiciado por el concepto de pecado, propio de una moral esencialista centrada en la ley, y el equilibrio concienical efecto de un concepto de pecado propio de la moral específicamente cristiana.

Empecemos por decir que la palabra pecador aparece con alguna frecuencia en los Evangelios.<sup>296</sup> Y que además, como manifiesta J. Gnilka:

Es muy significativo que Jesús, según los Evangelios sinópticos, haya hablado muy poco del pecado. Probablemente es más significativo aún que él hable siempre del perdón cuando menciona el pecado: en la curación del paralítico (Mc 2,5-10 par.), cuando entra la pecadora en la casa de simón el fariseo (Lc 7,47-49), en el Padre nuestro y en el apéndice del mismo (Mt 6,12.14s; Lc 11, 4; Mc 11,25)<sup>297 298</sup>.

<sup>295</sup> Cfr. Häring, *La Ley de Cristo* I, 285.

<sup>296</sup> Gnilka, *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*, 134, En Lucas 18 veces, en Marcos 6 veces en Mateo 5 veces.

<sup>297</sup> Nota 18 del autor.

<sup>298</sup> Gnilka, *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*. 134.

Desde la narración de los textos que hemos mencionado presentimos que el Dios que se revela en Jesús está lleno de una bondad insondable.<sup>299</sup> *“La bondad que la palabra de Jesús proclama se experimenta en sus acciones. (...) En la palabra y en la acción de Jesús la Salvación se hace acontecimiento presente”*.<sup>300</sup> Así nos lo demuestra la actitud que Jesús tiene en su trato y en su relación con los pecadores. Y como hemos afirmado antes, las actitudes de Jesús son las actitudes de Dios. Los sentimientos de Jesús son los sentimientos de Dios. Las sensaciones de Jesús son las sensaciones de Dios. Por tanto, la ternura, la bondad, la amistad, la fidelidad, la delicadeza, la tristeza, el amor, el perdón, la misericordia y la sensibilidad por los pecadores y la escoria de la humanidad es la sensibilidad de Dios.<sup>301</sup> *“La bondad insondable se podía experimentar en la actividad de Jesús: en su trato con las personas, en su relación con los pecadores”*.<sup>302</sup> Siguiendo en esta misma línea se debe resaltar que el perdón acontece no tanto porque Jesús dice: “yo te perdono”, sino cuanto por la aceptación sensible de la persona, por la rehabilitación eficaz, y por la concesión de un nuevo comienzo. Lo que precede es el perdón, la oferta de salvación, no la exigencia de la conversión; de ello nos da testimonio Lc. 19,8-10.<sup>303</sup> *“Jesús hacía que la salvación se experimenta sensiblemente y para ello se volvía con amor hacia los hombres, los aceptaba, los admitía en su compañía y pronunciaba sobre ellos el perdón de los pecados”*.<sup>304</sup> El testimonio que nos presenta el Evangelio así nos lo demuestra:

Jesús se dirige a toda la gente. Más aún, se acerca con una especial predilección a una serie de personas discriminadas negativamente por las convenciones religiosas del tiempo (publicanos, pecadores, mujeres, niños...). Esta actitud de Jesús expresa lo más íntimo de su mensaje teológico: el reinado de Dios que no se basa en el cumplimiento de la Ley sino

---

<sup>299</sup> Cfr. *Ibid.*, 134.

<sup>300</sup> *Ibid.*, 122-123.

<sup>301</sup> Cfr. Múnera, *La moral como antropología teológica*, 2.

<sup>302</sup> Gnilka, *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*, 134. 137. El autor resalta la connotación que tenía el “pecador” en una sociedad marcadamente religiosa como el judaísmo. Teniendo en cuenta el contexto podemos entender el sentido profundo que tiene cuando en el Evangelio se afirma que Jesús “acogía a los pecadores y comía con ellos”. Los siguientes textos nos dan testimonio de ello. (Lc. 5,30; Lc. 15,1-2; Lc. 19,7; Mc. 2, 13-17 y par; Mt. 11,19 y par) también puede Cfr. Aguirre, *La mesa compartida*, 35-131.

<sup>303</sup> Cfr. Gnilka, *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*. 138.

<sup>304</sup> *Ibid.*, 144.



en la cercanía gratuita y misericordiosa de Dios con una oferta de perdón y salvación insospechada.<sup>305</sup>

También es importante hacer referencia al análisis que hace J. Gnilka a la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32), porque nos aportará elementos sumamente valiosos para el desarrollo de nuestros objetivos. Afirma el autor que:

Todo el peso de la narración descansa en la conducta del padre: él es el primero en ver llegar al hijo; sale precipitadamente al encuentro; se le abraza al cuello; vuelve a darle la condición de hijo en el hogar paterno. Con ese fin hace su gesto magnánimo de entregarle la mejor túnica, ponerle el anillo y calzarle las sandalias.<sup>306</sup>

Podemos decir que en lenguaje teológico esa experiencia que nos presenta la parábola se denomina perdón de los pecados. La bondad proclamada en esta parábola es una bondad que transforma el ser de las personas. Y a través de esta experiencia podemos presentir que el Dios revelado en Jesús está lleno de una bondad insondable, inefable y casi hasta incomprendible para nuestra forma de razonar y de medir las relaciones con los otros. La experiencia que se nos comunica por medio de esta parábola nos permite intuir la imagen del Dios que se nos comunica en Jesús.<sup>307</sup> Comprender esta imagen en toda su extensión y profundidad es un punto clave a la hora de intentar entender lo que es el pecado y el perdón de este según la comprensión de Jesús.

En el proyecto de esta investigación ya subrayábamos que la revisión del concepto de pecado, su reformulación y su conexión con la culpa expresada como temor y angustia, en definitiva está en directa relación con la imagen de Dios que subyace al concepto de pecado. Porque la noción de pecado es, en primer lugar, un asunto religioso, relacionado con Dios. Solo se entiende el pecado a partir de una experiencia de Dios. Y esta experiencia crea una imagen o idea de Dios, que querámoslo o no, juega un papel fundamental en la

---

<sup>305</sup> Aguirre, *Reino de Dios y compromiso ético*, 76.

<sup>306</sup> Gnilka, *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*, 132.

<sup>307</sup> Cfr. *Ibid.*, 132-134.

vida de los creyentes y en su propia experiencia de fe.<sup>308</sup> Por tal razón, “*Mostrar a los hombres el verdadero rostro de Dios, tal como se ha revelado en Cristo Jesús, es siempre la más importante tarea (...) en todo lugar y tiempo*”.<sup>309</sup>

Desde esta comprensión del Dios que se ha acercado a nosotros en Jesús y de acuerdo con sus enseñanzas, podemos inferir que el obrar moral no tiene su sentido en el miedo al juicio sino en la Gracia recibida y en la *basileia* ofrecida en la cual el ser humano encuentra la plenitud de su ser<sup>310</sup>. Según el Evangelio podemos decir que las enseñanzas morales de Jesús están todas comprendidas en su anuncio de la Buena Nueva. Esta es comprendida como la irrupción de la Gracia y el amor de Dios revelados en la persona de Jesús. Por tanto, la persona de Jesús, su amor y su Gracia, son el centro de convergencia.<sup>311</sup>

Hasta aquí, hemos intentado situar el mensaje moral de Jesús. Hemos intentado señalar algunos rasgos fundamentales en el conjunto de sus enseñanzas, por ejemplo que el Dios que se nos revela en él es Dios-Padre. Un Padre que es bondad, ternura y misericordia, (Lc 6,1). Que este Padre nos ofrece la *basileia* por la gratuidad de su amor, nos invita a la

---

<sup>308</sup> “La fe en Dios y el comportamiento moral son dos magnitudes indisolublemente unidas en la vida del creyente. No solamente coexisten, sino que mutuamente se condicionan y se construyen. A esa relación le cuadra la sabiduría del dicho popular: «dime qué imagen de Dios tienes y te diré qué tipo de moral practicas», y viceversa: «dime qué moral vives y te diré qué idea de Dios tienes». La afirmación precedente está corroborada por la experiencia personal. Todos nos percatamos de la estrecha relación existente entre nuestra imagen de Dios y nuestro entender y vivir la dimensión moral de la fe. (...) También los estudios avalan la estrecha relación entre la imagen de Dios y la comprensión de la moral. Por ejemplo, se ha analizado esta relación comparando los planteamientos de la Neoescolástica con los que se derivan de las teologías de K. Rahner y H.U. von Balthasar. En la etapa de la Neoescolástica, Dios era comprendido principalmente como «dueño» de la realidad y como «juez» de las acciones humanas; de ahí brotaba una moral de orientación preferentemente legalista y objetivista. Por el contrario, la comprensión personalista de Dios, tal como aparece en las teologías de Rahner y Balthasar, da una orientación también personalista de la moral cristiana, tal como prevalece en la reflexión y en la vida de los católicos después del Concilio Vaticano II. (...) Son muchas las deformaciones de la imagen de Dios que han tenido, y en parte siguen teniendo, lugar en la moral cristiana. Me fijaré únicamente en tres de ellas: la imagen de un Dios «descomprometido» con la historia humana; la imagen de un Dios «heterónomo» que suplanta la libertad con que dotó a la criatura racional; y la imagen de un Dios que se presenta como «carga» para la conciencia moral”. Vidal, “*Las falsas imágenes de Dios en la moral*”, 532-533.

<sup>309</sup> Yáñez, “Discurso inaugural en la LXX Asamblea plenaria de la CEE (23-XI.1998)”, Citado por Vidal, “*Las falsas imágenes de Dios en la moral*”, 532.

<sup>310</sup> Cfr. Gnllka, *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*, 252-253.

<sup>311</sup> Cfr. Häring, *La Ley de Cristo I*, 36-37.

conversión, al seguimiento, a reproducir sus sentimientos,<sup>312</sup> y a construir el Reino, Reino de paz de justicia y de amor (Rom. 14,17).

En este contexto debemos preguntarnos, de acuerdo con los Evangelios Sinópticos qué debemos entender por pecado. En esta línea afirma Häring que “*El pecado es: 1) pérdida de la salvación y pérdida de Dios: hamartía; 2) oposición a la voluntad de Dios: anomía; 3) culpa: adikía; 4) mentira y tinieblas: skotos y pseudos*”.<sup>313</sup> Es decir que el pecado es rechazo a la salvación y a la Gracia. El pecado es el hecho de sustraerse a la invitación que nos hace Dios en Jesús; es la respuesta negativa a aceptar su mensaje de salvación (Mt 11,20-24). “*Porque para Jesús el pecado no es cuestión de contabilidad sino que está íntimamente ligado a la relación con el Padre Dios que ama a los hombres*”.<sup>314</sup> En ese sentido debemos subrayar la afirmación que al respecto hace Gnilka:

Es muy significativo que Jesús, según los evangelios sinópticos, haya hablado muy poco del pecado. Probablemente es más significativo aún que él hable siempre del perdón, cuando menciona el pecado. (...) En una sociedad marcadamente religiosa, como era el judaísmo de entonces, el pecador tenía un papel marginado. Hay que considerar como una característica muy significativa de la actividad de Jesús que él acogiera particularmente a aquellas personas que, en la sociedad y en el ambiente en que vivían, tenían la mala fama de ser pecadores.<sup>315</sup>

Como ya lo anotábamos antes, las enseñanzas de Jesús no tenían la finalidad de exponer a sus discípulos una doctrina sobre el pecado, ni tampoco de explicar qué entendía él por pecado; sin embargo tenía conciencia de su realidad y siempre actuó en consecuencia pues Él vino al mundo para vencer al pecado (Mc 2,17; Lc 19,10; Mt 26, 28). Siempre que se habla de perdón se sobreentiende la realidad del pecado.<sup>316</sup>

<sup>312</sup> Cfr. Schnackenburg, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, 7.

<sup>313</sup> Häring, *La Ley de Cristo I*, 396.

<sup>314</sup> Cfr. Gnilka, *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*, 255.

<sup>315</sup> *Ibid.*, 134.

<sup>316</sup> Cfr. Böckle, *Moral fundamental*, 115.

También es importante subrayar que, de acuerdo con los Evangelios Sinópticos, Jesús trata de liberar a sus contemporáneos de una concepción puramente jurídica y externa del pecado. Por tanto insiste en la importancia del corazón ya que es allí donde se es puro o impuro, justo o injusto ante Dios. (Mt 23) De esta manera Jesús nos invita a una interiorización y que no nos quedemos en los meros actos externos y legalistas.<sup>317</sup>

De acuerdo con todo lo que hemos dicho hasta aquí, presentaremos de manera muy sintética los datos principales que los Evangelios Sinópticos nos presentan sobre el pecado.<sup>318</sup>

- *El pecado está en el corazón del ser humano.*
  - Mc 7,14-23; Mt 15, 10-20. Estos pasajes presentan el tema de lo puro y lo impuro.
  - Mt 5, 8.28; 6,22ss; 23,28-29; 12,33-37. Estos textos muestran cómo la interioridad del ser humano es el lugar propio de la vida moral. Por tanto, el pecado como tal, se da en el interior de éste y también es allí donde se realiza la auténtica conversión.
- *El contenido de los pecados se mide por la ofensa al ser humano.*
  - Mc 2,23-27;3,1-6; Mt 12, 1-8.9-14; Lc 6,1-5.611;
  - Lc 10, 29-37. ¿Cuál es el valor del prójimo?
  - Mc 12, 28-34; Mt 22,39-40; Lc 10, 25-28. ¿En qué consiste el primer mandamiento? En amar a Dios y amar al prójimo.
  - Mt 25,31-46. Aquí Jesús se identifica con el prójimo, de manera especial con el más desvalido y vulnerable.
- *La profundidad del pecado se mide desde la radicalidad de la persona.*

<sup>317</sup> Cfr. Gnllka, *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*, 115.

<sup>318</sup> En los Evangelios sinópticos encontramos: *Amartía* (24 veces) que traduce el término hebreo de *hatta't* y que significa desviarse, Plural *amartilla*; *Anomia*: (4 veces) que significa iniquidad; *Adikía*: injusticia; *Asébeia*: impiedad. Cfr. Vidal, *Moral de Actitudes. Tomo I*, 596-597.

- Mt 6,24. La opción entre el bien o mal, es decir entre el Reino de la luz o del reino de las tinieblas.
- Mt 10,37-39 y paralelos. El texto presenta las condiciones del seguimiento auténtico.
- *En la comunidad es el lugar donde el pecado se manifiesta, se experimenta y se supera.*
  - Mt 18. “Si tu hermano llega a pecar, vete y repréndelo, a solas tú con él”. La guía de la comunidad cristiana, la corrección fraterna y el perdón.
- *El pecado se concreta en una serie de actitudes no evangélicas.*
  - Mc 12,38-39; Lc 11,37-38; Mt 23,5-6. Vanidad y vacuidad
  - Lc 12,1; Mt 23, 3.25.29; Mentira e hipocresía
  - Lc16, 15; 18,9-14; 20,46; Mt 23.6-7. Orgullo
  - Mt 23-16-22. Dar importancia a lo que no la tiene y olvidar lo importante
  - Mc 12,40; Lc 20,47. Explotar a los demás
  - Lc 1614. El apego a las riquezas

Sin embargo no debemos olvidar la actitud compasiva de Jesús frente a los pecadores, pues: *“No necesitan médico los que están fuertes, sino los que están mal. (...) Id pues a aprender qué significa aquello de: «Misericordia quiero y no sacrificio». Porque no he venido a llamar a los justos sino a los pecadores”* Mt 9, 12-13).<sup>319</sup>

## 2.2 El concepto de pecado a partir de los escritos Paulinos

En nuestra aproximación a los escritos de San Pablo intentaremos comprender: a) cuáles son los ejes centrales del mensaje moral de san Pablo; b) la fe en Cristo Jesús, fundamento

<sup>319</sup> La nota que hace la de Biblia de Jerusalén sobre el versículo 13 subraya que Dios prefiere el sentimiento interior de un corazón sincero y compasivo a la práctica rigorista de la Ley. También aclara la nota que este es un tema frecuente en los Profetas Am. 5,21.

de la moral Paulina; c) la imitación de Cristo meta de la moral Paulina; y d) la caridad, concreción de la moral Paulina.

a. Los ejes centrales del mensaje moral de San Pablo

En primer lugar hemos de comenzar señalando que Pablo desde su infancia fue un judío según la Ley; su celo lo condujo a perseguir a los discípulos de Jesús. (Hech. 9,1-2). Como afirma Benedicto XVI:

Cuando Pablo encontró al resucitado en el camino de Damasco era un hombre realizado: irreprochable en cuanto a la justicia derivada de la Ley (cfr. Fil 3,6), superaba a muchos de sus coetáneos en la observancia de las prescripciones mosaicas y era celoso en conservar las tradiciones de sus padres (cfr. Gal 1,14). Pero la iluminación de Damasco le cambió radicalmente la existencia: comenzó a considerar todos sus méritos, logros de una carrera religiosa integrísima, como “basura” frente a la sublimidad del conocimiento de Jesucristo (cfr. Fil 3,8).<sup>320</sup>

El núcleo de su conversión fue la experiencia de que Dios intervino en su vida y fue Él quien lo liberó. Por tanto, su anuncio del Evangelio no es una doctrina sobre Dios sino el anuncio de su poder salvador. En consecuencia, su vida personal y su pensamiento teológico son efecto de un mismo acontecimiento. Damasco es lo más propio y personal que acontece en la vida de Pablo. Por consiguiente, tanto su teología, como su acción evangelizadora son la expresión de su experiencia espiritual. De esta manera lo que le acontece a Pablo en el camino de Damasco es la clave para poder comprender su persona y su pensamiento teológico. En esta experiencia encontramos la razón de su fe y de su misión (Gal 1,13-17; 1 Cor 9, 1; 15,8).<sup>321</sup>

---

<sup>320</sup> Benedicto XVI explica cómo entendía san Pablo la justificación. Benedicto XVI, Catequesis sobre la justificación en San Pablo. Noviembre 19 de 2008, [http://www.serviciocatolico.com/files/benedicto\\_xvi\\_justificacion\\_s\\_pablo.htm](http://www.serviciocatolico.com/files/benedicto_xvi_justificacion_s_pablo.htm). 1.

<sup>321</sup> Cfr. Bartolomé de la Fuente, “Soy lo que soy por la gracia de Dios. (1Cor. 15,10) La experiencia de la gracia como clave para la comprensión de Pablo”, 128-131.

En segundo lugar no debemos olvidar que en su labor evangelizadora se encontró con dos grandes concepciones morales: la judía basada en la Ley y en la búsqueda de la justicia, y la griega, que enseñaba la sabiduría y las grandes virtudes clásicas. La confrontación con ambas concepciones la llevó a cabo principalmente en la primera *Carta a los Corintios* y en la *Carta a los Romanos*.<sup>322</sup>

Por tanto, el marco en el que tiene lugar la reflexión teológica de Pablo, y en el que el apóstol comparó el pensamiento griego y el judío con el Evangelio, no es tranquilo ni apacible. (Hech 16, 16-24; 17, 19-32; 21—23). Y aunque su anuncio es rechazado tanto por los judíos como por los gentiles, Pablo anuncia el Evangelio con su fe de convertido y con la fuerza de su palabra. (Rom 1,16-17; 1Cor 1—2). Al respecto dice Pinckaers que:

La respuesta de San Pablo es clara hasta la saciedad y vigorosa. Ante la justicia judía y la sabiduría griega, anuncia una virtud nueva: la fe en Jesús, crucificado y resucitado, que se ha convertido para todos los hombres en fuente de justicia y de sabiduría. De este modo, pone un nuevo fundamento en el edificio de la moral, una virtud que los griegos ignoraban y que los judíos desconocían: la fe y la fe en Jesús. No rechaza la aspiración a la justicia ni a la sabiduría, pero les proporciona un nuevo origen, no ya la virtud humana, sino lo que se puede llamar la virtud de Dios que obra por Jesucristo. No oculta que el desplazamiento es dramático: esta fe parece un escándalo para los judíos, una locura para los griegos; pero para él, es la justicia judía la que causa escándalo y la sabiduría griega la que causa la locura.<sup>323</sup>

Igualmente es necesario resaltar que tanto su teología como su actividad misionera son la expresión de su experiencia espiritual<sup>324</sup> y es precisamente a partir de ésta desde donde

<sup>322</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 152. Afirma el autor que: “Podemos añadir a este cuadro una concepción moral que San Pablo también conoció, aunque no la mencione, y que no formaba por lo demás, un sistema especial: la moral romana que sitúa por encima de todo la honestidad cívica, el sentido de la justicia, del orden y del valor”. 153.

<sup>323</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 156.

<sup>324</sup> Según Bartolomé de la Fuente, la clave para la lectura de Pablo debe buscarse en su experiencia personal de la gracia. Nadie le influyó ni le preparó; no dispuso de ayudantes o intermediarios; no fue merito suyo ni de otros, sino gracia de Dios y elección. “*Pues yo soy el último de los apóstoles: indigno del nombre de apóstol, por haber perseguido a la iglesia de Dios. Más por la gracia de Dios soy lo que soy; y la gracia de Dios no ha sido estéril de mí*” (1 Cor. 15, 9-10). Pablo, más que convertido se sintió llamado y enviado de Dios. “*Más, cuando Aquel que me llamó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que le anunciase a los gentiles (...)*” (Gal. 1, 15-16). Cfr., Bartolomé de la Fuente, “Soy lo que soy por la gracia de Dios. (1Cor. 15,10) La experiencia de la gracia como clave para la comprensión de Pablo”, 125-146.

Pablo manifiesta su influjo y autoridad sobre todo frente a las comunidades por él fundadas. Tanto su influencia como su autoridad las ejerce desde niveles como el espiritual, el carismático, el teológico, el ético, etc. Es a través de sus enseñanzas como Pablo trasmite a sus comunidades su nuevo horizonte de comprensión del mundo y de la historia, como historia de salvación.<sup>325</sup> Pablo nos describe este cambio tal como él lo experimentó en su propia vida, hasta el punto de que lo que él anuncia debe entenderse en buena parte a partir de su experiencia personal. Veamos algunos testimonios personales del apóstol:

Pablo, apóstol, no de parte de los hombres ni por mediación de hombre alguno, sino por Jesucristo y Dios Padre que le resucitó de entre los muertos (...) Porque os hago saber, hermanos, que el Evangelio anunciado por mí, no es de orden humano, pues yo no lo recibí ni lo aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo” (Gal 1,3-17). “¿No soy yo libre? ¿No soy yo apóstol? ¿Acaso no he visto yo a Jesús, Señor nuestro? ¿No sois vosotros mi obra en el Señor? (1Cor 9,1). “En último término se me apareció también a mí, como un abortivo (...)” (1Cor 15,8-10). “Pues el mismo Dios que dijo: «De la tinieblas brille la luz», ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo” (2Cor 4,6). “Pero lo que era para mí ganancia, lo he juzgado una pérdida a causa de Cristo. Y más aún juzgo que todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas, y las tengo por basura para ganar a Cristo” (Fil 3,7-9).<sup>326</sup>

En esta misma línea también se debe resaltar que Pablo parece apartarse del método que utilizan los filósofos y los predicadores populares de su tiempo ya que en sus cartas no comienza con consideraciones, sentencias, instrucciones o exhortaciones éticas sino que su mensaje moral está fundamentado en la proclamación de la fe en el Evangelio de Dios. “Pablo, siervo de Cristo Jesús, apóstol por vocación, escogido para el Evangelio de Dios. (...) Pues no me avergüenzo del Evangelio que es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree” (Rom 1,1.16)”.<sup>327</sup> El inicio que da a sus cartas también subraya que el punto central y la base sobre la que el apóstol fundamenta su mensaje, es el acontecimiento

<sup>325</sup> Álvarez, “El carismatismo en Pablo. Aproximación sociológico-teológica”, 29-31.

<sup>326</sup> Cfr. Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento* II, 26.

<sup>327</sup> Cfr. *Ibid.*, 18-19.



salvador de Jesús. Ello demuestra, además, la importancia que tiene para él su experiencia espiritual. Con toda razón se ha dicho que la clave para la lectura y comprensión de Pablo, debe buscarse en su experiencia personal de la Gracia.<sup>328</sup> Así que podemos afirmar que “*La teología paulina centra en Cristo la vida del cristiano. Él es quien reconcilia al hombre pecador con Dios. «Mas todo viene de Dios, que por Cristo nos ha reconciliado consigo y nos ha confiado el ministerio de la reconciliación» (2 Cor 5, 18)*”.<sup>329</sup> Por tanto, para Pablo, el centro de la moral cristiana es Cristo Jesús, él es la fuente y la causa de toda la santidad. “*La unión personal con Cristo, mediante la fe y el amor, tiene una consecuencia directa y general para la vida moral del cristiano: el centro y el fin de su vida, allí hacia donde tienden sus deseos y donde pone su corazón (...)*.”<sup>330</sup>

Además, también hay que tener presente que Pablo es entre los escritores del Nuevo Testamento, quien nos ha dejado una exposición más elaborada del mensaje cristiano, tanto desde el punto de vista doctrinal como desde su proyección pragmática. Sin embargo, no se puede concluir ni afirmar que ello signifique que el apóstol haya construido un sistema orgánico de moral como tal,<sup>331</sup> ya que como se ha dicho antes, el fundamento de su ética no es ni la filosofía helénica ni el legalismo rabínico sino la experiencia profunda del Cristo resucitado.<sup>332</sup> Es por tanto desde esta experiencia desde donde Pablo nos ofrece la calidad y novedad de su mensaje y desde donde aborda la tragedia del ser humano, dividido entre el querer y el poder, tragedia que es también su propia experiencia. “*Puesto que no hago el bien que quiero sino que obro el mal que no quiero*” (Rom 7 19). “*Pues la carne tiene apetencias contrarias al espíritu, y el espíritu contrarias a la carne, como que son entre sí antagónicos*” (Gal 5,17). Por tanto, es esta experiencia la que removerá desde lo más

---

<sup>328</sup> Cfr. Scharage, *Ética del nuevo Testamento. Sígueme, Salamanca*, 207. Sin embargo, “El peligro de desviación hacia el moralismo positivístico (típico del judaísmo y frecuentemente combatido por Pablo) aflorará de diversas maneras tras la muerte del Apóstol. (...) Así, la justicia se va identificando cada vez más con la conducta moralmente correcta, el amor con las obras de caridad, la fe con el depósito de verdades que hay que creer. En ello incidía también la acentuación del factor temporal en la comprensión escatológica de la salvación, que llevaba a considerar el imperativo como condición para conseguir la salvación futura más que como exigencia de la salvación ya operante en el creyente”. Álvarez, *La moral del indicativo en San Pablo*, 102.

<sup>329</sup> Fuchs, “*Renovación de la teología Moral*”, 279.

<sup>330</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 158.

<sup>331</sup> Cfr. Verdes, “La ética del indicativo en San Pablo”, 5.

<sup>332</sup> Con esta afirmación no se pretende negar la influencia que ambas corrientes tienen en Pablo.

profundo sus principios, valores, creencias y por supuesto, su concepción del ser humano que es, a partir de la experiencia salvadora, una criatura nueva y por lo mismo está capacitado para vivir una nueva vida. “*Así también vosotros consideraos como muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús*” (Rom 6, 11).<sup>333</sup> De esta manera, la vida del cristiano no es distinta de la humana en cuanto contenidos, pero está puesta plenamente bajo el signo de la Gracia, de tal modo que sólo es realizable en ella.<sup>334</sup>

Hasta aquí hemos intentado señalar, por una parte, el contexto en el que San Pablo anuncia el Evangelio; por otra parte, también hemos intentado indicar de acuerdo con las enseñanzas del apóstol, que toda la moral cristiana se fundamenta en la fe en Jesucristo y en la experiencia de la Gracia.<sup>335</sup> Teniendo presente todo lo anterior es importante que nos preguntemos, ahora, cuáles son los ejes centrales del mensaje moral de San Pablo, ya que éstos tendrán una incidencia importante en la comprensión del concepto de pecado. Para responder a esta pregunta es necesario tener presente que Pablo integra su discurso moral dentro de su teología.<sup>336</sup> Por tanto, para identificar los ejes centrales de su moral es necesario esbozar las coordenadas fundamentales de ésta.<sup>337</sup>

Al hablar de la teología de San Pablo estamos haciendo referencia a un asunto de gran complejidad<sup>338</sup> que requiere ser tratado por especialistas. Por tanto nuestra pretensión aquí no es profundizar en este campo, sino más bien aproximarnos a las categorías o ejes centrales de su mensaje teológico que a su vez nos ayudarán en nuestra comprensión del pecado y la culpa, temas que están presentes en sus escritos.

---

<sup>333</sup> Cfr. Verdes, “La ética del indicativo en San Pablo”, 4.

<sup>334</sup> Pastor-Ramos, “La ética paulina. Fundamento de la vida cristiana según San Pablo”, 133.

<sup>335</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 156.

<sup>336</sup> Barbaglio, *La teología de san Pablo*. El autor hace un análisis muy interesante sobre todo el debate acerca de la teología de San Pablo. En las páginas 429-434 hace referencia a los diferentes autores y sus respectivas posturas con respecto a la teología paulina. Esta indicación es para tratar de mostrar la complejidad del asunto y que por obvias razones no es nuestra intención responder a ella.

<sup>337</sup> Cfr. Scharage, *Ética del nuevo Testamento*, 199.

<sup>338</sup> Sobre la teología paulina debemos dejar claro que es un asunto complejo y que al respecto existe un debate importante que se ha generado entre los estudiosos, tanto protestantes como católicos, para saber cuál es el fundamento esencial del pensamiento teológico de San Pablo. Este debate se puede confrontar en Barbaglio, *La teología de San Pablo*, 429-434.

Con respecto a la teología de San Pablo debemos subrayar, en primer lugar, lo que ya hemos insinuado antes que “*Pablo no escribió tratados teológicos ni simples exposiciones doctrinales*”.<sup>339</sup> En segundo lugar debemos tener en cuenta que la teología de Pablo es sobre todo un proceso constante de renovación e interpretación del anuncio del Evangelio. Su preocupación está en dar respuesta, por medio de sus cartas, a los interrogantes, problemas y situaciones concretas de la vida de las comunidades cristianas nacientes. Asimismo, el marco desde donde debemos situar este dinamismo y preocupación de Pablo, es en el acontecimiento de la salvación y la Gracia que Dios nos ha dado en su Hijo Jesucristo. Por tanto debemos comenzar afirmando que:

El momento central de la vida del apóstol (...) es el encuentro con Cristo en el camino de Damasco. (...) La iluminación de Damasco le cambió radicalmente la existencia: comenzó a considerar todos sus méritos, logros de una carrera religiosa integrísima, como «basura» frente a la sublimidad del conocimiento de Jesucristo.<sup>340</sup>

Por consiguiente, a San Pablo hay que entenderlo, y entender su reflexión teológica, desde su íntima experiencia personal de salvación (Fil 3,7).<sup>341</sup> En consecuencia podemos decir, que según San Pablo, en la Gracia<sup>342</sup> de la salvación<sup>343</sup> y en el don de la justificación, dados

<sup>339</sup> Barbaglio, *La teología de san Pablo*, 9.

<sup>340</sup> Benedicto XVI. *Catequesis*. Zenit, noviembre 19 del 2008. “Damasco es lo más propio y personal que acontece en la vida de Pablo y, verosímilmente, la razón de sus diferencias con otros cristianos. Lo que aconteció a Pablo en el camino de Damasco es, sin duda, suceso clave para la comprensión de su persona y de su pensamiento: su teología y su acción serán la expansión de su experiencia espiritual”. Bartolomé, “*Soy lo que soy por la gracia de Dios. (1 Cor. 15,10). La experiencia de la gracia como clave para la comprensión de Pablo*”, 130-131.

<sup>341</sup> Cfr., Schnackenburg, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, 213.

<sup>342</sup> Gracias = *Charis*. En el Nuevo Testamento es el favor o la benevolencia de Dios, quien libremente asume la iniciativa de reconciliar de reconciliara consigo la humanidad perdida (Rom. 4,16; Ef. 1,7; 2Tim. 1,9). Puesto que la *charis* se manifiesta concretamente en Cristo (2Tim 1,9; Tit 2,11), la palabra significa también la acción de Cristo (2 Cor. 8,9; Gal. 2,20-21), especialmente la encarnación y la redención. *Charis* expresa también la comunión con Dios, concedida a los hombres por Cristo (Rom. 5,2; Gal. 5,4). Afín es el empleo del término *charais* para significar el don que los cristianos reciben por medio de Cristo, es decir, la justicia (Rom. 5,15-17.21). Pablo considera ese don no tanto estáticamente cuanto en su dinamismo: como una fuerza interna que impulsa a los hombres a obrar según el modelo propio de cuantos están en Cristo Jesús (2Cor.1, 12; 2 Cor. 12,9; Tit. 2,11-13). (...) *Charis* significa, pues en la mente de San Pablo, el consejo salvífico de Dios que existía en Él desde la eternidad, se ha manifestado y realizado en la redención de Cristo y, a través de Cristo, continua y actúa la obra de la redención a lo largo del curso de la historia. En las diversas ocasiones, esta palabra expresa directamente uno u otro de estos aspectos de la salvación cristiana, pero indirectamente los incluye todos. Cfr. Flick, – Alszeghy, *El Evangelio de la Gracia*, 24-25. Cerefaux, “La teología y la gracia según San Pablo”, 7-13.

<sup>343</sup> “La salvación es un concepto fundamental del Nuevo Testamento. Y acontece en Jesús y por Jesús. Según los textos del Nuevo Testamento la salvación corresponde al plan salvífico de Dios de “recapitular todas las cosas en Cristo” (Ef 1,10). Significa ante todo que Dios creó el mundo y creó al ser humano como potencial para una divinización terminativa. Salvación, entonces, tiene ante todo un sentido positivo de realización final. Mirando el punto de partida, se interpreta como “salvación de algo”. Ese algo es la realidad negativa de “no-ser” aquello a lo que está destinada la totalidad de la creación. Es el potencial de ser-Dios pero que, precisamente como potencial, no-es-Dios”. Múnera, *La moral como antropología teológica. Dios humanado, revelación del ser humano y de su obrar*, 3.

por Dios<sup>344</sup> en virtud de la fe en Jesucristo, radica el verdadero imperativo moral. (Rom 6,6)<sup>345</sup> Para San Pablo, esta es la “*fuerza profunda de sus motivaciones morales*”<sup>346</sup> Por consiguiente es en la actividad salvífica de Dios, que es Gracia, don gratuito, donde radica el principio de la moral paulina.

De acuerdo con lo anterior podemos afirmar que los ejes centrales de la teología paulina y por lo tanto de su moral son la salvación y la Gracia.<sup>347</sup> Y que la novedad de la moral de Pablo está en la integración en el misterio de Cristo y por tanto la meta es la configuración plena con él. Él es imagen (eikôn) perfecta del Padre, en él habita realmente la plenitud de la divinidad. En palabras de San Pablo «*Él es imagen de Dios invisible*» (Col 1,15). «*Porque en él reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente y vosotros alcanzáis la plenitud en él (...)*» (Col 2,9-10). «*Más todos nosotros (...)* nos vamos transformando en esa misma imagen (...)» (2 Cor 3, 18).

Podemos afirmar, igualmente, que es este acontecimiento salvador de Dios, en Cristo, el que abre a los cristianos a una transformación vital, es decir, llegando hasta el existencial humano en su ser, esto es, en su querer, saber y poder, quedando de esta manera

---

<sup>344</sup> El tema de la justificación se desarrolla tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, con un vocabulario específico: Salvación, Liberación, Redención, Expiación, Manumisión y adquisición. La justificación consiste en la adquisición, por aparte del ser humano, de la justicia divina, atributo equivalente a la santidad divina, aquella característica por la cual Dios es Dios. En el siglo XVI se presentó una seria controversia en la Iglesia sobre la interpretación del contenido de la justificación. La propuesta luterana entendía la justificación de tal manera que el sujeto seguía siendo entitativamente pecador, pero cubierto por la justicia divina de manera que resultaba «simul iustus et peccator» = simultáneamente justo y pecador. La propuesta católica, definida en el Concilio de Trento, asumió que entitativamente el sujeto dejaba de ser pecador y adquiría una nueva realidad, a saber, la vida divina. Esta proposición católica calificó, entonces, a la justificación, de «ontológica». Múnera, *Antropología teológica cristiana: la Justificación y la Gracia constitutiva*, 3. También es importante resaltar que el tema de la justificación en San Pablo ha suscitado una producción literaria sumamente vasta a lo largo de los siglos (cfr. Nota 1 del autor). La razón de ello es doble: la importancia del tema y la falta de consenso general en los resultados. En efecto para varios estudiosos la cuestión de la justificación constituye el centro mismo de la teología de Pablo (cfr. Nota 2 del autor) o del nuevo testamento inclusive. (cfr. Nota 3) La bibliografía y problemática en torno a la justificación es pues inmensa. Cfr. Aguilar, *La justificación y el espíritu en Pablo*. 15. También puede verse la catequesis de Benedicto XVI, Noviembre 19 de 2008, en la que explica qué entendía San Pablo por justificación. Texto completo: [http://www.serviciocatolico.com/files/benedicto\\_xvi\\_justificacion\\_s\\_pablo.htm](http://www.serviciocatolico.com/files/benedicto_xvi_justificacion_s_pablo.htm) Sobre el tema de la justificación también puede consultarse Hahn, “La justificación. Aproximación bíblica”. 283-290.

<sup>345</sup> Cfr. Schnackenburg, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, 219.

<sup>346</sup> Cfr. *Ibid.*, 222.

<sup>347</sup> Estas categorías no se desarrollan aquí ya que se desarrollarán en la cuarta parte de esta investigación.

capacitados para su plena realización en la historia como sujetos responsables.<sup>348</sup> De modo que la integración en el acontecimiento de la salvación tiene un efecto configurador, transformador, que alcanza a la totalidad del ser humano como sujeto de posibilidades en el orden del ser y del obrar.<sup>349</sup> Porque la Gracia introduce un cambio radical en todo aquel que se abre a ella (2 Cor 5,17). Además:

Si la Gracia no es otra cosa que la vida divina amorosamente comunicada, no es posible considerarla como una realidad estática, sino como un principio dinámico, una fuerza vital, una fuente de acción. «Más por la Gracia de Dios soy lo que soy; y la Gracia de Dios no ha sido estéril en mí» (1 Cor 15,10)<sup>350</sup>.

En resumen, la Gracia produce en el creyente una transformación ontológica, una unión vital con Cristo mediante la fe y el amor.

En efecto, yo por la ley he muerto a la ley a fin de vivir para Dios: con Cristo estoy crucificado: y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí. No tengo por inútil la gracia de Dios, pues si por la ley se obtuviera la justificación, entonces hubiese muerto Cristo en vano”. (Gal 2,19-20).

Por consiguiente la meta es llegar a imitar, a reproducir los sentimientos de Cristo, como dice San Pablo a los Filipenses “*Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo*”. (Fil. 2, 5). De ahí que, según San Pablo, la fe en Jesucristo es el único fundamento de la moral; imitar a Cristo, reproducir sus sentimientos es la meta de la moral paulina; y el amor-ágape es la concreción de la misma. Teniendo presente que para San Pablo la vida del creyente es una vida en, con y para Cristo. Este es un aspecto relevante en su pensamiento teológico y que se debe tener siempre presente<sup>351</sup>.

<sup>348</sup> Álvarez, “La función de la razón en el pensamiento ético de san Pablo”, 7-42.

<sup>349</sup> Álvarez, “La ética del indicativo en San Pablo”, 12.

<sup>350</sup> Spicq, *Teología moral del Nuevo Testamento I*, 112

<sup>351</sup> Cfr. Schnackenburg, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*. 40.

b. La fe en Cristo Jesús, fundamento de la moral paulina

La fe en Cristo Jesús es el único fundamento de la moral paulina. Pero al hacer referencia a la fe debemos tener presente que:

“Entendiendo por fe una incorporación ontológica a Jesús en la vivencia de una experiencia religiosa por la que Dios actúa en nuestro ser y nos transforma y nosotros reaccionamos cooperando en este proceso de transformación. (Rom 2,7. 5,18. 6,4.13.23. 2Cor 5,14. Col. 3,3. 1Tim 1,16.)”.<sup>352</sup>

Podemos decir entonces, que el efecto directo de la fe y de la unión con Cristo es una transformación vital, porque la fe según la entiende san Pablo, es una virtud activa, operante y práctica. La fe en Cristo ejerce su acción sobre la personalidad del cristiano, desde su ser íntimo hasta las actividades exteriores con los problemas concretos que en ellas encuentra. La fe une tan íntimamente al creyente con Cristo que transforma su ser profundamente.<sup>353</sup> (Rom 6,4) Es como una nueva creación “*Por tanto el que está en Cristo es una nueva creación: pasó lo viejo, todo es nuevo*” (2Cor 5,17). Pinckaers, aclara que:

Estas afirmaciones no son simplemente dogmáticas y abstractas, sino que son directamente operantes y van a determinar un cambio profundo en la personalidad y en la vida del cristiano. Es el germen de una muerte de sí y de una vida con Cristo que viene a nosotros y se injerta en nosotros.<sup>354</sup>

De acuerdo con todo lo anterior podemos decir que la fe produce en el creyente un verdadero cambio de personalidad. Este cambio San Pablo lo expresa con la imagen del «hombre viejo» y el «hombre nuevo», como dos realidades opuestas y antagónicas entre sí

---

<sup>352</sup> Múniera, *La moral como antropología teológica. Dios humanado, revelación del ser humano y de su obrar*, 4.

<sup>353</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*. 159.

<sup>354</sup> *Ibid.*,

(Ef 4, 22-23). Parece, pues, evidente que para Pablo fe y nueva criatura son realidades equivalentes o por lo menos están estrechamente relacionadas.<sup>355</sup>

Nuestro hombre viejo fue crucificado con Él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado. Pues el que está muerto queda liberado del pecado. (Rom 6, 6-7). Ni hagáis ya de vuestros miembros armas de injusticia al servicio del pecado; sino más bien ofreceos vosotros mismos a Dios como muertos retornados a la vida” (Rom 6,13).

Esta transformación y cambio profundo que proporciona la fe en los creyentes está en orden a la filiación. Es decir que por la fe nos constituimos hijos de Dios. Como afirma Múniera:

Son muchos los textos en que el Nuevo Testamento afirma que quien asume a Jesús por la fe, es constituido hijo de Dios. Ante todo: Jesús, Dios-Hijo humanado, declara que su Padre-Dios es nuestro Padre. Pero especialmente en las cartas paulinas encontramos desarrollado el tema de la filiación adoptiva: (Rom 8,14.17.19.21.28.29.38. 1Cor 15,24. 2Cor 4,5. Gal 3,26. 4,7. Ef 1,5. 5,1. Fil 2,15). El acceso a esta filiación adoptiva se logra por la fe en Jesús.<sup>356</sup>

La adopción no es sólo una metáfora o título honorífico sino que por la fe nos constituimos en hijos y herederos legítimos que implica nuevos deberes y nuevos derechos.<sup>357</sup> Este es un tema central en San Pablo y que tendrá implicaciones muy profundas en relación con nuestro tema, porque como dice Spicq “*Así la moral evangélica se presenta esencialmente como una moral filial*”<sup>358</sup>; en este sentido afirma Múniera:

<sup>355</sup> Cfr. Pastor-Ramos, “La ética paulina. El fundamento de la vida cristiana”. 150.

<sup>356</sup> Múniera, *La moral como antropología teológica. Dios humanado, revelación del ser humano y de su obrar*, 4.

<sup>357</sup> Mientras que las familias que adoptan un hijo no pueden infundir la propia sangre en las venas del adoptado, aunque le rodeen de ternura y le den una parte de sus riquezas, Dios tiene el poder de comunicar su naturaleza y su vida a los que El adopta. Para Dios la (υιοθεσία) no es una ficción jurídica, sino un hecho tan real como engendrar de nuevo. Porque según el término que utiliza San Pablo (τεκνία) significa ser hijos en sentido propio, el término (υιοι) resulta insuficiente ya que solo hace referencia a una metáfora jurídica. Cfr., Spicq, *Teología moral del Nuevo Testamento* I, 80.

<sup>358</sup> Spicq, *Teología moral del Nuevo Testamento* II, 832.

El acceso a esta filiación adoptiva se logra por la fe en Jesús. Entendiendo por fe una incorporación ontológica a Jesús en la vivencia de una experiencia religiosa por la que Dios actúa en nuestro ser y nos transforma y nosotros reaccionamos cooperando en este proceso de transformación. Por eso se trata de una filiación progresiva: se nace a esta nueva vida, se crece, se llega a la adultez y a la plenitud definitiva. Jn 3,15.36. 5,21.40. 6,27.40.47.54. 10,28. 17,2.3. 20,31. Rm 2,7. 5,18. 6,4.13.23. 2Cor 5,14. Col 3,3. 1Tim 1,16. 1Jn 2,25. 3,14. 5,11.12.13.<sup>359</sup>

La fe, así entendida, es la que le proporciona a San Pablo el marco general desde donde situará las virtudes y los vicios: de un lado, la vida según la carne, dominada por los deseos carnales, de otro la vida según el Espíritu dinamizada por el impulso del Espíritu Santo (Rom 8,5-11).<sup>360</sup> Por tanto, dice San Pablo “*Examinaos vosotros mismos si estáis en la fe. Probaos a vosotros mismos. ¿No reconocéis que Jesucristo está en vosotros?*” (2 Cor13, 5). De esta manera, “*mediante la fe amorosa, el cristiano, siguiendo la expresión tan frecuentemente repetida por San Pablo, está desde entonces siempre «con Cristo» por la Gracia del Espíritu Santo*”.<sup>361</sup> “*Vuestra vida está oculta en Dios*” (Col 3,1-3; Col. 4,13).

Por tanto, podemos inferir que esta realidad ontológica del ser en Cristo es el polo opuesto de lo que san Pablo concibe como pecado el cual también tendrá implicaciones ontológicas igualmente importantes, porque en definitiva el pecado es el rechazo, la carencia o la pérdida de la Gracia y la Gracia es el Dios que se revela en Jesús; por consiguiente, la fe se entiende como la respuesta y acogida a la revelación.

Como podemos darnos cuenta este es un tema de una profundidad tal que es imposible agotarlo en esta exposición. Nuestra intención sólo ha sido indicar que, según San Pablo, desde el momento en que el creyente se adhiere a Cristo, por medio de la fe, sufre una transformación personal en la que ya no cabe una vida de pecado. (Rom. 6 — 8).<sup>362</sup> Por tal

<sup>359</sup> Múnera, *La moral como antropología teológica. Dios humanado, revelación del ser humano y de su obrar*, 4-5.

<sup>360</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*. 161.

<sup>361</sup> *Ibid.*, 157.

<sup>362</sup> Cfr. Lage, “Nuevas perspectivas sobre la valoración de la ley en San Pablo. (II)”, 13. 3-28.



razón, desde la teología de San Pablo podemos decir que la fe en Jesucristo es el único fundamento de la moral.

c. La imitación de Cristo meta de la moral paulina

El tema de la imitación en San Pablo tiene una profundidad y una riqueza tan grande, que no se puede reducir a la simple imitación de un modelo, como se entiende comúnmente. Ya que como afirma Fuchs:

(...) Cristo aparece como el arquetipo y ejemplar de la humanidad, el primogénito de todas las criaturas, Aquel en quien habita la plenitud (Col 1,15-20). Ante él no cabe otra opción que la de imitarle, supuesto nuestro «ser en Cristo». No se trata de repetir materialmente su propia actuación, sino de imitar su acción histórica y gloriosa, confrontando individual y comunitariamente nuestra situación con la de él.<sup>363</sup>

Así pues, la imitación que señala el apóstol es causada por la fe y por tanto, se realiza a otra profundidad y en una diversa dimensión, pues es el Espíritu Santo quien nos transforma y nos conforma interiormente a imagen de Cristo. Es el Espíritu Santo quien nos ayuda en nuestra debilidad y reproduce en nosotros los mismos sentimientos de Cristo Jesús. (Rom 8,1-27). *“El poder del Espíritu les otorga a los que creen una vida nueva. Los recrea, los cambia en su ser. Produce en ellos una presencia que les hace vivir «en Cristo» y les forma a imitación de Cristo”*.<sup>364</sup> San Pablo expresa de diversas maneras esta realidad que quien otorga la fe a los creyentes, es el Espíritu:

«Y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gal 2, 20-21). «Pues para mí la vida es Cristo y la muerte una ganancia» (Fil 1,21). “En cambio el hombre de espíritu lo juzga todo; y a él nadie puede juzgarle. Porque ¿Quién conoció la

<sup>363</sup> Fuchs, *“Renovación de la teología moral”*, 279.

<sup>364</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 163.

mente del Señor para instruirle? Pero nosotros tenemos la mente de Cristo” (1Cor 2, 15-16).<sup>365</sup>

Por consiguiente la imitación de Cristo no se puede comprender fuera de la fe que une a Cristo, y del Espíritu que opera esta transformación. Es decir, que toda imitación evangélica se concreta en Jesús y en su imagen que se reproduce en la entidad y en la conducta de los creyentes.<sup>366</sup> Esto indica que tanto la semejanza con Dios como la imitación de Cristo son los dos principios (uno solo, en el fondo) en los que se fundamenta la vida moral de los creyentes.

Podemos decir entonces que la imitación de Cristo es la meta de la moral paulina porque es la más perfecta expresión del amor del Padre. Amor que se nos ha manifestado en Jesús como don gratuito ya que no ha sido, precisamente, a causa de nuestros méritos. Porque la integración en el evento salvífico de Dios tiene un efecto configurador que alcanza a la totalidad del ser humano, tanto en el orden del ser como en el orden del obrar.<sup>367</sup>

Por otra parte, el fruto de la imitación es la humildad, el servicio fraterno, en definitiva el amor. Cuando San Pablo exhorta a los creyentes a imitar los sentimientos de Cristo Jesús les dice:

«Nada hagáis ni por rivalidad ni por vanagloria, sino con humildad, considerando cada cual a los demás como superiores a sí mismos, buscando cada cual no su propio interés sino el de los demás. Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo. El cual, siendo de condición divina no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo y haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre» (Fil 2,3-5).

---

<sup>365</sup> Cuando San Pablo afirma que el cristiano posee la mente de Cristo (1Cro. 2,16) no está haciendo referencia a una potencia racional sino que está señalando los principios, verdades y criterios que configuraran el pensamiento de Cristo, (Rom. 12,2). Cfr. Alvarez, “La función de la razón en el pensamiento de San Pablo”, 21 7-42.

<sup>366</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 164.

<sup>367</sup> Cfr. Alvarez, “La moral del indicativo en San Pablo”, En: Vidal, *Conceptos fundamentales de ética teológica*, 90.

Así pues, la meta y el ideal de la moral que nos presenta san Pablo es llegar a imitar los sentimientos de Cristo Jesús:

Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo Jesús. El cual siendo de condición divina no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre” (Fil 2, 5-7).

d. La caridad, concreción de la moral paulina

El fruto de la fe y de la unión con Cristo es la caridad. Para San Pablo la moral se concreta en la caridad; así nos lo indica en la Primera Carta a los Corintios:

Aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo caridad soy como bronce que resuena y címbalo que retiñe. (...) si no tengo caridad nada soy. (...) si no tengo caridad nada me aprovecha. (...) la caridad no acaba nunca. (...) Ahora subsisten la fe la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas es la caridad” (1 Cor 13).

La caridad es la perfección que supera todos los carismas y las virtudes.<sup>368</sup> El amor o ágape tiene su fuente en Dios: es el amor del Padre manifestado en su Hijo Jesús y comunicado por el Espíritu Santo. Así lo afirma San Pablo:

---

<sup>368</sup> La nota de la Biblia de Jerusalén sobre 1 Cor.13 afirma que “(...) Su fuente está en Dios, que fue el primero en amar y entregó a su Hijo para reconciliar consigo a los pecadores y hacerlos sus elegidos y sus hijos. Atribuido primeramente a Dios (Padre), este amor se halla igualmente en el Hijo que ama al Padre como es amado por él, y como él ama a los hombres, por quienes se ha entregado. Es también el amor del Espíritu Santo, que lo difunde en los corazones de los cristianos, otorgándoles la gracia de cumplir este precepto esencial que es el amor a Dios y al prójimo. Porque el amor a Dios y al prójimo incluidos los a los enemigos es la consecuencia necesaria y la verdadera prueba del amor a Dios, el mandamiento nuevo que dio Jesús a sus discípulos, que no cesan de inculcar. (...) Esta caridad a base de sinceridad y de humildad, de olvido y de entrega de sí, de servicio y de ayuda mutua, se ha de probar con obras (...) haciendo efectiva la fe. La caridad es el vínculo de la perfección (...) actuándose en la verdad, da el verdadero sentido moral y abre al hombre a un conocimiento, Haciendo a Cristo habitar en el alma (...) nutre una vida con las virtudes teologales, de la que es reina, porque el amor nunca acabará, sino que llegará a la plenitud en la visión, cuando Dios otorgue a sus elegidos los bienes que ha prometido a los que él ama. (...)”.

El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (...) La prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros” (Rom 5,5-8). “(...) ¿Quién nos separará del amor de Cristo? (...) Estoy seguro de que ni la muerte ni la vida (...) ni ninguna criatura podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro” (Rom 8,31-39).

La caridad que San Pablo nos propone como el ideal y la meta de la perfección y como la concreción de la moral, no se puede comprender ni existir sin la fe en Jesús de quien procede:

Habiendo, pues recibido de la fe nuestra justificación, estamos en paz con Dios, por nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido también mediante la fe el acceso a la Gracia (...) y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios (...) Y la esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo” (Rom 5,1-5).

Podríamos afirmar entonces que, según San Pablo, la caridad es el núcleo y centro de la moral cristiana.<sup>369</sup> Porque como él mismo lo afirma, “*La vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí*” (Gal 2,20). La unión con Cristo es la fuente de la caridad cristiana. Y la caridad purifica, profundiza y fortifica todas las formas del amor humano y le confiere una dimensión divina.<sup>370</sup>

Al referirse a la caridad, San Pablo la describe con rasgos muy concretos que están presentes en la vida cotidiana de los creyentes. Estos rasgos que se manifiestan en los cristianos son frutos del Espíritu Santo: “*Caridad, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, confianza en los otros, dominio de sí*” (Gal 5,22). En la primera Carta a los Corintios nos dice San Pablo que:

La caridad es paciente, es servicial; la caridad no es envidiosa, no es jactanciosa, no se engríe; es decorosa; no busca su propio interés; no se irrita; no toma en cuenta el mal; no se

<sup>369</sup> El amor-ágape que Pablo ensalza como el valor supremo y cuya bondad y, penetración generosidad, desprendimiento y fortaleza no puede reducirse al amor al prójimo, sino que abarca el amor a Dios y a Cristo ya experimentado. El amor-ágape es de hecho una teología del amor que descubre las raíces del pensamiento cristiano. Cfr. Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, I. 257.

<sup>370</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 165-166.

alegra de la injusticia; se alegra con la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta” (1 Cor 13, 4-7).

Por consiguiente, la caridad abarca todas las dimensiones de la vida de los creyentes y hace que la fe se concrete en lo cotidiano por medio de esta. Según San Pablo, la fuente de la vida y la moral cristiana son Cristo Jesús y su Espíritu. Así, las virtudes a las que hace referencia San Pablo son de una naturaleza única pues dependen de la Gracia divina. En este sentido, a la moral paulina se la puede llamar una moral del obrar con Cristo, o incluso del obrar en Cristo (1 Cor 6,12-20; 8,12). Se puede decir que para San Pablo el criterio esencial de discernimiento es la unión con Cristo. *“En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo; ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”* (Gal 3, 27-28). La unión del creyente a Cristo es la fuente de la fe, la esperanza y la caridad y de esta unión dependen todas las demás virtudes.<sup>371</sup> Según San Pablo la caridad es la Ley en su plenitud:

Benedicid a los que os persiguen, no maldigáis” (Rom 12,14-21). “Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo ha cumplido toda la ley. En efecto, lo de no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás, y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud” (Rom 13, 8-10).

Por consiguiente, el amor a los demás no es una simple imitación de lo que hizo Jesús, sino una participación en el amor de Cristo. Esta es la raíz profunda de la moral cristiana, de acuerdo con los planteamientos de San Pablo.<sup>372</sup> Así pues, la caridad de Cristo nos apremia (2Cor 5,14) exigiéndonos una respuesta amorosa sin reserva ni descanso hasta el día del gran triunfo del amor. Es el amor personal de Dios que se dirige a nosotros en Cristo, y nos empuja desde dentro a amar a nuestro prójimo con y en Cristo.<sup>373</sup>

---

<sup>371</sup> Ibid., 171.

<sup>372</sup> Cfr. Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 704.

<sup>373</sup> Häring, “Por qué renovar la teología moral”, 47-48.

## En resumen

En nuestra aproximación a los escritos de San Pablo, nos hemos podido dar cuenta de la gran riqueza y profundidad de su teología. Igualmente, hemos podido comprender que los ejes centrales de la moral paulina son la Gracia y la salvación por medio de ella. Por consiguiente, la moral paulina es una moral cristocéntrica y la fe en Cristo es el único fundamento de ésta; la imitación de Cristo es la meta, el ideal y sentido de la moral; y el amor-ágape o caridad es la manera como esta moral se concreta y se realiza.

Por esta razón, la moral que nos presenta San Pablo tiene un carácter fundamentalmente cristológico, porque Cristo es el centro de donde procede toda la moral paulina. Y como ya lo hemos señalado, de acuerdo con las enseñanzas del apóstol “*la relación con Cristo llega a ser el criterio principal de la moralidad cristiana*”.<sup>374</sup> En consecuencia no podemos reducir la moral paulina a mandamientos, obligaciones e imperativos.<sup>375</sup> Así pues, el concepto de pecado tampoco puede ser comprendido desde este horizonte, ya que como dice Fuchs:

La teología paulina centra en Cristo la vida del cristiano. Él es quien reconcilia al hombre pecador con Dios: «Mas todo viene de Dios, que por Cristo nos ha reconciliado consigo y nos ha confiado el misterio de la reconciliación» (2 Cor 5, 18). Este cristocentrismo que fundamenta nuestra conducta, es consecuente con nuestro «ser en Cristo» (...) por esto nuestra conducta, consecuente con nuestros ser, está centrada en la persona de Cristo.<sup>376</sup>

También podemos decir que la moral que nos presenta San Pablo tiene un carácter trinitario. Porque como afirma Múnera:

---

<sup>374</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*. 176.

<sup>375</sup> Es un error proyectar sobre San Pablo una clave de lectura que le es extraña: la concepción de la moral como el dominio de las obligaciones, de los imperativos y de los mandamientos. Cuando se habla de moral, en san Pablo, no se debe dejar de lado lo que se llama la parénesis y lo que depende de la fe o de la sabiduría. Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 146-148.

<sup>376</sup> Fuchs, “*Renovación de la teología moral*”, 279.

En cuanto a la presencia del Espíritu Santo en nosotros, es evidente que Pablo la considera como una de las realidades más patentes y más trascendentales para la vida cristiana. De esa presencia se siguen tanto la filiación adoptiva como toda la participación del cristiano en la vida trinitaria. (...) Según Pablo, el cristiano poseído por el Amor Santo de Dios funciona en una admirable simbiosis humano-divina que permite interpretar todas las acciones propias, como acciones del Amor de Dios en nosotros. De esta manera la relación de todo cristiano con el mundo circundante opera desde una especie de motor interior o "dynamis" que impulsa toda su actividad y que la marca con el sello del Amor.<sup>377</sup>

Ciertamente, el Espíritu Santo es el Amor de Dios. Es el Espíritu del Padre. Es el Espíritu de su Hijo. Sólo el Espíritu de Dios conoce lo íntimo de Dios. Y el Amor de Dios, el Espíritu Santo ha sido derramado en nuestros corazones (Rom 5,5). Es el Espíritu el que viene en ayuda de nuestras flaquezas y pide por nosotros pues nosotros no sabemos cómo pedir (8,1-27). Es el Espíritu el que nos hace ser hijos adoptivos y nos hace exclamar «Abba» Padre (Gal 4,4-7; Rom 8, 14-17). Y nada nos puede separar del Amor de Dios manifestado en Cristo Jesús. Porque el Espíritu de Dios habita en nosotros. Y nuestro cuerpo es santuario del Espíritu Santo recibido de Dios y no nos pertenecemos sino que pertenecemos a él (1Cor 3,16-17). Porque el Padre derramó en nosotros el Espíritu Santo por medio de Jesucristo para que, justificados, fuéramos constituidos herederos. (1Cor 2,10-15; 6,19; 12,13; 2 Cor 3,17; Gal 5,16; Ef 1,13; 2,18; 4,23; Flp 1,19; Col 1,18; 1 Tes 4,8; 5,19; Ti 3,4).<sup>378</sup> En consecuencia la moral paulina, es una moral iluminada e inspirada por el Espíritu Santo (Gal 5; Rom 8; 1 Cor 1,10 ss).

Así pues, desde la teología que nos presenta San Pablo, no podemos reducir la moral a la práctica de las virtudes o las listas de pecados.<sup>379</sup> Porque la fe ha realizado una transformación tan profunda en la persona que tanto las virtudes como las listas de pecados

<sup>377</sup> Múnera, *La moral como antropología teológica. Dios revelado fundamento de esta antropología*, 7

<sup>378</sup> Cfr. *Ibid.*, 6.

<sup>379</sup> Aunque de hecho, encontramos en la enseñanza moral de san Pablo términos, ideas, listas de virtudes tomadas de la filosofía, especialmente la estoica, tal como, al menos, se la podía encontrar en la cultura popular de las ciudades griegas Cfr. Pinckaers, Servais. O.P. *Las fuentes de la moral cristiana*. 167. San Pablo nos ofrece por lo menos doce listas (1Cor. 5,10-11, 6,9-10; 2 Cor. 12,20-21; Gal. 5,19-21; Rom. 1,29-31; 13,13; col. 3,5-8; Ef. 4,31; 5,3-5; 1Tm 1,9-10; Tt.3, 3; 2Tm2, 5). Cfr. Vidal, *Moral de Actitudes* Tomo I, 599. Ya hemos dicho antes que estas listas tienen que ser comprendidas desde el marco de la fe, la filiación, la imitación de Cristo y el amor. Es desde este marco desde donde podemos entender el sentido y la profundidad que tiene el pecado y la Gracia en la teología paulina.

entran en un nuevo horizonte moral.<sup>380</sup> La Gracia produce un cambio tan radical en el creyente, que lleva a que San Pablo afirme con toda su radicalidad, *“por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación: pasó lo viejo, todo es nuevo”* (2 Cor 5,17).<sup>381</sup> Entonces el pecado y la Gracia son correlativos y tanto el pecado como la Gracia tienen implicaciones antropológicas muy profundas en la persona. En este sentido:

San Pablo nos aporta una respuesta clara y rica a la cuestión de la moral cristiana, sí sabemos plantearla en la perspectiva y en los términos que eran los suyos: la confrontación de la predicación cristiana con la justicia judía y la sabiduría griega, y nos desprendemos de los esquemas demasiado estrechos de las morales de la obligación.<sup>382</sup>

En síntesis, desde el marco que San Pablo nos plantea la moral cristiana podemos inferir que el pecado es todo lo que en el ser humano se opone, contradice o rechaza la Gracia, y la Gracia es Cristo<sup>383</sup>. El pecado es rechazar a Dios Padre que se revela en Cristo, es rechazar su Amor. Aunque también es verdad que la vida del creyente es una lucha constante, como lo expresa San Pablo de acuerdo con su experiencia (Rom 7, 14-25). No debemos olvidar que la lógica humana tiende, pues, a ser una lógica de igualdad o equivalencia. Pero la de Dios, la de Jesús y la de Pablo es, en cambio, una lógica de superabundancia,<sup>384</sup> como muy bien nos lo expresa San Pablo, *“Pero donde abundó el pecado sobreabundó la gracia”* (Rom 5, 20). Y además es en nuestra debilidad donde se manifiesta con mayor fuerza su amor. Pues como nos dice el Apóstol, *“Mi gracia te basta, que mi fuerza se muestra perfecta en la flaqueza. Por tanto, con sumo gusto seguiré gloriándome sobre todo en mis flaquezas, para que habite en mí la fuerza de Cristo”* (2 Cor 12, 9). Podríamos decir entonces de acuerdo con lo que nos plantea San Pablo, que vivir la Gracia recibida y

<sup>380</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 169

<sup>381</sup> Cfr. Cerefaux, “La teología y la Gracia según San Pablo”, 7.

<sup>382</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 175.

<sup>383</sup> Es importante tener presente que como afirma Lyonnet: “Mas Allá de los actos pecaminosos se remonta Pablo a su principio: en el hombre pecador son la expresión y la exteriorización de la fuerza hostil a Dios y a su reinado de que hablaba san Juan. El mero hecho de que Pablo le reserve prácticamente el término de pecado (en singular) le da ya un relieve especial. Pero el apóstol se aplica sobre todo a describir ya su origen en cada uno de nosotros, ya sus efectos, con la suficiente precisión para ofrecer un esbozo de una verdadera teología del pecado”. Lyonnet, “*Pecado*”, Vocabulario de teología bíblica, 668.

<sup>384</sup> Ricoeur, “La lógica de Jesús. Romanos, 5”. 130.



responder a ella, es la exigencia fundamental de la moral cristiana.<sup>385</sup> “Pues en él vivimos, nos movemos y existimos” (Hech 17, 28).

### 2.3 El concepto de pecado a partir de los escritos Joaneos

En nuestra aproximación a los escritos Joaneos, desde su mensaje moral, trataremos de comprender las siguientes categorías: a) la Fe; b) el Amor; y c) la Verdad.

Al aproximarnos al mensaje moral que está presente tanto en el Evangelio como en las cartas de San Juan,<sup>386</sup> encontramos que a primera vista ni en el Evangelio ni en las cartas San Juan habla de moral. En contraste con San Pablo,<sup>387</sup> Juan únicamente habla de fe y de caridad. Su teología tiene una orientación cristológica bien marcada, y dentro de esta concepción presenta la fe y la caridad como principios supremos que configuran la vida que él llama eterna.<sup>388</sup>

Además han existido algunas dudas acerca de si los escritos de Juan, tanto Evangelio como cartas, contienen elementos morales dado que su teología también tiene un marcado carácter místico. Estas dudas parecen reafirmarse con la constatación que hacen algunos autores sobre los pocos estudios que existen sobre este asunto.<sup>389</sup> A propósito afirma De la Potterie que:

---

<sup>385</sup> Cfr. Häring, “Por qué renovar la teología moral”, 46.

<sup>386</sup> Cfr. Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 175-224; Schrage, *Ética del nuevo Testamento*, 359-386; De la Potterie, “La moral joánea: una moral de la verdad”, 15-32. <http://multimedios.org/docs/d000262/>; Dorado, *Moral y existencia cristianas en el IV Evangelio y en las cartas de Juan*.

<sup>387</sup> Pablo, acuña en sus cartas principios morales generales y desarrolla una gran riqueza parnéctica con aplicaciones muy variadas y concretas, tiene normas, por ejemplo, sobre la familia, la sociedad civil. Sobre estos y otros temas tiene catálogos de virtudes y de vicios llegando a veces hasta mínimos detalles. Al lado de Pablo Juan nos resulta pobre de contenidos éticos. Hasta prescinde de categorías morales que están presentes en el A. T. y que encontramos en Pablo como son Ley, Alianza, Promesa, etc. Cfr. Dorado, *Moral y existencia cristianas en el IV Evangelio y en las cartas de Juan*. 15-17.

<sup>388</sup> Cfr. Dorado, *Moral y existencia cristianas en el IV Evangelio y en las cartas de Juan* 15.

<sup>389</sup> Algunos corroboran esa duda al constatar la poca abundancia de estudios sobre la moral en los escritos Joánicos. Cfr. Vidal, *Nueva Moral fundamental*. 313. Cfr., nota 39 “Ver esa constatación en la presentación de estudios que ofrece Segalla, *Introduzione all’etica biblica del Nuovo Testamento*, 226-229.

Sobre la moral joanea se ha escrito relativamente poco. De 1957 a 1970 se han publicado tres libros sobre el tema: uno, de un protestante, O. Prunet;<sup>390</sup> los otros dos, escritos por católicos, eran tesis presentadas en Roma: la primera de un canadiense, Noël Lazure, preparada para la Academia Alfonsiana;<sup>391</sup> la otra de un argentino, J.M. Casabó Suqué, sustentada en la Gregoriana.<sup>392</sup> Las tres obras no están lo suficientemente logradas, porque no han conseguido hacer ver el carácter específico, el alma profunda que constituye la unidad de la moral joanea.<sup>393</sup>

Sin embargo acerca de esas dudas y constataciones se deben contraponer datos importantes. Aunque es un hecho que los estudios sobre este asunto no son abundantes, se debe resaltar que los que existen sobre la moral en los escritos de Juan son muy valiosos<sup>394</sup>, lo cual supone un aumento de credibilidad acerca de la objetividad de las afirmaciones sobre el contenido moral que destacan.<sup>395</sup> También se afirmaba antes que los autores que habían trabajado sobre esta cuestión no habían conseguido hacer ver el carácter específico, el alma profunda que constituye la unidad de la moral joanea; sin embargo, aquella unidad profunda había sido bien descrita, y de modo sintético, por dos connotados especialistas de los escritos joaneos: J. Bonsirven y F.-M. Braun. El primero, como conclusión de su comentario a las Cartas de Juan, escribía ya en 1954:

La gnosis cristiana que nos presenta Juan es profundamente mística. En contraste con un moralismo natural o alguna estrecha forma de ascetismo, no se preocupa por dar directivas prácticas para alcanzar una perfección humana; busca ante todo la comunión con Dios.<sup>396</sup>

En el mismo año de 1954 F.-M. Braun, en un artículo sobre Moral y mística en San Juan, explicaba aún más claramente que, estrictamente hablando, Juan no nos ha dejado una

<sup>390</sup> O. Prunet, *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques (Evangile et épîtres)*, París 1957.

<sup>391</sup> N. Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique (Evangile et Épîtres)*, París 1965.

<sup>392</sup> J.M. Casabó Suqué, *La teología moral en San Juan*. Madrid, Fax, 1970.

<sup>393</sup> La Potterie, "La moral joánea: una moral de la verdad", 15. <http://multimedios.org/docs/d000262/>

<sup>394</sup> Entre otros están: La Potterie, *La moral joánea: una moral de la verdad*. 15-32; Dorado, *Moral y existencia cristianas en el IV Evangelio y en las cartas de Juan*. Sobre este punto se deben tener en cuenta también los ya mencionados.

<sup>395</sup> Cfr. Vidal, *Nueva moral fundadamente*, 313-314.

<sup>396</sup> J. Bonsirven, *Épîtres de Saint Jean*, París 1954. 57-58.

moral en el sentido ordinario de la palabra, sino más bien una mística, que contiene implícita una moral. Sin embargo, agregaba inmediatamente, ésta mística contiene una moral, elevándola a su nivel, para hacer de ella un camino en la Luz revelada, y una vida conforme a la dignidad de los hijos de Dios”.<sup>397</sup> Estos datos por tanto, son relevantes y se deben tener muy presentes al acercarnos a los escritos de San Juan y descifrar su mensaje moral.<sup>398</sup> Además es innegable que los escritos de Juan y la teología que nos presenta a través de ellos, ejercieron en la Iglesia antigua y siguen ejerciendo aún hoy, una gran influencia. Por tanto, es de gran importancia conocer en qué consiste su mensaje moral.<sup>399</sup> Se afirmaba antes que San Juan tiene en su teología una orientación cristológica bien marcada; por tanto la moral de San Juan está fundamentada en la persona de Cristo Jesús y en sus imperativos. Es en la persona de Cristo donde encuentra el dinamismo y las motivaciones: él es la fuente, la fuerza, el arquetipo y la norma por excelencia del actuar cristiano.<sup>400</sup> Entonces la moral de San Juan no se puede reducir sólo a un catálogo de normas, de preceptos, ni leyes. Para San Juan es por Cristo y en Cristo como se explica el amor a los hermanos y a todos hombres:

Vosotros me llamáis el maestro y el Señor, y decís bien porque lo soy. Pues si yo el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, vosotros también debéis lavaros los pies unos a otros. Porque os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros” (Jn 13,13-15).<sup>401</sup>

En el acto del lavatorio de los pies, encontramos los ideales de la moral cristiana. El lavatorio de los pies se nos propone como acto simbólico representativo del servicio humilde por amor. No se trata de 2 o 3 virtudes o actitudes; es el modelo supremo de irradiación totalitaria, capaz de transformar profundamente a la persona humana.<sup>402</sup> Se

<sup>397</sup> F.-M. Braun, *Morale et mystique à l'école de Saint Jean*, en *Morale et requêtes contemporaines*, París 1954, p. 82 (ver pp. 71-84). Una observación análoga se encuentra en O. Prunet, ob. cit., V: «*L'éthique jaillit de la mystique*» («La ética brota de la mística»).

<sup>398</sup> Cfr. La Potterie, *La moral joánica: una moral de la verdad*, 15.

<sup>399</sup> Cfr. Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 176-178.

<sup>400</sup> Cfr. Dorado, *Moral y existencia cristianas*, 79.

<sup>401</sup> El término Señor en sentido rabínico tiene el significado de veneración.

<sup>402</sup> Cfr. Dorado, *Moral y existencia cristianas*, 79-82; Schrage, *Ética del nuevo Testamento*, 371.

puede afirmar que San Juan se concentra en lo esencial y que para él parece ser que sólo existen dos virtudes: la fe y el amor. Con relación a los vicios parece ser que también existen sólo dos y que son los opuestos de las dos virtudes anteriores, éstas son la incredulidad que es el pecado fundamental para Juan y el odio a los hermanos, ya que quien odia camina en las tinieblas y en él se encuentra al ausencia de la verdad y tampoco conoce a Dios. “*Quien dice: Yo le conozco y no guarda sus mandamientos es un mentiroso y la verdad no está en él. (...) Quien dice que está en la luz y aborrece a su hermano, está aún en las tinieblas*”. (1Jn 2,4-9).<sup>403</sup>

Por otra parte a las virtudes de la fe y el amor se le debe sumar una tercera, la verdad, ya que la moral de San Juan también se nos presenta como una moral de la verdad, en el sentido que todo el actuar del creyente debe ser inspirado, guiado e iluminado desde la Verdad cristiana, es decir desde Cristo. Y recordemos que él es “*(...) el camino la verdad y la vida*”. (Jn 14,6).<sup>404</sup> Por tanto, se podría afirmar que toda la moral de San Juan se puede articular desde las categorías de la Fe, el Amor<sup>405</sup> y la Verdad<sup>406</sup>.

#### a. La Fe

En lo referente a la fe <sup>407</sup> podemos decir que para San Juan significa aceptar sin reservas ni restricciones a la persona de Jesús.<sup>408</sup> Implica también escuchar, asentir, guardar y secundar su palabra.<sup>409</sup> La fe también consiste en escuchar la voz de Jesús “*Cuando ha sacado todas las suyas, va delante de ellas, y las ovejas le siguen, porque conocen su voz*” (Jn 10,4). Por

<sup>403</sup> Cfr. La Potterie, *La moral joánica: una moral de la verdad*. 16.

<sup>404</sup> Cfr. *Ibid.*, 24.

<sup>405</sup> Cfr. Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 189-213; y Schrage, *Ética del nuevo Testamento*, 359-372; Dorado, *Moral y existencia cristianas*, 134-176.

<sup>406</sup> La Potterie, *La moral joánica: una moral de la verdad*, 15-32.

<sup>407</sup> Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 190-201; Dorado, *Moral y existencia cristianas*, 111,134-140. Estos autores desarrollan el tema de una manera muy profunda, desde el punto de vista semántico, bíblico y comparativo con los sinópticos especialmente. La Potterie, *La moral joánica: una moral de la verdad*, 20. Este autor habla de los dos niveles de la interioridad y dice que el primer nivel le corresponde a la fe, el segundo nivel le corresponde a la verdad.

<sup>408</sup> Cfr. Dorado, *Moral y existencia cristianas*. 112, 135.

<sup>409</sup> Cfr. *Ibid.*, 135.

otra parte es importante resaltar que Juan no habla de conversión en un sentido explícito, pero la llamada a la conversión se encuentra inserta en la invitación a creer. Lo único que pide Jesús, en los escritos de Juan, es la fe él.<sup>410</sup> *“Todo el que cree que Jesús es el Cristo ha nacido de Dios”* (1Jn 5,1); *“Y este es su mandamiento: que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo y que nos amemos unos a otros tal como nos lo mandó”* (1Jn 3,23).

Es tan importante la fe para San Juan que concluye su Evangelio con las siguientes palabras: *“Éstas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre”*. (Jn 20,21). Por tanto, parece que en estas palabras expresa el evangelista su intencionalidad, es decir, lo que él considera lo fundamental. Esta intencionalidad teológica parece reafirmarla en la síntesis de su primera carta. *“Y este es su mandamiento: que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo, y que nos amemos unos a otros tal como nos lo mandó”* (1Jn 3,23).

Así pues, en el Evangelio de Juan, en cuanto a la fe bíblica son relevantes dos aspectos esenciales: la confianza sin reservas y la autoentrega a Dios por medio de su Hijo, un sentirse movido por su palabra a seguir su voluntad y sus enseñanzas, confesarlo y hallar consuelo en él. *“Tanto amó Dios al mundo que dio a su hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna”*. (Jn 3,16). Por tanto, *“Esta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe (...)”* (1Jn 5,4) También aquí se ve que el amor viene sólo en segundo lugar con respecto a la fe; es, por así decirlo, su fruto maduro.<sup>411</sup>

## b. El Amor

En cuanto al amor<sup>412</sup> se puede decir que en el Evangelio de San Juan es otro aspecto, que al igual que la fe, también nos indica el camino de lo esencial.<sup>413</sup> *“Os doy un mandamiento*

<sup>410</sup> Cfr. Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento I*, 54.

<sup>411</sup> Cfr. La Potterie, *La moral joánica: una moral de la verdad*, 16; Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 195-197.

<sup>412</sup> Puede confrontarse en estos autores quienes desarrollan muy bien el tema. Dorado, Guillermo G., *Moral y existencia cristianas*. 154-176; Scharage, *Ética del nuevo Testamento*, 380-386; Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II*, 202-208.

<sup>413</sup> Cfr. Dorado, *Moral y existencia cristianas*, 20.

nuevo que os améis los unos a los otros. Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros” (Jn 13,34).<sup>414</sup> El amor es para Juan el principio supremo en el que se concentran todos los mandamientos. Dice La Potterie que:

El mandamiento (entolê). Para Juan, obviamente, los mandamientos se concentran en el del amor; pero aquel que pretende conocer a Dios y no observa los mandamientos, dice Juan, demuestra que «en él no está la verdad» (1Jn 2,4) permanece en las tinieblas, (1Jn 2,9); en cambio, «quien ama al hermano permanece en la luz» (1Jn 2,10); la raíz del mandamiento es la verdad.<sup>415</sup>

El amor es el fruto de la fe y el centro de convergencia de la teología de Juan. Amar y creer constituyen lo esencial en la respuesta del creyente a la llamada e invitación gratuita del Padre por medio de su Hijo.

### c. La Verdad

El mensaje moral de San Juan también se nos presenta como una moral de la verdad<sup>416</sup>, en el sentido de que todo el actuar del creyente debe ser inspirado, guiado e iluminado desde la revelación de Cristo quien se presenta como la Verdad.<sup>417</sup> Por tanto, Juan hace referencia concretamente al aspecto de vivir en la verdad, ya que éste es considerado como el

<sup>414</sup> Cfr. Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento I*, 54.

<sup>415</sup> La Potterie, *La moral joánica: una moral de la verdad*, 16-17.

<sup>416</sup> El término *verdad* está presente en el Evangelio 25 veces, y 17 en las cartas. Hay que tener presente que en el ambiente helenista de lengua griega que escribió Juan, predominaba el sentido platónico de verdad como la realidad auténtica de los seres. También hay que recordar que Juan es judío y el significado de verdad en el contexto hebreo es fidelidad (émet) acción moral buena y recta. Cfr., Dorado, Guillermo G., *Moral y existencia cristianas*. 8. En cuanto a los verbos que describen el actuar de los seres humanos, están por ejemplo: «hacer» (*poiein*), «caminar» (*hagiazein*), «adorar» (*proskynein*). Y es de resaltar que en el Nuevo Testamento, sólo Juan utiliza estos verbos en conexión formal con la verdad: «hacer la verdad» (Jn 3,21; 1Jn 1,6), «caminar en la verdad» (2 Jn 4; 3 Jn 3,4) «santificar en la verdad» (Jn 17,17), «adorar en el espíritu y en la verdad» (Jn 4,23). Cfr. La Potterie, *La moral joánica: una moral de la verdad*, 17.

<sup>417</sup> Es importante resaltar que: “El trasfondo literario con el que se enlaza el tema joánico de la verdad es el judaísmo palestinese, especialmente la tradición apocalíptica y sapiencial, a la que se suman también los escritos de Qumrán. En esta tradición la verdad es la revelación del plan salvífico de Dios. «El libro de la verdad», mostrado por Daniel en sus peregrinaciones celestes (Dn 10,21), es el libro en el que permanecía escrito ese plan divino de salvación. Cuando el libro sea abierto ese plan divino será revelado (ver Ap 5,1-10). Observamos también que la expresión «el espíritu de la verdad», usada en el Nuevo Testamento sólo por Juan, existía ya en el judaísmo precristiano, pero su contenido será obviamente reinterpretado en los escritos joánicos”. La Potterie, *La moral joánica: una moral de la verdad*, 18.

principio interno de todo nuestro camino moral<sup>418</sup>; por consiguiente, los auténticos creyentes son aquellos que viven en Cristo desde la fe y el amor; ya que como dice De la Potterie:

Juan acentúa el contraste: si la ley ha sido dada (edothê) por medio de Moisés, la gracia de la verdad ha acontecido (egeneto) sólo en Jesucristo (1Jn 1,17). La nueva ley del cristiano, por tanto ya no es la ley: es la verdad de Cristo, un evento que es la gracia del Padre. Estamos más allá del nivel de la moral.<sup>419</sup>

La verdad es el evento del Dios que se nos autocomunica en Jesús y se hace parte de nuestra historia. Por tanto, vivir en la verdad es vivir abiertos para acoger la salvación, la Gracia que se nos revela y se nos ofrece de manera gratuita en Jesús. Cuando De la Potterie afirma que *estamos más allá del nivel de la moral* está indicando que la verdad había sido percibida como un conjunto de normas y leyes, esto significa que Juan, al igual que Pablo, también reprocha a los judíos que pensaban que en la ley mosaica, ellos poseían el paradigma de la ciencia y la verdad. (Rom 2,20).

Juan afirma que Cristo es para nosotros el *camino, la verdad y la vida* (Jn 14, 6); estas ideas las recalca insistentemente lo cual nos indica la importancia que tienen para nosotros como creyentes. Porque Jesús Verdad se nos presenta como la manifestación, la epifanía viviente del Padre, y precisamente por lo mismo como el camino hacia el Padre (Jn 14,6b), como el Dios que al autocomunicarse también nos comunica su misma vida, nos comunica su espíritu y su amor. El criterio que Juan nos presenta es el crecimiento espiritual en Cristo, su identificación con él, con sus sentimientos. En consecuencia, esta experiencia existencial y mística se convierte en fuente y centro de la moral cristiana.

Por tanto, esta moral se nos presenta como una moral de la verdad, en cuanto que es una verdad aceptada, asimilada y vivida, es decir, una verdad que se ha hecho nuestra. Una

---

<sup>418</sup> Cfr. Ibid., 17.

<sup>419</sup> La Potterie, *La moral joánica: una moral de la verdad*, 16.

verdad que no es de carácter noético o nocional, sino la persona misma de Cristo Jesús. Esta verdad es entonces la fuente de donde nacen las auténticas relaciones fraternales y comunitarias.<sup>420</sup> Por tato, el odio a los hermanos demuestra que se camina en tinieblas y que la verdad que es Cristo, no está en él; en consecuencia, vivir según la verdad consiste en vivir en la fe y en el amor, porque como afirma Juan:

Si alguno dice: amo a Dios y aborrece a su hermano es un mentiroso; pues quien no ama su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve. Y hemos recibido de él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano” (1Jn 4,20-21). “Me alegré mucho al encontrar entre tus hijos quienes viven según la verdad, conforme al mandamiento que recibimos del Padre” (2 Jn.4).

En resumen, Juan no personifica el pecado como lo hace Pablo quien lo presenta como una gran potencia, pero sí lo considera como una fuerza que esclaviza al ser humano. (Jn 4). Para Juan, el pecado consiste esencialmente en la opción por las tinieblas o rechazo a la luz, (3,19), como opción por la mentira o rechazo a la verdad, como opción por el odio o rechazo al amor, porque la luz, la verdad, el amor es Cristo, el Dios que libre y gratuitamente se ha auto comunicado para hacernos partícipes de su misma vida divina. Porque quien ama es porque Dios está en él, es decir, porque el sujeto se ha cristificado, divinizado y entonces ama como Dios ama. Quien cree significa aceptar sin reservas ni restricciones a la persona de Jesús, la incredulidad es el pecado fundamental porque es el rechazo a su persona y a su amor. El odio a los hermanos demuestra que se camina en tinieblas y que la Verdad, que es decir Cristo Jesús, no está en él, no existe comunión con él. Hemos Desde este planteamiento queda claro que los principios que fundamentan la moral en Juan no son la ley sino la adhesión a por medio de la fe a la Verdad y al Amor<sup>421</sup>. Por tanto, desde los escritos Joaneos la moral no se puede reducir solo a un catálogo de normas, de preceptos, ni leyes, es un asunto mucho más profundo. Esta teología es, como dice Schnackenburg, un regalo para los cristianos de todos los tiempos.

---

<sup>420</sup> Ibid., 18-21.

<sup>421</sup> Cfr. Dorado, *Moral y existencia cristianas*, 56-61.



## Conclusiones

Al llegar al final de esta primera parte es importante aclarar que con respecto al Antiguo Testamento los LXX unificaron todos los términos que éste contenía en el genérico de *hamartía*, con su verbo *hamartano-pecar*. Etimológicamente, *hamartía* significa error, fallo, equivocación. El término en su significado teológico es entendido como fallo en la relación con Dios; en relación con la moral se entiende como incoherencia ante lo bueno.

Con respecto al Nuevo Testamento encontramos los siguientes términos utilizados para hacer referencia al pecado son: *Anomia*: iniquidad; *Adikía*: injusticia; *Asébeia*: impiedad; *Skotos y pseudos*: *mentira-tinieblas*; y *Hamartía* que es el término hebreo de *hatta't* y significa desviarse. El plural *hamartiai* es el más utilizado por los Evangelios Sinópticos. Y aunque en el Nuevo Testamento los términos para referirse al pecado no son tan numerosos como en el Antiguo Testamento sí son más ricos en su contenido. En síntesis podemos decir que a partir del marco teológico que nos presenta el Nuevo Testamento el pecado se comprende como rechazo a la salvación y a la Gracia. El pecado es el hecho de sustraerse a la invitación que nos hace Dios en Jesús; es la respuesta negativa a aceptar su mensaje de salvación.

En cuanto a los Evangelios Sinópticos debemos anotar que en los encontramos que la palabra pecador aparece con alguna frecuencia en los Evangelios Sinópticos (En Lucas 18 veces, en Marcos 6 veces en Mateo 5 veces). Sin embargo, lo más significativo es que Jesús en estos Evangelios habla muy poco del pecado como tal; más aún, él siempre habla del perdón cuando menciona el pecado.

Igualmente hemos podido percibir que el Dios que se revela en Jesús está lleno de una bondad insondable. Es decir que, tanto en las palabras como en las acciones de Jesús, la salvación se hace acontecimiento presente. Esta realidad se ve claramente cuando el Evangelio nos afirma que Jesús “*acogía a los pecadores y comía con ellos*”. (Lc 5,30; Lc

15,1-2; Lc 19,7; Mc 2, 13-17). Y sabemos el sentido profundo que tiene esta acción en una sociedad marcadamente religiosa como es la sociedad judía de la época.

A través de las actitudes de Jesús podemos ver que la ternura, la bondad, la amistad, la fidelidad, la delicadeza, la tristeza, el amor, el perdón, la misericordia y la sensibilidad por los pecadores y la escoria de la humanidad es la sensibilidad del Dios que se revela en Jesús. Esta actitud de Jesús expresa lo más íntimo de su mensaje teológico: el reinado de Dios que no se basa en el cumplimiento de la Ley sino en la cercanía gratuita y misericordiosa de Dios con una oferta de perdón y salvación insospechada.

En este sentido podemos ver en Lc 15,11-32, que todo el peso de la narración descansa en la conducta del padre: él es el primero en ver llegar al hijo; sale precipitadamente al encuentro; se le abraza al cuello; vuelve a darle la condición de hijo en el hogar paterno. Con ese fin hace su gesto magnánimo de entregarle la mejor túnica, ponerle el anillo y calzarle las sandalias. Es decir que en lenguaje teológico esa experiencia que nos presenta la parábola se denomina perdón de los pecados. La bondad proclamada en esta parábola, es una bondad que transforma el ser de las personas. Y a través de esta experiencia podemos presentir que el Dios revelado en Jesús está lleno de una bondad insondable, inefable y casi hasta incomprendible para nuestra forma de razonar y de medir las relaciones con los otros. Sin olvidar, que en esta parábola, también es importante la actitud del hijo que reconoce su pecado y vuelve al Padre.

Así que la experiencia que se nos comunica por medio de esta parábola nos permite intuir la imagen del Dios que se nos revela en Jesús. Por tanto, comprender esta imagen en toda su extensión y profundidad es un punto clave a la hora de intentar entender lo que es el pecado y el perdón de este según la comprensión de Jesús. Es más, debemos subrayar, que el perdón no acontece tanto porque Jesús dice yo te perdono sino cuanto por la aceptación sensible de la persona, por la rehabilitación eficaz, y por la concesión de un nuevo comienzo. Lo que precede es el perdón, la oferta de salvación no la exigencia de la conversión y de ello nos da testimonio.

Ahora, teniendo presente lo que hemos afirmado hasta aquí podemos inferir desde el contexto que nos presentan los Evangelios Sinópticos, que el pecado es *a) pérdida de la salvación y pérdida de Dios: hamartía; b) oposición a la voluntad de Dios: anomía; c) culpa: adikía; d) mentira y tinieblas: skotos y pseudos*. Es decir que el pecado es el rechazo a la salvación y a la Gracia que se han manifestado en la persona de Jesús. El pecado es el hecho de sustraerse a la invitación que nos hace Dios en Jesús; es la respuesta negativa a aceptar su mensaje de salvación. Así pues, el pecado está íntimamente ligado a la relación con el Dios que llama y ama incondicionalmente a los seres humanos y no se puede reducir a una mera contabilización de actos.

Hasta aquí hemos podido percibir que las enseñanzas de Jesús no tenían la finalidad de exponer a sus discípulos una doctrina sobre el pecado, ni tampoco de explicar qué entendía él por pecado; sin embargo sí tenía conciencia de su realidad y siempre actuó en consecuencia pues él vino al mundo para vencer al pecado (Mc 2,17; Lc 19,10; Mt 26, 28). Porque como lo hemos afirmado antes, siempre que en el Evangelio se habla de perdón se sobreentiende la realidad del pecado.

Además, de acuerdo con el testimonio de los Evangelios Sinópticos es claro que Jesús trata de liberar a sus contemporáneos de una concepción puramente jurídica y externa del pecado. Por tanto insiste en la importancia del corazón ya que es allí donde se es puro o impuro, justo o injusto ante Dios. (Mt 23) De esta manera Jesús nos invita a una interiorización y a que no nos quedemos en los meros actos externos y legalistas.

En resumen, el pecado está y se da en el corazón del ser humano; de igual manera también es allí en el interior donde se realiza la auténtica conversión. Por otra parte el pecado no se puede concebir independiente de las relaciones humanas ya que este también tiene implicaciones sociales. En este sentido debemos recordar que el primer mandamiento consiste en amar a Dios y amar al prójimo. Mt. 25,31- 46. Más aún, Jesús se identifica con el prójimo, de manera especial con el más desvalido y vulnerable. Así que la comunidad es el lugar donde el pecado se manifiesta, se experimenta y se supera.

Finalmente no debemos olvidar la actitud compasiva de Jesús frente a los pecadores pues: *“No necesitan médico los que están fuertes, sino los que están mal. (...) Id pues a aprender qué significa aquello de: «Misericordia quiero y no sacrificio». Porque no he venido a llamar a los justos sino a los pecadores”* Mt 9, 12-13).

En los escritos Paulinos pudimos darnos cuenta que tanto su teología como su actividad misionera son la expresión de su experiencia espiritual. Y que es su experiencia profunda de Cristo resucitado la que marcará definitivamente toda su reflexión. Por tal razón, es desde esta experiencia desde donde se debe interpretar tanto su persona como su mensaje.

Así que de acuerdo con lo anterior nos damos cuenta que los ejes centrales de la teología paulina y por tanto de su moral son la salvación y la Gracia; asimismo, que la novedad de la moral de Pablo está en la integración en el misterio de Cristo y por tanto la meta es la configuración plena con él. Por eso para San Pablo Cristo es el centro de donde procede toda la moral; de igual manera, Cristo es el criterio primero y principal de la moralidad cristiana.

En consecuencia la fe en Cristo es el único fundamento de ésta; la imitación de Cristo es la meta, el ideal y sentido de la moral; y el amor-ágape o caridad es la manera como esta moral se concreta y se realiza. De manera que no podemos reducir la moral paulina a mandamientos, obligaciones e imperativos. Lógicamente el concepto de pecado tampoco puede ser comprendido desde este horizonte. Porque Cristo es el centro de la vida del cristiano y Él es quien reconcilia al pecador con Dios.

Otro aspecto que se debe subrayar es el carácter trinitario de la moral paulina ya que según San Pablo es evidente la presencia del Espíritu Santo en nosotros. De esa presencia se siguen tanto la filiación adoptiva como toda la participación del cristiano en la vida trinitaria. Ciertamente, el Espíritu Santo es el Amor de Dios, es el Espíritu del Padre, es el Espíritu de su Hijo. Sólo el Espíritu de Dios conoce lo íntimo de Dios. Y el Amor de Dios, el Espíritu Santo ha sido derramado en nuestros corazones como afirma San Pablo en Rom 5,5. Más todavía,

asegura San Pablo que es el Espíritu el que viene en ayuda de nuestras flaquezas y pide por nosotros pues nosotros no sabemos pedir como conviene. Es el Espíritu el que nos hace ser hijos adoptivos y nos hace exclamar «Abba» Padre. Y nada nos puede separar del Amor de Dios manifestado en Cristo Jesús. Porque el Espíritu de Dios habita en nosotros. Y nuestro cuerpo es santuario del Espíritu Santo recibido de Dios, así que no nos pertenecemos a nosotros mismos sino que le pertenecemos a él. Porque el Padre derramó en nosotros el Espíritu Santo por medio de Jesucristo para que, justificados, fuéramos constituidos herederos.

En resumen, desde la teología que nos presenta San Pablo, no podemos reducir la moral a la práctica de las virtudes o las listas de pecados, porque la fe ha realizado una transformación tan profunda en la persona que tanto las virtudes como las listas de pecados entran en un nuevo horizonte moral. Y porque la Gracia ha producido un cambio tan radical en el creyente San Pablo llega a afirmar que quien está en Cristo es una nueva creación. Y es una nueva creación porque el acontecimiento salvador de Dios, en Cristo, abre a los cristianos a una transformación vital, y llega hasta el existencial humano en su ser, esto es, en su querer, saber y poder, quedando de esta manera capacitados para su plena realización en la historia como sujetos responsables. De modo que la integración en el acontecimiento de la salvación tiene un efecto configurador, transformador que alcanza a la totalidad del ser humano como sujeto de posibilidades en el orden del ser y del obrar. En definitiva, la Gracia introduce un cambio radical en todo aquel que se abre a ella y la Gracia no es otra cosa que la vida divina amorosamente comunicada; así que no es posible considerarla como una realidad estática, sino como un principio dinámico, una fuerza vital, una fuente de acción.

Por tanto, desde el marco que San Pablo nos plantea la moral cristiana podemos inferir que el pecado es todo lo que en el ser humano se opone, contradice o rechaza la Gracia, y la Gracia es Cristo. El pecado es rechazar al Dios Padre que se revela en Cristo, es rechazar su Amor-Espíritu Santo.

Y aunque también es verdad que la vida del creyente es una lucha constante, como lo expresa el mismo Pablo, de acuerdo con su experiencia (Rom 7, 14-25), no debemos olvidar que la lógica humana tiende, pues, a ser una lógica de igualdad o equivalencia. Pero la de Dios, la de Jesús que Pablo experimenta muy bien, es la una lógica de superabundancia; porque donde abundó el pecado sobreabundó la Gracia y la misericordia (Rom 5, 20). Más aún, es en nuestra debilidad donde se manifiesta con mayor fuerza su amor, pues como nos dice el apóstol, *“Mi gracia te basta, que mi fuerza se muestra perfecta en la flaqueza. Por tanto, con sumo gusto seguiré gloriándome sobre todo en mis flaquezas, para que habite en mí la fuerza de Cristo”* (2 Cor 12, 9). Podríamos decir entonces de acuerdo con lo que nos plantea San Pablo que vivir la Gracia recibida y responder a ella, es la exigencia fundamental de la moral cristiana. *“Pues en él vivimos, nos movemos y existimos”* (Hech 17, 28).

A partir de los escritos Joaneos hemos podido percibir que tanto en el Evangelio como en las cartas, al igual que Pablo, Juan tiene una orientación cristológica bien marcada, y dentro de esta concepción presenta la fe, la verdad y la caridad como principios supremos que configuran la vida que él llama eterna.

Por tanto la moral de San Juan está fundamentada en la persona de Cristo Jesús y en sus imperativos y es en la persona de Cristo donde encuentra el dinamismo y las motivaciones: él es la fuente, la fuerza, el arquetipo y la norma por excelencia del actuar cristiano. Entonces la moral de San Juan no se puede reducir a un catálogo de normas, de preceptos, ni leyes. Porque para San Juan es por Cristo y en Cristo como se explica el amor a los hermanos y a todos los seres humanos.

Así que para Juan lo esencial se centra en la Fe, el Amor y la Verdad y es desde estas tres categorías desde donde se articula toda la moral cristiana. Ahora, con relación a los vicios parece ser que son los opuestos de las virtudes anteriores, la incredulidad, el odio y la mentira. Por consiguiente, la moral Joanea es una moral de la fe del amor y la verdad. Y se nos presenta como un moral de la verdad en cuanto que es una verdad aceptada, asimilada y

vivida, es decir, una verdad que se ha hecho nuestra. Y es esta verdad la fuente de donde nacen las auténticas relaciones fraternales y comunitarias.

Indiscutiblemente que San Juan nos presenta una gran novedad al afirmar, en repetidas ocasiones, que el hijo de Dios no puede ya pecar en cuanto permanece en Dios: *“Todo el que ha nacido de Dios no comete pecado, porque su germen permanece en él y no puede pecar, porque ha nacido de Dios”* (1Jn.3, 9). *“Sabemos que todo el que ha nacido de Dios no peca (...) y el maligno no llega a tocarle* (1Jn 5, 18). *“Todo el que permanece en él no peca; todo el que peca no le ha visto ni le ha conocido”* (1Jn 3,6). Así que de acuerdo con San Juan, es esta experiencia existencial y mística el centro y la fuente de la moral cristiana.

En resumen, hemos podido ver que para San Juan la moral ya no se regula por la ley sino por la fe y, como principio el amor. De acuerdo con lo anterior encontramos que el término más usado para referirse al pecado es *Hamartía* (34 veces) El término *Anomía* solo se encuentra en las cartas, dando a entender con ello que todos los imaginables pecados convienen en lo esencial: son una opción por las tinieblas y rechazo a la luz.

Finalmente Juan deja entrever que en la comunidad parece haber pecado y sentimientos de culpabilidad. Por tanto afirma que: *“No hay temor en el amor; sino que el amor perfecto expulsa el temor, porque el temor mira el castigo; quien teme no ha llegado a la plenitud del amor”* (1Jn 4, 18). Porque no debemos olvidar el amor en Juan es la adhesión total y ontológica al Señor Jesús, de manera que quien ama es porque Dios está en él, es decir que la persona se ha cristificado, divinizado y entonces ama como Dios ama. Por tanto, desde los escritos Joaneos la moral no se puede reducir solo a un catálogo de normas, de preceptos, ni leyes, ya que como hemos podido ver se trata de un asunto mucho más profundo.

De manera que podemos concluir que desde el horizonte que nos presentan los Evangelios Sinópticos, los escritos Paulinos y los escritos Joaneos no cabe interpretar, de ninguna manera, el concepto de pecado y de culpa como la trasgresión de una ley, norma o regla,

sino como la opción fundamental por todo aquello que no es Dios. Es decir que el pecado no se puede reducir a simples actos ya que como muy bien ha quedado demostrado este tiene implicaciones ontológicas muy serias y profundas.



## Bibliografía

- Aguilar Chiu, José Enrique. *La justificación y el espíritu en Pablo*. Tesi per il Dottorato in Sacra Scrittura. Berlín: Peter, Lang, 2003.
- Aguirre, Rafael. “Los intereses del pueblo en la moral de las comunidades primitivas (NT)”. *Moralia* 17-18 (1983): 19-45.
- , “Reino de Dios y compromiso ético”. En: M. Vidal (Dir.) *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid: Trotta, 1992. 69-87.
- , *La mesa compartida. Estudios del NT de las ciencias sociales*. Santander: Sal Terrae, 1994.
- , *Aproximación actual al Jesús de la historia*. Cuadernos de teología Nº 5, Bilbao: Universidad de Deusto, 1996.
- , “Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann”. *Estudios Bíblicos* 54 (1996): 433-463.
- , *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivos*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1998.
- , *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*. Estella, (Navarra): Verbo Divino, 20001.
- Alfaro, Juan. “Persona y Gracia”. *Selecciones de teología*. 5 (1963): 3-10.
- , “Conocimiento de Dios en San Juan”. *Selecciones de teología* 2 (1962): 127-130.
- Álvarez Verdes, Lorenzo. “Lectura desmitologizada de la moral bíblica”. *Moralia* 11-12 (1981): 364-388.
- , “*La ética del Nuevo Testamento. Panorámica actual*”. *Studia Moralia* 2 (1991): 421-454.
- , “La ética del indicativo en San Pablo”. *Moralia* 29, (1991): 3-26.
- , “La función de la razón en el pensamiento ético de san Pablo”. *Studia Moralia* 34 (1996): 7-42.
- , “La ética bíblica frente a las nuevas propuestas de la hermenéutica”. *Moralia* 20, (1997): 171-198.

- , “El carismatismo en Pablo. Aproximación sociológico-teológica”. *Estudios Bíblicos* 57 (1999): 23-38.
- Barbaglio, Giuseppe. *La teología de san Pablo*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2006.
- Bartolomé de la Fuente, Juan José. “Soy lo que soy por la gracia de Dios. (1Cor. 15,10) La experiencia de la gracia como clave para la comprensión de Pablo”. *Estudios Bíblicos*, 57, (1999): 125-146.
- , “La búsqueda del Jesús histórico. Una crónica”. *SDB. Estudios Bíblicos* 59 (2001): 179-242.
- Benedicto XVI, Catequesis sobre la justificación en San Pablo. Noviembre 19 de 2008, [http://www.serviciocatico.com/files/benedicto\\_xvi\\_justificacion\\_s\\_pablo.htm](http://www.serviciocatico.com/files/benedicto_xvi_justificacion_s_pablo.htm)
- Böckle, Franz. *Moral fundamental*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- Brandon. *Jesus and the Zealots*, Manchester: 1967.
- Carlson, J – Ludwig R. A. (eds.), *Jesus and Faith. A Conversation on the Work of John Dominic Crossan*, New York: 1994.
- Casabó Suqué, J.M. *La Teología Moral en San Juan*, Actualidad Bíblica 14, Madrid: Fax, 1970.
- Cerefaux, L. *Jesucristo en San Pablo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1963.
- , “La teología y la gracia según San Pablo”. *Selecciones de Teología* 21 (1967) 7-13.
- Crossan, J. D. *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edimburg: 1991 (ed. española: *Jesús: vida de un campesino judío*, Barcelona: 1994)
- Dorado, Guillermo G., *Moral y existencia cristianas en el IV Evangelio y en las cartas de Juan*. Madrid: Covarrubias, 1989.
- “La moral del Nuevo Testamento”. *Moralia* 21-22 (1984): 173-192.
- Eichrodt, W. *Teología del Antiguo Testamento. I Dios y Pueblo*. Madrid: Cristiandad, 1975.
- Fernández, Aurelio. *Diccionario de Teología Moral*. Monte Carmelo, Burgos, 2005.
- Flick, Mauricio–Alszeghy, Zoltan. *El Evangelio de la Gracia*. Salamanca: Sígueme, 1965.
- Fuchs, Joseph, S. J. “Renovación de la Teología Moral”. *Selecciones de Teología* 24 (1967): 279-284.
- , *La moral y la Teología Moral postconciliar*. Barcelona: Herder, 1968.

- , “La dimensión absoluta de las leyes morales”. *Selecciones de Teología*. 45 (1973): 50-65.
- Gnilka, Joachim, *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*. Barcelona: Herder, 1993.
- Guijarro Oporto, Santiago. “Reino y familia en conflicto. Una aportación al estudio del Jesús histórico”. *Estudios bíblicos* 56 (1998): 507-541.
- Hahn, Ferdinand. “La justificación. Aproximación bíblica” *Selecciones de Teología* 156 (2000): 283-290.
- Häring, B. “Por qué renovar la Teología Moral”. *Selecciones de teología*, 1 (1962) 45-61.
- , *La ley de Cristo. La Teología Moral expuesta a sacerdotes y seglares*. Tomo I. Barcelona: Herder, 1973. 36-38.
- , *Libertad y fidelidad en Cristo*. Barcelona: Herder, 1981.
- Jeremias, J. *El problema del Jesús histórico*. Salamanca: Abba, 1981.
- Käseman, E. *The problem of the historical Jesus*, en *Essays on the New Testament Themes*, Londres: 1964.
- La Potterie, Ignace de S.J., *La vida según el espíritu*. Salamanca: Sígueme, 1967.
- , “El pecado es la iniquidad”. *Selecciones de teología* 21 (1967): 31-38.
- , La impecabilidad del cristiano según 1 Jn. 3, 6-9. *Selecciones de Teología* Vol. 8, no. 29 (1969): 34-41.
- , “La moral joánica: una moral de la verdad”. *Vida y Espiritualidad* 32 (1995): 15-32.  
<http://multimedios.org/docs/d000262/>
- Lage, Francisco. “Nuevas perspectivas sobre la valoración de la ley en San Pablo. (I)”. *Moralía* 52 (1991): 357-392.
- , “Nuevas perspectivas sobre la valoración de la ley en San Pablo (II)”. *Moralía* 53 (1992): 3-28.
- Lazure, N. *Les valeurs morales de la théologie johannique (Evangile et Épîtres)*, París: 1965.
- Lyonnet, S. “Pecado”. En: *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1993. 660-670.
- Moxnes, Halvor. “Interpretación socio-científica del Nuevo Testamento y una hermenéutica del diálogo”. En: Bernabé, Carmen – Gil, Carlos (Ed). *Reimaginando*

- los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo.* Libro homenaje a Rafael Aguirre en sus 65 cumpleaños. Estella, (Navarra): Editores Verbo Divino, 2008.
- Múnera Duque, Alberto, S.J. *Moral del Nuevo Testamento.* Apuntes de clase, Tema Nº 3, 2006.
- , *La moral como antropología teológica Dios revelado, fundamento de esta antropología.* Apuntes de Clase, Tema 4, 2006.
- , *La moral como antropología teológica, Dios humanado, revelación del ser humano y de su obrar.* Apuntes de clase, Tema Nº 5, 2006.
- , *Antropología teológica cristiana. Estadio inicial del proceso humano: el pecado constitutivo.* Apuntes de clase Tema Nº 6, 2006.
- , *Antropología teológica cristiana: la Justificación y la Gracia constitutiva.* Apuntes de clase, Tema Nº 7, 2006.
- Muñoz León, Domingo. “La relación entre Antiguo y nuevo Testamento en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica (1993)” *Miscelánea Comillas* 52 (1994): 249-274.
- Ortiz, Pedro. S. j. *Introducción a los Evangelios.* 2ª edición, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1995.
- Pastor-Ramos, F. “La ética paulina. El fundamento de la vida cristiana”. *Moralia* 21-22 (1984): 129-144.
- Pinckaers, Servais O. P. *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia.* 2ª edición. Pamplona :EUNSA, 2000.
- Prunet, O. *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques (Evangile et épîtres),* París: 1957.
- Sanders, *Jesus and Judaism.* Philadelphia-London: 1985
- Rad von, Gerhard. *Teología del antiguo Testamento. I Teología de las tradiciones históricas de Israel.* Salamanca: Sígueme, 1972.
- Rahner, Karl S.J. *Escritos de teología I.* Madrid: Taurus, 1961.
- Ricoeur, Paul. “La lógica de Jesús. Romanos, 5”. *Selecciones de Teología* 1 (1863): 130-132.
- , *Finitud y culpabilidad.* Madrid: Trotta, 2004.

- Rodriguez-Ruiz, Miguel. "El lugar de composición del cuarto Evangelio. Exposición y valoración de las diversas opiniones". *Estudios bíblicos* 57, (1999): 613-641.
- , "Estructura del Evangelio de San Juan desde el punto de vista cristológico y eclesiológico". *Estudios bíblicos* 56 (1998): 75-96.
- Rousselot, Pierre. S.J. La concepción de la gracia en San Juan y en San Pablo. *Selecciones de teología* 21 (1967): 14-19.
- Schrage, W. *Ética del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- Schnackenburg, Rudolf. *El testimonio moral del Nuevo Testamento*. México: RIALP, 1965.
- , *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1973.
- , *El mensaje moral del Nuevo Testamento I. De Jesús a la Iglesia primitiva*. Barcelona: Herder, 1989.
- Schweitzer, A. *Investigación sobre la vida de Jesús*. Valencia: Edicep, 1990.
- Segalla, S. *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento*. Brescia: 1989.
- Sobrino, J. "Los signos de los tiempos en la teología de la liberación". En: Armendáriz, Luis María S.J. *Fides quae per caritatem operatur. Homenje a Juan Alfaro*, Bilbao: Mensajero, 1989.
- Spicq, Ceslas. *Teología Moral del Nuevo Testamento Tomo I*, Pamplona: EUNSA, 1970.
- , *Teología Moral del Nuevo Testamento. Tomo II*. Pamplona: EUNSA, 1973.
- Trigo, Tomás. *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*. Pamplona: EUNSA, 2003.
- Vidal M. *Moral de actitudes. Tomo I. Moral Fundamental*. Madrid: Covarrubias, 1990.
- , "Las falsas imágenes de Dios en la moral". *Sal Terrae* 87 (1999): 531-542.
- , *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- Von Balthasar, H.U. *Teología de la historia*. Madrid: Guadarrma, 1964.

## SEGUNDA PARTE

### EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE PECADO EN LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MORAL

#### Introducción

En la primera parte de esta investigación en la cual hicimos una aproximación al concepto de pecado en la Sagrada Escritura pudimos constatar en el primer capítulo, que en Antiguo Testamento es la Alianza la que constituye el elemento esencial para valorar el pecado. Por consiguiente, es a partir del marco teológico que nos presenta la Alianza desde donde podemos dilucidar con más claridad el sentido y el significado que tiene el pecado para Israel. Por tanto, la Alianza, en cuanto realidad religiosa y categoría teológica, nos da la perspectiva exacta para enmarcar el pecado en el mundo bíblico del Antiguo Testamento. En el segundo capítulo hicimos una aproximación al concepto de pecado en el Nuevo Testamento a partir de los Evangelios sinópticos, los escritos Paulinos y los escritos Joaneos. En síntesis podemos decir que a partir del marco teológico que nos presenta el Nuevo Testamento el pecado se comprende como rechazo a la salvación y a la Gracia es decir, a ser transformados ontológicamente en hijas e hijos de Dios y hacerse partícipes de la naturaleza divina. El pecado es el hecho de sustraerse a la invitación que nos hace Dios en Jesús; es la respuesta negativa a aceptar su mensaje de salvación.

En la segunda parte de esta investigación intentaremos hacer una aproximación a la evolución del concepto de pecado en la historia de la Teología Moral. Nuestro recorrido abarca las siguientes etapas: 1) La idea de pecado en la reflexión moral de los Padres; 2) Noción de pecado en los Libros penitenciales; 3) Aproximación al concepto de pecado en la

Escolástica; 4) Comprensión del pecado en la Teología Moral del siglo XIV al XVIII; y 5) Desarrollo del concepto de pecado en la Teología Moral del siglo XIX hasta hoy.

Antes de iniciar este recorrido, se debe tener presente que la historia de la Teología Moral es una disciplina muy reciente ya que sólo se comenzó a estudiar, como tal, a partir de la segunda guerra mundial. De ahí que la historia de la Teología Moral sólo sea parcial<sup>422</sup>; en efecto como afirma Pinckaers:

Conocemos mal la historia de la teología moral. Los historiadores del cristianismo, en el curso de los últimos siglos, han llevado a cabo investigaciones sobre las Escrituras y sobre el desarrollo de los dogmas cristianos. No han estado interesados en la moral y sólo la han tocado incidentalmente. Separada de la dogmática en la época moderna, la moral se ha convertido en la pariente pobre de la investigación teológica e histórica. (...) Sin embargo, creemos que un estudio histórico es indispensable para una renovación de la teología moral; pero debe estar íntimamente asociada a una reflexión teológica profunda, de acuerdo con las exigencias de esta materia.<sup>423</sup>

Además, para poder comprender cada sistema moral de un modo equilibrado, es decir sin una mirada maniquea, es necesario poder situarlos en su contexto y momento histórico. Por tal razón, el presente trabajo intenta partir de esta realidad, recordando al mismo tiempo que:

El conocimiento de la historia nos pone en camino hacia un sano relativismo. Éste es algo muy distinto del escepticismo. Por el contrario, se trata de un medio para ser y manifestarse más sincero, y, vista la relatividad de lo que es efectivamente relativo, no dar categoría de absoluto a aquello que no lo es de verdad. Gracias a la historia captamos la proporción exacta de las cosas, evitamos tomar por «la tradición» lo que no viene más que de anteaer y, además, ha sufrido alteraciones en el curso del tiempo. Quitamos dramatismo a las inquietudes que fatalmente suscita en nosotros la aparición de ideas y formas nuevas. Si la historia es algo más que la simple erudición del pasado, o el periodismo del pasado,

<sup>422</sup> Cfr. Murphy, -Vereecke, *Estudios sobre historia de la moral*, 10.

<sup>423</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana. Su, método, su contenido, su historia*, 241-242.

podremos, gracias a ella, situarnos mejor en el presente, tomar conciencia más lúcida de cuanto está realmente en juego y entender mejor el significado de las tensiones que vivimos<sup>424</sup>.

Una actitud conveniente hacia la Tradición y hacia las enseñanzas anteriores evita los extremos opuestos de canonizar el pasado o de olvidarlo. Un enfoque no-histórico olvida con frecuencia que una doctrina anterior estuvo profundamente afectada por las circunstancias históricas y culturales en las que surgió. Se peca contra la comprensión correcta de la historia y de la Tradición si solamente repetimos las fórmulas y conclusiones del pasado pero olvidando completamente las diferentes situaciones históricas y culturales en las que se formaron dichas fórmulas y conclusiones. Una comprensión adecuada de la experiencia y doctrina cristiana del pasado capacita al teólogo para interpretar mejor el presente y para evitar el absolutizar cualquier momento histórico, pasado o presente.<sup>425</sup>

Así pues, el acercamiento a la historia con respecto a nuestro tema, puede mostrarnos los cambios importantes que el concepto de pecado ha sufrido en las diferentes épocas. De esta manera, nos permitirá por una parte, intentar identificar los elementos fundamentales que están presentes en una moral específicamente cristiana; y por otra, nos ayudará a discernir sobre aspectos que fueron valiosos e importantes en otro tiempo pero que en el presente ya no tienen el mismo significado y sentido. Nuestra aproximación a la historia también nos permitirá recobrar la gran herencia de la Teología Moral y verificar sus fundamentos<sup>426</sup>. También es necesario señalar que la evolución del concepto de pecado en la historia de la Teología Moral se va dando desde dos perspectivas: la moral formulada y la moral vivida; y como afirmar Vidal:

Estas dos formas de empleo dan lugar a dos niveles en la realidad de la ética o de la moral. El primer nivel corresponde al comportamiento concreto o a la vivencia que los hombres tienen de los valores morales; el segundo nivel se refiere a las formulaciones en principios y

---

<sup>424</sup> Congar, "La historia de la Iglesia, lugar teológico" 89.

<sup>425</sup> Cfr. Curran, *¿Principios absolutos en Teología Moral?*, 10-11.

<sup>426</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 139-143.



normas en que aparecen recogidos dichos valores. Se trata de dos niveles estrechamente relacionados entre sí, pero susceptibles de una consideración diversificada. Al primer nivel se le puede llamar “moral vivida” (San Alberto Magno lo llamaba “*ethica utens*”), mientras que al segundo se lo puede calificar de “moral formulada” (San Alberto Magno lo llamaba “*ethica docens*”).<sup>427</sup>

Como veremos, la moral vivida estará estrechamente vinculada al Sacramento de la Confesión, por consiguiente, en muchos momentos será necesario acercarnos al desarrollo que el concepto de pecado ha tenido en este Sacramento<sup>428</sup>. Finalmente, debemos advertir que nuestra pretensión en esta segunda parte no es hacer un estudio completo, detallado y exhaustivo, enumerando en su totalidad los autores, obras y debates que se han dado en la historia de la Teología Moral o en la praxis penitencial. Por tal motivo sólo intentaremos hacer un esbozo a grandes trazos de esta historia, poniendo de manifiesto las líneas de fondo que la dirigen, concentrando nuestra atención, sobre todo, en los elementos que han formado la estructura y han determinado la organización del concepto de pecado y de culpa en las diferentes épocas.

Porque sin lugar a dudas, el pecado es quizá uno de los grandes temas que más necesidad tiene de una revisión en su formulación la cual debe hacerse desde una reflexión teológica que tenga como punto de partida la vigencia que sigue teniendo hoy el mensaje del Evangelio como mensaje de salvación que se inserta en la historia, por una parte, y por otra, desde la realidad histórico-cultural actual. Como bien lo señalaba Vidal “*en el actual movimiento de revisión por el que está atravesando el cristianismo uno de los temas que más nos preocupa es el del pecado*”.<sup>429</sup> Y aunque esta afirmación tiene unas cuantas décadas, tal necesidad sigue estando presente.

En efecto, la revisión del concepto de pecado, su reformulación y su conexión con la culpa expresada como temor y angustia, es una necesidad que preocupa por su carácter

---

<sup>427</sup> Vidal, *Moral de actitudes I*. 18.

<sup>428</sup> Cfr. *Ibid.*, 18.

<sup>429</sup> Vidal, *Como hablar de pecado hoy. Hacia una moral crítica del pecado*. 13.

globalizante, es decir, por su relación con los Sacramentos, los cuales expresan la vivencia de la fe de los creyentes. De igual manera tiene consecuencias para la comprensión de la Escatología, entre otros muchos aspectos fundamentales de la teología. Porque en definitiva, el concepto de pecado está en directa relación con la imagen de Dios. Ya que solo se comprende el pecado a partir de una experiencia de Dios. Y esta experiencia crea una imagen o idea de Dios, que querámoslo o no, desempeña una función fundamental en la vida de los creyentes y en su propia experiencia de fe.<sup>430</sup>

## **I. Idea de pecado en la reflexión moral de los Padres**

En esta primera etapa haremos una aproximación a la evolución del concepto de pecado-culpa en la reflexión moral de los Padres; porque como señala Flecha:

El estudio de la doctrina de los Padres de la Iglesia resulta imprescindible para la Teología Moral en cuanto constituye un momento inolvidable de la tradición cristiana, no sólo por lo que se refiere a la reflexión dogmática, sino también por lo que afecta a las vivencias cristianas.<sup>431</sup>

Se puede decir que en la Patrística, o a partir de ella, encontramos delineados los grandes temas de moral: moral de la vida, moral de la sexualidad, moral del matrimonio y de la familia, moral económica, moral de la guerra y de la paz, etc.<sup>432</sup>; es a partir de la reflexión moral de los Padres como se va construyendo un discurso teológico-moral, sin olvidar además, que sus escritos también nos ofrecen una enorme riqueza cultural y apostólica<sup>433</sup>.

Al ser la Patrística una etapa tan extensa, rica y compleja, es un asunto complicado conocer en su totalidad la evolución del pensamiento moral de los Padres, debido entre otras cosas,

---

<sup>430</sup> Cfr. Vidal, *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*. 27-53. El autor explica las implicaciones que tiene la imagen de Dios en la Moral cristiana.

<sup>431</sup> Flecha, "Moral del seguimiento de Cristo en los Padres de la Iglesia", 649.

<sup>432</sup> Cfr. Vidal, *Nueva Moral Fundamental*, 340.

<sup>433</sup> Cfr. Racziewicz, "Vox Patrum: la voz de los Padres en el estudio de la moral", 173.

a que fue un tema bastante descuidado o poco tenido en cuenta por la mayoría de los moralistas anteriores al siglo XX<sup>434</sup>. Además, aún no se han comprendido por completo las condiciones sociales y económicas en las cuales vivían los primeros cristianos; ni poseemos un conocimiento adecuado de las categorías en las que formulaban muchas obligaciones de una ética natural. En consecuencia, no se debe pretender unificar en una sola mirada, un período tan amplio y complejo en el que están presentes situaciones socio-culturales tan diversas y hasta desconocidas para nosotros hoy. Tampoco se debe pretender encontrar en la doctrina de los Padres de la Iglesia un pensamiento sistematizado y orgánico de la Teología Moral. Hacerlo, sería falta de realismo y no situarnos adecuadamente en el contexto en el cual se desarrolló su doctrina. Un pensamiento más sistematizado en cuestiones morales pertenece a períodos posteriores, de manera particular a la Escolástica.<sup>435</sup>

De todos modos, debemos subrayar la evolución tan considerable y el progresivo refinamiento que se fue dando de la doctrina moral de los Padres. Este desarrollo y evolución se percibe al comparar la primera catequesis moral post apostólica que se encuentra en la *Didajé* y en la *Carta del pseudo Bernabé*, con los tratados específicamente morales de san Ambrosio y de san Agustín en Occidente, con las exhortaciones homiléticas de san Juan Crisóstomo y de san Máximo el confesor en Oriente.<sup>436</sup>

En cuanto al tiempo que comprende la Patrística hay diversidad de opiniones; según algunos autores la época de los Padres, se prolonga hasta el siglo XII.<sup>437</sup> Otros consideran que abarca los ocho primeros siglos, (I y VI/VIII d.C.) aproximadamente.<sup>438</sup> En este trabajo

---

<sup>434</sup> Cfr. Murphy, - Vereecke, *Estudios sobre historia de la moral*. 11-12. Cfr., Flecha, "Moral del seguimiento de Cristo en los Padres de la Iglesia", 643-646. El autor comenta cómo ni el curso de Teología Moral editado por los Salmanticenses ni tampoco san Alfonso María de Liguorio apelan a los escritos de los Padres para fundamentar la moralidad cristiana. En las grandes historias modernas de moral no parece encontrar un lugar la moral Patrística. Tan solo algunos de los modernos manuales de Teología Moral hacen una presentación muy breve de esta. En la nota 14 se relacionan los autores y las pocas obras que así proceden.

<sup>435</sup> Murphy, - Vereecke, *Estudios sobre historia de la moral*, 9-10.

<sup>436</sup> Cfr. Murphy, - Vereecke, *Estudios sobre historia de la moral*, 11-12.

<sup>437</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 243.

<sup>438</sup> Cfr. Vidal, *Nueva Moral Fundamental*, 338. De todos modos parece ser que sobre este punto no existen acuerdos unánimes ya que escritores de patrología e historiadores tienen diferentes opiniones al respecto. Unos terminan su estudio en el siglo V (con el Concilio de Calcedonia, 451), otros con el comienzo del siglo VII (con el pontificado de Gregorio I) otros con el comienzo del siglo VIII (Beda el venerable y Juan Damasceno) y finalmente, otros con el siglo IX (incluyen el período carolingio). En lo que sí parecen estar todos de acuerdo es en la negativa a incluir los siglos X y XI, llamados los siglos oscuros en la reconstrucción histórica de la patrística. Cfr. Piereni, *Mil años de pensamiento cristiano. La literatura y los monumentos de los Padres de la Iglesia*, 11.

optaremos por la segunda opinión. A continuación exponemos algunos representantes u obras significativas de este importante período de la Historia de la Iglesia.

Padres Griegos	Padres Latinos
<p><b>Didajé</b> (a.C. 100), Los dos caminos de la vida y de la muerte.</p> <p><b>San Ireneo</b> (130-200), Contra los herejes: conformación del hombre a imagen de Dios y de Cristo por el Espíritu Santo.</p> <p><b>Clemente de Alejandría</b> (a. C. 150-211), el Pedagogo: Cristo enseña las virtudes.</p> <p><b>Orígenes</b> (185-255), <i>De principiis</i>: la libertad y el triunfo del bien. Comentarios a la Sagrada Escritura. La oración, exhortación al martirio.</p> <p><b>San Atanasio</b> (a. C. 295-373) <i>De vita Antonii</i>, sobre san Antonio el padre de los monjes.</p> <p><b>San Basilio</b> (330-379), Las morales.</p> <p><b>San Juan Crisóstomo</b> (344-407), homilías sobre san Mateo, san Juan, san Pablo, los Salmos. Moralista por excelencia.</p> <p><b>Seudo Dionisios el Aeropagita</b> (S V_VI). Maestro de la Teología Mística.</p> <p><b>San Juan Damasceno</b> (675-749). Sobre el acto libre, los Vicios, y las virtudes.</p>	<p><b>Tertuliano</b> (150-240) sobre los espectáculos, el adorno de las mujeres, la castidad y la monogamia, las vírgenes, la oración, la paciencia, el martirio.</p> <p><b>San Cipriano</b> (210-258) sobre las virtudes teologales, la oración, la virginidad, el martirio, la paciencia.</p> <p><b>San Ambrosio</b> (333-397) <i>De officiis ministrorum</i>: asociación de la Sagrada Escritura y de Cicerón en su aproximación de la Moral cristiana.</p> <p><b>San Agustín</b> (354-430) diálogos filosóficos, sobre el Sermón de la Montaña, homilías sobre el Evangelio de san Juan, sobre los Salmos, etc. sobre las costumbres de la Iglesia católica, sobre la doctrina cristiana. <i>Enchiridion</i> a Lorenzo, Las confesiones, sobre las mentiras, el Matrimonio, la Paciencia, etc. Escritos sobre la Gracia y el libre albedrío.</p> <p><b>San León Magno</b> (400-461) Homilías para las fiestas: una moral litúrgica.</p> <p><b>San Gregorio Magno</b> (540-604) Comentarios al libro de Job o Moralia, homilías sobre Ezequiel. Maestro de la contemplación y de la vida espiritual.</p>

## 1.1 La reflexión moral de los Padres

La reflexión moral de los Padres será el marco en el que situaremos la evolución del concepto de pecado en estos primeros siglos de la historia de la Teología Moral. Por tal

razón, intentaremos ver a grandes trazos, en qué consisten dichas reflexiones morales y cuáles son las características más relevantes de éstas. Esta aproximación nos permitirá comprender la evolución de las ideas, nociones y comprensiones de pecado en la Patrística y nos aportará elementos para lograr los objetivos ya señalados.

La reflexión moral de los Padres la encontramos en los comentarios que hacen de la Sagrada Escritura y que presentan en forma de homilías, sermones o comentarios continuos. Estas formas de comentarios a la Escritura constituyen la primera fuente de la doctrina moral de los Padres, quienes partiendo de los textos principales hacían aplicaciones a vida concreta de los cristianos. Sobre estos comentarios y explicaciones a la Escritura se fueron elaborando obras de composición más personal en la que el autor ordenaba la materia siguiendo un plan. Como ejemplo encontramos la Didajé (finales del siglo I y principios II), esta obra es considerada como el primer manual de moral y de liturgia. La Didajé presenta la doctrina de los dos caminos –el de la vida y el de la muerte–. El camino de la vida se elabora sobre la estructura del Decálogo y el camino de la muerte es un amplio catálogo de vicios<sup>439</sup>. La finalidad principal en sus seis primeros capítulos es didáctica. La fuente de la moral en la Didajé está en la Sagrada Escritura, por ejemplo en Mt 7,13-14; Dt 30,15-20; Jer 21,8; 1Re 8, 58; Mal 2,8; Sab 5, 6-7, etc. Esta obra también tiene influencia de la comunidad de Qumrán y de la cultura griega.<sup>440</sup>

En las obras personales, también encontramos la reflexión moral de los Padres, de manera especial en las que tratan sobre problemas morales particulares. A modo de ejemplo tenemos las obras de san Basilio (330-379) quien compuso una obra titulada *Las morales*, ésta estaba formada por extractos del Evangelio y las epístolas. También tenemos las homilías de san Juan Crisóstomo (344-407) sobre san Mateo, homilías sobre san Juan y sobre las epístolas de Pablo, homilías sobre los Salmos y otros libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. De igual manera encontramos en Occidente los comentarios de san

---

<sup>439</sup> Cfr. Vidal, *Nueva Moral Fundamental*, 342; Vidal, *Moral de actitudes I*, 727; Murphy, - Vereecke, *Estudios sobre historia de la moral*, 26; Vereecke, “*Historia de la Teología Moral*”, 817; Häring, *La ley de Cristo*. 40; Cafarra, “*Historia de la teología moral*”, 437

<sup>440</sup> Vidal, *Nueva Moral fundamental*, 342.

Agustín sobre el Sermón de la Montaña, homilias sobre el Evangelio de san Juan, tratados sobre la primera Epístola de san Juan, etc. Otro ejemplo es Clemente de Alejandría (150-211) que en su obra el *Pedagogo* hace un esbozo sistemático de la moral cristiana centrada en las virtudes que han de ejercitar los creyentes; allí afirma que el Pedagogo que enseña la verdadera moral, es Cristo. De igual manera está san Ambrosio (333-397) quien elabora en su obra *De Officiis* una exposición de las virtudes de los clérigos y de los cristianos. San Ambrosio se inspira en la obra de Cicerón y en la Sagrada Escritura. San Agustín (354-430) en su obra *De Doctrina christiana* expone la distinción entre los bienes que conviene usar y los que no. También consagró varias de sus obras a la exposición de las costumbres cristianas como, por ejemplo, el comentario del Sermón de la Montaña que contiene ideas que más tarde guiarán, incluso, a santo Tomás.

Los Padres tienen también, obras que tratan sobre problemas morales particulares que se planteaban los cristianos que vivían en un mundo pagano o sobre aspectos principales del ideal de la vida propuestos por el cristianismo. En este sentido, Tertuliano (150-240) escribió tratados sobre los espectáculos, la idolatría, el arreglo de las mujeres, el velo de las vírgenes, la oración, el ayuno, la paciencia, la castidad, la monogamia, etc. En San Agustín encontramos obras del mismo estilo y escribe sobre la mentira, la continencia, sobre los deberes de los esposos, la virginidad, la viudez, la paciencia, el ayuno, la oración, etc. San Juan Crisóstomo (344-407) escribió sobre la educación de los niños, la virginidad y la viudez. Lo anterior nos muestra cómo la reflexión moral fue expuesta y tratada abundantemente por los Padres.

## **1.2 Características principales de la reflexión moral de los Padres**

Uno de los rasgos más característicos de la reflexión moral de los Padres es la estrecha relación con la Sagrada Escritura; sin temor se puede afirmar que toda su reflexión moral procede de esta fuente<sup>441</sup>. La lectura que los Padres hacían de la Escritura no era una lectura

---

<sup>441</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 248.

superficial; ellos escribían desde la fe para suscitar la fe, para proporcionar la inteligencia de las realidades divinas y para transformar la vida de aquellos que creen. Para ellos la cuestión principal en la moral era la felicidad o la salvación y los caminos que conducen a ella; en consecuencia consideraban la Escritura como la respuesta de Dios a esta gran cuestión.

La espiritualidad es otra característica muy importante de la reflexión moral de los Padres; ésta es una línea de fuerza de sus enseñanzas morales y desde esta perspectiva espiritual consolidan la moral como una búsqueda de la felicidad. Los autores constatan que *“Es difícil separar de la ascética, e incluso de la mística, la teología en los escritos de la mayor parte de los Padres”*.<sup>442</sup> La espiritualidad la desarrollan como una propuesta del ideal de la imitación y del seguimiento de Cristo que es propuesto a todos indistintamente cualquiera sea su edad, sexo, condición social, función en la Iglesia. Un ejemplo lo encontramos en San Ignacio de Antioquia, san Policarpo, san Cipriano, entre otros.<sup>443</sup> La reflexión moral de los Padres es inseparable de las grandes corrientes espirituales de su tiempo y no se puede comprender o incluso apreciar si no se tiene en cuenta su dimensión espiritual. En los Padres de la Iglesia *“La vida espiritual no puede ser concebida como un ejercicio ascético individual que nada tiene que ver con el compromiso moral de los creyentes y de la comunidad entera”*;<sup>444</sup> al respecto señala Vereecke:

La teología moral de los Padres es una teología de la perfección, que indica el fin al cual es preciso llegar, la virtud, sobre todo la caridad. Se inspira en primer lugar en la Escritura, pero se sirve también de los grandes sistemas morales y del platonismo, a los que confiere un color evangélico. La enseñanza moral se incluye en el cuadro litúrgico, dejando a cada uno la tarea de aplicar las leyes generales a los casos prácticos.<sup>445</sup>

---

<sup>442</sup> Murphy, – Vereecke, *Estudios sobre historia de la moral*. 10.

<sup>443</sup> Cfr. Flecha, *“Moral del seguimiento de Cristo en los Padres de la Iglesia”*, 643-674.

<sup>444</sup> *Ibid.*, 643.

<sup>445</sup> Vereecke, *“Historia de la Teología Moral”*, 822.

En el siglo IV cuando terminan las persecuciones, serán los Padres del desierto los que continuarán fortaleciendo la espiritualidad cristiana en la Iglesia.

También es característico de la reflexión moral de los Padres la integración de la cultura greco-romana. Sin lugar a dudas, “*En la época patristica se realiza la primera gran inculturación de la moral cristiana. (...) la moral cristiana se encarna en la sociedad grecorromana y en la cultura del helenismo*”<sup>446</sup>. Al respecto la Encíclica *Fides et ratio* afirma: “*Ante las filosofías, los Padres no tuvieron miedo de reconocer tanto los elementos comunes como las diferencias que presentaban con la Revelación. Ser conscientes de las convergencias no ofuscaba en ellos el reconocimiento de las diferencias*”<sup>447</sup>. Como podemos ver, el contexto judío y greco-romano tiene mucha importancia en la reflexión moral de los Padres, por ejemplo, la influencia del estoicismo en la moral patristica se puede ver reflejada en la categoría moral de ley natural, y las cuatro virtudes cardinales: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza, de procedencia griega, que son un componente importante en su reflexión teológico-moral.

En resumen, la reflexión moral de los Padres se inspira en la Sagrada Escritura y tiene como finalidad buscar la perfección de los creyentes. Ellos transmiten la herencia recibida, sin preocuparse de presentar un cuerpo de doctrina sistematizado. Es así como en ocasiones sólo presentan las instrucciones morales del Antiguo y del Nuevo Testamento. Para ellos el imperativo moral procede de la Gracia, y de la vida en Cristo que se concreta en su imitación y seguimiento<sup>448</sup>. Los Padres, como fruto de los procesos de inculturación, se sirvieron de los grandes sistemas morales de la época como el estoicismo y el platonismo.

### **1.3 El concepto de pecado en la en la reflexión moral de los Padres**

Es necesario recordar que las ideas, nociones y comprensiones de pecado, tanto en esta primera etapa como en las siguientes, están en estrecha relación con el desarrollo de la

<sup>446</sup> Vidal, *Nueva moral fundamental*. 371.

<sup>447</sup> *Fides et ratio* 41.

<sup>448</sup> Cfr. Häring, *La ley de Cristo I*, 39-45.



praxis penitencial<sup>449</sup>. Al hablar de la penitencia en la Patrística se suele hacer referencia al término *penitencia pública*; sin embargo, es necesario observar que es más exacto decir penitencia antigua, canónica, oficial, o penitencia eclesiástica. El adjetivo pública es inadecuado ya que puede inducir a dos falsas comprensiones: a) puede hacer suponer que al lado de ella había una penitencia privada que sólo existió a partir del siglo VII/VIII en la penitencia tarifada; b) también puede hacer suponer una confesión pública de las faltas. Aunque ciertamente se dieron este tipo de confesiones por parte de algunos penitentes más fervorosos o exaltados, no existió la obligación de hacer una acusación pública de los pecados. Más aún, este tipo de acusación pública de las faltas fue condenada por León Magno en el año 459 en una carta dirigida a los obispos de Campania.<sup>450</sup>

---

<sup>449</sup> La fragmentación y difícil interpretación de los documentos más antiguos por una parte, y por otra, la influencia que ha tenido la polémica suscitada por los resultados de la historiografía no católica, dificulta el conocimiento de la evolución del Sacramento de la Penitencia con absoluta certeza. La polémica gira, en primer lugar, en torno al origen, extensión y eficacia de la Penitencia; en segundo lugar en torno a la forma de la penitencia eclesiástica primitiva. Con respecto a los primeros aspectos los historiadores no católicos concluyen que: 1) La penitencia eclesiástica no ha tenido su origen en la voluntad expresa de Jesús. 2) Al principio la penitencia eclesiástica no se extendía a todos los pecados. 3) La penitencia eclesiástica no tenía el valor de un auténtico sacramento. Con respecto a los orígenes, los historiadores católicos afirman que el sacramento de la Penitencia existe desde los primeros inicios de la Iglesia. La base de esta afirmación está en los escritos del Nuevo Testamento. En cuanto a la extensión existen dos versiones por parte de la línea católica: 1) Unos afirman que en los primeros tres siglos la Iglesia no concedía el perdón a los tres pecados capitales (apostasía, adulterio y homicidio) para evitar el laxismo. 2) Otros (según Ramos-Regidor y todos los autores en la actualidad) han demostrado que desde los inicios la Iglesia concedió el perdón a los pecadores que estaban arrepentidos sinceramente, incluso a aquellos culpables de los tres pecados capitales ya mencionados. Teniendo en cuenta que algunos obispos en algunas regiones y por algún tiempo importante, no concedieron el perdón a los pecados capitales. En cuanto al segundo aspecto, la forma de penitencia eclesiástica primitiva, los historiadores no católicos niegan que el sacramento de la Penitencia exista como tal, en la Iglesia antigua. Afirman estos que hasta el siglo VI o VII no se encuentra esa forma de penitencia privada o individual. Por su parte los historiadores católicos afirman, con algunos matices, que desde el principio existieron tanto la penitencia pública como la privada. Sobre el asunto, nuestro autor concluye que, en la actualidad está demostrado que la penitencia antigua es totalmente diferente a la forma actual. La antigua era pública e irrepitible a diferencia de la actual que es privada, auricular y reiterable. Según un grupo importantes de autores la penitencia privada sólo aparece en los siglos VI-VII con el sistema de la penitencia arancelaria. Por otra parte la situación de la Iglesia primitiva tiene características propias y muy diferentes a las de la Iglesia actual. Cfr., Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la Pastora*, 172-176.

<sup>450</sup> Cfr. Vogel, "El pecado y la penitencia". En: Leclercq, *Pastoral del pecado*, 212-213; Ramos-Regidor, *El Sacramento de la Penitencia*, 175-176.

*a. Los orígenes (siglo I y II)*

Los escritos denominados postapostólicos<sup>451</sup> como la Didajé, la Carta del Seudo Bernabé, la Carta del Clemente Romano, el Pastor de Hermas, las Cartas Ignacianas y la Carta de Policarpo, entre otros, son en realidad tratados morales que nos reflejan la situación de la Iglesia primitiva. Además, no debemos olvidar:

Las comunidades se componían básicamente de cristianos convertidos en edad adulta. Cristianos que tenían, por lo general, una elevada y exigente concepción de lo que comporta la opción bautismal, y que vivían inmersos, en consecuencia, en la alta tensión espiritual y moral propia del cristianismo de los orígenes.<sup>452</sup>

En las primeras comunidades cristianas se difundió como recurso pedagógico la discusión de los *Dos caminos* tal como se registra en la Didajé y en la Carta de Bernabé, y que tiene sus raíces en el Deuteronomio, en muchas partes del salterio, en los documentos de Qumrán, así como en la literatura griega desde las antítesis de Heráclito a Hesíodo, Teogonis y Jenofonte<sup>453</sup>.

Es característico en la enseñanza moral de la Iglesia primitiva, el empleo de códigos de conducta social que tienen su paralelo en las sociedades judías y helenísticas que la rodeaban<sup>454</sup>, como lo señalábamos antes; sobre el asunto Vogel señala:

Los escritos de los Padres apostólicos y de los apologistas contienen catálogos de pecados, frecuentemente muy detallados, que todos suponen, sin duda, una catequesis ética común.

---

<sup>451</sup> Estos escritos se llaman “apostólicos” porque pertenecen a la época apostólica cuando los Apóstoles todavía vivían o porque fueron escritos por personas que conocieron directamente a los Apóstoles. La compilación de esos textos se encuentra en: Ruíz Bueno, *Padres apostólicos y apologistas griegos (S. II)*, 2002.

<sup>452</sup> Múgica, “Desarrollo de la penitencia del siglo II al XIII”, En: Esquiza, *Para celebrar el sacramento de la penitencia. El perdón divino y la reconciliación eclesial hoy*, 77.

<sup>453</sup> Murphy, – Vereecke, L. *Estudios sobre historia de la moral*, 21-24.

<sup>454</sup> *Ibid.*, 21-24.

La fuente de las listas de pecados se encuentra en los catálogos neotestamentarios: las mismas expresiones se encuentran allí, a veces con el mismo orden.<sup>455</sup>

Simplificando, el catálogo es una especie de inventario que nos da una idea de la hamartiología de la Iglesia primitiva y nos muestra las faltas morales que presentan los escritos postapostólicos; éstas están agrupadas en orden decreciente según el lugar que ocupan más o menos importante en los textos:

1. Impureza: adulterio, fornicación, pederastia, concupiscencia, palabras deshonestas.
2. Homicidio
3. Idolatría
4. Magia
5. Avaricia
6. Robo
7. Envidia: celos, avaricia, amor de la vanagloria, odio.
8. Mentira: falso testimonio, perjurio, hipocresía, calumnia.
9. Malicia. Cólera, insumisión, disputas, perversidad, mal carácter, maledicencia, injuria, injusticia, estafa.
10. Orgullo: jactancia, vanidad, arrogancia
11. Inconstancia y sinrazón
12. Borrachera e intemperancia<sup>456</sup>

De todos estos pecados, cualquiera que sea su naturaleza y gravedad, el cristiano podía hacer penitencia para obtener el perdón. Señala Vogel que *“La metanoia anunciada por Hermas se extiende a todos los pecadores sin excepción: no hay pecados irremisibles,<sup>457</sup> a menos que se entienda por tales las disposiciones interiores directamente opuestas al*

<sup>455</sup> Vogel, *El pecado y la penitencia*, 16.

<sup>456</sup> *Ibid.*, 226.

<sup>457</sup> *Simil.*, VIII, 6; VIII, 11; II, 2; IV, 1; incluso la apostasía y el adulterio son, pues, remisibles (Vis., II, 2; Mand., IV, 1; Hermas distingue los pecados no tanto según la gravedad objetiva del acto, cuanto según las disposiciones perversas que supone en el culpable.

*espíritu de penitencia y a la indispensable conversión interior*".<sup>458</sup> La condición principal para llegar al perdón es la conversión seguida de la plegaria, las lágrimas, las postraciones, el ayuno y la limosna<sup>459</sup>. Se debe advertir que en aquellos primeros tiempos todavía no se había llegado a una distinción entre pecados graves y leves.

Ahora bien, tanto las listas de pecados, como los dos caminos, o el rechazo de ciertos comportamientos inmorales, pueden llevar a pensar que el centro de la atención en esta época Patrística es la necesidad de no violar leyes. Por tanto, no debemos olvidar que la reflexión moral de los Padres se inspira en la Sagrada Escritura y tiene como finalidad buscar la perfección de los creyentes. Para ellos el imperativo moral procede de la Gracia, y de la vida en Cristo que se concreta en su imitación y seguimiento. Por consiguiente, las listas, el rechazo de ciertos comportamientos inmorales, o los dos caminos no son más que recursos pedagógicos utilizados en las catequesis y con los cuales se quiere indicar a los creyentes en qué consiste la vida nueva de quienes se adhieren al Señor. De manera que la pecaminosidad se sitúa propiamente en la des-conversión o pérdida de relación con Cristo, y por eso se piensa en la penitencia como una segunda metanoia o conversión, nueva reincorporación al seguimiento de Cristo y reincorporación también a la comunidad de quienes siguen a Cristo. Porque la pecaminosidad excluye de la comunidad; por eso resultan los pecadores excomulgados, y después de mostrar su conversión con el proceso penitencial, se vuelven a incorporar a la comunidad.

Debemos observar que la confesión de los pecados de la que se habla en la Didajé no es una confesión sacramental, sino una especie de plegaria colectiva, realizada por todos los miembros de la comunidad en sus reuniones.<sup>460</sup> De acuerdo con las enseñanzas del Pastor de Hermas no había otra remisión de los pecados más que el Bautismo. Con la ablución bautismal empieza una vida nueva en la que teóricamente, el pecado grave no tiene lugar. La segunda remisión es y debe permanecer siendo excepcional. El principio absoluto es que después del bautismo, la penitencia no era reiterable para el cristiano. Porque al ser

<sup>458</sup> Vogel, *El pecado y la penitencia*, 232.

<sup>459</sup> Cfr. *Ibid.*, 226-227; Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia*, 179-180.

<sup>460</sup> Vogel, C. *El pecado y la penitencia*, 228.

considerada la penitencia como un verdadero segundo bautismo no se debía reiterar, como no se reitera la ablución bautismal. Es más, este segundo bautismo debía ser una excepción<sup>461</sup>. La idea central de todos estos escritos es que la penitencia constituye un segundo bautismo, una segunda oportunidad para la remisión de los pecados y la reintegración a la Iglesia. Porque así como el bautismo, primer y fundamental Sacramento de la remisión de los pecados, no era reiterable, tampoco la penitencia debía recibirse más de una sola vez en la vida.<sup>462</sup>

Sin embargo, hay que tener presente que en los primeros tiempos el bautismo se les concedía normalmente a los adultos después de una verdadera conversión; como señala Ramos-Regidor:

En nuestros países de antigua civilización cristiana el bautismo de adultos no es más que una ínfima excepción, y la práctica del sacramento de la penitencia está naturalmente determinada por esta situación. Nos cuesta trabajo imaginarnos a las comunidades primitivas, donde la mayor parte de los bautizados recibía el sacramento de la iniciación en edad adulta, a veces muy avanzada, y –al menos en lo que se refiere a los tiempos antiguos– en tales condiciones suponen una verdadera y profunda conversión”.<sup>463</sup>

En general, para los autores de estos primeros siglos, la Sagrada Escritura es el fundamento de la moral; con todo es necesario el don de la gracia, lo cual excluye toda forma de fariseísmo.<sup>464</sup> En la doctrina de los autores de este período hay que mencionar el rechazo al legalismo formalista. Por consiguiente, en la línea del Nuevo Testamento “*No es tanto la gravedad objetiva del pecado lo que está en juego cuanto la intensidad de la conversión*”.<sup>465</sup> El acento se pone en la interioridad del creyente, en el lazo esencial entre fe y moral. La comprensión del pecado se hace en el marco de una moral cristocéntrica que

---

<sup>461</sup> Cfr. *Ibid.*, 232.

<sup>462</sup> Cfr. Basurko, *Historia de la liturgia*, 142.

<sup>463</sup> Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia*, 175.

<sup>464</sup> Cfr. Vereecke, “Historia de la Teología Moral”, 817.

<sup>465</sup> Vogel, *El pecado y la penitencia*, 233.

consiste en el seguimiento de Jesús y en querer hacer lo que Dios quiere<sup>466</sup>; en este sentido afirma Palazzini:

Es fácil descubrir cuánta armonía existe en la concepción del pecado actual entre el Nuevo Testamento y los escritos de los primeros siglos de la era cristiana. Es también muy grande la concordia entre los mismos autores, tanto que se repiten en los nombres, en las distinciones, en las palabras y expresiones.<sup>467</sup>

En este primer período del cristianismo podemos identificar aspectos fundamentales que están presentes en una moral específicamente cristiana como son: el rechazo al legalismo formal, la centralidad de la Gracia, de la fe y del seguimiento de Jesús, que ponen el acento en la interioridad de los creyentes. De este modo podemos concluir que al comprender el pecado desde los aspectos que hemos mencionado, de ninguna manera se puede reducir a un catálogo de normas, de preceptos, ni leyes, menos aún a la trasgresión de una ley, norma o regla, ni a simples actos desconectados de la integralidad de la vida. En la línea del Nuevo Testamento el pecado es la opción fundamental por todo aquello que no es Dios, opción que tiene implicaciones ontológicas muy serias y profundas.<sup>468</sup>

En el siglo II nos encontramos con acontecimientos importantes como la controversia montanista y el asunto de los *lapsi*. Debido a éstos, a finales del siglo II y comienzos del III, se plantean diversos problemas al pensamiento moral patrístico que van a condicionar el proceso penitencial de esta época y que también irán marcando la evolución en las ideas, nociones y comprensiones del pecado,<sup>469</sup> como señala Basurko:

La dinámica interna de las comunidades cristianas, ya desde mediados del siglo II, exigió una estructuración de la disciplina penitencial, que fue acompañada de su correspondiente

<sup>466</sup> Cfr. Verecke, "Historia de la Teología Moral" 817.

<sup>467</sup> Palazzini, *El pecado en las fuentes cristianas primitivas*, 202.

<sup>468</sup> Cfr. Conclusiones del segundo capítulo de la primera parte de esta investigación. *Aproximación al concepto de pecado-culpa en el Nuevo Testamento*. 54.

<sup>469</sup> La Iglesia había ido conquistando progresivamente el Imperio Romano. Las persecuciones habían servido para fortalecer y difundir la fe. Los nuevos bautizados, entre ellos algunos filósofos, abogados, etc. son cada vez más jóvenes. Estos aspectos van a presentar también nuevos problemas morales con los que se tendrá que enfrentar el cristianismo.

reflexión teológica. En la fase ante nicena, dos cuestiones básicas obligan a precisar la actitud de la Iglesia en este campo: por una parte la controversia montanista acerca del posible perdón de los pecados de fornicación y adulterio, y por otra la cuestión de los *lapsi*, o sea la absolución de los pecados de apostasía.<sup>470</sup>

En sus repercusiones en la comprensión del pecado, único aspecto que aquí nos interesa, la corriente montanista proponía en cuanto a la praxis penitencial exigencias extremas. “*potest ecclesia donare delicta, sed non faciam ne ut alii delinquant*”.<sup>471</sup> Según esta sentencia, la remisión de los pecados después del bautismo es posible, pero la Iglesia no debe concederla por miedo a que los fieles sean incitados por ello a pecar”.<sup>472</sup> Parece ser que existían en la Iglesia algunos partidarios de un excesivo rigorismo que no permitía que se les concediera el perdón a los adúlteros, herejes y homicidas.<sup>473</sup> La corriente montanista parece haber sido esencialmente una reacción contra una excesiva indulgencia en el tratamiento de los pecadores.

Es Tertuliano (160-220)<sup>474</sup> quizá, el primero en presentar una lista de pecados mortales sometidos a la penitencia canónica: la apostasía, la idolatría, la blasfemia, la lujuria, el adulterio, la fornicación, el homicidio, el falso testimonio, el engaño, la mentira, los espectáculos obscenos y crueles del circo y del teatro, el apego excesivo a las riquezas. Y es Tertuliano quien afirmó que los adúlteros no pueden ser reconciliados con Dios por el obispo, sino sólo por los espirituales quienes no suelen conceder normalmente la reconciliación para evitar el laxismo.<sup>475</sup>

---

<sup>470</sup> Basurko, *Historia de la liturgia*, 142.

<sup>471</sup> Citado por Tertuliano en *De pudicitia*, XXI, 7. “Puede la Iglesia perdonar los delitos; pero no lo haré para que otros no delincan”.

<sup>472</sup> Vogel, *Pecado y penitencia*, 237.

<sup>473</sup> En los siglos III y IV existía cierto rigorismo en diversas partes de la Iglesia. En algunas regiones de África, según el testimonio de Tertuliano y Cipriano, en España (Concilio de Elvira 306-313), en Francia (Concilio de Arlés 314), en Bulgaria (Concilio Sardicense y Concilio de Sofía en la Dacia inferior). Estuvo en vigor durante cierto tiempo una disciplina rigurosa que negaba la reconciliación eclesiástica a los tres pecados capitales. Las razones eran disciplinares y pastorales ya que existía el peligro del laxismo entre los numerosos nuevos cristianos, la incertidumbre entre la verdadera conversión de esos pecados y quizá también cierta influencia de novacianismo. Cfr. Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia*, 182.

<sup>474</sup> Abogado, se convierte en 193, en el 207 se pasa a la secta montanista.

<sup>475</sup> Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia*, 181.

El proceso requerido para procurar al pecador la remisión de las faltas graves lleva consigo un tiempo de prueba muy severo. Además de las disposiciones interiores (conversión) también se le pide al pecador confesar su pecado delante de Dios, reconocer su falta para cambiar la vida (*exomologesis o publicatio sui*).<sup>476</sup> La actitud interior se debe traducir al exterior no por una confesión pública sino por un conjunto de actos de mortificación: llevar cilicio, la cabeza cubierta de ceniza, ayunos rigurosos, lágrimas, plegarias prolongadas. Será también el obispo quien reconcilia al penitente. Pero el principio de la Iglesia primitiva es que el pecador bautizado, solamente puede recurrir una sola vez en la vida a la penitencia, para obtener el perdón de sus faltas. Como lo hemos dicho antes, la no reiterabilidad de la penitencia se justifica en su analogía con el bautismo; de hecho es considerada como un segundo bautismo.<sup>477</sup> La penitencia eclesiástica con reconciliación por el obispo sólo se exige para las faltas graves, porque las faltas ligeras son reparadas por medio de la oración y mortificación privada.<sup>478</sup>

Es a partir de Tertuliano cuando empezaron a existir algunas diferencias en la concepción del pecado y en la división de los mismos: a) *peccata mortalia*: justificables por la penitencia eclesiástica; b) *peccata leviora*: son perdonados por medio de la oración, el ayuno, la limosna y las buenas obras; esta concepción corresponde a la etapa del Tertuliano católico. En la etapa del Tertuliano montanista: a) los *peccata mortalia*: son irremisibles; b) los *peccata leviora* son justificables por la penitencia eclesiástica. En opinión de Tertuliano (montanista), si los pecadores no tienen ninguna esperanza de ser reconciliados por la Iglesia, pueden, no obstante, esperar la misericordia de Dios. Por tanto, estos pecadores son admitidos a hacer penitencia al pie de la Iglesia con la esperanza de un perdón en el más allá.<sup>479</sup> La innovación referida es propia de Tertuliano porque en la Iglesia seguirán ocurriendo faltas graves que son sometidas a la penitencia eclesiástica y faltas de menor importancia para las que las buenas obras son suficientes para repararlas.

---

<sup>476</sup> Términos utilizados por Tertuliano y que recubre una realidad bastante compleja.

<sup>477</sup> El principio de la penitencia única será mantenido de manera absoluta hasta la aparición, en el siglo VII, de la penitencia tarifada. Vogel. 244.

<sup>478</sup> Cfr. Vogel, *El pecado y la penitencia*, 242.

<sup>479</sup> Cfr. Vogel, *El pecado y la penitencia*, 244-245. Tertuliano ejerce una gran influencia en el terreno penitencial de los siglos posteriores.



*b. La cuestión de los lapsi*

La persecución desatada por Decio en el año 250, aunque muy breve fue muy violenta y provocó un gran número de apostasías. Muchos cristianos sacrificaron a los dioses o al emperador; otros sin haberlo hecho realmente, pidieron y obtuvieron un certificado de haber sacrificado. Entre esos cristianos algunos se arrepintieron de su caída, otros, al contrario, consideraron que no habían cometido ninguna falta grave, sino que sencillamente se habían adaptado a las circunstancias y situación política.<sup>480</sup> Este es el contexto en el que se desarrolla esta segunda cuestión que desatará la polémica sobre el trato que se le debe dar a los apóstatas (*lapsi sacrificati o libellatici*). Desde el principio de la persecución, san Cipriano (+ 258) considera la posibilidad de la reconciliación para los apóstatas. Sin embargo, los concilios de Roma y Cartago del 215 sancionan y precisan la actitud común a san Cipriano y a Cornelio de Roma. Los *libellatici*, cuya culpabilidad es menor, serán readmitidos muy rápidamente; los *sacrificati* solamente en el lecho de muerte.<sup>481</sup>

La penitencia eclesiástica, en su forma institucional empieza a delinearse con mayor claridad a partir de los textos del siglo III. Y aunque cada Iglesia tenía sus propios matices, existen aspectos generales del rito de la penitencia eclesiástica. La Iglesia interviene en el proceso penitencial por medio de sus ministros, que fijan el tiempo justo vigilando y guiando a los penitentes; sin aquellos no hay reconciliación válida. Es importante subrayar que la reconciliación no es solamente un acto exterior, jurídico, de readmisión a la comunidad visible.

La penitencia eclesiástica es exigida sólo para las faltas graves. Para las faltas menores las buenas obras son suficientes. Sin embargo, algunos fieles la piden por delicadeza de conciencia.<sup>482</sup>

---

<sup>480</sup> Basurko, *Historia de la liturgia*, 142.

<sup>481</sup> Cfr. Vogel, *El pecado y la penitencia*, 250.

<sup>482</sup> Cfr. *Ibid.*, 251-252.

c. En los siglos IV a VI

En términos generales en este período hay un acuerdo en lo esencial, las divergencias se dan sólo en aspectos secundarios<sup>483</sup>. Todas las faltas graves, sin excepción, son justificables por la penitencia canónica; para las faltas ligeras basta con practicar buenas obras.<sup>484</sup> Aunque es difícil hacer la distinción de las diversas listas de pecados graves y menos graves y los criterios para la clasificación, son diferentes a los nuestros en la actualidad, sí se encuentran catálogos de pecados que distinguen entre *peccata minuta* o *quotidiana* y *peccata capitalia* o *graviora*.<sup>485</sup> En la lista de *peccata capitalia*<sup>486</sup> aparecen el sacrilegio, el homicidio, el adulterio, el falso testimonio, el robo, la codicia, el orgullo, la envidia, la cólera, la borrachera y la calumnia. Las listas no siempre siguen el mismo esquema. Las listas de *peccata quotidiana*<sup>487</sup> eran mucho más complejas y ricas y se clasificaban en: a) pecados contra Dios; b) pecados contra el prójimo; y c) pecados contra sí mismos.<sup>488</sup>

Entre los siglos del IV a VI las obligaciones penitenciales eran de tres clases: a) las obligaciones generales: los penitentes tienen que llevar una vida de mortificación y ayuno, dar limosna y ofrecer pruebas concretas de su conversión interior sin la cual es imposible la reconciliación; b) las obligaciones rituales: la liturgia proveía ritos especiales para la purificación de los penitentes: durante la cuaresma los presbíteros les imponían las manos; en los días de fiesta los penitentes debían rezar de rodillas; también se les encargaba de transportar a los difuntos y de darles sepultura; y c) las obligaciones penitenciales o

---

<sup>483</sup> El siglo IV es la edad de oro de la moral patristica. Caracterizan este período, primero: la progresiva cristianización del Imperio romano; segundo: el florecimiento del monaquismo como modelo de vida cristiana; tercero: la aparición en el Oriente griego y en el Occidente latino de fuertes y destacadas personalidades que asumieron la dirección de la vida de la Iglesia. Estos tres aspectos van a tener una influencia importante en la reflexión moral de los Padres que en definitiva es una teología de la perfección que se inspira en la Sagrada Escritura y se nutre de los grandes sistemas morales como el Estoicismo y el Platonismo. Las enseñanzas morales están estrechamente unidas a la praxis litúrgica. Pero en ningún modo estarán influidas por la práctica de la penitencia pública, esta relación se dará más tarde. Cfr. Vereecke, *Historia de la Teología Moral*, 819-822.

<sup>484</sup> Cfr. Vogel, *El pecado y la penitencia*, 257.

<sup>485</sup> San Cesáreo de Arlés, sermón 19. Vogel, *El pecado y la penitencia*, 261.

<sup>486</sup> Cesáreo de Arlés, sermón 179.

<sup>487</sup> Cesáreo de Arlés, sermón 64 y 179.

<sup>488</sup> Cfr. Vogel, *El pecado y la penitencia*. 262; Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia*, 180.

entredichos; estas hacían cada vez más rigurosa y rígida la penitencia canónica. Se trata de prohibiciones que afectan duramente al penitente, incluso después de su reconciliación, durante el resto de su vida, tanto durante como después de la penitencia se les prohíbe prestar el servicio militar, ejercer cargos públicos y actividades comerciales, acudir a los tribunales civiles y recibir órdenes sagradas.<sup>489</sup> Al respecto afirma Vogel:

Durante todo el tiempo de su expiación se le prohíbe al penitente casado vivir maritalmente con su cónyuge; este punto está fuera de duda. La continencia total es obligatoria, incluso después de la reconciliación. Así por ejemplo, Avito de Vienne (494-518) deplora el hecho que se le conceda la penitencia a los moribundos con demasiada facilidad; muchos enfermos, tras haber recuperado la salud, violan las obligaciones que han contraído al pedir la penitencia y, en especial fallan a su promesa de vivir en continencia. Además, el penitente que ha quedado viudo no puede contraer nuevo matrimonio, ni antes ni después de la reconciliación; san León le autorizaba a casarse después, pero parece ser que en Francia se negaba esta autorización.<sup>490</sup>

Ahora bien, es necesario subrayar de nuevo que en este período, al igual que en el anterior, la centralidad de la moral está fundamentalmente en la Gracia, en el amor, en la fe, en el seguimiento de Cristo, etc.; por consiguiente, el concepto de pecado se comprende desde estas mismas categorías. Siendo esto así se infiere que la intencionalidad de la Penitencia, es fundamentar sólidamente la metanoia o conversión que consistente precisamente en un retorno al compromiso total con Cristo, a su seguimiento, y a lograr recuperar la vida divina de hijos de Dios perdida por el mal comportamiento. Tal intencionalidad esta muy lejos de aplicar la Penitencia en razón de faltas morales, trasgresiones a lo establecido o violación de leyes y preceptos.

---

<sup>489</sup> Cfr. *Ibid.*, 273-310.

<sup>490</sup> Vogel, *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, 12.

Todo lo dicho hasta aquí nos permite percibir el contexto en el que va evolucionando la comprensión del pecado en la Patrística, pero es san Agustín quien nos presenta una doctrina más elaborada sobre el asunto en este período.<sup>491</sup>

#### *d. Agustín de Hipona (354-430)*

San Agustín nace en Tagaste, norte de África, en el año 354. Africano de nacimiento y romano de cultura y corazón. Su historia personal de vida tuvo una larga y atormentada evolución interior ya que pasa por el maniqueísmo, el platonismo y otras corrientes de pensamiento de la época. En el año 386 se convierte al cristianismo y es bautizado por Ambrosio de Milán al año siguiente. En África es elegido obispo de Hipona, donde ejerce su labor pastoral.<sup>492</sup>

Se puede afirmar que san Agustín es el más importante de los Padres de la Iglesia y ocupa un puesto de primer plano en la historia de la moral patristica y de todos los tiempos. Su obra marca una etapa decisiva en la formación de la Teología;<sup>493</sup> es el autor eclesiástico que ha tenido más influencia y autoridad en la Moral católica hasta nuestros días, de manera especial en la Iglesia occidental.<sup>494</sup>

Todos los autores están de acuerdo en afirmar que san Agustín es quien hace el primer tratado científico de la Moral y quien trató casi todos los temas más importantes de la Moral cristiana.<sup>495</sup> Trata sobre la moral matrimonial, sobre la política, acerca de la moral de

---

<sup>491</sup> La liturgia penitencial para los cristianos que después del bautismo habían pecado gravemente, ante todo para los reos de idolatría, homicidio y adulterio, la Iglesia elabora un itinerario de penitencia y reconciliación muy similar al que los catecúmenos debían recorrer para acceder al bautismo. Este proceso penitencial constaba de tres etapas: a) entrada en el *ordo paenitentium*; b) *tiempo de expiación*; c) *la reconciliación o absolutio poenitentiae*. Cfr., *Historia de la liturgia* 143-145; Ramos-Regidor 183-204.

<sup>492</sup> Cfr. Vidal, *Nueva Moral Fundamental*, 365.

<sup>493</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*. 258.

<sup>494</sup> Como la bibliografía sobre la moral agustiniana es muy grande, y por la misma razón imposible poder abarcarla toda en este estudio, señalamos la siguiente obra de Vidal, *Nueva Moral fundamental*, 366, nota 65. Allí el autor presenta una referencia bibliográfica muy completa sobre la moral agustiniana.

<sup>495</sup> Cfr. García, Cilleruelo, Flórez, *Obras completas de San Agustín*. Tratados morales, Del bien del matrimonio, Sobre la virginidad, Del bien de la viudez, De la continencia, Sobre la paciencia, El combate cristiano, Sobre la mentira, Contra la mentira, Del trabajo de los monjes, El sermón de la montaña.

la guerra, de la veracidad y la mentira, de la paciencia, etc.<sup>496</sup> Y aunque en su trabajo no encontramos un tratado de moral sistemática del nivel de la *Secunda Secundae* de la Suma de Santo Tomás o de la obra de san Alfonso, sí se puede decir que es uno de los grandes teólogos moralistas, no sólo por sus tratados de moral sino por toda su obra teológica en general. Y aunque en su obra trata sobre cuestiones dogmáticas que están a la base de la moral, como son, por ejemplo, la libertad, la fe, las obras de la fe, el amor, el pecado original y la rehabilitación humana, etc.,<sup>497</sup> los puntos fundamentales de su concepción sobre la moral cristiana se centran en la intervención y el papel preponderante de la Gracia en la vida y en la acción de los cristianos. Para él el centro de la moral está formado por la relación de la Gracia y la libertad en el origen de la vida cristiana.<sup>498</sup>

Se puede decir que el centro de su reflexión moral es el misterio pascual, Cristo muerto y resucitado. Para san Agustín el cristiano es la imagen de Dios en Cristo; por tanto, tiene la obligación de seguir al mismo Cristo, única vía, único modelo y término de la vida cristiana. Dios ha impreso en el corazón de todo hombre la caridad hacia los demás, pero el hombre no puede practicar esta virtud sin Cristo y sin su Gracia vivida en amor, en la fe y en la esperanza. La moral de Agustín se concentra hasta tal punto en la caridad, que las virtudes morales de la filosofía griega -la prudencia, la justicia, la fortaleza, la templanza- serán consideradas como formas de la caridad.<sup>499</sup>

San Agustín pone el centro de la moral en el amor a Dios que va unido al amor al prójimo. Así pues, “*La virtud no es otra cosa que el más alto amor a Dios*”.<sup>500</sup> De ahí que la frase de San Agustín más citada sea “Ama y haz lo que quieras”. Al respecto, Häring anota que “*esta frase debe ser leída en el contexto y en su significación original. No dice ama sino dilige, lo cual supone un discernimiento por parte de quien ama*”.<sup>501</sup> Por tanto, el amor para san Agustín no será sólo un impulso subjetivo sino que implicará principalmente una

<sup>496</sup> Cfr. Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 56.

<sup>497</sup> Häring, *La ley de Cristo*, 43.

<sup>498</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 260.

<sup>499</sup> Cfr. Vereecke, *Historia de la teología moral*, 821.

<sup>500</sup> *De moribus Ecclesiae catholicae*. 15,25. Citada por Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 57.

<sup>501</sup> Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 57.

exigencia objetiva.<sup>502</sup> Afirma san Agustín que “*Me parece que la definición breve y verdadera de la virtud es el orden del amor*”.<sup>503</sup>

A san Agustín también le tocó hacer frente al Pelagianismo la primera herejía occidental<sup>504</sup> y escribirá quince tratados contra Pelagio y contra sus seguidores, especialmente contra Juliano obispo de Eclano, sin hablar de los discursos y de las cartas. Tanto contra el Pelagianismo, como contra los maniqueos, san Agustín afirma con insistencia la realidad del pecado. El pecado es para él una realidad terrible, el ser humano no puede perdonarse a sí mismo; por tanto, Dios ofrece su Gracia a todos aquellos que ponen su confianza en Él, y de esta manera reciben la libertad en Cristo.<sup>505</sup> Pelagio, como monje asceta, enseña por su parte una moral exigente y dura, poniendo el acento en el esfuerzo y la libertad llegando hasta el punto de minimizar el papel de la Gracia y exagerar el poder de la naturaleza humana.<sup>506</sup> El Pelagianismo fue condenado por el papa Zósimo y por el emperador; sin embargo, la controversia continuó.

San Agustín enriqueció su doctrina con elementos de importancia decisiva, sobre todo a propósito de la libertad y de la Gracia, la cual ocupa un puesto de primer plano en su moral. Igualmente, subrayó la generosidad de la Gracia de Dios y la fe como dones inmerecidos. Pero al insistir unilateralmente en sus escritos polémicos en algunos aspectos de la libertad y de la Gracia, quizás endureció demasiado su pensamiento, abriendo así el camino a interpretaciones poco ortodoxas de su obra.<sup>507</sup>

---

<sup>502</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 259.

<sup>503</sup> *De civitate Dei*, 1.XV, 22.

<sup>504</sup> Pelagio insistía antes que nada en el papel de la libertad humana, casi negando el pecado original. La gracia más grande que nos ha dado el Señor es la naturaleza misma, sobre todo la libertad; por eso podemos practicar la virtud, evitar el pecado y llegar a la santidad. Cfr. Vereecke, “Historia de la teología moral”, 821.

<sup>505</sup> Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 57.

<sup>506</sup> Hamman, *Guía breve de los padres de la Iglesia*, 242.

<sup>507</sup> Vereecke, “Historia de la teología moral”, 821.

#### 1.4 A modo de síntesis del período patrístico: definición agustiniana de pecado

En lo referente a la definición agustiniana de pecado se puede decir que “*Ninguna definición de pecado ha tenido tanta influencia como la de san Agustín en su libro «Contra Faustum»: «Peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem»*”.<sup>508</sup> Al respecto, es necesario subrayar que de esta definición han surgido muchos desarrollos tanto teológicos como catequéticos. Los escolásticos, por ejemplo, adoptaron abiertamente esta noción agustiniana de pecado adaptándola a sus propios intereses metodológicos y conceptuales.<sup>509</sup> Los teólogos de todas las épocas han recurrido al concepto agustiniano para exponer lo esencial del pecado;<sup>510</sup> el mismo Santo Tomás hace referencia a algunas de estas las definiciones.<sup>511</sup>

Pecado es la voluntad de retener o de conseguir algo que la justicia prohíbe<sup>512</sup>; “pecar consiste en procurar los bienes temporales, despreciando los eternos”<sup>513</sup>; toda perversidad humana consiste en usar las cosas de que debemos gozar, y en gozar de las cosas de las que debíamos usar solamente.<sup>514</sup>

Encontramos otras muchas definiciones de pecado elaboradas por san Agustín,<sup>515</sup> que han influido de manera especial, tanto en la Teología Moral como en la conciencia cristiana.

---

<sup>508</sup> “El pecado es un hecho o dicho o deseo contra la ley eterna”. *Contra Faustum*, 1,22, c. 27: PL, 42, c. 418., aquí es donde san Agustín explica la definición de una manera más expresa. Vidal, Marciano. *Moral de actitudes I*. 606. Vidal, *Cómo hablar de pecado hoy*, 131. *Contra Faustum*, 1,22, c. 27: PL, 42, c. 418.

<sup>509</sup> “Santo Tomás en el artículo 6 de la q. 71 de la I-II se pregunta «Si está bien definido el pecado diciendo que es un ‘dicho, hecho o deseo contra la ley eterna’» Ante las objeciones que él mismo se plantea ante la bondad de la definición agustiniana responde apodóticamente y cediendo todo el terreno a la autoridad de San Agustín: «*In contrarium sufficit auctoritas Agustini*» (...) Descubre en ella los dos elementos formales de la realidad del pecado, el elemento material y el elemento formal: «Por eso San Agustín puso dos cosas en la definición del pecado: la primera pertenece a la sustancia del acto humano en su parte material y está caracterizada en las palabras, dicho, hecho o deseo; la otra pertenece a la razón propia del alma, y es como elemento formal del pecado. La expresó al decir: contra la Ley eterna». Vidal, *Cómo hablar de pecado hoy*, 131.

<sup>510</sup> Sobre el asunto ver Vidal, *Cómo hablar de pecado hoy*, 131-133. Vidal, *Moral de actitudes I*. 607-608.

<sup>511</sup> I-II, q 71, a. 6.

<sup>512</sup> *De duabus animabus*, c.11, 15: PL, 42, 105.

<sup>513</sup> *De libero arbitrio*, c. 11: PL, 40,122.

<sup>514</sup> *De diversis quaestionibus*, q. 30: PL, 40,19.

<sup>515</sup> Cfr. Vidal, *Moral de actitudes I*, 609, nota 14. Vidal, *Cómo hablar de pecado hoy*, 133, nota 32.

Una de estas definiciones conceptualiza el pecado en dos momentos que se complementan: apartarse de Dios y convertirse a las criaturas,<sup>516</sup> la cual se define así: “*Est autem peccatum hominis inordinatio atque perversitas, id est a praestantiore Conditorum aversio, et ad condita inferiora conversio*”.<sup>517</sup> Esta definición con diferentes variaciones, la repite en sus escritos, por ejemplo: “*Omnia hoc in genere contineri, cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus atque ad incerta convertitur*”;<sup>518</sup> y “*Voluntas (...) aversa ab incommutabili et communi bono et conversa ad proprium bonum, aut exterior aut interior peccata*”<sup>519</sup>. En opinión de algunos, este esquema aversión-conversión es el que mejor recoge el aporte que hizo san Agustín sobre el pecado,<sup>520</sup> porque como señala Vidal:

Esta definición agustiniana del pecado como aversión de Dios y conversión a las criaturas no sólo tiene la ventaja de ser expresión adecuada de la experiencia psicológica del pecado, sino que además formula con exactitud los elementos teológicos esenciales del pecado.<sup>521</sup>

Uno de los elementos más importantes que debemos desatacar de esta definición es la contraposición que él propone de “distanciamiento de Dios”, la cual podemos comprender e interpretar, sin duda de ningún género, en términos ontológicos, esto es, de separación de la Gracia; igualmente el desbordamiento hacia las criaturas tiene implicaciones otológicas.

Sin embargo, las definiciones de pecado en Agustín presentan algunos riesgos en sus interpretaciones: por una parte pueden dejar la sensación de que se trata de violaciones de leyes o apartamiento de lo dispuesto por Dios, y por otra parte como señala Vidal:

---

<sup>516</sup> Vidal, *Cómo hablar de pecado hoy*, 233-134. Vidal, M. *Moral de actitudes I*, 609.

<sup>517</sup> El pecado del hombre es un desorden y una perversión; o sea, es dejar al Creador, que es más excelente, y convertirse a la criatura, que es inferior. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum I*, 18: PL, 40, 122. Cfr. Vidal, *Cómo hablar de pecado hoy*, 134, nota 37.

<sup>518</sup> *De libero arbitrio*, I, 6: PL, 32, 1240.

<sup>519</sup> *De libero arbitrio*, II, 19: PL, 321269. De igual manera encontramos esta definición de pecado en las Confesiones IX, 4,10: PL32, 679. Y en *De civitate Dei*, 12,6: PL, 41, 354.

<sup>520</sup> I-II, q. 87, a. 4. La misma doctrina se encuentra en III, q. 86, a. 4. Cfr., Vidal, *Moral de actitudes I*, 611, nota 22.

<sup>521</sup> Vidal, *Cómo hablar de pecado hoy*, 134.



La definición agustiniana de pecado (...) no deja de ofrecer algunas posibles desventajas: puede ser interpretada en términos demasiado individualistas, dejando al margen la dimensión social de la culpabilidad; por otra parte, se puede insistir tanto en los aspectos psicológicos de la acción pecaminosa en cuanto proceso antropológico que descuide el pecado en cuanto deformación de la realidad.<sup>522</sup>

Ahora bien, estos peligros se presentan, sobre todo, cuando interpretamos las definiciones de pecado pero desarticuladas del conjunto de su doctrina porque recordemos que san Agustín es el Doctor de la Gracia.

De igual manera vale la pena resaltar que Santo Tomás hace referencia a las definiciones agustinianas de pecado cuando habla de pecado mortal y <sup>523</sup> según Vidal:

Esta concepción agustiniana de pecado como aversión de Dios y conversión indebida a las criaturas es sugestiva. Es la expresión teológica del movimiento psicológico inherente al pecado. Es muy fácil que el pecador se vea identificado con las expresiones, por otra parte, tan gráfica de san Agustín al describir el pecado a partir de una antropología del deseo y de la búsqueda radical del bien. No en vano san Agustín habla del pecado desde la propia experiencia de un deseo frustrado de encontrar la felicidad.<sup>524</sup>

Otro aspecto por considerar es la antropología que subyace a estas concepciones de pecado, ya que sin duda esta ocupa un lugar central en su reflexión y tienen implicaciones en todo su tratado sobre el pecado y la culpa. San Agustín concibe al ser humano como una realidad que está constituida de alma racional y cuerpo, donde el alma goza de una indiscutible primacía. Al respecto san Agustín afirma:

El hombre no es ni el alma sola ni el cuerpo solo, sino el compuesto de alma y cuerpo. Es una gran verdad que el alma del hombre no es todo el hombre, sino la parte superior del

---

<sup>522</sup> Vidal, *Cómo hablar de pecado hoy*, 136.

<sup>523</sup> I-II, q. 87, a. 4. La misma doctrina se encuentra en III, q. 86, a. 4. Cfr., Vidal, *Moral de actitudes I*, 611, nota 22.

<sup>524</sup> Vidal, *Moral de actitudes I*, 610.

mismo, y que su cuerpo no es todo el hombre, sino su parte inferior. Y también lo es que a la unión simultánea de ambos elementos se da el nombre de hombre.<sup>525</sup>

A partir de la oposición paulina entre carne y espíritu, san Agustín subraya el sentido antropológico y la oposición entre el bien y el mal que se genera en la libertad humana. Enfatiza el tema del pecado y de la Gracia y destaca la impotencia del ser humano con respecto a la salvación; de ahí su total dependencia de la Gracia de Dios.<sup>526</sup> En esta misma línea Agustín concibe al ser humano como imagen de Dios, a partir de la interpretación de Gn 1, 26. “*Y dijo Dios: «hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra»*”.<sup>527</sup>

Desde la concepción agustiniana el ser humano es una tensión de deseo que vive en una inquietud radical de búsqueda. Es una lectura que hace, quizás, a partir de su experiencia personal. El pecado consiste, entonces, en la distorsión de esa búsqueda radical del ser humano, ya que en vez de orientarse hacia Dios, el corazón se convierte hacia las criaturas y se separa de Dios. Por tanto, el ser humano pretende ser para sí su propia norma y regla; por eso el pecado es también una transgresión de la voluntad o ley divina.<sup>528</sup>

Es importante tener presente que las definiciones de pecado que hace san Agustín pueden ser interpretadas como demasiado individualistas, ya que parece dejar al margen la dimensión social del pecado. También parece, que al hacer tanto énfasis en los procesos psicológicos de la acción pecaminosa, se descuidan los contenidos del pecado en cuanto a la deformación social de la realidad.<sup>529</sup> Así pues, en lo que respecta a la moral agustiniana, los autores encuentran que sus puntos más débiles están en su visión de la sexualidad y del matrimonio, ya que aunque tiene aportes importantes, en su reflexión subyace un trasfondo maniqueo. Por esta razón su visión sobre el matrimonio, aunque ha sido importante, no

<sup>525</sup> San Agustín, *Ciudad de Dios*. XIII, 24,1.

<sup>526</sup> Racziewicz, “Vox Patrum: La voz de los Padres en el estudio de la moral”,192.

<sup>527</sup> *De Trinitate*, IX, 2,2.

<sup>528</sup> Cfr. Vidal, *Moral de actitudes I*, 610.

<sup>529</sup> Vidal, *Moral de actitudes I*, 611.

siempre ha sido muy afortunada.<sup>530</sup> Su doctrina se caracteriza más por lo abundante que por lo sistematizada, tanto en lo que respecta a la culpabilidad como en lo referente a la enumeración de los pecados o su clasificación en mortales y veniales.<sup>531</sup>

En conclusión, aunque no encontramos conceptos ni definiciones de pecado muy elaboradas en este período, a excepción de las aproximaciones que hace san Agustín, sí podemos afirmar que el pensamiento de los Padres, en cuanto a la comprensión del pecado, está en concordancia con el Nuevo Testamento. Para los Padres, al igual que en el Nuevo Testamento, la vida moral de los creyentes se comprende desde la centralidad de la Gracia, la salvación, el seguimiento de Jesús, la fe, el amor, el Reino de Dios, etc. Por tanto, desde estos elementos que constituyen una moral auténticamente cristiana, el pecado es el rechazo a la salvación y a la Gracia que se han manifestado en la persona de Jesús. El pecado es el hecho de sustraerse a la invitación que nos hace Dios en Jesús; es la respuesta negativa a aceptar su mensaje de salvación. Así pues, el pecado está íntimamente ligado a la relación con el Dios que llama y ama incondicionalmente a los hombres.

Desde este nuevo horizonte de comprensión no podemos interpretar el pecado a partir de las listas y catálogos de faltas que están presentes tanto en el Nuevo Testamento como en los escritos de los Padres. Menos aún podemos comprender el pecado desde un legalismo, como la transgresión de normas, preceptos y leyes, o reducirlo a unos actos aislados de todo lo que constituye el ser de la persona.

Desde la concordancia que tienen los Padres con el Nuevo Testamento, y desde los aspectos que hemos mencionado, cobra una gran importancia la interioridad de la persona; por consiguiente, el pecado es la opción fundamental por todo aquello que no es Dios, opción que tiene implicaciones ontológicas muy serias y profundas.

---

<sup>530</sup> En la Encíclica *Casti Connubii* encontramos una muestra del pensamiento de san Agustín sobre el matrimonio. Cfr. Häring, *Love is the Answer: An Invaluable Study of Marriage & Birth Control*.

<sup>531</sup> Cfr. Vidal, *Cómo hablar de pecado hoy*, 20. Vidal, *Moral de actitudes I*, 604.

## Bibliografía

- Basurko, Xabier. *Historia de la liturgia*. Barcelona: Centro de Pastoral litúrgica, 2006.
- Cafarra, C. “Historia de la teología moral”. En: Diccionario enciclopédico de teología moral. Madrid: Paulinas, 1980. 436-451.
- Congar, Yves. “La historia de la Iglesia, lugar teológico”. *Concilium* 57 (1970): 86-97.
- Curran, Charles. *¿Principios absolutos en Teología Moral?* Santander: Sal Terrae, 1970.
- Flecha A, José R. “Moral del seguimiento de Cristo en los Padres de la Iglesia”. *Revista Agustiniana* 135 (2003): 643-674.
- García, Félix, O.S.A., Cilleruelo, Lope, O.S.A., Flórez Ramiro, O.S.A. *Obras completas de San Agustín*. Edición bilingüe. Tomo XII. Tratados morales. Madrid: BAC, 1954.
- Häring, B. Häring, B. *Love is the Answer: An Invaluable Study of Marriage & Birth Control*. Denville: 1970
- \_\_\_\_\_, *La ley de Cristo I*. Barcelona: Herder, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Libertad y fidelidad en Cristo*. Barcelona: Herder, 1981.
- Murphy, L. Vereecke. *Estudios sobre historia de la moral*. Madrid: Perpetuo Socorro, 1969.
- Piereni, Franco. *Mil años de pensamiento cristiano. La literatura y los monumentos de los Padres de la Iglesia*. Bogotá: San Pablo, 1993.
- Pinckaers, Servais. *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. Pamplona: Eunsa, 2000.
- Rackiewicz, Marek. *Vox Patrum: la voz de los Padres en el estudio de la moral*. *Moralia* 24 (2001): 173-198.
- Ramos-Regidor, José. *El sacramento de la penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la Pastoral*. 3ª edición, Salamanca: Sígueme, 1982.
- Vereecke, L., “Historia de la Teología Moral”. En: Nuevo Diccionario de. *Teología Moral*, Madrid: Paulinas, 1992, 816-842.
- Vidal, Marciano. *Cómo hablar de pecado hoy. Hacia una moral crítica del pecado*. Madrid: PPC, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Moral de actitudes*. Tomo I. Madrid: Covarrubias, 1990.

- \_\_\_\_\_, *Nueva Moral fundamental. El hogar teológico la ética*. Bilbao: DDB, 2000.
- Vogel, C. *Pastoral del Pecado*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1966.
- \_\_\_\_\_, *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*. Torino: Leumann, 1967.
- \_\_\_\_\_, "El ministerio litúrgico en la vida de la Iglesia. Distanciamiento entre culto y comunidad cristiana". *Concilium* 72 (1972): 151-166.

## II. Noción de pecado en los Libros Penitenciales

Se conoce con el nombre de Libros Penitenciales, a los catálogos de pecados<sup>532</sup> y de penas expiatorias que tenían como fin ayudar a los sacerdotes en el ejercicio del ministerio de la Penitencia.<sup>533</sup> Los Libros Penitenciales no se pueden equiparar a un Manual de moral porque no contienen casi ninguna enseñanza teórica; su interés se centra única y exclusivamente en las obras de satisfacción.<sup>534</sup> “*Los penitenciales no dan ninguna doctrina moral; presentan sólo una casuística un tanto caótica. Sin embargo, nos proporcionan numerosas enseñanzas sobre la vida moral, y también sobre la vida social y económica de estos oscuros períodos*”.<sup>535</sup> Estos Libros se desarrollan en el período comprendido entre los siglos VII al XII, período que es conocido también con el nombre de la Penitencia tarifada o arancelaria, debido a los aranceles o tarifas que se le asignaba a cada culpa, que luego eran impuestas a los penitentes.

Esta nueva praxis penitencial tiene su origen en la conversión de los pueblos bárbaros, y su difusión se debe a los monjes irlandeses y bretones, ya que son ellos los encargados de

---

<sup>532</sup> Los catálogos de pecados no corresponden a las listas paulinas o neotestamentarias, o a las listas de los pecados capitales de los autores espirituales de la antigüedad; tampoco corresponden a una clasificación inspirada en un análisis sistemático. Vogel, *La Penitencia en la Edad Media*, 14

<sup>533</sup> Al hacer referencia aquí al término penitencia no estamos haciendo alusión a la Penitencia antigua o canónica correspondiente a la Patrística. Este primer sistema penitencial se caracteriza por estar bajo el control del obispo. Era un proceso penitencial público, no por la confesión pública de las faltas, sino por el carácter esencialmente comunitario y eclesial. Así lo demuestran los ritos solemnes de la admisión, el lugar y el trato especial que se le daba al penitente durante el tiempo de la expiación. Toda la comunidad acompañaba al penitente con la oración e intercedía por él. El centro de interés se pone aquí en el auténtico proceso de conversión, en la interioridad. Así que la reconciliación sólo se adquiriría después de un largo proceso de penitencia y oración. La Penitencia canónica era considerada como un segundo bautismo; por consiguiente sólo se podía acceder a ella una sola vez en la vida, si la edad y circunstancias familiares y sociales lo permitían. Resaltando el hecho, que para algunos, incluso ya reconciliados, quedaban marcados hasta el final de sus vidas por las prohibiciones (entredichos). Cfr. Vogel, *La Penitencia en la Edad Media*, 11-12. Tampoco nos estamos refiriendo, en este segundo aparte, al tercer Sistema penitencial conocido actualmente como el Sacramento de la confesión o Reconciliación. El paso de la Penitencia tarifada al Sacramento de la confesión o reconciliación, como se conoce actualmente, es contemporáneo a la elaboración de una teología del Sacramento por parte de la Escolástica, que luego fue asumida globalmente por el concilio de Trento. En este tercer sistema penitencial, el acento se va poniendo progresivamente en la confesión verbal, llegando a ser la obra penitencial por excelencia. En este tercer sistema penitencial aparecen en primer plano la confesión y la absolución sacerdotal inmediatamente después de la confesión. Existen indicios, que desde la segunda mitad del siglo X, la absolución inmediata es la regla, la expiación o penitencia es dejada para después de la reconciliación (absolución) y consiste de hecho en un penitencia más simbólica que real. También queda al margen la dimensión comunitaria. Aclarado este punto intentaremos aproximarnos al segundo sistema penitencial, conocido como Penitencia tarifada o Penitencia arancelaria; este sistema lo hemos conocido a través de los Libros Penitenciales. Cfr. Basurko, *Historia de la liturgia*, 265-266.

<sup>534</sup> Cfr. Häring, *La ley de Cristo I*, 47-48.

<sup>535</sup> Cfr. Vereecke, “*Historia de la teología moral*”, 823.

llevar la Penitencia privada<sup>536</sup> por todo el continente europeo a partir del siglo VI.<sup>537</sup> Los Libros Penitenciales aparecieron primero en Irlanda y luego en Alemania, Francia y España; los más antiguos datan de mediados del siglo VI; a partir del siglo VIII los penitenciales se multiplican, se amalgaman y se diversifican hasta el extremo.<sup>538</sup> Sobre la historia literaria de estos libros, los autores coinciden en que es una historia difícil de aclarar<sup>539</sup> debido a lo complicado que resulta establecer con exactitud cuándo y cómo se inicia esta nueva práctica penitencial, porque los testimonios que existen en muchos casos son contradictorios como los que nos presentan el Concilio de *Toledo*, 589, c. 11,<sup>540</sup> y el Concilio de *Chalon-sur Saône* (647- 653).<sup>541</sup> A pesar de la complejidad de su historia, los especialistas distinguen diversas familias de Penitenciales entre las que están las bretonas, irlandesas, anglosajonas y continentales.

Esta época se caracteriza por el desmoronamiento de la cultura romana, por la conversión de los pueblos bárbaros y por la nueva manera de inculturación de la fe cristiana.<sup>542</sup> En este período, también llamado Alta Edad Media, (VII-XII), se explotan las riquezas de la

<sup>536</sup> Las razones para que se desarrollara esa práctica penitencial son: que los cristianos de las islas del norte de Europa como Gran Bretaña e Irlanda no conocieron el sistema de penitencia pública; que la organización eclesiástica a partir del siglo V se centró en torno a las abadías y que en entre los monjes era habitual la *manifestatio conscientiae*. Así que este tipo de confesión privada y reiterable pudo ser el origen de una nueva práctica penitencial. Cfr. Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia*, 207.

<sup>537</sup> Cfr. Vidal, *Nueva Moral fundamental*, 375. Vereecke, “Historia de la teología moral”. 822. “Gracias a los esfuerzos de los misioneros llegados de las islas sobre todo gracias a san Columbano y sus discípulos, la penitencia tarifada pasa al continente y se propaga en el mismo”. Vogel, *La Penitencia en la Edad Media*, 8.

<sup>538</sup> Cfr. Vogel, *La Penitencia en la Edad Media*, 14.

<sup>539</sup> Cfr. Vereecke, “Historia de la Teología Moral”, 822.

<sup>540</sup> “«Nos hemos enterado de que ciertas personas, en algunas regiones de Hispania, hacían penitencia por sus faltas, de un modo no conforme a las prescripciones canónicas, sino de una manera indigna, es decir, cada vez que han pecado, reclaman la absolución sacerdotal. Po ello, a fin de poner término a una manera de actuar tan execrable y presuntuosa, el santo concilio ha ordenado lo siguiente. Se dará la penitencia según las formas oficiales antiguas: el pecador que se arrepiente de sus pecados tendrá que recibir en primer lugar varias veces la imposición de las manos, en el orden de los penitenciales; le está prohibido comulgar. Una vez concluido el tiempo de expiación, según el juicio del obispo, será readmitido a la comunión eucarística. En cuanto a los que recaen en faltas durante el tiempo de penitencia o después de haberse reconciliado, serán castigados más severamente según lo que prescriben los antiguos cánones» (Concilio de Toledo, 589, c.11)”. Vogel, *La Penitencia en la Edad Media*, 7.

<sup>541</sup> “«En cuanto a la penitencia que hay que cumplir por los pecados - penitencia que es el remedio (o meollo, según algunos manuscritos) del alma – creemos que es útil para todos. Los obispos, unánimemente, desean que a los pecadores, cada vez que se confiesan, se les imponga una penitencia expiatoria» (Concilio de Chalon-sur-Saône, 644-656, c.8)”. Vogel, *La Penitencia en la Edad Media*, 8.

<sup>542</sup> “El siglo VI constituye un momento clave. La sociedad ha dejado de ser mayoritariamente pagana; el ambiente familiar y social no se considera ya, como antes, un obstáculo para una existencia conforme a las exigencias evangélicas. En consecuencia se verifican dos hechos de gran importancia y estrechamente vinculados entre sí. A) el bautismo de adultos va disminuyendo progresivamente hasta llegar a ser una excepción; mientras que el bautismo de niños se convierte, desde esta época, en la norma general; b) el catecumenado desaparece prácticamente; o siendo más exactos perdura en esta de hibernación sobreviviendo en esa amalgama de ritos (...)” Basurko, *Historia de la liturgia*, 128.

Patrística; es una época muy poco conocida, y considerada, a causa de ese desconocimiento, como el tiempo más oscuro y estéril de la Teología Moral<sup>543</sup>; afirma Häring:

Teológicamente es una época infecunda para la teología moral, la que transcurre entre los años 600 y 1200. En sustancia no se hace otra cosa que ordenar desde un punto de vista práctico el material recibido de los Padres; (...) Una vena para la explotación de la Teología Moral de este tiempo (pero que vale también para otras épocas) son los sermones, los decretos de papas, obispos y concilios que, arremetiendo contra la corrupción, mantiene intacto el ideal moral. La novedad de este tiempo, y que debía ser de gran importancia para el subsiguiente desarrollo de la moral fueron los libros penitenciales (*libri poenitentiales*) que aparecieron primero en Irlanda y luego en Alemania, Francia y España. Contienen instrucciones para guiar al confesor en la imposición de la penitencia.<sup>544</sup>

Los Libros Penitenciales son la novedad de este período ya que van a constituir una nueva práctica penitencial que significa la ruptura con la Penitencia antigua o canónica<sup>545</sup>; señala Vogel:

A partir del siglo VII, un sistema penitencial elaborado en los monasterios celtas y anglosajones fue propagado por el continente por el celo de los misioneros insulares. Según este nuevo método, llamado penitencia tarifada, los pecadores eran no solamente autorizados, sino exhortados a recurrir a la penitencia tan frecuentemente como lo necesitasen; cumplido el tiempo de expiación podían creerse legítimamente absueltos de sus faltas. La revolución es considerable en relación con el sistema antiguo: el antiguo principio de la *paenitentia* es abandonado.<sup>546</sup>

---

<sup>543</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 265. Vereecke, *Historia de la teología moral*, 822. Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 58.

<sup>544</sup> Häring, *La Ley de Cristo I*, 47.

<sup>545</sup> Cfr. Vogel, *La Penitencia en la Edad Media*, 7-12.

<sup>546</sup> Vogel, *El pecado y la penitencia*, 316.



Esta nueva praxis penitencial se caracteriza en que, tanto clérigos como laicos, podían acercarse a la reconciliación todas las veces que fuera necesario<sup>547</sup>; el pecador se dirigía en privado al sacerdote, no ya al obispo. Todo el proceso es ahora secreto, ya no se trata del orden de los penitentes, de hábitos especiales, de lugar particular en los oficios, de ceremonias que se desarrollan ante la asamblea reunida. El término absolución termina sustituyendo al de reconciliación. La Penitencia tarifada no comprendía, como la penitencia canónica, entredichos penitenciales.<sup>548</sup>

La originalidad de esta penitencia estaba en las tarifas penitenciales: a cada culpa se le asignaba una penitencia precisa de acuerdo con una casuística distinta que tenía en cuenta las circunstancias de la acción y la calidad de los penitentes, por ejemplo, dependiendo de que fuera clérigo, monje, laico, hombre, mujer, etc. Las tarifas indicadas en los estos Libros eran para uso de los confesores. La enumeración de las culpas era completamente anárquica, las penitencias variaban de un libro a otro; de igual manera eran descritas con lujo de detalles prescripciones alimenticias, de higiene, inventarios de supersticiones<sup>549</sup>. Las tarifas impuestas consistían en mortificaciones más o menos duras como mortificaciones corporales, vigilias prologadas, rezo de oraciones, principalmente salmos, pero sobre todo ayunos de naturaleza variada (privación de vino, de cerveza, de carne, de grasas, ayuno a pan y agua, xerofagia o sólo comidas secas) su duración era variable, días, meses, años y en ocasiones toda la vida.

---

<sup>547</sup> En la Penitencia canónica los clérigos no podían beneficiarse de la penitencia y la reconciliación: clerecía y penitencia se excluyen por definición. Los Concilios prohibían formalmente a los pecadores presentarse a la penitencia en razón de una reincidencia después de la reconciliación; porque en caso de caer de nuevo la Iglesia ya no podía hacer nada. De hecho los fieles huían de la penitencia y sólo se hacían reconciliar en el lecho de muerte que se conocía como la *reconciliación in extremis* que constituyó durante muchos siglos como el sacramento de los moribundos. Cfr. Vogel, *La Penitencia en la Edad Media*, 12.

<sup>548</sup> Cfr. Vogel, *La Penitencia en la Edad Media*, 12; Vereecke, “Historia de la teología moral”, 822. Los entredichos penitenciales son prohibiciones que afectan duramente al penitente, incluso después de su reconciliación, el resto de su vida: se les prohíbe recibir Órdenes sagradas, ejercer cargos públicos, etc. Cfr. Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia*, 185.

<sup>549</sup> El penitencial de Bucardo presenta, por lo menos, veinte variedades de homicidio, cada uno con su penitencia apropiada, determinada de acuerdo con el rango social de la persona asesinada. Cfr. Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 58.

Entre las penitencias impuestas se destacan, al lado de los ayunos, las multas pecuniarias<sup>550</sup> que se debían pagar a una iglesia o a un monasterio, por imitación de la composición legal del Derecho Germánico (*Wergeld*). Las faltas relativas al comportamiento sexual ocupaban un lugar preferencial y dieron lugar a una casuística muy desarrollada<sup>551</sup>; llegaron a prohibir temporal, o incluso de por vida, las relaciones conyugales. Entre las penitencias también se encuentran las peregrinaciones a los sepulcros santos y, en casos más graves, al destierro temporal o definitivo.<sup>552</sup>

Otro aspecto llamativo es el siguiente: las penas impuestas por cada pecado se iban sumando y de esta forma, según el número y la gravedad de los pecados, se podían contar penitencias que superaban la duración de la vida entera<sup>553</sup>. Para solucionar esta dificultad, los mismos Penitenciales presentaban tablas de *conmutaciones*, *compensaciones* o *redenciones* de las penas largas mediante otras más breves pero más rígidas.<sup>554</sup> Otra forma de conmutación (especialmente para los ricos) consistía en hacer que otra persona cumpliera la penitencia compensándola debidamente.<sup>555</sup> También se creía que el monje o la religiosa que había renunciado a la vida secular, obtenía con pleno derecho el perdón de los pecados cometidos después del bautismo; se consideraba como una especie de segundo bautismo. De igual manera los conversos son dispensados de la penitencia oficial porque de alguna manera se asimilan a los religiosos, y aunque viven en el seno de sus familias viven

---

<sup>550</sup> En conformidad con la práctica del Derecho Germánico y Celta céltico, según la cual un delito podía ser rescatado por una suma de dinero proporcionada, se admitió también la *compositio* o *redemptio* de las obras de penitencia mediante una suma de dinero. Por ejemplo: 1 moneda redime 1 un día de ayuno, 3,10 o 20 monedas, según las posibilidades del pecador, redimen 7 semanas; el precio corriente de un esclavo redime un año de ayuno; 26 monedas de oro redimen un año de ayuno; 60 moneas de oro redimen 3 años de ayuno. Cfr., Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia*, 212-213.

<sup>551</sup> Cfr. Vogel, *El pecado y la penitencia*, 320.

<sup>552</sup> Vogel, *La Penitencia en la Edad Media*, 13-14.

<sup>553</sup> Cfr. Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia*, 212.

<sup>554</sup> De las conmutaciones pecuniarias ya hemos hablado antes. Pero también existía otra forma de conmutaciones por medio de la celebración de un número determinado de Misas. De igual manera existían tablas: 1 Misa redime 7 días de ayuno, 10 Misas redimen 4 meses de ayuno, 20 Misas redimen (según los aranceles) 7 o 9 meses de ayuno, 30 Misas redimen un año de ayuno penitencial. Cfr. Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia*, 213.

<sup>555</sup> “El que no conozca los Salmos y, que por su debilidad, no pueda ayunar, ni velar, ni postrarse en tierra, que escoja a otro que cumpla la penitencia en su lugar y le pague para ello ya que está escrito ‘*llevad unos el peso de los otros*’. Con frecuencia eran los pobres y los monjes los que hacían penitencia en lugar de los ricos. Esta práctica llevaría a abusos escandalosos”. Cfr. Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia*, 214-216.

unas vidas mortificadas. Tanto para los monjes como para los conversos se exigía la castidad y la continencia y el alejamiento de los negocios.<sup>556</sup>

En los penitenciales más antiguos, pareciera que el perdón se lograba *ipso facto* si se han cumplido las penitencias impuestas. En los rituales que presentan estos libros se muestra que el pecador, después de la tasación, se retira, y después de cumplir la penitencia vuelve por segunda vez para recibir la absolución por parte del confesor. La excepción se presenta cuando la persona está enferma, o según algunos penitenciales, cuando es tan tosco y grosero que no entiende nada, y entonces el confesor después de la confesión recita inmediatamente las plegarias absolutorias.

La reforma carolingia intentó restablecer la Penitencia antigua o canónica pero en la práctica tuvo poco éxito. Los obispos carolingios pretendían acabar con la arbitrariedad que reinaba en los Libros penitenciales y volver a los cánones penitenciales auténticos. Es la reforma carolingia la primera en establecer la distinción entre que: a pecado grave oculto, se le aplica penitencia privada (según el modo insular); y a pecado grave público, se le aplica penitencia pública. Se debe aclarar que los obispos carolingios concebían la penitencia canónica como una pena coercitiva contra ciertos pecados públicos notoriamente escandalosos como el parricidio, el incesto, etc. Señala Vogel:

El ritual de la *paenitentia publica*, tal como figura en el Galeciano, difiere profundamente. Según la *Vat. Reg.* 316 el pecador es internado durante su estadio penitencial. De este hecho se dependen dos consecuencias: la penitencia toma el carácter de una pena coercitiva en el caso de pecadores escandalosos<sup>557</sup>; inmediatamente, por el hecho mismo del internamiento, todos los actos y funciones litúrgicas que jalonaban el tiempo de la expiación desaparecen. Es ya la *paenitentia solemnis* de la Edad Media.<sup>558</sup>

---

<sup>556</sup> Vogel, *La Penitencia en la Edad Media*, 15-17.

<sup>557</sup> Acerca del lugar del internamiento del penitente (sacristía, cárcel, celda de un monasterio), véase Schmitz, *die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, Düsseldorf, 1898. 45-54.

<sup>558</sup> Vogel, *El pecado y la penitencia*, 327.

A partir de la reforma existiría un sistema penitencial bipartito. A finales del siglo XII e inicios del siglo XIII tuvo lugar una reorganización de la Penitencia en la Iglesia Latina la cual consistió en tres formas de penitencia: la privada, la pública solemne y la pública no solemne<sup>559</sup>. Según esta división, la misma falta es susceptible de un doble tratamiento según la notoriedad de la misma.<sup>560</sup>

A partir de la época carolingia surgen ciertas formas de penitencia que no tienen nada en común con la Penitencia antigua ni tampoco con los Libros penitenciales. Entre estas nuevas formas encontramos la *peregrinatio* penitencial<sup>561</sup>; la entrada en religión por la expiación de los delitos particularmente graves; la flagelación que prolonga las penas corporales, en uso desde mucho tiempo atrás.<sup>562</sup>

#### *La comprensión del pecado a partir de los Libros penitenciales*

En resumen, a pesar de ser una época oscura, tiene gran importancia para nosotros porque, por una parte, la Penitencia arancelaria influye de manera especial en la Moral práctica que, vinculada al Sacramento de la Penitencia, *“ha perdurado hasta nuestros tiempos, a través de las Sumas de casos o de confesores que suceden a los penitenciales, y a través de los*

---

<sup>559</sup> La penitencia pública no solemne se identifica con la peregrinación penitencial; las cruzadas por su significado penitencial entran en esta categoría de peregrinación de que estamos hablando. A partir del 1260-1261, de manera especial desde el 1348-1349, las procesiones de flagelantes hacen la competencia a las peregrinaciones penitenciales propiamente dichas. Cfr. Vogel, *Il peccatore e la penitenza nel Medioevo*, 29.

<sup>560</sup> A partir del siglo IX, habrá dos modos de hacer penitencia oficialmente en las Iglesias. El primero, según el modo insular, del que se benefician los pecador cuyas faltas graves se han mantenido secretas; el segundo según un proceso público, para las mismas faltas, pero que han causado escándalo. Esta penitencia pública que, cada vez más, toma el carácter de una pena coercitiva, a partir de la época carolingia sólo mantiene una lejana semejanza con la penitencia antigua tal como la habían conocido los contemporáneos de san Agustín o de san Cesáreo antiguo de Arles. El ritual es conocido: es el que figura por vez primera en el sacramentario llamado Galesiano antiguo, (...) Recuérdese que la acción penitencial prevé, según el Galesiano antiguo, la reclusión del culpable. Cfr. Vogel, *La Penitencia en la Edad Media*, 22.

<sup>561</sup> No se trata de la peregrinación por motivos ascéticos o para visitar la tumba de los santos.

<sup>562</sup> El protagonista principal de la flagelación fue Pedro Damiano; en sus libros se encuentra un sistema de redenciones consistente en flagelaciones y recitaciones del Salterio; por ejemplo 3.000 latigazos valen por un año de penitencia; y como es posible recitar 10 salmos mientras se reciben 1.000 latigazos, deduce que un Salterio equivale a 5 años de penitencia. Cfr. Vogel, *El pecado y la penitencia*, 331, nota 331.

*Manuales de moral casuística que suceden a las Sumas de confesores*".<sup>563</sup> Por otra parte, a partir de la Penitencia tarifada se empiezan a dar cambios sustanciales, con respecto a la Patrística, ya que como afirma Vogel:

No es exagerado decir que la penitencia tarifada produjo una ruptura radical con la antigüedad y con la manera de concebir, en la vida cotidiana, las relaciones entre Dios y el pecador, entre el pecador y la Iglesia. El nuevo sistema contribuyó mucho a forjar una espiritualidad nueva, que sobrevive todavía en nuestros días.<sup>564</sup>

Y aunque Múgica afirma que el cambio no afecta la sustancia de la Penitencia porque éste sólo se da en la forma,<sup>565</sup> la verdad es que tal cambio es mucho más profundo de lo que en principio se cree, porque al afectar la comprensión de las relaciones entre Dios y el pecador, esta nueva percepción va a transformar los elementos fundamentales que están presentes en una moral auténticamente cristiana tan relevantes en el pensamiento de los Padres; en consecuencia también se dará un giro importante en las ideas, nociones y comprensiones del pecado. Con toda razón afirma Chauvet que: "*(...) las variaciones bien conocidas de las prácticas penitenciales en la Iglesia van acompañados de desplazamientos en las concepciones del pecado que les son homólogas*".<sup>566</sup>

Con la Penitencia arancelaria se produce una ruptura radical con respecto a los Padres y su vez con el Nuevo Testamento, porque a diferencia de éstos, en la nueva praxis penitencial no está presente la centralidad de la Gracia, de la salvación, del seguimiento de Cristo, de la fe, del amor, del reino de Dios, etc. porque como señala Häring, refiriéndose a este período, "*la sabiduría del conocimiento de salvación se encontraba bloqueada*".<sup>567</sup>

<sup>563</sup> Vidal, *Nueva Moral fundamental*, 407.

<sup>564</sup> Vogel, *La penitencia en la Edad Media*, 9.

<sup>565</sup> Múgica, *Desarrollo de la Penitencia del siglo II al XIII*, 90.

<sup>566</sup> Chauvet, "Prácticas penitenciales y concepciones de pecado", 38.

<sup>567</sup> Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 58.

Las consecuencias que percibimos a partir de la ruptura referida son las siguientes: se olvida la dimensión comunitaria, tan relevante en el Nuevo Testamento,<sup>568</sup> y se enfatiza un marcado individualismo<sup>569</sup>. La interioridad pierde importancia, lo que importa ahora para conseguir el perdón son las obras externas. La preocupación se centra en la medición y contabilización de pecados para poder asignarle la tarifa correspondiente y no en la auténtica conversión del pecador; es más, la conversión en el sentido que es presentada por el Nuevo Testamento y los Padres ha quedado totalmente desdibujada por no decir inexistente. El pecado ya no es el hecho de sustraerse a la salvación, ni de responder negativamente al Dios que ama y llama incondicionalmente en Jesús. A partir de los Libros Penitenciales empieza cobrar una gran fuerza la comprensión del concepto de pecado desde las listas y los catálogos, más aún, desde un marcado legalismo; el pecado se reduce a unos actos aislados y a la transgresión de normas, preceptos y leyes. *“Los Penitenciales subrayan una concepción moralizante y legalista del pecado. En este período, la posibilidad de cambiar la penitencia o, incluso de venderla no ha hecho más que contribuir a corromper el sentido evangélico de la conversión y del pecado”*.<sup>570</sup>

No hay duda de que con esta praxis penitencial se distorsiona la imagen de Dios que empieza a ser como una especie de carga para la conciencia moral,<sup>571</sup> se distorsiona también el concepto de la salvación: se empezó a entender en clave de transacción legal y como un conjunto de prácticas destinadas a la salvación del individuo;<sup>572</sup> también se distorsiona el concepto del perdón, que se entiende como una especie de compraventa: se obtiene de un modo cuasi mágico al cumplir con la penitencia asignada. *“Desde el momento en que el pecador había cumplido con el ayuno que correspondía a sus faltas, podía considerar que la falta misma había sido borrada”*.<sup>573</sup>

<sup>568</sup> “Generalmente los Padres tienen también presente la dimensión eclesial del pecado de los cristianos, su carácter de oposición a la santidad de Iglesia y al dinamismo que se deriva del bautismo”. Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia*, 199.

<sup>569</sup> “A partir del siglo VII, (...) Se manifiesta una especie de degeneración del misterio: la sociedad cultural (que se identifica con la comunidad) tiende a considerar el culto como un conjunto de prácticas destinadas a la salvación del individuo. De acuerdo con esta perspectiva, se multiplican los actos de culto, atribuyendo a esta multiplicidad una eficacia automática”. Vogel, *“El ministerio litúrgico en la vida de la Iglesia”*, 156.

<sup>570</sup> Chauvet, *Prácticas penitenciales y concepciones de pecado*, 44.

<sup>571</sup> Cfr. Vidal, *Nueva Moral fundamental. Nueva Moral fundamental*, 35.

<sup>572</sup> Cfr. Vogel, *“El ministerio litúrgico en la vida de la Iglesia”* 156.

<sup>573</sup> *Ibid.*, 164.

## Bibliografía

- Basurko, Xabier. *Historia de la liturgia*. Barcelona: Centro de pastoral litúrgica, 2006.
- Chauvet, Louis-Marie. “Prácticas penitenciales y concepciones de pecado”. *Selecciones de teología* 69 (1979) 38-48.
- Häring, B. *La ley de Cristo I*. Barcelona: Herder, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Libertad y fidelidad en Cristo, I*. Barcelona: Herder, 1981.
- Múgica, Guillermo. “Desarrollo de la Penitencia del siglo II al XIII”. En: Esquiza, Jesús (dir) *Para celebrar el sacramento de la penitencia. El perdón divino y la reconciliación eclesial hoy*. Estella (Navarra), Verbo Divino, 2000.
- Palazzini, Pietro. *El pecado en las fuentes cristianas primitivas*. Madrid: Rialp, 1963.
- Pinckaers, Servais. *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. Pamplona: EUNSA, 2000.
- Ramos-Regidor, José. *El sacramento de la penitencia. Reflexión teológica a la luz de la biblia, la historia y la pastoral*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Vereecke, L., “Historia de la Teología Moral”. En *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid: Paulinas, 1992. 816-842.
- Vidal, Marciano. *Nueva Moral fundamental. Nueva Moral fundamental. El hogar teológico la ética*. Bilbao: DDB, 2000.
- Vogel, C. *Pastoral del Pecado*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1966.
- \_\_\_\_\_, *Il peccatore e la penitenza nel Medioevo*. Torino: Leumann, 1970.
- \_\_\_\_\_, “El ministerio litúrgico en la vida de la Iglesia”. *Concilium* 72 (1972) 151-166.
- \_\_\_\_\_, *La Penitencia en la Edad Media*. Cuadernos Phase 97. Barcelona: Centre de Pastoral litúrgica, 1999.

### III. Aproximación al concepto de pecado en la Escolástica

En esta etapa encontramos que el concepto de pecado se va a desarrollar en dos niveles; por una parte desde la moral vivida o practicada;<sup>574</sup> en este sentido son relevantes el Concilio IV de Letrán y las Sumas de confesores e irá muy de la mano del desarrollo del Sacramento de la Penitencia. Por otra parte, el concepto de pecado va a evolucionar desde la moral formulada;<sup>575</sup> aquí santo Tomás es la figura, quien elabora una definición de pecado de gran importancia para la Teología Moral de todos los tiempos. Estas dos orientaciones, aunque están estrechamente relacionadas, presentan divergencias y consecuencias importantes, tanto en la reflexión teológico-moral, como en la experiencia de fe de los creyentes. Por consiguiente, esta aproximación nos permitirá seguir comprobando la evolución del concepto de pecado que va pasando de una comprensión del mismo en términos de interioridad y en profunda relación con la Gracia y el seguimiento de Cristo, hasta ir situándose en aspectos muy relacionados con la ley, específicamente con los Mandamientos del Decálogo. En cierto sentido Santo Tomás será considerado la fuente de esta distorsión del concepto de pecado, pero injustamente. Porque, como veremos, Santo Tomás contextualiza su comprensión del pecado en el conjunto de la Suma, en la cual el referente esencial es la Trinidad, el seguimiento de Cristo, la transformación ontológica por la Gracia, la justificación, la fe, el amor. La aproximación de Santo Tomás a los aspectos formales del pecado como su división, su oposición a las virtudes y otros aspectos, son producto más bien de la incorporación de elementos aristotélicos que permiten una ampliación en la interpretación del fenómeno, pero no son lo esencial de la teología tomista. Serán otras instancias como el Concilio IV de Letrán, las que desviarán la comprensión original cristiana del concepto de pecado, en razón de la evolución del Sacramento de la Penitencia.

---

<sup>574</sup> “San Alberto Magno lo llamaba *ethica utens*”. Cfr. Vidal, *Moral Fundamental I*, 18.

<sup>575</sup> “San Alberto Magno lo llamaba *ethica docens*”. Cfr. Vidal, *Moral Fundamental I*, 18.



### 3.1 Concilio IV de Letrán (1215-1216)

En el aparte anterior hemos visto la ruptura radical que supuso la Penitencia arancelaria con la Penitencia canónica, no sólo en la forma, sino principalmente en sus fundamentos teológicos, lo cual produjo consecuencias nefastas en la comprensión del concepto de pecado. La Penitencia arancelaria pone el acento, cada vez más, en la confesión de las faltas, llegando a constituir esta confesión en lo esencial<sup>576</sup>, no el perdón<sup>577</sup> sino la expiación,<sup>578</sup> porque según González:

La humillación, el rubor que supone la confesión, será lo que de verdad obtiene el perdón. Consecuencia de esta doctrina es que la absolución seguirá a la confesión: no habrá razón para retrasar la absolución. De esta forma el ritmo ternario: confesión- expiación-absolución quedaba roto. Si la confesión a causa de la vergüenza que comporta se constituye en la parte fundamental de la satisfacción, no tiene sentido retrasar la absolución.<sup>579</sup>

El resultado final de todo este proceso es una última modificación<sup>580</sup> del sistema penitencial,<sup>581</sup> porque como señala Vogel:

Como consecuencia del traslado de la expiación sobre la confesión, se realiza una última modificación: el confesor podrá absolver al pecador inmediatamente después de su

---

<sup>576</sup> Cfr. Vogel, *La penitencia en la Edad Media*, 27.

<sup>577</sup> Perdón según el diccionario es absolución, indulto, amnistía, condonación, conmutación, clemencia, indulgencia, gracia, compasión, generosidad, misericordia, etc.

<sup>578</sup> Según el diccionario la expiación es reparación, purgación, purificación, sacrificio, pena, castigo, desagravio, penitencia, sacrificio, satisfacción, etc.

<sup>579</sup> González, “La penitencia en los Sínodos castellano-leoneses. Del IV Concilio de Letrán al Concilio de Trento”, 364.

<sup>580</sup> Cfr. *Ibid.*, 362; Vogel, *El ministerio litúrgico en la vida de la Iglesia*, 165.

<sup>581</sup> Hacia finales del siglo XII y en los primeros años del siglo XIII, tiene lugar una reorganización de la disciplina penitencial en la Iglesia latina; es también el momento en el que se constituye definitivamente el uso penitencial todavía vigente en nuestros días. La reorganización consiste en que ya no habrá dos procesos penitenciales, como ocurrió con la reforma carolingia, sino tres. De bipartita, la penitencia se convierte en tripartita. y así se mantendrá por mucho tiempo sin que se sepa con exactitud cuándo termina dicho tripartidismo. Cfr. Vogel, *C. La penitencia en la Edad Media*. 29. Vogel, *El pecado y la penitencia*, 328.

confesión, sin esperar, como lo suponían los Libros penitenciales, a que la expiación se cumpla.<sup>582</sup>

En este contexto se realiza el IV Concilio de Letrán<sup>583</sup>, el cual prescribió a todos los cristianos la comunión, al menos por Pascua, y la confesión anual a todos los fieles conscientes de pecado mortal; el canon 21 *Omnis utriusque sexus* señala:

Todo fiel de uno u otro sexo, después que hubiere llegado a los años de la discreción, confiese fielmente él solo por lo menos una vez al año todos sus pecados al propio sacerdote, procure cumplir según sus fuerzas la penitencia que le impusiere, recibiendo reverentemente, por lo menos en Pascua, el Sacramento de la Eucaristía. A no ser que por consejo del propio sacerdote por alguna causa razonable juzgare que debe abstenerse algún tiempo de su recepción; de lo contrario, durante la vida, ha de prohibírsele el acceso a la Iglesia y, al morir, prívasele de cristiana sepultura. Por eso, publíquese con frecuencia en las Iglesias este saludable estatuto, a fin de que nadie tome el velo de la excusa por la ceguera de la ignorancia. Mas si alguno por justa causa quisiere confesar sus pecados con sacerdote ajeno, pida y obtenga primero licencia del suyo propio, como quiera que de otra manera no pueda aquel absolverle o ligarle.<sup>584</sup>

Indiscutiblemente, el Concilio IV de Letrán es un hecho importante porque será punto de referencia en la praxis penitencial de los siglos posteriores e influirá en la conciencia de pecado de los creyentes.<sup>585</sup> Hay que tener presente que en el siglo XIII, el sentido de la predicación está en persuadir a los fieles para que se confiesen.<sup>586</sup> Así pues, la predicación

---

<sup>582</sup> Vogel, *El pecado y la penitencia*, 329-330.

<sup>583</sup> El IV Concilio de Letrán comenzó en 1215 y acabó en 1216 y fue convocado por el Papa Inocencio III para tratar temas relativos a la fe y la moral, aunque la mayoría de historiadores apuntan a los intereses políticos y económicos del reino de Francia y del Papado, sobre todo en la condena de las herejías de los albigenses o cátaros y de los valdenses.

<sup>584</sup> Después de este Concilio, la mayor parte de los teólogos afirman en general la obligación de la confesión como preparación para la comunión de todo el que sea consciente de pecado grave. Cfr. Ramos-Regidor, *El sacramento de la Penitencia*, 222-223.

<sup>585</sup> Cfr. González, “La penitencia en los Sínodos Castellano-leonenses”, 370-388. El autor explica las implicaciones que tiene la obligatoriedad de confesarse una vez al año en los Sínodos españoles de la baja Edad Media.

<sup>586</sup> A lo largo de los siglos, la predicación ha tenido diversos fines prioritarios. Cfr. González, “La penitencia en los Sínodos Castellano-leonenses”, 367.

tenía una doble función: educar al pueblo para la confesión y ayudarle a superar el rechazo que muchos sentían ante la nueva práctica.<sup>587</sup> Sin embargo, también existían cristianos fervientes que tenían profundamente arraigado el sentimiento de pecado y experimentaban a necesidad de ser purificados por la sangre de Cristo,<sup>588</sup> y por tanto procuraban confesarse con más frecuencia, dos veces o más al año.<sup>589</sup> Notemos que se va tomando más distancia del Nuevo Testamento y del pensamiento de los Padres, ya que la necesidad de purificación hace referencia al pecado como una especie de mancha que sólo la sangre de Cristo puede quitar.<sup>590</sup>

### 3.2 Las Sumas de los confesores

Una de las principales dificultades que presenta el canon 21 es la necesidad de la formación del clero en cuanto al dogma, la moral y el derecho canónico. Estos se consideraban los conocimientos básicos para quien tiene la *cura animarum*, pero la realidad era otra muy distinta<sup>591</sup>. Franciscanos y dominicos se unieron a la intención de preparar confesores para que escucharan a los penitentes en confesión; fue entonces cuando estas mismas Órdenes se dieron a la tarea y compusieron Sumas de casos<sup>592</sup> y Manuales de confesores;<sup>593</sup> ambos tienen la finalidad de responder a las necesidades pastorales y ayudar a remediar las

---

<sup>587</sup> La confesión era un arma poderosa en las manos del clero; en unos tiempos en los que las herejías germinaban profusamente se planteó la cuestión de la obligatoriedad del sigilo sacramental. Cfr. González. “La penitencia en los Sínodos Castellano-leonenses”, 368.

<sup>588</sup> Es necesario subrayar que los núcleos fundamentales de la piedad medieval son el nacimiento y la pasión de Cristo. Pero en la Edad Media el segundo núcleo temático, el de la pasión y muerte del Cristo es muy relevante; el Cristo sufriente en la cruz vendrá a ser la imagen corriente de los siglos XIV y XV. El arte de la época así lo demuestra. En esa misma época aparecen dos temas iconográficos: la *Piedad* y el *Ecce Homo* Cfr., Basurko, *Historia de la liturgia*, 269-270.

<sup>589</sup> Cfr. Basurko, *Historia de la liturgia*, 267-268.

<sup>590</sup> Sobre la concepción del pecado como mancha Cfr. Vidal, *Cómo hablar de pecado*, 64-73. En la Edad Media es muy relevante la pasión y muerte de Cristo, el arte de la época así lo demuestra. Hacia mediados del siglo XII, en los tímpanos de las iglesias, el Cristo glorioso es remplazado por el Cristo crucificado y sufriente en la cruz. Esta será la imagen corriente en los siglos XI y XV. Cfr. Basurko, *Historia de la liturgia*, 270.

<sup>591</sup> Cfr. González, “La penitencia en los Sínodos Castellano-leonense”, 367.

<sup>592</sup> Las Sumas de confesores comenzaron a difundirse en el siglo XIII, se desarrollaron en el XIV, continuaron en el XV y tuvieron su final en el XVI. Las Sumas de los Dominicos se caracterizan por seguir el orden de las virtudes y las de los Franciscanos por seguir el orden del decálogo. Entre las Sumas más destacadas encontramos la de Raimundo de Peñafort *Summa de casibus poenitentiae* como modelo.

<sup>593</sup> Los Manuales de confesión, al igual que las Sumas, también tenían la finalidad de proporcionar directrices, tanto al sacerdote como al penitente, para la administración válida del Sacramento de la penitencia. Cfr. Martínez, *¿Moral del pecado o de la virtud?* 1.

carencias de los sacerdotes en orden a la obligatoriedad de la confesión promulgada por el Concilio IV de Letrán.<sup>594</sup>

Las Sumas y los Manuales para confesores sustituyen a los Libros penitenciales.<sup>595</sup> Las Sumas abordan las cuestiones morales en torno a acciones particulares más que en relación con las personas. La característica general de Sumas y Manuales es la integración de numerosos elementos jurídicos en la moral.<sup>596</sup> “*No está lejos el tiempo en que, con la escolástica, se elaborará una clasificación estricta de las faltas, a partir de un análisis intrínseco del acto pecaminosos, y no según el modo de expiación, como hasta entonces*”.<sup>597</sup>

La importancia que tienen para nosotros las Sumas y los Manuales, radica en que, al igual que los Libros Penitenciales, serán la antesala de la Casuística y aportarán a ésta elementos importantes como una visión jurídica y legalista de la moral en la cual el Decálogo y la ley serán los principales puntos de referencia.<sup>598</sup> En consecuencia, la moral se irá separando cada vez más de los elementos fundamentalmente cristianos como son la Gracia, la salvación, el seguimiento de Jesús, la fe, la caridad, etc. elementos que tienen una gran relevancia en el Nuevo Testamento y en el pensamiento de los Padres. En el marco de esta moral, de corte más jurídico, el concepto de pecado se irá entendiendo con mayor intensidad, como desorden, trasgresión y violación de leyes, preceptos y normas y tendrá su momento culminante en la Casuística.

---

<sup>594</sup> “Por supuesto, ya para este momento la letra acompaña con profusión el esfuerzo de imponer la penitencia a los infractores de la moral cristiana. Surgen en tal coyuntura los Manuales de confesión y las *Sumas para confesores*, obras cuyo propósito era aleccionar a los curas de almas y/o a los feligreses y proporcionarles los lineamientos básicos para distinguir bien los pecados y aplicar los correctivos indicados. No fueron pocas las obras de esta índole, y “la proliferación tanto de las *Sumas* como de los *Manuales* es muestra de que, entre los siglos xiii y xviii, Occidente tuvo la obsesión de pensarse bajo el signo de una culpabilización incesante, de buscar la más mínima huella del pecado en el alma y de juzgarse ‘con la convicción de que un Dios acreedor lleva una cuenta exacta de cada pecado y de cada deuda’”. Martiarena, *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, 228.

<sup>595</sup> El último de los Penitenciales datados es el *Curador o Médico, de Burchardo de Worms* (1025).

<sup>596</sup> Cfr. Martínez, *¿Moral del pecado o de la virtud?* 1.

<sup>597</sup> Vogel, *La penitencia en la Edad Media*. 28.

<sup>598</sup> Entre las Sumas más importantes está la *Suma de penitencia* la cual es considerada como la primera Suma de confesores de Raimundo de Peñafort (1175-1275): pertenece a la Orden de los Predicadores y es un gran canonista. Cfr. Vidal, *Nueva moral fundamental*, 412.

### 3.3 Definición de pecado escolástico-tomista

La Escolástica se caracteriza por la fundación de las Universidades, el nacimiento de los Órdenes Mendicantes, el descubrimiento de Aristóteles.<sup>599</sup> El pensamiento teológico del siglo XIII se encauza por dos corrientes de pensamiento: la escuela franciscana y la escuela dominicana; la razón empieza a desempeñar un papel fundamental.

La teología escolástica (que provenía de las escuelas y cuyo despertar hemos constatado en el siglo XII) tiene su esplendor en el s. XIII, tanto en lo que se refiere a la metodología (más desarrollada y más crítica) como a los contenidos (que reciben un tratamiento más orgánico y más analítico).<sup>600</sup>

Con el ambiente que hemos referido entramos a la Escolástica,<sup>601</sup> un período de grandes transformaciones a todo nivel. Chauvet afirma:

La valoración del poder de la ratio se traduce en la necesidad de lógica y de formalización: catedrales góticas y *summas* teológicas proceden de los mismos esquemas culturales. Incluso los pecados se subdividen en géneros y especies y son objeto de precisiones crecientes. Durante este tiempo, la eclesiología pierde sus rasgos sacramentales para hacerse más jurídica. La confesión privada es el reflejo de estos rasgos culturales; constituye, en primer lugar, un eficaz medio de control y de regulación social, especialmente después del decreto *Omnis utriusque sexus* de 1215, que hace obligatoria la confesión pascual anual con el propio párroco.<sup>602</sup>

---

<sup>599</sup> Roberto Grossatesta (+ 1253) traduce la ética a Nicómaco. El esfuerzo de asimilación de los descubrimientos del siglo XIII y del pensamiento aristotélico, intentado por los teólogos, produce las principales síntesis doctrinales y hacen de aquel siglo uno de los más importantes para la teología moral. Cfr., Vereecke, L. *Historia de la teología moral*, 825. Cfr. Vidal, *Nueva moral fundamental*, 387.

<sup>600</sup> Vidal, *Nueva moral fundamental*, 387.

<sup>601</sup> Bajo la influencia de la dialéctica de Abelardo (+1142) y de las Sentencias de Pedro Lombardo (+1159), se produce una transformación importante en el trabajo, en los métodos y en las obras teológicas. Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 258.

<sup>602</sup> Chauvet, *Prácticas penitenciales y concepciones de pecado*, 45.

Estos acontecimientos, entre otros, producen cambios muy importantes, también para la Teología Moral, ya que a raíz de la recepción y asimilación del pensamiento aristotélico, la reflexión moral adquiere una orientación académico-filosófica. Se hacen planteamientos morales del bien como realización humana y de la virtud como forma de vida digna, siendo la conciencia la instancia subjetiva de la responsabilidad humana. Es de anotar que la Escolástica marcará una gran diferencia con la Penitencia arancelaria y con las nociones de pecado que en ésta subyace. *“En el siglo XIII, estas formas son ya anacrónicas; santo Tomás no les dedica más que un apéndice en su tratado sobre la penitencia”*<sup>603</sup>. Con la Escolástica, se elaborará una clasificación estricta de las faltas a partir de un análisis intrínseco del acto pecaminoso, y no según el modo de expiación, como se había acostumbrado hasta entonces.<sup>604</sup>

La Escolástica es una época de gran riqueza y complejidad en lo referente a lo teológico, entre otros aspectos; por tanto, no es nuestra pretensión agotar el desarrollo de la Teología Moral ni el del Sacramento de la Penitencia en este período. Nuestro interés se centra, de acuerdo con los objetivos de esta investigación, en aproximarnos a los hechos que jalonan la evolución del concepto de pecado en esta etapa de la historia.

Todos los autores coinciden en afirmar que Santo Tomás (1225-1274) es el más grande representante de la teología medieval y quien ha elaborado la síntesis teológica mejor lograda<sup>605</sup>. De igual manera, *“La moral de santo Tomás representa la síntesis más grandiosa que jamás se haya intentado. En el curso de los siglos mostrará su fecundidad en múltiples floraciones”*.<sup>606</sup> Con respecto a la Suma se afirma que:

---

<sup>603</sup> Vogel, *El pecado y la penitencia*, 331-332.

<sup>604</sup> Cfr. Vogel, *La Penitencia en la Edad Media*, 28.

<sup>605</sup> *“El siglo XIII es el siglo más grande para la teología católica, que alcanza su expresión máxima en santo Tomás”*. Vidal, *Nueva moral fundamental*, 388.

<sup>606</sup> Vereecke, *Historia de la teología moral*. 826. Entre sus obras tenemos: Comentarios de la Escritura, Comentarios filosóficos y teológicos. Comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo; cuestiones disputadas o *Quodlibetales*; Tratado *De Malo*; *Suma contra los gentiles*, en la que mide la posibilidad de que la razón establezca una moral natural; y la *Summa Theologiae*

Con la Suma Teológica, tenemos efectivamente por primera vez en la historia del pensamiento cristiano, una organización completa de la materia teológica y especialmente de la moral, que alcanza un punto de perfección que no será ya igualado en el establecimiento de los principios y de los elementos fundamentales, en el análisis y la coordinación de los factores que intervienen en el obrar moral, en la lógica y el rigor del orden de un extremo al otro de la obra.<sup>607</sup>

Así mismo, se debe subrayar que la estructura de la moral de Santo Tomás, constituye el hecho histórico más importante para esta disciplina, en relación con los que le han precedido y con los que le seguirán.<sup>608</sup> La estructura de la moral de santo Tomás marcará una diferencia fundamental con el período inmediatamente anterior, los Penitenciales, y con el posterior, la Casuística.

Por tanto, antes de aproximarnos a la definición de pecado escolástico-tomista, es necesario hacer una breve referencia a la Suma teológica de Santo Tomás quien agrupa la moral en la *Secunda Pars*;<sup>609</sup> en la *Prima Secundae* establece el estudio de las acciones humanas y los principios<sup>610</sup> y analiza su estructura y distinción. En la *Secunda Secundae* trata de la moral particular, estudia las virtudes, el don del Espíritu Santo, y los vicios.<sup>611</sup> El tratado sobre la

<sup>607</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 271.

<sup>608</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 271.

<sup>609</sup> Todos los que conocen su obra, ya desde sus contemporáneos, califican la segunda parte como la más original y novedosa. De hecho es de la que más manuscritos se conservan, entre otras razones por los servicios que prestaba en la administración del Sacramento de la Penitencia. El tratado de los actos humanos, las pasiones, los hábitos y la ley no tienen semejante presentación en otras obras. Igualmente, otros temas dogmáticos reciben aquí un desarrollo más perfecto y en otros se citan fuentes nuevas en la teología de entonces". Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología, (introducción general)*, 25.

<sup>610</sup> Los principios los clasifica entre interiores y exteriores; en cuanto a los segundos son la Ley y la Gracia, que aunque actúan en nuestro interior, vienen de Dios. También en tiempos de Santo Tomás como ahora y en todo tiempo de la historia de la salvación. La pregunta más importante que se plantea en Teología Moral es la que se refiere a la esencia misma de ésta, lo que constituye que está constituida por el núcleo mismo del Evangelio; todavía más importante: ¿con qué fuerzas, divinas y humanas contamos para llevarla a la práctica? : ante todo con la Gracia divina. A esta pregunta fundamental, la teología de Santo Tomás en el conjunto coherente de su obra responde sin ambages ni rodeos que el elemento principal del Evangelio es la Gracia. Cfr. Larrabae, "Ley y gracia según Santo Tomás. (La libertad de los hijos de Dios)", 235-280.

<sup>611</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 278. En la introducción a la II- II se señala que "Lo que distingue a ambas secciones es el tipo de discurso: más analítico-especulativo en la I-II, más práctico y concreto en la II-II. En la I-II analiza la condición del hombre como criatura libre, caída y agraciada, investigando así los principios antropológicos y elaborando las categorías fundamentales de la ciencia moral: acto humano, hábitos, vicios y virtudes, como principios internos de los mismos; ley y gracia como principios externos por los que Dios instruye y ayuda al hombre para alcanzar su fin; el demonio como principio externo que intenta apartarlo de ese fin. La noción clave de esta sección es la de acto humano como acto voluntario, porque «actos morales y actos humanos son la misma cosa» (1-2 q.1 a.3). Podríamos caracterizar las dos secciones de la II parte de la *Suma* diciendo que, mientras en la primera el centro de atención lo constituye el acto moral en cuanto acto voluntario del hombre, el centro de la segunda es el acto humano en cuanto acto de la caridad, ejercido por la tercera virtud teologal o imperado por ella. El objeto de la Teología Moral es la caridad, como el objeto de la teología dogmática es la fe, podría decirse con una terminología extraña para Santo Tomás, que ignoraba nuestras divisiones teológicas. Si llamamos dogmática a la teología que estudia a Dios no sólo en sí, sino también en cuanto se comunica por amor al hombre, en su acción creadora y salvadora, el tema de la Teología Moral es la acción por la que el hombre responde, con amor, a esa comunicación de Dios. (...) De esta manera, las categorías fundamentales de la moral elaboradas en la primera sección se llenan de contenido en la segunda parte moral de la *Suma*, gracias a la caridad. Si el acto humano es moral en cuanto voluntario, es bueno moralmente como acto de amor o inspirado por el amor; la virtud que hace buena a la persona y la capacita para realizar el bien con facilidad, prontitud y delectación, es la virtud de la caridad o la virtud formada por la caridad; si de la ley se dice en la primera sección que su intención es hacer amigos a los hombres (1-2 q.99 a.2), en la segunda se muestra que es por la virtud de la caridad como los hombres llegan a ser verdaderamente amigos; en fin, si la I-II termina con el tratado de la gracia, cuya primera manifestación es la fe que obra por la caridad (1-2 q.110 a.3), la II-II va a estudiar la plena manifestación de la gracia con el estudio de la caridad como virtud especial, por la que se ama a Dios y al prójimo, y con el de las otras virtudes, que sólo lo son en la medida en que están motivadas por la caridad". Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*. Introducción a la II-II. 5.

moral, en la *Suma*, no es un bloque independiente y autónomo del resto de la obra, porque como señala Pinckaers:

(.) Los lazos de la *Segunda Pars* con las otras dos partes son múltiples y esenciales. (...) Por tanto, no se puede separar de manera absoluta la parte moral de la *Suma Teológica* del estudio de Dios en la *Prima Pars* que le da su dimensión trinitaria, ni de la *Tertia Pars*, que le procura una dimensión cristológica y sacramental. No obstante, se puede denominar a la *Secunda Pars* la parte moral de la *Summa*, como hace el propio Santo Tomás, pero entendiendo bien que está integrada en un conjunto teológico profunda y vitalmente unificado.<sup>612</sup>

Se puede afirmar que su profunda unidad no es sólo lógica e intelectual, sino también y sobre todo, ontológica y dinámica.<sup>613</sup> En el marco de esta estructura moral Santo Tomás desarrollará la definición de pecado; en el artículo 6 de la cuestión 71 de la I-II de la *Suma Teológica*, afirma:

El pecado es un acto humano malo. Un acto es humano en cuanto voluntario. (...) y es malo por carecer de la medida obligada, que siempre se toma en orden a una regla; separarse de ella es pecado. Pero la regla de la voluntad humana es doble: una próxima y homogénea, la razón, y otra lejana y primera, es decir, la ley eterna, que es como la razón del mismo Dios.<sup>614</sup>

Los comentarista de la *Suma* y en general los que siguen la doctrina de Santo Tomás están de acuerdo en afirmar que en este artículo 6 se encuentra el contenido nuclear de una teología del pecado<sup>615</sup>. Ahora, lo más importante para nosotros con respecto a esta definición, es intentar establecer una correcta apreciación del concepto de pecado en el conjunto de la moral tomista, sus implicaciones y consecuencias.<sup>616</sup>

<sup>612</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 272-273.

<sup>613</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 272.

<sup>614</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II C 71 a6.

<sup>615</sup> Cfr. Vidal, *Moral de actitudes I*, 612.

<sup>616</sup> “Situar un tema es un paso esencial para comprenderlo con la amplitud, la hondura y la riqueza de implicaciones”. Sanchís, – Pérez, *Suma teológica. Introducción a las cuestiones 71 a 89*. 571.



Con esta intencionalidad vale la pena subrayar que “*la parte moral de la Suma, está integrada en un conjunto teológico profunda y vitalmente unificado*”;<sup>617</sup> esto significa que Santo Tomás aborda el asunto del pecado a la luz de la Sagrada Escritura y del pensamiento de los Padres, en especial san Agustín, es decir, que el concepto de pecado se arraiga en las verdades dadas por revelación y formuladas por la Tradición cristiana.<sup>618</sup>

La primera consecuencia de este abordaje es que se zanja la ruptura con la Sagrada Escritura y con el pensamiento de los Padres producida por los Libros Penitenciales; la segunda, es la recuperación de los elementos fundamentales de la moral cristiana. Por consiguiente, el núcleo y la esencia de la moral, en el conjunto coherente de las obras de Santo Tomás es la Gracia,<sup>619</sup> y nuestra incorporación a Cristo, que a modo de causa ontológica transforma profundamente nuestro interior y nos libera de la esclavitud del pecado<sup>620</sup>. Desde esta orientación cristocéntrica la Gracia tiene un carácter dinámico que mueve a la persona, arraigada en una fe profunda, a la caridad.

Al situar el concepto de pecado en el marco de una moral con las características teológicas que hemos referido, éste no se puede reducir, de ninguna manera, a unos actos contra la ley, porque “*La ley pone en tensión hacia la gracia, explica santo Tomás, en el sentido de que ‘manda hacer el bien y evitar el mal, es decir, propio de la ley es mandar y obligar, pero no da la virtud de obedecer’*”<sup>621</sup>. La virtud de obedecer, por decirlo en los mismos términos de Santo Tomás, o de orientar toda nuestra vida hacia Dios (Gal 2,19-20) sólo puede ser posible por la Gracia; porque como muy bien señala Larrabe:

Esta orientación cristocéntrica se manifiesta no solamente en la necesidad de la fe en Cristo como principio de justificación, sino en la orientación de la persona toda en torno a Cristo hasta el punto de poder decir verdaderamente con el Apóstol: vive en mí Cristo” (Gal 2,20).

<sup>617</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*. 273.

<sup>618</sup> Cfr. Sanchís, – Pérez, *Suma teológica. Introducción a las cuestiones 71 a 89*. 571.

<sup>619</sup> Cfr. Larrabe, “Ley y gracia según santo Tomás. La libertad de los hijos de Dios”, 235.

<sup>620</sup> Cfr. Larrabe, José Luis. *Ley y gracia según santo Tomás. La libertad de los hijos de Dios*. Studium 37 (1997) 241-245.

<sup>621</sup> Ibid., 260.

Lo cual santo Tomás comenta ampliamente con estas consideraciones: dice que el hombre vive en aquello donde principalmente pone su afecto y en lo que principalmente encuentra su gozo.<sup>622</sup>

Desde este planteamiento el pecado es, según Santo Tomás, la opción fundamental por todo aquello que no es Dios, opción que tiene implicaciones ontológicas muy profundas.

El pecado es el hecho de sustraerse a la salvación y rechazar la Gracia. Desde el marco teológico en el que Santo Tomás sitúa la moral y el concepto de pecado, no es posible entender que éste sólo consista en actos que violan y transgreden normas, preceptos y leyes.

#### *Distinción del pecado en venial y mortal*

En el siglo XIII se hace una consideración más profunda sobre el asunto a partir de la reflexión de Santo Tomás sobre el pecado y en concreto sobre la división que él mismo plantea; como señala Vidal:

La distinción entre pecado mortal y venial se toma en primera instancia (como el nombre lo indica) del '*reatus poenae*', que es consecuencia del mismo pecado: pena eterna o pena temporal.<sup>623</sup>

La diversidad de pena está condicionada por la diversidad de estructura del acto pecaminoso; sobre el asunto de la estructura Santo Tomás explica:

Como el pecado es a modo de enfermedad del alma, conforme a lo anteriormente dicho lo llamamos mortal por semejanza con la enfermedad mortal del cuerpo, que es irreparable por haber sido destruido alguno de los principios íntimos, según ya hemos visto. Pues bien, principio de la vida espiritual, cuando se desenvuelve conforme a la virtud, es la dirección

---

<sup>622</sup> Ibid., 258.

<sup>623</sup> Vidal, *Moral de actitudes I*, 729.

del último fin. Un vez que se ha perdido dicha dirección, no se puede recuperar en virtud de principio alguno intrínseco, sino solamente por la intervención del poder divino como hemos dicho; si el error es acerca de los medios, el fin lo repara, de modo semejante a como la verdad de los principios corrige el error, si éste versa sobre las conclusiones únicamente. (...) A la base de estas consideraciones vemos que la contraposición de pecado venial a mortal es contraposición de pecado reparable a irreparable; claro que atendiendo al principio interno, no por orden a la virtud divina, que puede sanar todas las enfermedades espirituales y corporales.<sup>624</sup>

Para que se dé esa orientación frente al fin último se precisa que el sujeto la subjetivice plenamente, es decir, que el acto sea perfectamente humano. De otra suerte no existiría pecado mortal<sup>625</sup>. La razón está en que nadie puede desorientarse en relación al fin último si no se compromete plenamente; para ello se requiere un acto plenamente humano. Esta afirmación puede entenderse de un modo incorrecto creyendo que un pecado en sí mortal puede convertirse en venial. No existe un pecado en sí mortal si le falta la desorientación hacia el fin último; ahora bien ésta únicamente existe si el sujeto se compromete en un acto plenamente humano. Luego hay en una misma realidad la desorientación hacia el fin último y el compromiso negativo de la persona. Lo que sí se puede afirmar es que una materia grave no indica necesariamente la existencia del pecado mortal.

La distinción del pecado en mortal y venial no es de tipo específico (ésta se da por razón del objeto), sino de *carácter esencial* (por razón del fin último en cuanto expresión del compromiso del sujeto).<sup>626</sup>

De estas afirmaciones se puede inferir que Santo Tomás se está refiriendo más a una opción fundamental que compromete toda la persona y no a unos actos contra Dios, contra la ley de Dios, contra preceptos, etc. Por consiguiente, esta opción fundamental es el elemento constitutivo formal o esencial del pecado mortal en contraposición al pecado venial. Algunos autores se apoyan en el gran énfasis que hace Santo Tomás en la desorientación

---

<sup>624</sup> Cfr. Santo Tomás de Aquino. *Suma de Teología*, I-II, C 88, a. 1:

<sup>625</sup> I-I, q 88 aa.3 y 6.

<sup>626</sup> I-II, q, 72, a.5; q, 87, a. 5.

hacia el fin último, y deducen que éste es el elemento constitutivo del pecado mortal.<sup>627</sup> Sin embargo, otros piensan que es lo mismo decir que el elemento formal del pecado mortal es una acción contra el fin último que una acción contra la caridad o contra la ley.<sup>628</sup>

La distinción entre pecado venial y mortal, según Santo Tomás, supone un gran avance con relación a las etapas anteriores.<sup>629</sup> Esta importante elaboración la recogerá y comentará la tradición teológico-tomista posterior que en muchos casos hará interpretaciones bastante alejadas del profundo sentido teológico y antropológico del Maestro de Aquino.<sup>630</sup>

En resumen, en esta etapa encontramos que el concepto de pecado se desarrolló desde dos perspectivas; por una parte desde la moral vivida o practicada, que estuvo marcada por el Concilio IV de Letrán, las Sumas y Manuales para confesores.<sup>631</sup> Es una moral centrada en el ejercicio de la praxis penitencial que se caracteriza por tener una orientación legalista y jurídica, como digna heredera de los Libros Penitenciales, y centra su interés en la contabilización y medición de pecados, comprendiendo comprendiéndolos como actos contra la ley.

Es relevante anotar que desde esta perspectiva continúa la ruptura con los elementos fundamentales de una Moral auténticamente cristiana, introducida por los Libros Penitenciales. La Moral que subyace a la praxis penitencial de este período no se fundamenta en el seguimiento de Jesús, en la fe, en la caridad, en la Gracia, etc. Estos aspectos que son tan significativos en el Nuevo Testamento y en el pensamiento de los

<sup>627</sup> Así lo considera Deman (Vidal 730).

<sup>628</sup> Billuart, R. *Summa S. Thomae hodiernis accademiarum moribus accommodata*, V (Wireburgi, 1758) 391-385. Citado por Vidal, *Moral de actitudes* I, 730.

<sup>629</sup> En el cristianismo primitivo (S.I-II) se encuentran las listas de vicios y virtudes pero no existe una clara distinción entre pecado venial y mortal. En la Penitencia canónica (S.III-VI) se consideran como graves los pecados de la tríada: apostasía, adulterio y homicidio. Hacia finales de la época patristica, además de los llamados *crímenes que separan del altar* y que exigen la penitencia canónica se hace la distinción entre pecados *mortíferos* y *cotidianos* (mortales y veniales). San Agustín admite que para la remisión de los pecados cotidianos basta con la oración, la limosna o el ayuno. En la Penitencia tarifada (S. VII-XII) se establecen listas más detalladas de pecados graves y pequeños.

<sup>630</sup> En términos generales, a partir del siglo XIII hasta hoy, la práctica penitencial estará condicionada por la noción de pecado mortal; recordemos que según el IV Concilio de Letrán únicamente es obligatorio confesar los pecados mortales y esto en orden a poder comulgar. De todos modos en los períodos posteriores esta distinción va a tener sus puntos esenciales como veremos en su momento.

<sup>631</sup> La orientación de la moral practicada aquí, va a estar muy influenciada por los Libros Penitenciales que se desarrollaron en los siglos anteriores.

Padres se irán perdiendo cada vez más y en consecuencia el concepto de pecado se comprenderá desde una moral jurídico-legalista como desorden, trasgresión y violación de leyes, preceptos y normas que tendrá su momento culmen en la Casuística.

Por otra parte, en esta etapa, el concepto de pecado evolucionó desde la Moral formulada cuyo representante, sin lugar a dudas, es Santo Tomás, quien presenta su tratado sobre moral integrado en un sólido y profundo conjunto teológico. La moral de Santo Tomás está sustentada en la Sagrada Escritura y en el pensamiento de los Padres, y es desde este marco moral desde donde aborda el asunto del pecado. Por tanto, se debe subrayar la centralidad de la Gracia<sup>632</sup>, de la salvación, de la fe, de la caridad, y del seguimiento de Cristo, etc. y no de la ley<sup>633</sup>, como se ha dado a entender después por sus comentaristas e intérpretes<sup>634</sup>.

Los aspectos fundamentales de una moral cristiana que encontramos en la obra de Santo Tomás son un aporte fundamental en orden al desarrollo de los objetivos de esta investigación porque aquí cobra total relevancia la interioridad de la persona que a partir de los Libros Penitenciales y desde una moral enfocada en una praxis penitencial y preocupada sólo por medir y contar pecados, había quedado al margen. Con plena convicción podemos afirmar que desde la magnífica obra teológica de Santo Tomás, el pecado está planteado en términos de una opción fundamental por todo aquello que no es Dios, opción que tiene implicaciones ontológicas muy profundas en la persona. El pecado es el hecho de sustraerse a la salvación y rechazar la Gracia, es decir a Dios mismo quien gratuita y libremente se autocomunica en Jesús. Desde el marco teológico en el que Santo Tomás sitúa la moral, es una traición a su pensamiento interpretar el concepto de pecado sólo como actos que violan y transgreden normas, preceptos y leyes; leyes que son dictadas principalmente a partir del Decálogo y sostenidas por la autoridad de la Iglesia o del Estado.<sup>635</sup>

---

<sup>632</sup> Los moralistas modernos eliminan el tratado de Gracia en el tratado de la moral y lo pasan a la dogmática. Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 284.

<sup>633</sup> “(...) la referencia a la ley como forma de valoración de la acción pecaminosa, aunque en la comprensión más genuinamente tomista no tenga ningún matiz legalista, no cabe duda que puede conducir a ese peligro cuando la definición pasa a la conciencia cristiana popular”. Vidal, *Moral de actitudes I*. 614.

<sup>634</sup> la ley ocupará un puesto predominante en la moral moderna y se convertirá en la única fuente de la moralidad frente a la libertad. Cfr., Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 283.

<sup>635</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 283.

## Bibliografía

- Basurko, Xabier. *Historia de la liturgia*. Barcelona: Centro de pastoral litúrgica, 2006.
- Chauvet, Louis-Marie. “Prácticas penitenciales y concepciones de pecado”. *Selecciones de teología* 69 (1979): 38-48.
- González, Ignacio. “La penitencia en los Sínodos Castellano- leonenses. Del IV Concilio de Letrán al Concilio de Trento”. *Moralia* 68 (1995): 361-388.
- Martínez Martínez, Julio Luis. *¿Moral del pecado o de la virtud?* Aula de Teología. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 11 de Mazo de 2008.
- Larrabae, José Luis. “Ley y gracia según Santo Tomás. (La libertad de los hijos de Dios)”. *Studium* 37 (1997): 235-280.
- Martiarena, Óscar, *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, México: UIA-Departamento de Historia, 1999.
- Pinckaers, Servais. *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. Pamplona: EUNSA, 2000.
- Ramos-Regidor, José. *El sacramento de la penitencia. Reflexión teología a la luz de la biblia, la historia y la pastoral*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Santo Tomas de Aquino, *Suma de Teología*. (Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España). Madrid: BAC, 2001. 23-24
- Vereecke, L., “Historia de la Teología Moral”, *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid: Paulinas, 1992. 816-842.
- Vidal, M. *Moral de actitudes I. Moral fundamental*. Madrid: PS, 1990.
- \_\_\_\_\_, Marciano. *Nueva Moral fundamental. Nueva Moral fundamental. El hogar teológico la ética*. Bilbao: DDB, 2000.
- Vogel, C. *Pastoral del Pecado*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1966.
- \_\_\_\_\_, “El ministerio litúrgico en la vida de la Iglesia. Distanciamiento entre culto y comunidad cristiana”. *Concilium* 72 (1972): 151-166.
- \_\_\_\_\_, *La Penitencia en la Edad Media*. Cuadernos Phase 97, Barcelona: Centre de Pastoral litúrgica, 1999.

#### **IV. Comprensión del pecado en la Teología Moral del siglo XIV al XVIII**

En esta cuarta etapa veremos cómo el concepto de pecado fue evolucionando en el ambiente de una Moral que se fue transformando con los aportes del Nominalismo, el Renacimiento Tomista del siglo XVI y el Concilio de Trento y que siguió la orientación que venía señalada por una Moral vivida en la praxis penitencial cuyo origen encontramos en la Penitencia arancelaria y que fue continuada por el IV Concilio de Letrán. El proceso de estos acontecimientos confluye en la Casuística, escuela de gran importancia en la tradición en la Moral católica y que se mantendrá vigente hasta mediados del siglo XX.<sup>636</sup> Hay que anotar que la época posterior a Santo Tomás se caracterizará porque el asunto del pecado entrará de lleno en los esquemas teológicos.<sup>637</sup>

Dada la importancia de los hechos referidos, en un primer momento haremos una breve alusión al Nominalismo, al Renacimiento Tomista del siglo XVI y al Concilio de Trento pero de manera especial en cuanto al abordaje que se le hace al concepto de pecado. En un segundo momento intentaremos aproximarnos al concepto de pecado que se elabora en la Moral Casuista, de manera que este análisis nos permita percibir el avance en la evolución del concepto de pecado hacia una realidad cada vez más distante de la manera como se encuentra en el Nuevo Testamento, en la Patrística y en la legítima teología de Santo Tomás si se tiene en cuenta su contextualización en el conjunto de la Suma Teológica. Será posible detectar el deterioro del sentido más profundo del concepto de pecado, según lo he señalado en los objetivos propuestos para esta investigación.

---

<sup>636</sup> La Moral casuista comienza antes del siglo XVII y se prolonga prácticamente hasta el segundo tercio del siglo XX. Cfr., Vidal, *Nueva Moral fundamental*, 446.

<sup>637</sup> Cfr. Soto, "Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja Edad Media". 411-447.

## 4.1 Algunos hechos relevantes en este período

### a. Sumas y Manuales de confesores

En este período encontramos las Sumas para confesores que surgen, entre otras cosas, como respuesta a las necesidades que suscita la obligatoriedad de la confesión una vez al año promulgada por el IV Concilio de Letrán. Las Sumas se empezaron a difundir en el siglo XIII, se desarrollaron en el XIV, continuaron en el XV y tienen su final en la primera mitad del siglo XVI.<sup>638</sup> Las Sumas de confesores también incluyen las Sumas de casos de conciencia; éstas tienen un género literario muy parecido y a veces no se diferencian de las Sumas para confesores.<sup>639</sup>

Los Manuales para confesores aunque se asemejan a las Sumas, amplían su horizonte de contenido a otros ministerios sacerdotales y tienen vigencia sobre todo en los siglos XVI y XVII. Una de las características generales de ambos géneros literarios son las largas listas de pecados y culpas posibles; como señala Soto:

El pecado es el leit-motiv de la literatura *pastoral*. Si en alguna literatura se expresa con mayor claridad este dominio de la conciencia del cristiano de ser culpable y de la necesidad de ser exculpado y salvado por un poder superior es, sin duda, en la literatura *ad hoc*, o sea, en los *manuales de confesión*, que hallan su justificación precisamente en la conciencia de ser pecador y en la necesidad religiosa, y psicológica, de ser perdonado. En ello insisten los tratadistas. No otro pensamiento anidaba, por ejemplo, en Sebastián de Ota cuando en el proemio al *Tractatus de confessione* dice que la confesión es el ejercicio espiritual máximo entre los que sirven para la salvación de las almas.<sup>640</sup>

---

<sup>638</sup> Los siglos del XIV al XVI están marcados por el fin del mundo medieval y por el inicio de otro que empieza suscitar nuevos horizontes de sentido y nuevos valores alternativos. Entre otros cambios, en este período se da una nueva comprensión del poder tanto civil como pontificio y se evoluciona desde el agustinismo político hasta posturas más secularizadoras. Las concepciones tradicionales del ser humano y su relación con Dios y con el mundo se habían visto sacudidas por la aparición del humanismo y por la Reforma Protestante, entre otros hechos. Estos nuevos acontecimientos, dieron origen al renacimiento tomista en la Universidad de París. Cfr. Vidal, *Nueva Moral fundamental*, 397.

<sup>639</sup> Cfr. Vidal, *Nueva moral fundamental*. 410-412.

<sup>640</sup> 9 Incunable (Sevilla 1497), f. 2r.



El pecado es, por tanto, el protagonista principal de los tratados de confesión, por encima del confesor, del penitente y del propio sacramento. En principio, parecería que el primer protagonista debiera ser el sacerdote confesor, que figura como destinatario directo; o bien, el penitente, que es, al fin y al cabo, el sujeto y beneficiario del sacramento de la confesión, sea o no co-destinatario de la obra, puesto que es quien se confiesa; o también, el sacramento mismo de la penitencia con todo su contenido, pues es lo que se pone en juego. Y, en verdad, todos estos elementos tienen una cuota importante de protagonismo, porque todos ellos se toman como partes esenciales en los escritos; pero, cuando se detiene uno a reflexionar, acaba convencido de que el actor que sobresale, el gran protagonista, es el pecado.<sup>641</sup>

El objetivo principal de Sumas y Manuales es la búsqueda de pecados en orden a la confesión que se debe hacer al sacerdote; allí se multiplican, se desmenuzan, se analizan, se dividen y subdividen hasta el infinito las categorías, los géneros, las especies de pecados y las circunstancias. Los puntos de referencia son los Mandamientos del Decálogo y los pecados capitales con sus ramificaciones. Los pecados se dividen en mortales y veniales y sus correspondientes subdivisiones; La mayor o menor gravedad del pecado viene dada por la propia entidad del acto y por las circunstancias que afectan al pecado y al pecador. El pecado es considerado como una ofensa a Dios, o todo lo que se hace contra ley. En términos generales, hay una cierta objetivación del pecado pues éste no se mide en la conciencia del creyente y con respecto a su relación con Dios, sino principalmente son considerados los actos exteriores con respecto a la ley. Las Sumas de casos y los Manuales para confesores son el eslabón entre los Libros Penitenciales y la Casuística.<sup>642</sup>

#### b. Influencia del Nominalismo

El Nominalismo ético se inicia con Guillermo de Ockham (1290-1349/1350), en la primera mitad del siglo XIV; tiene su esplendor en el siglo XV y continúa estando presente entre los

---

<sup>641</sup> Soto, "Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja Edad Media". 415

<sup>642</sup> Cfr. Vereecke, "Historia de la teología moral", 830-831.

tomistas del siglo XVI.<sup>643</sup> Este es el factor más predominante para la moral de estos siglos y no es posible analizar la moral del siglo XVI más que a la luz de los principios de Guillermo de Ockam:

Su pensamiento implica no sólo una nueva metodología un sistema lógico muy ceñido y una teología dogmática en reacción contra el tomismo, sino además una moral nueva, que influirá en la evolución de los teólogos y de los moralistas mucho más allá de los primeros años del siglo XVI”.<sup>644</sup>

En sincronía con los cambios políticos, económicos y sociales que se dan el siglo XIV Ockham introduce en la Teología Moral un punto de ruptura y un nuevo comienzo ya que es quien pone las bases de una nueva concepción del mundo, del ser humano y de sus relaciones con Dios. La influencia del Nominalismo en el mundo occidental fue muy grande y constituyó el ambiente en el cual se elaborará el pensamiento moderno<sup>645</sup>. En lo que respecta a la Teología Moral y *“Aunque permanece en la línea de la tradición escolástica, el nominalismo marca, de hecho, una ruptura profunda con el período de los Padres y de los grandes escolásticos, y prepara, de forma directa, el advenimiento de un periodo nuevo”*.<sup>646</sup> Más aún, el Nominalismo se da en un período determinado es una tendencia constante en la historia de la Teología Moral ya que aparece en determinados momentos o en autores muy concretos.<sup>647</sup> Teniendo en cuenta lo anterior, el propósito aquí no es exponer la doctrina moral de Ockham con todo lo que ello implica; la intención es sólo identificar los aspectos de esta doctrina que han dado origen a una nueva

---

<sup>643</sup> Entre los personajes importantes de este movimiento que se deben mencionar están: Juan Gerson (1363-1429), Gabriel Biel (1410-14-95), Juan Maior (1469-1550).

<sup>644</sup> Murphy, -Vereecke, *Estudios sobre historia de la moral*, 70.

<sup>645</sup> Cfr. Vereecke, “Historia de la teología moral” 829.

<sup>646</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 295.

<sup>647</sup> Se encuentran elementos de nominalismo ético en Descartes y, sobre todo, en Pufendorf, quien consideran el orden de la razón como un libre decreto de la voluntad de Dios. También puede hablarse de nominalismo ético en las teorías del emotivismo moral. Max Scheler ha visto tendencias nominalistas en la moral relativista, ya que el relativismo supone que no existen experiencias morales absolutas y que todo juicio de valor es una mera apreciación subjetiva incapaz de aprehender nada de la realidad moral objetiva. Cfr. Vidal, *Nueva Moral fundamental*, 397. 403.

estructuración de la moral y han tenido consecuencias en la comprensión del pecado y la culpa.

Entre los aspectos más relevantes de la doctrina de Ockham y que tienen implicaciones en la nueva reestructuración de la Teología Moral están:

- a. Para el Nominalismo sólo existe la realidad individual, única en su existencia singular, mientras que el universal no es sino forma cómoda de expresarse, sin realidad, que no tiene más que un valor nominal.
- b. Ockham tiende a identificar la voluntad con la libertad y hacer de ésta la facultad esencial del ser humano.
- c. Frente a la libertad del ser humano Ockham levanta la libertad de Dios, la que concibe desde la omnipotencia divina. La voluntad divina es totalmente libre y domina incluso la ley moral y todas las leyes de la creación. Y como lo que Dios quiere es justo y bueno, de su voluntad procede la ley y todo valor moral.
- d. Ockham no reconocía ningún orden o ley en la naturaleza humana ya que todo estaba determinado por la voluntad divina. De esta forma la ley y la obligación ocupan el centro de su moral y se convierten en su núcleo y su fuerza. La obligación va a formar el elemento constitutivo y la esencia misma de la moralidad. *“Malum nihil aliud est quam facere aliquid ad cuius oppositum faciendum aliquis opponitur”*.<sup>648</sup> La idea y el sentimiento de la obligación quedan situados en el centro de la moral de manera tal que la misma caridad queda sometida. Al ser la obligación el centro de la moral, queda desplazado el amor; más aún, este tiende a confundirse con la obediencia a la obligación.
- e. La obligación moral está fijada y precisada por la ley. La ley es la manifestación de la voluntad divina que se nos comunica mediante la revelación en la Sagrada Escritura, sobre todo en el Decálogo y en los preceptos evangélicos. Por

---

<sup>648</sup> “La bondad o la malicia significan que un agente está obligado a tal acto o a su contrario”. II Sent. q. 4 y 5 H.

consiguiente la ley va a ejercer un papel relevante en la moral, y las virtudes pasarán a un segundo plano.

- f. La razón práctica y la prudencia sólo son intermediarios entre la ley y la voluntad libre. Su función es transmitir preceptos y obligaciones.<sup>649</sup>

El voluntarismo moral, el positivismo bíblico y la concreción singular o individual son los rasgos característicos del Nominalismo moral<sup>650</sup>. La moralidad consiste en la obediencia a la ley. Es pues una moral legalista, que se interesa sólo por los actos. Finalmente es una moral que se libra de su Pelagianismo sólo afirmando que la Gracia es una condición extrema del acto humano, pero se exige para todo mérito la libre aceptación de Dios.<sup>651</sup> Frase repetida muy cerca más adelante. Debes escoger en cuál de los dos sitios queda mejor. Con Okcham se abrirán múltiples separaciones: entre la libertad y la naturaleza, la ley y la Gracia, el individuo y la sociedad, etc.<sup>652</sup>; al respecto afirma Vidal:

La metafísica de Ockham está a la base de la moral de estos siglos. Fue sobre todo el concepto del ‘singular’ el que dio una tonalidad individualista, extrínsecista, voluntarista y legalista a toda la moral. Se sobreestima el acto singular (frente a la valoración tomista de los hábitos) y se señala, como justificación de la bondad moral de las acciones, la voluntad de Dios. Estas orientaciones ejercieron gran influjo en la moral, sobre todo desde el punto de vista metodológico. Los moralistas se dedicaron a analizar el acto singular, tanto en sus condiciones objetivas como subjetivas<sup>653</sup>.

El pensamiento de Ockham difundido a través del Nominalismo es una etapa de gran importancia para la historia de la Teología Moral. Asistimos, por tanto, al surgimiento de la primera moral de la obligación y a la formación de una estructura nueva de la moral, animada por una lógica rigurosa que va a ejercer su influjo, directa o indirectamente, en todo el pensamiento moderno. Hasta este momento tanto en los Padres como en los

<sup>649</sup> Cf. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*. 294-305.

<sup>650</sup> Vidal, *Nueva moral fundamental*. 402.

<sup>651</sup> Cfr. Vereecke, “Historia de la teología moral”, 830.

<sup>652</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 295.

<sup>653</sup> Vidal, *Moral de actitudes*. I. 123.

filósofos la cuestión más relevante en la moral es la búsqueda de la felicidad verdadera. Hasta comienzos del siglo XIV la Teología Moral era una moral de la felicidad y de las virtudes ordenadas en torno a la caridad. La obligación, aunque estaba presente, no era de orden primario. Así que todo el dominio de la moral queda transformado. Por tanto, la moral de Ockham es la primera que merece ser llamada, por primera vez en la historia, una moral de la obligación;<sup>654</sup> con toda razón afirma Vidal que “*una palabra marca el cambio de orientación y de paradigma: el nominalismo*”.<sup>655</sup> Los elementos que hemos mencionado van a estructurar la nueva moral.

En síntesis, el Nominalismo lleva a la atomización del acto, ya que cada uno de nuestros actos voluntarios se convierte en una realidad singular, aislada en el tiempo por el poder mismo del que disponemos siempre de elegir entre cosas contrarias, pues no podríamos estas ligados por un acto del pasado ni ligarnos al futuro sin perder la libertad radical que está en cada instantes presente en nosotros. De esta forma, la conducta del ser humano se convierte en una sucesión de actos singulares, un rosario de átomos morales que no mantienen ya entre sí ningún vínculo profundo, pues las relaciones que pueden subsistir entre ellos quedan fuera de la libertad en dependencia de su decisión. Por tanto, la libertad humana va a estar constituida por una serie de decisiones libres, de actos independientes que no mantienen entre sí más que relaciones superficiales y que habrán de ser estudiados cada uno en particular.<sup>656</sup> “*Es pues una moral legalista que se interesa sólo en los actos*”.<sup>657</sup>

El centro de la moral ya no es el amor sino la obligación surgida de la voluntad y la libertad divina. En consecuencia el dominio de la moral va a estar circunscrito por las obligaciones morales. Estos elementos van a formar, más tarde, la Moral Fundamental en los Manuales de Moral. El pecado va a recibir especial atención por parte de los moralistas y será tratado de acuerdo con la renovación del Sacramento de la Penitencia en el Concilio de Trento.

---

<sup>654</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*. 305.

<sup>655</sup> Vidal, *Nueva Moral fundamental*. 397.

<sup>656</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*. 96-97.

<sup>657</sup> Vereecke, “*Historia de la teología moral*”, 830.

La relación de la moral con la Escritura también se va a ir modificando y aunque se considera que toda ella es la expresión de la voluntad de Dios únicamente van a interesar a los moralistas aquellos pasajes que manifiesten una obligación moral estricta; más aún, estos pasajes serán interpretados literalmente como se hace con los textos jurídicos. De esta manera la relación entre la Moral y la Escritura se irá reduciendo cada vez más. De igual manera el tratado de las bienaventuranzas, y los dones del Espíritu Santo van a desaparecer de la moral.<sup>658</sup>

La influencia del Nominalismo en el mundo occidental fue muy grande y constituyó el ambiente en el cual se elabora el pensamiento moderno.<sup>659</sup> Uno de sus rasgos característicos son el positivismo bíblico y la concreción singular o individual.<sup>660</sup> El núcleo de la moralidad<sup>661</sup> consiste en la obediencia a la ley que se interesa sólo por los actos.

Las implicaciones que tiene este pensamiento para la Teología Moral y para el concepto de pecado acentúan la ruptura, aún más profunda, que se produce con el pensamiento de los Padres y con el Nuevo Testamento.<sup>662</sup> El centro de la moral ya no es la Gracia ni el amor sino la obligación surgida de la voluntad y la libertad divinas. En consecuencia el dominio de la moral va a estar circunscrito por las obligaciones morales. Estos elementos van a formar, más tarde, la Moral Fundamental de los Manuales de moral en los que el pecado va a recibir especial atención por parte de los moralistas.

---

<sup>658</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 307.

<sup>659</sup> Cfr. Vereecke, "Historia de la teología moral", 829.

<sup>660</sup> Cfr. Vidal, *Nueva moral fundamental*, 402.

<sup>661</sup> El Nominalismo ético se inicia con Guillermo de Ockham (1290-1349/1350), en la primera mitad del siglo XIV, tiene su esplendor en el siglo XV y continúa estando presente entre los tomistas del siglo XVI. Este es el factor más predominante para la moral de estos siglos y no es posible analizar la moral del siglo XVI más que a la luz de los principios de Ockham. Cfr. Murphy, - Vereecke, *Estudios sobre historia de la moral*, 70.

<sup>662</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 295.

### c. Renacimiento Tomista del siglo XVI

El renacimiento tomista es calificado como la segunda Escolástica,<sup>663</sup> su resurgimiento es muy importante en la España del siglo XVI; tiene una orientación jurídico-moral que la recibe, sobre todo, de la escuela dominicana de Salamanca<sup>664</sup> y de teólogos destacados de la Compañía de Jesús.<sup>665</sup>

Los comentadores de Santo Tomás tienen una preferencia especial por la II-IIae de la Suma Teológica; se podría pensar que el renacimiento tomista del siglo XVI es sobre todo un renacimiento de la moral; sin embargo ésta está separada de sus principios fundamentales<sup>666</sup>. Porque por ejemplo, de 14 años que Francisco de Vitoria dedica a comentar la *Suma teológica*, dedica diez años sólo a la II-IIae. Esta es la causa por la cual la *Suma teológica* se difunde pero en partes separadas. El inconveniente principal de este tipo de difusión es que no permitía conocer el plan completo de la Suma. Así el estudio de Dios,

---

<sup>663</sup> Tanto la defensa como la herencia de Santo Tomás fueron asumidas muy pronto por los Dominicos. Los numerosos comentadores, especialmente de la *Suma teológica*, se dedicaron a defender, explicar y difundir su doctrina, de manera especial tras la crisis provocada por el Nominalismo en los siglos XIV y XV, y en el esfuerzo de renovación de la Teología en el siglo XVI. De manera que a finales del siglo XV surge en la Teología un movimiento de vuelta a Santo Tomás. Y al comienzo del siglo XVI se remplazan las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la Suma de Santo Tomás que se impone como libro de texto y se convierte en la principal autoridad admitida por los moralistas de la época. La obra de Santo Tomás produce una gran escuela que tiene resurgimientos en diferentes épocas hasta nuestros días con lo que se ha denominado Neotomismo. Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 288-291. Vereecke, “Historia de la teología moral”, 831.

<sup>664</sup> Se designa con el nombre de *escuela de Salamanca* a un grupo de teólogos y a una corriente de Teología del siglo XVI, vinculados académicamente a Salamanca y metodológicamente al renacimiento tomista. La moral fue una de las grandes preocupaciones de esta Escuela. Los principales teólogos que forman parte de esta Escuela son Dominicos cuya lista la encabeza Francisco de Vitoria, (1480-1546), formado en París. Entre los principales teólogos además de Vitoria, están Melchor Cano (1509-1560); Domingo de Soto (1495-1560); Pedro de Sotomayor (+1564); Mancio de Corpus Christi (1524-1576); Bartolomé de Medina (1527-1580); y Domingo Bañez (1528-1604); en Italia está Tomás de Vio, O.P. llamado Gaetano (+1534); Cfr. Vidal, *Nueva Moral fundamental*, 426-427. “La escuela de Salamanca es una cumbre en Teología Moral, en cuanto supo anar en el cuadro de la doctrina de santo Tomás las adquisiciones del nominalismo, el método positivo y la adaptación a los nuevos tiempos”. Häring, *La ley de Cristo*, 57.

<sup>665</sup> En el campo de la moral práctica encontramos a Juan de Polanco (1516-1577) y Francisco de Toledo (1534-1596), quienes tratan de ayudar a los sacerdotes en su ministerio pastoral mediante la organización de los estudios (*Ratio Studiorum*). En la teología moral especulativa se destacan: Gabriel Vásquez (1549-1604), Gregorio de Valencia (1559-1603), Francisco Suárez (1549-1617), Luis de Molina (1535-1600), Leonardo Lessio (1554-1623), Juan de Lugo (1583-1660) y Juan de Mariana (1536-1623). Cfr. Vidal, *Nueva Moral fundamental*. 420-421.

<sup>666</sup> Es así como la II-II sirve de modelo para elaborar los primeros Manuales de teología del siglo XVII. Cfr. Vereecke, “Historia de la teología moral”, 831.

en la *Prima Pars*, y de Cristo en la *Tertia Pars* no tiene correspondencia con la moral, *Segunda Pars*. Como señala Pinckaers: “*Por desgracia esta estructura original de la moral tomista será mal interpretada y abandonada, desde el siglo siguiente, para ser remplazada por una organización de la moral muy diferente y, en nuestra opinión, mucho menos satisfactoria*”.<sup>667</sup>

La fragmentación de la Suma Teológica tendrá funestas consecuencias para la moral y por supuesto para el concepto de pecado. En la moral especial las virtudes ceden el paso a los mandamientos; la justicia ocupará un lugar de gran importancia por ser concebida como la obediencia a la ley llegando a sustituir a la caridad. De igual manera la templanza y en especial de la castidad va a ser un tratado de gran extensión.<sup>668</sup> El tratado de Gracia es eliminado de la moral, y se confía a la dogmática. El estudio de los Sacramentos está orientado a su administración y recepción. La ley, al ser considerada como la fuente última de la moralidad frente a la libertad, tiene una gran relevancia ya que es la expresión de la voluntad del legislador divino. La ley moral se concentra en la ley natural, dictada principalmente en el Decálogo, y en la ley positiva, sostenida por la autoridad de la Iglesia o del Estado.

Estos aspectos que hemos mencionado nos permiten percibir la ruptura con el Nuevo Testamento y con el pensamiento de los Padres. La orientación evangélica de la moral queda totalmente en el olvido y no se ve en ella más que una especie de consejos.<sup>669</sup> El tratado de los pecados comprende una gran extensión debido a la preocupación predominante por determinar la materia del Sacramento de la Penitencia.

---

<sup>667</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 272.

<sup>668</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 282-284.

<sup>669</sup> A partir de la distinción que hace santo Tomás entre obligación y consejo en el tratado sobre los estados especiales, se crean una moral y una espiritualidad por niveles: una moral de la obligación, fundamentada en los Mandamientos y una moral que va más allá de los Mandamientos, que se fundamenta en los consejos evangélicos. Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 284.



d. El concepto de pecado según el renacimiento tomista

Por una parte, es importante tener en cuenta algunos aspectos que señalan los comentaristas de santo Tomás, como Cayetano, Billuart y los Salmanticenses, entre otros, en la búsqueda por encontrar una definición de pecado y que Deman<sup>670</sup> puntualiza de la siguiente manera:

- El pecado designa un acto, en cuanto que es un concepto más restringido que el mal. Este es privación de bien en cualquier ser, en cambio, el pecado, es privación del bien en el acto humano.
- El pecado, que es un acto, se distingue del vicio, que es una disposición.
- Al acto que es pecado, le concierne la malicia formalmente; su esencial específico es la malicia.
- Esa malicia se presenta en primer lugar como algo privativo; es la privación de algo debido al acto humano.
- Pero el pecado comporta también una malicia positiva, según la manera de interpretar la doctrina de Santo Tomás en una Escuela tomista.
- De entre las dos malicias señaladas, la positiva constituye formalmente el pecado (frente a la opinión de Vásquez y de otros autores, que hace de la relación de discordancia el elemento constitutivo del pecado).<sup>671</sup>

En segundo lugar, es necesario presentar una de las definiciones de pecado más representativa de los moralistas tomistas y a la que se llega después de largas disertaciones:

Pecatum est privatio perfectionis in ordine ad finem, i.e. in *operatione* quando haec non ita dirigitur sicut finis exigit; cum autem lex sit regula secundum quam actus est dirigendus ut perveniat ad suum finem, idem est sive peccatum dicatur: deordinatio a fine, sive transgressio legis.<sup>672</sup>

<sup>670</sup> Deman, Th. *Peché*. DTC, XII, 1 (Paris, 1933)146-158. Citado por Vidal, *Moral de actitudes I*, 612-613.

<sup>671</sup> Vidal, *Como hablar de pecado hoy*, 137-138.

<sup>672</sup> Traducción: "El pecado es privación de la perfección debida en orden al fin, es decir, en la acción cuando ésta no es dirigida tal como el fin lo exige; y puesto que la ley es la norma por la que el acto ha de ser dirigido para que alcance su finalidad, es lo mismo decir que el pecado es desorden respecto al fin, o decir que es transgresión de la ley". Mercckelbach, B.H. *Summa Theologiae Moralis I* (París, 1938), 349. Citado por Vidal, *Cómo hablar de pecado hoy*, 136-138. Vidal, *Moral de actitudes I*, 612-613.

De la definición de pecado y de los aspectos referidos se destaca la centralidad de la ley como fundamento de la Moral. Por consiguiente, el pecado se mide y se valora con relación a la ley y no con relación a la respuesta que el creyente hace por la fe y la caridad a la llamada de Dios en Jesús. Característico de esta Escuela, el deseo por encontrar una referencia a algo inmutable e invariable como el orden de la razón, el orden natural, el orden de la mente de Dios, que como consecuencia puede llevar a una comprensión demasiado estática del pecado y no tener en cuenta la dimensión histórica, dimensión que es decisiva en el comportamiento humano.<sup>673</sup> La Gracia, el seguimiento, la fe, la caridad, el reino de Dios, etc. han desaparecido aquí del horizonte de la Moral; este hecho tiene sus consecuencias, como lo hemos visto, en el concepto de pecado. Desde una Moral de la obligación y del cumplimiento externo, es lógico que el pecado sea comprendido como un desorden y una transgresión de la ley. Es una valoración del acto pecaminoso con un marcado sentido legalista, que el pensamiento más genuinamente tomista no tenía.

e. El Concilio de Trento (1545-1563)

Al referirnos al Concilio de Trento debemos empezar señalando, por una parte, que el contexto histórico en el que éste se desarrolla está marcado por la reforma protestante,<sup>674</sup> y por otra, que el Concilio de Trento, indiscutiblemente, dejará una huella doctrinal importante en la Iglesia y en la teología postridentina; en este sentido Sesboüé y Grossi afirman:

El concilio de Trento (1546-1563) fue un acontecimiento de primera magnitud en la Iglesia católica romana al comenzar los tiempos modernos. (...) el concilio de Trento fue un acontecimiento considerable que duró cerca de medio siglo y que se extendió prácticamente a lo largo de un siglo entero, si tomamos en cuenta la primera llamada al concilio de 1518 y

<sup>673</sup> Cfr. Vidal, *Como hablar de pecado hoy*, 139.

<sup>674</sup> Cfr. Grossi, – Sesboüé, “Pecado original y pecado de los orígenes: del Concilio de Trento a la época contemporánea. (1. El contexto histórico de la Reunión del Concilio de Trento.)” En: Grossi, - Ladaria, –Lécrivain, Sesboüé, *El hombre y su salvación*, 169-202.

la promulgación de sus decretos en Francia en 1615.<sup>675</sup> En la historia de la Iglesia occidental marca el giro de la cristiandad medieval al catolicismo de los tiempos modernos.<sup>676</sup> Es el final de un mundo y el comienzo de una nueva figura de Iglesia y de cristianismo. (...).<sup>677</sup>

Es importante tener presente, por una parte, que en cuanto a la relación entre revelación e Iglesia se produjo una cierta ambigüedad, que como afirma Sesboüé:

(...) tendía a poner en el mismo plano la revelación de Cristo transmitida por los apóstoles y la asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia y a los Concilios. Se corría así el peligro de insistir unilateralmente en la autoridad de la decisión eclesial en materia de fe, tal como lo han demostrado los siglos siguientes. En vez de decir como en el pasado «la Iglesia propone esta verdad porque está atestiguada en el Evangelio», se llegó a decir «puesto que la Iglesia propone esta verdad en nombre de su autoridad legítima, tiene que estar en el Evangelio». Esta inversión de las relaciones, que pertenece sin duda al círculo hermenéutico, puede resultar bastante peligrosa, si no se la somete a crítica. La verdadera dificultad dogmática en la primera interpretación de Trento nació más tarde, con la mentalidad postridentina. Se quiso aplicar entonces de manera anacrónica a los textos la pauta conceptual elaborada posteriormente y que identificaba al dogma con la verdad revelada.<sup>678</sup>

Por otra parte, como afirma Sesboüé:

La interpretación oficial y jurídica de los textos del concilio de Trento fue confiada por Sixto V a la Congregación del concilio. Pero la importancia concedida a los textos dogmáticos de Trento en la enseñanza de la teología, dio origen a una jurisprudencia de interpretación que pudo ir más allá de lo que había querido este concilio y conocer verdaderas oscilaciones.<sup>679</sup>

---

<sup>675</sup> A. Dupront, art.cit., 197.

<sup>676</sup> *Ib.*, 205-206 y 236-238.

<sup>677</sup> Grossi, – Sesboüé, “Pecado original y pecado de los orígenes: del Concilio de Trento a la época contemporánea”, 169. 173.

<sup>678</sup> Sesboüé, “Escrituras, tradiciones y dogmas en el concilio de Trento”. En: Sesboüé, – Theobald (Directores) *La palabra de la salvación*, 130.

<sup>679</sup> Sesboüé, “Dogma y teología en los tiempos modernos. 2. Tridentismo doctrinal en los siglos XVII y XVIII”. En: Sesboüé, – Theobald, (Directores) *La palabra de la salvación*, 146.

Los aspectos que hemos referido nos sirven de marco para ayudarnos a comprender no sólo la noción de pecado que subyace a la doctrina sobre Sacramento de la Penitencia elaborado por Trento sino también las consecuencias e implicaciones que este concepto tendrá en los desarrollos teológico-morales posteriores.

Uno de los primeros documentos importantes que elabora el Concilio de Trento es la doctrina sobre el pecado original<sup>680</sup> tratado en la sesión conciliar V<sup>a</sup> (1546); otro documento, considerado como la obra maestra en el terreno dogmático es la Justificación<sup>681</sup> tratado en la sesión conciliar VI<sup>a</sup> (1547);<sup>682</sup> la doctrina sobre la Penitencia<sup>683</sup> la trató en la

---

<sup>680</sup> “(...) Los debates se plantaron en torno a la existencia, la propagación y las consecuencias del pecado original, pero especialmente se trató del valor del bautismo como medio para su remisión y de su relación con la concupiscencia. (...) En resumen, el concilio de Trento tomó posición en dos puntos por lo que respecta al pecado original: 1) no concedió a los signos externos, en este caso a la concupiscencia, el valor de una certeza de conciencia, como puede hacerse con la experiencia que se somete a una verificación; 2) al no ser el pecado original un hecho controlable por la experiencia, no quiso identificarlo con la concupiscencia ni considerar al hombre, por consiguiente, como totalmente corrompido, tal como pretendían los teólogos protestantes. (...) El Vaticano II (LG 2; GS 13) recoge el contenido doctrinal de las afirmaciones anteriores, pero en un discurso alejado todo lo posible de las representaciones que habían revestido a este dogma según la manera clásica. El texto de la *Gaudium et Spes* prefiere hablar del «hombre» y no de «Adán», lo cual es una manera perfectamente legítima de traducir el término del Génesis. Al establecer un vínculo entre Gn y Rom, considera este pecado como el comienzo del largo pecado de la humanidad”. Grossi, – Sesboüé, “*Pecado original y pecado de los orígenes: del Concilio de Trento a la época contemporánea*”. En: Grossi, – Ladaria, – Lécrivain, Sesboüé, (directores) *El hombre y su salvación*, 178.179. 191.

<sup>681</sup> “Después del decreto sobre el pecado original, los Padres del Concilio produjeron su documento más importante con el decreto sobre la justificación. (...) En este decreto, la comprensión católica del hombre justificado se desarrolló bajo el signo «justicia de Dios» (*justicia Dei*). El decreto está construido a partir de la distinción entre los tres estados de la justificación del pecador: el primer estado tiene que ver con la primera justificación –se trata del desarrollo más importante–; el segundo se refiere a la vida del hombre justificado; el tercero se relaciona con la recuperación de la justificación en los bautizados que han caído en pecado. Si la primera justificación pasa por el sacramento del pecado, su recuperación pasa por el de la penitencia”. Grossi, – Sesboüé, “*Gracia y justificación: desde el Concilio de Trento hasta la época contemporánea*” En: Grossi, – Ladaria, – Lécrivain, – Sesboüé, (directores) *El hombre y su salvación*, 250. 253.

<sup>682</sup> Denzinger, 1635-1583.

<sup>683</sup> “Hasta el Concilio de Trento la referencia doctrinal principal de la Iglesia sobre la penitencia era la práctica. El magisterio se había pronunciado raras veces sobre este punto: un canon de Nicea que ordenaba la reconciliación de todos los moribundos (COD II-2: DzS 129); la decisión disciplinar del Lateranense IV sobre la confesión anual y el resumen catequético del decreto para los Armenios del concilio de Florencia (Cf. *Supra*, 100-101 y 95). Trento, por el contrario, propone una exposición doctrinal detallada y precisa sobre todos los aspectos del sacramento. Pero su reflexión está condicionada por una herencia teológica de varios siglos y por la contestación vigorosa de los reformadores”. Bourgeois, H – Sesboüé, B. *La doctrina sacramental del Concilio de Trento*. En: Bourgeois, – Sesboüé, – Tihon, *Los signos de la salvación*, 133.

sesión conciliar XIV<sup>a</sup> (1551);<sup>684</sup> Trento fija la doctrina dogmática sobre el Sacramento de la Penitencia<sup>685</sup> y organiza la praxis penitencial.

Nosotros nos detendremos en la doctrina sobre la Penitencia, pero más que analizar la Penitencia en sí misma, intentaremos leer el concepto de pecado que subyace a este Sacramento desde los lineamientos de Trento. Hemos señalado antes que el contexto histórico en el que se desarrolla el Concilio de Trento está condicionado por la reforma protestante, por tanto, no es de extrañar que Trento responda a las doctrinas protestantes y reafirme, entre otros puntos, la necesidad de la penitencia, su institución por Cristo, su autonomía como Sacramento diverso del bautismo;<sup>686</sup> en este sentido en el capítulo primero afirma:

(...) En todo tiempo, la penitencia para alcanzar la gracia y la justicia fue ciertamente necesaria a todos los hombres que se hubieren manchado con algún pecado mortal, aun aquellos que hubieran pedido ser lavados por el sacramento del bautismo, a fin de que, rechazada y enmendada la perversidad detestaran tamaña ofensa de Dios con odio del pecado y dolor de su alma (...).<sup>687</sup>

En el capítulo segundo se señala la diferencia entre el Sacramento de la Penitencia y el Bautismo:

<sup>684</sup> Denzinger, 1667-1693; cánones 1701-1715.

<sup>685</sup> “Lo que concierne a la penitencia no es algo secundario en el pensamiento de Lucero: éste estaba demasiado ligado a las angustias de su experiencia monástica y tocaba muy de cerca de la cuestión central de la justificación por la fe. Además la práctica penitencial católica había dado lugar a abusos clamorosos de las indulgencias<sup>685</sup>. Según su método el concilio de Trento no trabajó directamente a partir de los escritos de los reformadores, sino a partir de las tesis o de los artículos sacados de sus obras por los teólogos católicos. Las fórmulas materialmente son exactas, pero su presentación se hace en función de la doctrina católica y no recoge toda la intuición religiosa y doctrinal de los reformadores. Sus tesis se van enumerando en doce artículos: la penitencia no es verdaderamente un sacramento instituido por Cristo; el verdadero sacramento de la penitencia es el bautismo (1); la penitencia no está estructurada por la contrición, la confesión y la satisfacción, sino por la antinomia entre «el temor suscitado en la conciencia por el reconocimiento del pecado» y «la fe nacida del Evangelio o de la absolución» (2); la contrición «activa», según la concepción católica «hace al hombre hipócrita y mas pecador» (3); la confesión no es de derecho divino (4); no es necesaria para el perdón y tiene que seguir siendo libre (5); la confesión de todos los pecados es imposible y no es más que una tradición humana(6); la absolución no es un acto judicial, sino «un simple ministerio en donde [...] se declara que se han perdonado los pecados al que los confiesa, con tal que él se crea absuelto» (7); la reserva de los casos es ilegítima (9); finalmente, la satisfacción no puede ser otra cosa sino la fe en la satisfacción cumplida por Cristo (10); la mejor penitencia es una vida nueva (11); las satisfacciones son solamente tradiciones humanas (12). Estos artículos ofrecen el esbozo del plan que seguirán la *doctrina* y los cánones del concilio”. Sesboüé, “La penitencia y la extremaunción”, En: Bourgueois, – Sesboüé, – Tihon, *Los signos de la salvación*, 135.

<sup>686</sup> Cfr. Walker, *La facultad para confesar*, 35.

<sup>687</sup> Denzinger, 894.

Consta evidentemente que el ministro del Bautismo no debe ser juez; (...) a quienes Cristo nuestro Señor llegó a hacer miembros de su cuerpo, lavándolos con el agua del Bautismo; pues no quiso que si estos después se contaminasen con alguna culpa, se purificaran repitiendo el Bautismo, no siendo esto lícito por razón alguna en la Iglesia católica; sino que quiso se presentasen como reos ante el tribunal de la Penitencia, para que por la sentencia de los sacerdotes pudiesen quedar absueltos, no sola una vez, sino cuantas recurriesen a él arrepentidos de los pecados que cometieron. (...) En consecuencia, es tan necesario este sacramento de la Penitencia a los que han pecado después del Bautismo, para conseguir la salvación, como lo es el mismo Bautismo a los que no han sido reengendrados. (Capítulo 2)

Tanto en este segundo capítulo, como en el capítulo sexto, el cual es refrendado en el canon noveno, el carácter judicial de la absolución sacramental es afirmado está constantemente:<sup>688</sup>

“(...) sin embargo no es solo un mero ministerio o de anunciar el Evangelio, o de declarar que los pecados están perdonados; sino que es a manera de un acto judicial, en el que pronuncia el sacerdote la sentencia como juez (...)”. (Capítulo 6)

Si alguno dijere, que la Absolución sacramental que da el sacerdote, no es un acto judicial, sino un mero ministerio de pronunciar y declarar que los pecados se han perdonado al penitente, con sola la circunstancia de que crea que está absuelto; o el sacerdote le absuelva no seriamente, sino por burla; o dijere que no se requiere la confesión del penitente para que pueda el sacerdote absolver; sea excomulgado. (Canon IX)

Dentro de las muchas interpretaciones que se le dieron a este canon está la de considerar la absolución como acto judicial en sentido estricto y de creer que la esencia de este acto consiste en el poder de absolver o condenar al acusado.<sup>689</sup>

Sobre la obligación de confesar los pecados señala en capítulo quinto:

<sup>688</sup> Cfr. Walker, *La facultad para confesar*, 35.

<sup>689</sup> En tiempos del Concilio de Trento se consideraban actos judiciales tanto la sentencia con la que se aplica el orden jurídico a un reo acusado de haberlo violado la ley (lo que hoy se llama acto judicial en sentido estricto), como la concesión de un indulto en nombre o con la autoridad del príncipe. Cfr. Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia*, 271-272.

(...) es necesario que los penitentes expongan en la confesión todas las culpas mortales de que se acuerdan, después de un diligente examen, aunque sean absolutamente ocultas, y solo cometidas contra los dos últimos preceptos del Decálogo; pues algunas veces dañan estas más gravemente al alma, y son más peligrosas que las que se han cometido externamente. (...).<sup>690</sup> (Capítulo 5)

En el canon séptimo precisa:

Si alguno dijere, que no es necesario de derecho divino confesar en el sacramento de la Penitencia para alcanzar el perdón de los pecados, todas y cada una de las culpas mortales de que con debido, y diligente examen se haga memoria, aunque sean ocultas, y cometidas contra los dos últimos preceptos del Decálogo; ni que es necesario confesar las circunstancias que mudan la especie del pecado; sino que esta confesión sólo es útil para dirigir, y consolar al penitente, y que antiguamente sólo se observó para imponer penitencias canónicas; o dijere, que los que procuran confesar todos los pecados nada quieren dejar que perdonar a la divina misericordia; o finalmente que no es lícito confesar los pecados veniales; sea excomulgado.<sup>691</sup>(canón 7).<sup>692</sup>

Sobre este asunto afirma Sesboüé:

“No hay nada en la Escritura que se refiera a la confesión sacramental de los pecados (...). Por eso el concilio hace un racionamiento, mostrando que hay una vinculación intrínseca entre el sacramento de la penitencia y la confesión, ya que la penitencia fue instituida bajo la forma de juicio y no es posible pronunciar un juicio sin conocer la causa juzgada<sup>693</sup> .

---

<sup>690</sup> Denzinger, 899.

<sup>691</sup> Denzinger, 917.

<sup>692</sup> “Una vez impuesta esta forma de celebración del sacramento, moralistas y canonistas de la Edad Media van reglamentándola hasta extremos absurdos, clasificando los pecados en géneros, especies y números, para perfilar exactamente todo lo que se ha de declarar. Y sin embargo, la acusación nunca fue al principio una especie de “peaje vergonzoso” que haya que pagar para recibir el perdón. La acusación brotaba lógicamente de la psicología del que está verdaderamente dolido por lo que ha hecho y necesita comunicarlo, para descargarse del peso que lleva en la conciencia. La psiquiatría conoce esta necesidad también en niveles meramente laicos. Pero, al hacer esta observación, conviene aclarar que es necesario distinguir entre la necesidad que *brota de un arrepentimiento creyente ante la comunidad y ante Dios* y la necesidad (obsesiva por lo general) que *brota de neurosis de culpabilidad*, las cuales son más frecuentes de lo que parece, pero tienen poco que ver con el arrepentimiento cristiano”. Gonzalez, *Símbolos de fraternidad. Sacramentología para empezar*, 32.

<sup>693</sup> Sesboüé, “La penitencia y la Extremaunción”. En: Bourgueois, – Sesboüé, – Tihon, *Los signos de la salvación*, 138. El subrayado es mío.

En los capítulos del 6-9 hace referencia a la absolución y la satisfacción, enfatiza nuevo el aspecto jurídico del sacramento al señalar que la absolución no es sólo un acto de anuncio del Evangelio, sino un acto judicial,<sup>694</sup> así queda refrendado en el canon noveno:

Si alguno dijere, que la Absolución sacramental que da el sacerdote, no es un acto judicial, sino un mero ministerio de pronunciar y declarar que los pecados se han perdonado al penitente, con sola la circunstancia de que crea que está absuelto; o el sacerdote le absuelva no seriamente, sino por burla; o dijere que no se requiere la confesión del penitente para que pueda el sacerdote absolver; sea excomulgado. (canon 9)

Queremos terminar recordando lo referido al inicio de este apartado que la verdadera dificultad dogmática en la interpretación de Trento nace más tarde con la mentalidad postridentina, resultando los estrechamientos por un lado, las exageraciones por otro<sup>695</sup>. Queremos decir con esto que las interpretaciones que se hicieron posteriormente del Concilio de Trento,<sup>696</sup> dieron lugar a la elaboración de una moral que está, casi exclusivamente, en función del Sacramento de la Penitencia; una moral que al tener una orientación jurídico-legal se va preocupar, casi exclusivamente, por medir y contar pecados. Por tanto, el distanciamiento entre la moral y los elementos fundamentalmente cristianos como son la Gracia, la salvación, la fe, el seguimiento, etc. se va haciendo cada vez más profundo.

---

<sup>694</sup> Cfr. Sesboüé, “La penitencia y la Extremaunción”, En: Bourgeois, – Sesboüé, – Tihon, *Los signos de la salvación*, 139.

<sup>695</sup> Pech, “La respuesta del concilio de Trento (1545-1563). Las decisiones doctrinales antireformatorias y sus consecuencias”, 275.

<sup>696</sup> “(...) a lo largo del siglo XVIII el concepto de dogma se redujo a lo que pertenece a la revelación y es propuesto por la Iglesia como tal. Pues bien, los cánones de Trento se consideraban como «definiciones», lo cual era verdad en la intención del concilio, pero en el sentido en que éste tomaba el término de dogma. El resultado fue que la hermenéutica escolar de los manuales de teología, consideró entonces que los ciento veinte cánones doctrinales de Trento eran otras tantas definiciones solemnes irreformable, que comprometían la revelación y a la fe. (...) una «mentalidad dogmática» se entregaba a una «inflación dogmática», al servicio de la cual Trento se convertía en un verdadero arsenal”. Sesboüé, “*Dogma y teología en los tiempos modernos*”, En: Sesboüé, – Theobald, (directores) *La palabra de al salvación*, 150.



## 4.2 El concepto de pecado según el Catecismo Romano del Concilio de Trento

El Catecismo romano o el Catecismo del Concilio de Trento o de san Pio V para los Párrocos, se publicó en Roma por mandato de este Papa Pio V en 1566. Recordemos que en el período postridentino la Moral estaba en función del Sacramento de la Penitencia, y la Iglesia tenía gran preocupación por la ignorancia religiosa de los cristianos,<sup>697</sup> por tanto, era urgente enseñar las “*verdades necesarias para la salvación*”.<sup>698</sup>

Es indiscutible que como señala Sesboüé:

El Catecismo romano, llamado Catecismo del concilio de Trento por haber sido redactado en ejecución de un decreto de este concilio, ejerció hasta comienzos del siglo XX una gran influencia para la penetración de la teología conciliar en la catequesis. Igualmente, los diversos catecismos utilizan en la pastoral la sistematización desarrollada por los manuales de teología y las enseñanzas del magisterio. No cabe duda que la doctrina se les propone a los fieles mucho mejor que en el pasado, pero su presentación intelectualista podía quedarse entonces en la exterioridad, ya que la vida cristiana corriente estaba a menudo vinculada a rituales fijos o a devociones marginales.<sup>699</sup>

---

<sup>697</sup> Con el objetivo de sacar a los cristianos de la ignorancia y del «error» en el que habían caído o podían caer a causa del conflicto con Lutero, el Concilio pide que se elabore un Catecismo para ayudar a los Párrocos en su labor pastoral y catequética; en la introducción de la publicación de 1883 señala: “El Catecismo romano (...) ordenado por el santo Concilio general de Trento, extendido y compuesto conforme a la doctrina que reconoció y aprobó el mismo Concilio por los hombres más sabios de aquella edad escogidos en él, publicado por san Pio V, aclamado después y aún más que aclamado por gran número de Concilios provinciales y diocesanos, y recientemente renovada su recomendación a toda la Iglesia por el Papa Clemente XIII (...)”.

<sup>698</sup> En la introducción al Catecismo se afirma: “(...) según la mente del mismo Santo Concilio, que comprendiese toda la doctrina, según la cual habrían de instruirse los fieles, y que estuviere completamente exenta de todo error, cuyo libro publicaron con el nombre de Catecismo Romano. (...) Y es cargo nuestro, venerables Hermanos, procurar que sea recibida por los fieles esta obra, que en tiempos tan trabajosos para la república cristiana os ofrece nuestro cuidado y diligencia, como remedio muy oportuno para librarse de los engaños de las malas opiniones, y para propagar y afirmar la verdadera y sana doctrina. En virtud de lo cual, este libro, que los Romanos Pontífices quisieron proponer a los Párrocos como norma de la fe católica y de la enseñanza cristiana”. Catecismo Romano, 4-6.

<sup>699</sup> Sesboüé, “*Dogma y teología en los tiempos modernos*” En: Sesboüé, – Theobald, (directores) *La palabra de al salvación*, 150.

Para nosotros es un documento importante porque tiene una de las definiciones de pecado que más ha influido en la conciencia cristiana y más ha condicionado la vida de los creyentes, en la manera de predicar el pecado y en el modo de celebrar su Reconciliación<sup>700</sup>. Antes de aproximarnos a la definición es importante conocer un poco la fundamentación teológica en la que sustenta el concepto de pecado.

En la tercera parte el Catecismo explica<sup>701</sup> el significado y el valor de los Mandamientos:

El estudio del Decálogo deberá ser, por consiguiente, ocupación preferida y asidua de todo sacerdote<sup>702</sup>, no sólo porque a ellos han de conformar sus propias vidas, sino también por la obligación que les incumbe, más que a nadie, de instruir al pueblo fiel en la ley del Señor (...) Siendo, además, jueces en las confesiones, y debiendo dictar sentencia según la cualidad y gravedad de los pecados, deben conocer perfectamente la ley, si no quieren incurrir en el grave delito de incapacidad y acarrear daños a las conciencias, cuyas acciones y responsabilidades han de juzgar. (...).<sup>703</sup>

Seguidamente explica los motivos que por los cuales los creyentes deben observarlos a la perfección:

Entre los muchos motivos que deben impulsar al hombre a la observancia de la ley divina, hay uno decisivo: que el mismo Dios es su autor. San Pablo dice que la ley fue entregada a Moisés por los ángeles<sup>704</sup>: mas es indudable que su autor fue Dios personalmente. Así lo atestiguan las mismas fórmulas usadas por el divino Legislador (más adelante las analizaremos) e infinidad de textos esparcidos a lo largo de las Sagradas Escrituras<sup>705</sup>. Tenemos, por lo demás, la prueba en nosotros mismos. Cada hombre lleva

<sup>700</sup> Cfr. Vidal, *Cómo hablara hablar del pecado hoy*, 142.

<sup>701</sup> La estructura del Catecismo consta de cuatro grandes partes: a) el símbolo de la fe, el Credo; b) los Sacramentos; c) El Decálogo; y c) el Padre nuestro.

<sup>702</sup> (3) Bienaventurado el varón que no anda en consejo de impíos, ni camina por la senda de los pecadores, ni se sienta en compañía de malvados. Antes tiene en la ley de Yahvé su complacencia y a ella día y noche atiende (Ps 1,1-2).

<sup>703</sup> Catecismo Romano. *I El significado y valor del Decálogo*, 3000.

<sup>704</sup> La ley fue dada por causa de las transgresiones, promulgada por ángeles (*Gal 3,19*).

<sup>705</sup> Cfr. Ex 24,11-13; Lv 4,22-27; Is 33,21-23; Ez, 20,6-8; Os. 13,3-5; Rm 2,13-15...

escrita en su corazón una ley, en virtud de la cual sabe distinguir el bien del mal, lo justo de lo injusto, lo lícito de lo ilícito. La íntima sustancia de esta ley natural, impresa por el Creador en el alma, coincide perfectamente con la ley escrita; señal evidente de que es Dios el único autor de una y otra. (...).

Nadie piense, por consiguiente, que, por haber sido abrogada la ley de Moisés, el Decálogo ha perdido su fuerza obligatoria: todos estamos obligados a obedecer a los mandamientos, no precisamente porque nos fueron manifestados por medio de Moisés, sino porque sus dictámenes están esculpidos en el alma misma del hombre y porque Cristo los explicó y ratificó después en su Evangelio.

El gran fundamento, pues, sobre el que se apoya la fuerza obligatoria de esta divina ley será siempre el hecho de haber emanado del mismo Dios, cuya sabiduría y justicia son eternos imperativos del hombre y a cuyo infinito poder nadie puede sustraerse. (...).

Con todo esto pretendió Dios evidentemente enseñarnos que su Ley debe ser recibida y practicada con corazón puro y humilde, advirtiéndonos al mismo tiempo que sus transgresores incurrirán en la terrible ira divina. (...).

Subrayemos, por último, la absoluta necesidad que todos tenemos de obedecer a la ley divina<sup>706</sup>. Tanto más cuanto que no han faltado en nuestros días quienes, impiamente y con el máximo daño para sí mismos y para los demás, se han atrevido a sostener que, fácil o difícil, la ley no es necesaria para la salvación.<sup>707</sup>

A continuación explica que el Decálogo es una institución divina porque es la expresión de la ley natural:

---

<sup>706</sup> C. Trid., ses. VI, de *Iustificacione*, c. 10: D 792ss.

<sup>707</sup> Catecismo Romano, *II Motivos que deben inducirnos a su perfecta observancia*, 3000.

Aunque el Decálogo fue dado por Dios a los judíos por medio de Moisés<sup>708</sup>, preexistía ya, sin embargo, como ley natural impresa en el alma del hombre. Y Dios exigió siempre -aún antes de su promulgación oficial en el Sinaí- que fuese observado por todos los hombres.<sup>709</sup>

En el capítulo primero desarrolla toda una reflexión sobre el primer mandamiento y en el punto VII trata sobre las penas contra los transgresores de la ley:

Dice el Señor: Yo soy Yahvé, tu Dios; un Dios celoso, que castigo en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian y hago misericordia hasta mil generaciones de los que me aman y guardan mis mandamientos (Ex 20, 5-6) Dos cosas deben notarse a propósito de estas últimas palabras del primer mandamiento: 1. Que las penas con que Dios conmina aquí a los transgresores de su ley deben entenderse válidas para todos los mandamientos, aunque, por la particular importancia de este primero, Dios haga una explícita y solemne amenaza en éste.

En efecto, en toda ley se impone al hombre su observancia con el premio y con la pena. La Sagrada Escritura alude constantemente a las promesas y a las amenazas de Dios respecto a la observancia o a la transgresión de los preceptos divinos. Omitiendo otros muchos pasajes tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, recordemos siquiera algunos del Evangelio: «Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos» (Mt 19,17); «No todo el que dice: ¡Señor, Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos» (Mt 7,21); «Todo árbol que no dé fruto será cortado y arrojado al fuego» (Mt 3,10); Todo el que se irrita contra su hermano será reo de juicio (Mt 5,22); Si no perdonáis a los hombres las faltas suyas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados (Mt 5,15).

2. Que estas promesas y amenazas divinas tienen muy distinta eficacia sobre las almas buenas y sobre los pecadores. Porque los buenos, los que son movidos por el espíritu de Dios (Rm 8,14) y le obedecen con generosa docilidad, verán en estas expresiones del Señor una promesa de gozo, una luminosa prueba de las disposiciones con que Dios les mira. En

---

<sup>708</sup> Cfr. Ex 19,20; Dt 5,2.

<sup>709</sup> Catecismo Romano, *III Institución divina del Decálogo*, 3000.

ellas apreciarán el cuidado del Dios amantísimo de los hombres, que estimula con los atractivos del premio y con las amenazas del castigo al verdadero culto y a la salvación. Reconocerán también en ellas la infinita bondad del Señor, que, con los santos mandamientos, quiere hacer converger toda actividad humana a la gloria de su divino nombre. Todo esto alimentará en ellos la esperanza de que, así como manda lo que quiere, Dios les dará la energía necesaria para obedecerle.

Los pecadores, en cambio, esclavos de la culpa y más temerosos de los castigos divinos que amantes de la virtud, no verán más que la aspereza y gravedad de los mandamientos divinos y de las amenazas que les acompañan. Convendrá tratar a estas almas con verdadero sentimiento de piedad, infundiéndoles ánimos y tomándoles casi por la mano para llevarles prudentemente a la observancia de la ley.<sup>710</sup>

### *El pecado como ofensa y deuda a Dios*

En la cuarta parte del Catecismo, dedicada al Padrenuestro, y en la exposición de la quinta petición: “*Perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores*» (Mt 6,12)”, encontramos la siguiente afirmación:<sup>711</sup>

Pedimos a Dios que nos libre de nuestros pecados. San Lucas interpreta la palabra «deuda» por la palabra «pecado».<sup>712</sup> Y con razón, porque por el pecado nos hacemos reos delante de Dios y quedamos sometidos al débito de la pena que hemos de pagar o satisfaciendo o sufriendo. Por esto dijo Cristo de sí mismo por el profeta: Tengo que pagar lo que nunca tomé (*Ps 68,5*). Esto demuestra no sólo que el hombre es deudor, sino también que es un deudor insolvente, incapaz de satisfacer por sí mismo.<sup>713</sup>

De aquí la necesidad de recurrir a la misericordia divina. Mas no nos exime este recurso del

<sup>710</sup> Catecismo Romano, Capítulo I, sobre el primer mandamiento, VII. Penas contra los transgresores del mandamiento, 3000.

<sup>711</sup> Al iniciar la explicación de la quinta petición comienza afirmando en el N° 1, que de la pasión de Cristo brota la fuente para lavar las manchas de los pecados (191); y en el N° 12 antes del texto citado señala que “*Porque el pagar esta deuda es necesario para la salvación*” (197).

<sup>712</sup> “Perdónanos nuestras deudas, porque también nosotros perdonamos a todos nuestros deudores” (Lc 11,4).

<sup>713</sup> “Un prestamista tenía dos deudores: el uno le debía quinientos denarios; el otro, cincuenta. No teniendo ellos con que pagar, se lo condonó a ambos” (Lc 7,41-42).

deber de la satisfacción en la justa medida que exige la justicia divina, de la que Dios es igualmente celosísimo. Y esto nos exige acudir a los méritos de la pasión de Cristo, sin los que nos sería absolutamente imposible alcanzar el perdón de nuestros pecados. Sólo en ellos radica y sólo de ellos puede derivarse hasta nosotros la esencia y eficacia de toda posible satisfacción<sup>714</sup>.

Sobre el ara de la cruz pagó Jesús el precio debido por nuestros pecados; precio que se nos comunica por medio de los sacramentos recibidos de hecho o al menos con el deseo (*in re vel in voto*); precio de tan extraordinario valor, que nos alcanza y obra realmente lo que imploramos en esta petición: la remisión de nuestros pecados. Y no sólo de los pecados veniales y culpas fáciles, sino también de los más graves y monstruosos delitos, que la plegaria consigue purificar en la sangre de Dios por medio del sacramento de la penitencia, recibido igualmente de hecho o al menos con el deseo<sup>715</sup>.

Desde el marco de una moral de la obligación con un claro enfoque jurídico-legal en la cual el Decálogo es el fundamento, el pecado es una ofensa y deuda que debe ser pagada. Se insiste en la reparación de la acción pecaminosa y se pone de manifiesto que la persona que ha cometido la ofensa no es capaz de saldar la deuda ya que se ha ofendido a un ser infinito. Por tanto, señala que la única salida es acudir a un intermediario que pague las deudas contraídas por el pecado del hombre, es decir Cristo. Igualmente invita al reconocimiento de la propia indignidad e insuficiencia para salir del pecado y a la propia confianza en la misericordia de Dios que perdona por medio de Cristo Jesús a través de algunos signos especiales como son los Sacramentos. Así mismo, comprender el pecado como deuda supone la comprensión del pecado como ofensa a Dios. Es decir que esta afirmación prueba la conexión necesaria que existe entre el contenido del pecado, entre el desorden contra la Ley eterna y la oposición al autor de la Ley, es decir a Dios como legislador y como Fin último.<sup>716</sup>

---

<sup>714</sup> “Él es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo” (1 Jn 2,1).

<sup>715</sup> Catecismo Romano, 678-679.

<sup>716</sup> Cfr. Vidal, *Cómo hablar del pecado hoy*, 143-145; Vidal, *Moral de actitudes I*, 618-619.

Podemos notar que la ley dictada por el Decálogo es la única fuente de la moralidad; por consiguiente la base en la que se apoyará la definición de pecado está en una moral de estricta obligación. Desde la perspectiva del Decálogo los elementos fundamentales de la moral pasarán a ser las leyes, los preceptos y las normas, y el pecado va a consistir necesariamente en la trasgresión de éstas. Desde esta perspectiva los casos de conciencia, que serán considerados en relación con las obligaciones legales, y el examen minucioso sobre éstos, cobran una gran importancia para la Moral.<sup>717</sup> Los elementos en los que se fundamenta la Moral en el Nuevo Testamento, en el pensamiento de los Padres y en la doctrina de santo Tomás rectamente interpretado, han quedado totalmente al margen. Más aún, a partir de la distinción que hizo santo Tomás sobre lo que es de la obligación y lo que es de consejo para referirse a los estados especiales y para señalar el campo que va más allá de las obligaciones, se empezó a construir una moral de dos niveles: por una parte las obligaciones estrictas y que constituyen la moral propiamente dicha y por otra los consejos que van más allá de los mandamientos y van a depender de la ascética y de la mística.<sup>718</sup> La primera corresponderá a los creyentes en general y la segunda a un selecto grupo de cristianos que vivía en los monasterios; es una división que tendrá consecuencias fatales para la moral, para la espiritualidad<sup>719</sup> y para la misma teología. La moral quedará privada del Evangelio, su fuente principal, y a expensas del Derecho canónico; y los creyentes quedarán despojados de lo más genuinamente cristiano que es la libre y gratuita autocomunicación y autodonación de Dios al hombre que a quien la acoge lo hace auténticamente libre.<sup>720</sup> Así pues, la Gracia, la fe, la caridad, el seguimiento de Jesús no tendrán ninguna relevancia para la vida cristiana y por consiguiente el pecado será concebido y valorados estrictamente desde las normas, preceptos y leyes, en especial el Decálogo: de ahí la enorme relevancia, que con relación al pecado, fueron adquiriendo los términos como trasgresión, infracción, falta, violación, desobediencia, etc.

---

<sup>717</sup> Cfr. “Se trata de una nueva concepción y organización de la moral que se ha formado después del concilio de Trento”. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 285.

<sup>718</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 285.

<sup>719</sup> La espiritualidad al carecer de la reflexión teológica se ha reducido al sentimiento religioso. Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 313.

<sup>720</sup> Rahner, *La gracia como libertad*, 61-65.

### 4.3 Definición casuista de pecado

La génesis de la moral casuística la encontramos en los Libros Penitenciales<sup>721</sup>, en las Sumas y en los de Manuales de confesión.<sup>722</sup> Con la expresión moral casuística se comprende la Teología Moral que se elabora a partir de la reforma penitencial del Concilio de Trento, cuya vigencia llega hasta el Concilio Vaticano II; también se la conoce como moral postridentina o moral de las Instituciones morales; como señala Vereecke:

La aparición en los albores del siglo XVII, exactamente en 1600, de las *Instituciones morales* del jesuita Juan Azor, señala el nacimiento de un género literario nuevo en teología moral. Desligada en adelante de la filosofía viva, del dogma e incluso de una teología moral especulativa, ajena a la espiritualidad y a la mística esta *Theologia moralis* práctica, modesta sirvienta del confesor, se llamará pomposamente *Theologia moralis*.<sup>723</sup>

La Teología Moral de este período se va a distinguir de las anteriores Sumas y Manuales de confesores, en que el fin último que persiguen es determinar y proponer la doctrina que regula la solución de los casos de conciencia cuyo examen, en orden a la confesión, tendrá una importancia de primer orden<sup>724</sup>. La atención de los moralistas estará centrada de manera especial en los casos singulares de conciencia; este asunto se convertirá en la materia principal de la moral; la cuestión de las reglas de solución de los casos dudosos constituirá lo que se llamará los Sistemas morales. Los Manuales de Teología Moral se

---

<sup>721</sup> Sobre los Libros Penitenciales ya se trató en la página 23 de esta Segunda parte.

<sup>722</sup> La expresión «caso» y su derivado metodológico «casuística» se emplearon inicialmente en el contexto jurídico. En derecho la casuística designaba la aplicación de las leyes civiles o eclesiásticas a la situación particular; también significaba la interpretación de una determinación legal mediante una sentencia. Este concepto de caso y de casuística lo trasladó san Raimundo de Peñafort del campo jurídico al campo de la moral. Y así se expuso en las Sumas de confesores, de donde pasó, de forma más desarrollada, a las Instituciones morales postridentinas o la denominada Casuística. Cfr. Vidal, *Nueva Moral fundamental*, 448-449.

<sup>723</sup> Cfr. Vereecke, *Estudios sobre historia de la moral*, 66. Vereecke, “Historia de la teología moral”, 832-833.

<sup>724</sup> Cfr. Vidal, *Nueva moral fundamental*, 450-451.



multiplicarán a partir del siglo XVII y pertenecerán a diversas Escuelas según la cuestión del Probabilismo.<sup>725</sup>

Llegamos aquí de un largo proceso porque como señalábamos antes, en la Casuística convergen los acontecimientos ya referidos. Así que, en nuestro criterio, una de las funciones principales de la Casuística consiste en la sistematización de todos los elementos que recibe.

Por ejemplo, del Nominalismo recibe, entre otras cosas, el concepto de *singular* el cual dio un tono individualista, extrinsecista, voluntarista y legalista a toda la moral. Su mayor influencia va a ser desde el punto de vista metodológico pues los moralistas se dedicarán a analizar el acto singular tanto en sus condiciones objetivas como subjetivas.

Del Tomismo, entendiéndolo como el Neotomismo, recibe el pensamiento de santo Tomás pero fragmentado. Recordemos la gran importancia que los comentaristas de santo Tomás le dieron a la moral (II-II); la moral es desmembrada de todo el gran conjunto teológico en el que se fundamentaba. Por tanto, todos los Manuales de Teología Moral que se escribieron entre los siglos XVII y XX, presentan la Moral Fundamental con la misma base y estructura de los tratados: a) el de los actos humanos; b) el de la conciencia; c) el de las leyes; y d) el de los pecados. También presentan los mandamientos de Dios y de la Iglesia, allí exponen las obligaciones que tienen los creyentes, y la justicia como la virtud de la ley y que constituye la fuerza de la obligación.<sup>726</sup> Así pues los elementos principales de la moral de los Manuales son: a) la tensión entre la ley y la libertad; b) los actos humanos; c) la conciencia; d) la moral y la penitencia; e) los sistemas morales.

---

<sup>725</sup> Los manuales de Teología Moral se escribían en latín y se utilizaban en todos los Seminarios. En términos generales recogen con lógica y con adaptaciones canónicas la doctrina de las Instituciones Morales según el orden del Decálogo. La inspiración proviene del sistema Alfonsiano y del Probabilismo. La función principal de los Manuales fue poner al alcance de los sacerdotes y de los creyentes lo esencial de la moral cristiana de una manera sistematizada y adaptada a las necesidades e ideas de la época. Cfr. Verecke, "Historia de la teología moral", 837-838.

<sup>726</sup> Estos Manuales no comprendían en sus planes la doctrina social de la Iglesia que se desarrolla después de la publicación de la encíclica de *Rerum novarum* de León XIII (1891).

Libertad y ley, conciencia y actos humanos o casos de conciencia se concentran en la obligación y constituyen la esencia de la moral de los Manuales, y aunque la obligación no consiste en un tratado propio, constituye la fuerza misma de la ley.<sup>727</sup> Así pues los moralistas de la Casuística y Santo Tomás, en general, se mueven en dos perspectivas diferentes.

Del Concilio de Trento recibe, por las razones que ya explicamos en el apartado anterior, la fuerza de una moral con un marcado énfasis jurídico-legal, con una excesiva preocupación por el ejercicio del Sacramento de la Penitencia y con una enorme ruptura con el Nuevo Testamento, con el pensamiento de los Padres y con el mismo santo Tomás.

Con los elementos señalados, entre otros, se van a elaborar los Manuales que sin lugar a dudas, van a constituir una etapa muy importante y de gran trascendencia en la historia de la Teología Moral. Su influjo llegó, incluso, al resto de la Teología lo que llevó a concebir los dogmas bajo el ángulo de la obligación como proposiciones impuestas a la fe por la autoridad del Magisterio. En general predomina la justicia legal y la obediencia.<sup>728</sup> Como bien señala Pinckaers:

(...) la moral de los Manuales como un edificio que reposa sobre cuatro cimientos: el acto humano o libre, la ley, la conciencia y los pecados, con a modo de columnas, los Mandamientos de Dios y de la Iglesia, que exponen las obligaciones que constituyen el ámbito y algo así como el mobiliario de la moral. El tejado está formado por la justicia, que es la virtud de la ley, o la honestidad como decía Suárez, que corona el edificio y lo mantiene con la fuerza de la obligación.<sup>729</sup>

---

<sup>727</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 323.

<sup>728</sup> Cfr. *Ibid.*, 221-336.

<sup>729</sup> Cfr. *Ibid.*, 322.

*El pecado como una acción con advertencia y consentimiento en contra de la ley*

En el contexto de la Casuística, cuyas características generales hemos señalado, intentaremos aproximarnos al concepto de pecado. En la Moral Casuista existen muchas definiciones de pecado; sin embargo, por la importancia que tiene, aquí asumo la que consigna Vidal que es la de Busenbaum,<sup>730</sup> y también es asumida por San Alfonso María de Ligorio:<sup>731</sup>

Peccatum est transgressio legis, sive ut ait Toletus, est voluntarius recessus a regula divina: per quam regulam intelligitur praeceptum tam naturale et humanum quam divinum; per recessum intelligitur actus, vel eius omissio, qui sit non tantum voluntarius, sed etiam liber, cum aliqua actuali advertentia malitiae.<sup>732</sup>

Ad peccatum requiruntur tres conditiones, ut patet ex prima responsione. I. Ut sit voluntarium, id est ut fiat a voluntate consentiente. II. Ut sit liberum, id est ut sit in potestate voluntatis facere vel non. III. Ut advertatur malitia.<sup>733</sup>

De esta definición debemos resaltar que, aunque la Casuística asume las nociones de pecado vigentes, sitúa el pecado en la perspectiva de una moral del acto con un énfasis especial en la voluntariedad y la libertad. Debemos subrayar igualmente la referencia a la norma y a la ley como fuente de moralidad y con relación a esta fuente, se considera el concepto de pecado como una transgresión de la ley.<sup>734</sup>

En consecuencia, desde una moral de la obligación, los actos externos cobran una gran relevancia y el pecado quedará en muchos casos reducido a hechos o actos puntuales

<sup>730</sup> Busenbaum, H. *Medulla Theologiae moralis*. (Romae, 1844). Citado por Vidal, *Moral de actitudes*, 616. Nota 33.

<sup>731</sup> San Alfonso de Ligorio, *Theologia Moralis*, II (Roma 1907). V. *Tractatus de peccatis*. 705.

<sup>732</sup> El pecado es una trasgresión de la ley, o según Toledo, un alejamiento de la ley divina: entendida como un precepto tanto natural y humano como divino; por alejamiento se entiende un acto o su omisión que sea no sólo voluntario sino también libre, con alguna advertencia actual de malicia. Busenbaum, H. *Medulla Theologiae moralis*. 393. citado por Vidal, *Cómo hablar de pecado hoy*, 141. Vidal, *Moral de actitudes* I, 617.

<sup>733</sup> El texto traduce: Para el pecado se requieren tres condiciones, como queda claro por la primera respuesta: 1. que sea voluntario, es decir, que se haga con el consentimiento de la voluntad; 2. que sea libre, es decir, que esté en poder de la voluntad hacerlo o no; 3. que se advierta la malicia. Busenbaum, H. *Medulla Theologiae moralis*. 394. citado por Vidal, *Cómo hablar de pecado hoy*, 141. Vidal, *Moral de actitudes* I, 617.

<sup>734</sup> Infracción o violación de un precepto, de una ley o de una norma.

descontextualizados de la vida del creyente. Desde esta perspectiva se ha caído en la excesiva insistencia en el número de los pecados (atomización), en la especie y las circunstancias que cambian la especie (formalismo).<sup>735</sup> Indiscutiblemente esta definición de pecado, al igual que las anteriores, también ha condicionado con mucha fuerza la conciencia y la vida de los creyentes.

Queremos llamar la atención sobre la enorme ruptura que con respecto al Nuevo Testamento, al pensamiento de los Padres y al auténtico pensamiento de santo Tomás se ha ido produciendo; las razones ya las conocemos.<sup>736</sup> En consecuencia, los elementos de una moral genuinamente cristiana como la Gracia, la fe, el seguimiento de Jesús, la caridad, etc. han dejado de ser relevantes para la moral y en consecuencia para valorar el pecado; como señala Häring:

Muchos de los catálogos de pecados para el examen de conciencia, dada la manera en que fueron utilizados por el sacerdote para interrogar al penitente, no tiene nada que ver con la moral neotestamentaria cuyo centro es, indudablemente, la fe en la caridad.<sup>737</sup>

Al considerar los actos humanos con relación a la ley, uno de los aspectos fundamentales de la moral como es la interioridad de la persona, pasa a un segundo lugar.<sup>738</sup> En consecuencia el pecado es situado en los estrechos límites de una ley esencialista, objetivista y abstracta, que olvida que el centro del Evangelio no es la ley, en ninguna de sus acepciones, sino Cristo, porque él es la Gracia y él es quien realmente libera y salva a quien lo acoge. Por tanto, sólo desde el Evangelio se puede revelar el auténtico sentido del pecado; con razón afirma Häring:

(...) no son pocos los Manuales de teología moral en los que la fuerza de los sacramentos se sustituye por la fuerza del control y del precepto. Así, el hombre, bajo la ley, se aliena

<sup>735</sup> Cfr. Vidal, *Moral de actitudes I*, 615-617.

<sup>736</sup> Las consecuencias no serán sólo para la moral sino para la teología en general.

<sup>737</sup> Häring, *Pecado y secularización*, 57.

<sup>738</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 329.

precisamente porque la ley se convierte en la perspectiva y visión fundamentales y, consecuentemente el pecado se reduce a la transgresión de la ley. (...).<sup>739</sup>

La vivencia del pecado como desorden de un orden establecido, como ofensa y deuda a Dios, como mancha, o como transgresión o violación de una ley, etc., que a su vez es el resultado de una concepción legalista y jurídica de la moral, tiene una serie de consecuencias, de no poca importancia, para los creyentes. En primer lugar, falsea el auténtico sentido de la revelación cristiana la cual se comprende como la revelación de leyes, preceptos y normas y no como la libre y gratuita autocomunicación y autodonación de Dios al hombre en Jesús.<sup>740</sup> “*El contenido de la revelación es trinitario, cristocéntrico, antropológico y soteriológico, pues Dios por Cristo en el Espíritu Santo se revela a sí mismo y da a conocer su proyecto de llevar al hombre a la comunión de vida con él*”<sup>741</sup>. Por consiguiente, al tergiversar el auténtico sentido de la revelación, el Dios Abbá, Padre del Señor Jesucristo y Padre nuestro, del Evangelio es suplantado por el Dios legislador y juez; el perdón-misericordia es desplazado por la sentencia, la pena, la sanción la multa, etc. la conversión por la expiación, el desagravio, el sacrificio, la purificación; Entre otros muchos efectos, la comprensión errónea del pecado lleva a la persona a unos efectos de angustia y sufrimiento tal, que no le permite experimentar la Gracia, la libertad y un horizonte de esperanza que le transmite el perdón de Dios; en este sentido afirma Vidal:

Sobre la comprensión de Dios como una voluntad heterónoma a la persona se han apoyado la mayor aparte de las falsificaciones de la moral cristiana: -el voluntarismo nominalista; -el

---

<sup>739</sup> Häring, *Pecado y secularización*, 52.

<sup>740</sup> La teología de Rahner tiene su “centro estructurante” en la teología de la gracia y esta a su vez tiene su núcleo en el concepto de “autocomunicación de Dios” (R. Siebenrock, "Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie", en: M. Delgado - M.- L. Bachmann (eds.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherung an Karl Rahner*, Berlin 1994, 34-71, 69 (nota 93). Para Rahner, este concepto expresa más fielmente que otras categorías tradicionalmente usadas en la Teología (sobre todo el de “Gracia increada”) el carácter de autodonación *personal* de Dios mismo como rasgo esencial de la Gracia en cuanto acontecimiento salvífico. La idea de fondo es que la Gracia no debe ser entendida como el acto divino de otorgar al ser humano un determinado “bien salvífico” o la mera participación de Sí mediante dones creados y finitos, sino como el don propio *de Sí mismo* como acto fundante y oferta permanente de la salvación. Cfr. Berríos, “Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Karl Rahner (1.)”, 478.

<sup>741</sup> Artega, “La in-creible actualidad del misterio de Cristo”, 205.

fundamentalismo bíblico; -el legalismo tanto eclesiástico como civil; -el naturalismo objetivista. En las comprensiones heterónomas de la moral la persona queda al margen del proceso de decisión. (...). La imagen de un Dios heterónimo a fuer de deformada, no propicia un moral que favorezca la causa del hombre; por el contrario conduce a formas de moral que mantienen la persona en el infantilismo heterónimo, en el miedo al castigo, o en la búsqueda del premio (...).<sup>742</sup>

Las consecuencias que hemos señalado nos muestran el nivel de la profunda ruptura que se ha producido con el Nuevo Testamento, con el pensamiento de los Padres y con el mismo santo Tomás, que en la Casuística ha llegado a su punto culmen; esta orientación estará vigente hasta el Concilio Vaticano II. Incluso, podríamos decir que, de alguna manera, su influjo seguirá estando presente en la etapa posterior al Vaticano segundo.

---

<sup>742</sup> Vidal, *Nueva moral fundamental*, 33.

## Bibliografía

- Arteaga, Andrés. “*La in-creíble actualidad del misterio de Cristo*”, Teología y vida Vol. XLV (2004): 196-209.
- Berríos, Fernando. “*Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Karl Rahner (I)*”, Teología y Vida, Vol. XLIII (2002): 411-437.
- Bourgueois, H – Sesboüé, B. “*La doctrina sacramental del Concilio de Trento*”. En: Bourgueois, H – Sesboüé, B. – Tihon, P. *Los signos de la salvación*. Salamanca: Secretariado trinitario, 1996.
- Denzinger, Enrique. *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos definiciones y declaraciones de la Iglesia en Materia de fe y costumbres. Versión directa de los textos originales por Daniel Ruiz Bueno*. Barcelona: Herder, 1963.
- González Faus, José I. S.J. *Símbolos de fraternidad. Sacramentología para empezar*. Barcelona: Cristianisme i justícia, 2006.
- Grossi, V. – Sesboüé, B. S. J. “*Gracia y justificación: desde el Concilio de Trento hasta la época contemporánea*”. En: Grossi, V.- Ladaria, Luis F. S. J. –Lécrivain, Ph. S.J. Sesboüé, B. S.J. (directores) *El hombre y su salvación*. Tomo II. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996. 250. 253.
- Grossi, V. – Sesboüé, B. S. J. “*Pecado original y pecado de los orígenes: del Concilio de Trento a la época contemporánea*”. En: Grossi, V.- Ladaria, Luis F. S. J. –Lécrivain, Ph. S.J. Sesboüé, B. S.J. (directores) *El hombre y su salvación*. Tomo II. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996.
- Häring, Bernard. *Pecado y secularización*. Madrid: Perpetuo Socorro, 1974.
- Murphy, F. X.-Vereecke, L. *Estudios sobre historia de la moral*. Madrid: Perpetuo socorro, 1969.
- Pech, Otto-Hermann. “*La respuesta del concilio de Trento (1545-1563). Las decisiones doctrinales antireformatorias y sus consecuencias*”. *Selecciones de teología* 164 (2002): 267-281.
- Pinckaers, Servais. *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. Pamplona: EUNSA, 2000.

- Rahner, Karl. *La gracia como libertad. Breves aportaciones teológicas*. Barcelona: Herder, 1972.
- Ramos-Regidor, José. *El sacramento de la penitencia*. Reflexión teología a la luz de la biblia, la historia y la pastoral. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Soto Sábanos, José María. *Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja Edad Media*. Hispania sacra, 118 (2006): 411-447.
- Sesboüe, B. *Dogma y teología en los tiempos modernos. 2. Tridentismo doctrinal en los siglos XVII y XVIII*. En: Sesboüe, B. – Theobald, Chr. (Directores) *La palabra de la salvación*. IV. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997.146.
- Sesboüe, B. *Escrituras, tradiciones y dogmas en el concilio de Trento*. En: Sesboüe, B. – Theobald, Chr. (Directores) *La palabra de la salvación*. Tomo IV. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997. 130.
- Sesboüé, B. “La penitencia y la Extremaunción”. En: Bourgeois, H – Sesboüé, B. – Tihon, P. (directores) *Los signos de la salvación*, Tomo III. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996.
- Sesboë´, B. “Dogma y teología en los tiempos modernos”. En: Sesboüé, B. – Theobald, Chr. (directores) *La palabra de al salvación*. Tomo IV. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997.
- Vereecke, L., “Historia de la Teología Moral”. En: Nuevo Diccionario de. *Teología Moral*, Madrid: Paulinas, 1992, 816-842.
- Vidal, Marciano. *Como hablara de pecado hoy. Hacia una moral critica del pecado*. Madrid: PPC, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Moral de actitudes I. Moral fundamental*. Madrid: PS, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Nueva Moral fundamental. Nueva Moral fundamental. El hogar teológico la ética*. Bilbao: DDB, 2000.
- Walker Vicuña, Francisco. *La facultad para confesar*. Roma: PUG, 2004.



## **V. Desarrollo del concepto de pecado a partir del siglo XIX hasta hoy**

En la etapa anterior hemos podido aproximarnos al concepto de pecado en la Teología Moral del siglo XIV al XVIII. Éste fue una etapa marcada por acontecimientos importantes como el renacimiento tomista, el Concilio de Trento, entre otros, los cuales tienen su punto de llegada en la Casuística. En esta escuela el concepto de pecado es considerado como una acción con advertencia y consentimiento en contra de la ley.

De igual manera hemos señalado que la Casuística estará vigente hasta el Concilio Vaticano II, así que con respecto al concepto de pecado no encontraremos ninguna novedad importante antes de éste. Sin embargo, podemos considerar que el Vaticano II es el punto de llegada de todo un movimiento renovador que se fue gestando en el período que le antecede; por consiguiente, vale la pena señalar, en un primer momento, algunos acontecimientos que jalonan la historia antes del Concilio, porque si bien éstos no transformarán el concepto de pecado, sí serán antecedentes importantes. En un segundo momento abordaremos los aportes del Concilio e intentaremos mostrar las profundas implicaciones que éstos tienen para el concepto de pecado. Finalmente haremos una aproximación a la evolución del concepto de pecado en la etapa posconciliar.

### **5.1 Algunos acontecimientos que jalonan la historia antes del Concilio Vaticano II**

#### **a. La escuela de Tübinga**

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, a pesar del Racionalismo y del Idealismo, se advierte en Alemania un cierto cambio en el campo de la Teología Moral. Una de las raíces de este replanteamiento está en el movimiento de renovación bíblico-patristico, que

iniciaron en la primera mitad del siglo XIX, Johann Michael Sailer (1751-1832)<sup>743</sup> y Johann Baptist Hirscher (1788-1865), que culminó en la Escuela de Tubinga.<sup>744</sup>

Los teólogos moralistas de la escuela de Tubinga organizan la moral en torno a grandes principios. Por ejemplo, Sailer presenta, frente a una casuística, una moral en la que se muestra el ideal de la vida cristiana y el camino de su realización, e intenta reunir en la moral el dogma y la ascética. La originalidad de este autor no consiste tanto en haberse alejado de una moral estática y casuística, sino más bien, en haber adoptado una concepción dinámica de la moral cuyo centro es la caridad. En el corazón de su teología está la conversión como una respuesta a la llamada de Dios y a su Gracia. En esta perspectiva integra orgánicamente los tratados sobre los mandamientos, sobre los deberes, sobre los pecados, sobre las virtudes, sobre los sacramentos. Sin embargo, la debilidad de esta propuesta está en que a la moral le falta el aspecto práctico y los problemas de la vida no se pueden resolver con principios generales, que a menudo desembocan en vaguedades.<sup>745</sup>

Hirscher, por su parte, presenta una moral en la línea de los Evangelios sinópticos, es decir, en la línea del Reino de Dios en la tierra. Desde ese planteamiento denuncia toda división entre la fe y la moral que lleve a convertir a esta última en una serie de leyes, sobre todo negativas.<sup>746</sup> Sin embargo, la debilidad del aporte de Hirscher consiste en que no dio reglas concretas que permitieran traducir en la práctica su gran síntesis. Por otra parte, su reacción contra la Escolástica, la consideran, a menudo injusta.<sup>747</sup> Sobre estos autores Trigo señala:

Estos autores centran la moral cristiana en la vida de la gracia, que constituye un llamamiento personal a una vida superior; tratan de enraizar la moral en la Escritura; intentan construir orgánicamente la Teología Moral en torno a un principio fundamental; y consideran la vida moral no como algo estático, como una simple actitud de conformidad

---

<sup>743</sup>Calificado como una de las figuras más relevantes del catolicismo alemán en su época y uno de los más destacados representantes de la renovación de la Teología Moral. En la línea de Sailer están moralistas católicos del siglo XX como Tilmann, Mausbach y Häring.

<sup>744</sup>Cfr. Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 33.

<sup>745</sup>Cfr. Verecke, “Historia de la teología moral”, 838.

<sup>746</sup>Cfr. Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, I. 68.

<sup>747</sup>Cfr. Verecke, “Historia de la teología moral”, 838.

con normas generales y abstractas, sino como algo dinámico: la lucha por alcanzar la santidad.<sup>748</sup>

Jocham Magnus (+ 1893) ve en la realidad del cuerpo místico de Cristo la norma eficaz de la vida cristiana. Martin Deutinger desarrollará un personalismo del amor según el cristianismo. Karl Weber (+ 1888) propondrá una Teología Moral expresamente cristocéntrica. Franz Xaver von *Linsenmann* (+ 1898) elaborará una Teología Moral de inspiración paulina en la que muestra claramente que si la ley determina el campo de las obligaciones, lo esencial de la vida moral consiste en la libre respuesta a la llamada de Dios. De este modo Linsenman asocia a un método especulativo un aspecto práctico que permite la aplicación de los grandes principios a los problemas concretos. Esta escuela se esforzó por elaborar una poderosa síntesis de la vida cristiana que toma en consideración al ser humano entero. Sin embargo, aunque “*la escuela de Tubinga apelaba a la Escritura y organizaba su moral en torno a un principio dogmático central, a menudo no conseguía resolver los problemas concretos*”.<sup>749</sup> Esta es la constante debilidad que se percibe en la mayoría de los autores de esta escuela.

## **b. Renovación tomista del siglo XIX**

La encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII<sup>750</sup> le dio un impulso al Tomismo y generó, de alguna manera, interés por un cambio en los planteamientos y el deseo de superar la casuística de los manuales mediante una reflexión teológica más profunda. Es así como se recupera para la moral la base ontológica de la metafísica escolástica, aunque entendida todavía de un modo excesivamente abstracto. Este esencialismo está también a la base de la comprensión de la ley natural en la Neoescolástica.<sup>751</sup> Como señala Pinckaers: “*La comparación con la Suma de santo Tomás muestra diferencias mayores que incitan a los*

<sup>748</sup> Cfr. Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 33. Cfr. Vidal, *Nueva moral fundamental*, 494.

<sup>749</sup> Cfr. Verecke, “*Historia de la teología moral*”, 839.

<sup>750</sup> Subtitulada *Sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino*.

<sup>751</sup> Cfr. Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 33.

*autores de los manuales a realizar retoques y a introducir de nuevo tratados desatendidos”.*<sup>752</sup>

A partir de aquí se reinicia la reflexión sobre los principios fundamentales del obrar cristiano, y en lugar de los Mandamientos, se proponen las virtudes teologales y morales para organizar la materia moral. Se inicia así una orientación moral más preocupada por la unidad de la persona y menos legalista y jurídica en la presentación de la norma. Incluso se introduce en la Moral Fundamental un tratado sobre las virtudes. Estos cambios presentan una perspectiva más positiva en el tratamiento de los problemas morales. Otro aspecto importante en esta modificación es la inclusión del fin último y de la bienaventuranza que Santo Tomás sitúa al principio de la moral.<sup>753</sup>

Entre los autores presentes en esta renovación tomista en el siglo XIX en Alemania, están los que unieron el método psicológico de la escuela de Tubinga al concepto tomista de virtud como F. Probst (+1899) y Linsenman. Entre los que se esforzaron por superar la casuística con una investigación teológico-dogmática sobre la vida espiritual están F. Friedhoff (+1878) y a J. Schwane (+ 1892).<sup>754</sup>

Sin embargo, “no se pueden exagerar los frutos reales de la renovación tomista en la moral; las innovaciones fueron escasas”,<sup>755</sup> ya que la perspectiva de las obligaciones y las prohibiciones legales en la moral siguen prevaleciendo con fuerza. Al parecer la herencia de las concepciones del Nominalismo dificulta la elaboración de una moral de las virtudes.<sup>756</sup> Así pues, el influjo de la renovación tomista en la moral sólo acontece más tarde.

---

<sup>752</sup> Este será el caso, por ejemplo, del Manual *Theologiae moralis* de D. Prüner (Friburgo De Brisgovia, 1914) y de la *Suma Theologiae moralis* de B. H. Merkelbach (Paris, 1919-1933). Cfr., Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*.358.

<sup>753</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 358. Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*.34.

<sup>754</sup> Cfr. Vereecke, *Historia de la teología moral*, 839.

<sup>755</sup> Vidal, *Nueva moral fundamental*, 494.

<sup>756</sup> Cfr. Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 35.

### c. El retorno a los temas bíblicos

Los estudios bíblicos reciben importantes impulsos desde finales del siglo XIX. Por ejemplo, en la Encíclica *Providentissimus Deus* (18 de noviembre de 1893) de León XIII, el Papa exhorta y recomienda que los estudios bíblicos deben corresponder a las necesidades de la época. En este sentido el documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 1993 señala:

El 18 de noviembre de 1893, el Papa León XIII, muy atento a los problemas intelectuales, publicó su Encíclica sobre los estudios relacionados con la Sagrada Escritura con el fin - escribió- «de estimularlos y recomendarlos», y también de «orientarlos de una manera que corresponda mejor a las necesidades de la época» (*Enchiridion biblicum*, 82). Cincuenta años después, el Papa Pío XII, con su Encíclica *Divino afflante Spiritu*, dio a los exegetas católicos nuevo aliento y nuevas directrices. Entre tanto, el magisterio pontificio manifestaba su atención constante a los problemas escriturísticos mediante numerosas intervenciones. En 1902, León XIII creó la Comisión Bíblica; en 1909, Pío X fundó el Instituto Bíblico. En 1920, Benedicto XV celebró el 1500 aniversario de la muerte de san Jerónimo mediante una encíclica sobre la interpretación de la Biblia. Así, el gran impulso dado a los estudios bíblicos se confirmó en el Concilio Vaticano II, de modo que la Iglesia entera se benefició de ellos. La Constitución Dogmática *Dei Verbum* ilumina el trabajo de los exegetas católicos e invita a los pastores y a los fieles a alimentarse más asiduamente de la palabra de Dios contenida en las Escrituras.<sup>757</sup>

Por consiguiente, el retorno a los temas bíblicos ha sido indudablemente una fuente importante para la renovación para la Teología Moral, ya que es a partir de aquí desde donde se intenta dar a ésta un carácter plenamente cristiano. El movimiento bíblico influye en la Teología Moral al poner sobre la mesa el debate acerca del problema de su

---

<sup>757</sup> Discurso de presentación de Juan Pablo II. Documento de la Pontificia Comisión Bíblica. 1993. 2-3. Conmemoración de los cien años de la Encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII y de los cincuenta años de la Encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII, ambas dedicadas a los estudios bíblicos.

especificidad<sup>758</sup>. Evidentemente este es un problema teológico y como tal debe ser afrontado y resuelto a partir de la Sagrada Escritura.<sup>759</sup>

#### d. Continuadores de la Escuela de Tübinga

Entre los autores más representativos están Joseph Mausbach (1861-1931);<sup>760</sup> Otto Schilling (1874-1956);<sup>761</sup> Fritz Tillmann (1874-1933);<sup>762</sup> Theodor Steinbüchel (1888-1949)<sup>763</sup>; Émile Mersch, S.J. (1840-1940)<sup>764</sup>; Johannes Stelzenberger (1898-1972),<sup>765</sup> Gérard Guilleman S.J.,<sup>766</sup> G. Thils y J. Leclercq.<sup>767</sup> Otros autores que no podemos dejar de mencionar en este proceso de renovación de la Teología Moral antes de Concilio Vaticano

<sup>758</sup> “Pero hoy, gracias principalmente al movimiento bíblico, al mayor sentido de la vida litúrgica y sacramental y también al dinamismo de la sociedad moderna, las formas aparentemente fijas de la teología moral se han vuelto caducas. Es nuestro intento considerar los motivos profundos y decisivos de este cambio que lía de ser irreversible y en cuyo campo todavía tantos progresos hay que hacer”. Häring, B. *Por qué renovar la teología moral*. Selecciones de teología. I (1962) 50.

<sup>759</sup> Cfr. Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral*, 65-73. Dos autores, que han influido de manera importante en los moralistas, son Ceslas Spiq y Rudolf Schanackenburg. Este mismo autor, en las páginas citadas, hace una presentación de sus ideas en el contexto del dialogo que sostiene con B. Bultmann.

<sup>760</sup> Orienta la moral según el plan del Decálogo, pero para la Moral Fundamental destaca el tema de la gloria de Dios el cual completa con el de la perfección desde el punto de vista antropológico. propone una restricción de la Casuística e insiste en una forma más sistemática en su exposición, y una armonía más estrecha entre el tratamiento bíblico-histórico y los tratados más especulativos. Entre su obras tenemos *Die Katholsiche moral, ibre methoden, grundsätze und aufgabe* (Colonia 1910); *Die Katholsiche moral und ibre genger* (Colonia 1921); *Die ethik des hl Agustinius* (Friburgo 1929).

<sup>761</sup> Prolonga el esfuerzo de la escuela de Tübinga. Es calificado por los autores como el mejor conocedor de Santo Tomás. En su obra *Handbuch der Moraltheologie*, insiste particularmente en la caridad como principio formal de la teología moral, aunque parte del pensamiento tomista del fin último. Además profundiza los aspectos sociales de la moral cristiana. Cfr. Vereecke, “Historia de la teología moral”. 839.

<sup>762</sup> La idea central que cohesiona la concepción de la moral es la del seguimiento de Cristo, que deduce del Nuevo Testamento. Es así como tanto la moral fundamental como la moral especial está construida sobre este fondo del seguimiento de Cristo. Esta orientación rompe los dos niveles que se presentaban en la moral, el de los consejos destinados a los perfectos y el nivel de los preceptos como un mínimo para todos los cristianos. Cfr. Vidal, *Nueva moral fundamental*, 500-502.

<sup>763</sup> “En sus numerosas obras, en gran parte póstumas, se ventila continuamente el tema siempre actual de cómo tomar la decisión moral en cada situación, atendiendo al impulso de la gracia. (...) Él consideraba la existencia moral en su totalidad y muy particularmente aquella parte de la vida que no está regulada por las formulas de la ley general, o sea aquella zona en que dominan las exigencias del amor, al que nos solicita la gracia”. Häring, *La ley de Cristo I*, 75.

<sup>764</sup> En 1937 aparece en Lovaina la obra titulada *Morale et Corps mystique* en la que propone como tema central de la moral el cuerpo místico de Cristo. Cfr. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático*. (Dir.) O'Neill, Charles E., S.J. 2635-2636. “Le christianisme est essentiellement une bonne nouvelle. Il est, dans l'ordre de l'être, une nouvelle création ; il est, dans l'ordre de la connaissance, une nouvelle lumière, une révélation; il est dans l'ordre de l'action, un nouvel amour, une nouvelle impression de la sagesse et de la prudence divines, et ainsi encore une révélation. Il est donc une nouvelle morale”. Mersch, E. “*La morale et le Crist*”, 633-647.

<sup>765</sup> Propone en su obra *Tratado de teología moral*, el Reino de Dios como principio unificador de la moral. Cfr. Vidal, *Nueva moral fundamental*, 509; Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 37.

<sup>766</sup> En su obra *La primacía de la caridad en la teología moral*, 1958, sitúa el tema de la caridad como el centro de las discusiones morales.<sup>766</sup> Este autor llama la atención sobre la diferencia tan grande que existe entre los manuales y la revelación de la moral del Evangelio o la tradición cristiana. Y expresa que en ellos no existe el alma de la vida moral, expresada por la ley del amor. Cfr. Vidal, *Nueva moral fundamental*, 509; Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 38.

<sup>767</sup> Entre otros autores, hacen críticas a la moral casuística. Por ejemplo, G. Thils publica un folleto sobre *Tendencias actuales en teología moral*. Thils, G. *Tendences actuelles en théologie morale*. Gaembloux, 1940. J. Leclercq publica su libro, en 1950, sobre la enseñanza de la moral católica titulado *L'enseignement de la morale chrétienne*. París, 1950. Estas críticas, entre otras, influyen en la enseñanza académica de la teología moral y en la catequesis moral de la Iglesia.

II son Ph. Delhaye, J. Fuchs, B. Häring<sup>768</sup> y S. Pinckaers. Sin embargo su aporte más importante ha sido, en el Concilio Vaticano II y en la etapa postconciliar.

El movimiento tomista, la escuela de Tubinga, el movimiento bíblico y los continuadores de la escuela de Tubinga son acontecimientos que impulsaron la renovación de la Teología Moral en la primera mitad del siglo XX. Es a partir de estos movimientos desde donde se intenta elaborar una moral más fundamentada en el Evangelio, en san Pablo y se empezará a rescatar el sentido nuclear de las virtudes teologales y el papel central de la Gracia.

A partir de 1950 se inicia la crisis en cuanto a la estructura de los Manuales de Teología Moral que venían desde el Concilio de Trento, y se perciben dos perspectivas en ella: una corresponde a los autores que pretenden centrar la Teología Moral en la ley natural llegando a identificar ésta con el Evangelio; la otra pertenece a los autores que proponían fundamentar la moral en el Evangelio y en las virtudes teologales. Este debate se inicia, a partir de las críticas que hacen G. Thils y J. Leclercq.<sup>769</sup>

Los intentos de renovación que se dieron hasta ese momento sólo intentaron apuntar al debate sobre los elementos constitutivos de una moral auténticamente cristiana pero no plantearon el debate sobre estas dos perspectivas de manera frontal; así pues antes del Concilio:

No todo eran deseos de renovación en el campo de la teología moral en vísperas de Concilio Vaticano II. Persistía la enseñanza de la moral casuística en la mayor parte de los centros

---

<sup>768</sup> Häring, presenta la primera edición alemana de su obra *Das Gesetz Christi*. Friburg-en-Brisgau, 1954. Esta obra “Puede considerarse como una síntesis de los principios que se iban expresando en numerosas publicaciones: imitación de Cristo, Reino de Dios, primado de la caridad. La moral es ante todo respuesta del hombre a la llamada de Dios” Verecke, *Historia de la teología moral*, 841. Häring trata de presentar el seguimiento radical de Cristo como el ideal de la vida cristiana y mostrar que el creyente no debe contentarse con el cumplimiento estricto de lo mandado por la ley, sino que debe tender a la perfección como el gran ideal.

<sup>769</sup> Cfr. Delhaye, “Existe-t-il une morale spécifiquement chrétienne? La réponse du Vatican II”, 405; Delhaye, “L’utilisation des textes de Vatican II en théologie morale”, 422-431. En el primer artículo el autor anota que los inicios de esta confrontación se dan en los años 50, sin embargo, en el segundo afirma que es en los 40 que se dicha oposición.

de estudios teológicos; se sucedían las ediciones de los manuales de moral casuística; no era difícil constatar recelos de diversa índole y provenírtenos de diversas instancias ante los nuevos intentos de renovación teológico-moral. En el balance general de la situación de la teología moral antes de Vaticano II había una marcada inclinación a favor de la moral casuista, si bien el futuro se presentaba favorable para, los aires de renovación.<sup>770</sup>

Indiscutiblemente este período aportó elementos muy valiosos para una nueva comprensión del pecado como fue recuperar la centralidad de la Sagrada Escritura,<sup>771</sup> y en consecuencia la fe, el amor, la Gracia, el seguimiento de Jesús, etc.; todos estos aspectos estarán presentes en las orientaciones que el Concilio Vaticano II presentará para una renovación de la Teología Moral como veremos en el siguiente punto.

## 5.2 Orientaciones del Concilio Vaticano II para una moral renovada

El concilio Vaticano II es un punto de llegada del movimiento renovador de la Teología Moral, iniciado en el siglo XIX, y a la vez un punto de partida de la puesta al día de ésta. Y aunque todos los autores están de acuerdo en afirmar que el Concilio Vaticano II (1962-1965) habló muy poco de Teología Moral,<sup>772</sup> también, todos están de acuerdo en que el Concilio fue indudablemente un evento eclesial de primer orden y representó un gran acontecimiento, en cuanto al apoyo y la garantía oficial que confirió a todos los esfuerzos de renovación de la Teología Moral que se llevaron a cabo durante todo el siglo XX.<sup>773</sup> Es

<sup>770</sup> Vidal, *Nueva moral fundamental*, 510.

<sup>771</sup> Al pensamiento de los Padres y al mismo santo Tomás sólo se les ha dado un valor parcial.

<sup>772</sup> “Uno se puede asombrar de que los Documentos del Concilio hayan hablado tan poco de la teología moral, al menos de manera explícita. No contienen más que una breve mención en el Decreto *Optatum totius* 16 (...) En realidad la cuestión moral ha ocupado un lugar importante en la preparación del Concilio. Fue una de las preocupaciones de Juan XXIII. Una comisión especial se encargó de redactar un documento sobre la moral. Trabajó según las orientaciones del Santo Oficio, y debía tener las respuestas a las consultas hechas a los obispos y a las facultades de teología. Estas consultas manifestaban un malestar teológico en la moral, y un fuerte deseo de renovación. El trabajo de la Comisión desembocó, después de muchas discusiones y correcciones, en un anteproyecto denominado ‘*Constitutio de ordini morali*’, fechado en 1961. El padre Hürt, S.J. fue su principal redactor”. Pinckaers, *Para leer la Veritatis Splendor*, 54-55. Cfr. también, Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 361. Vereecke, “Historia de la teología moral”, 841.

<sup>773</sup> “La renovación de la teología moral ha sido confirmada por el Concilio Vaticano II. Queda así consagrado un movimiento que venía gestándose gracias al esfuerzo y servicio eclesial de numerosos autores con sensibilidad alertada para los signos de los tiempos que vivimos”. Häring, *Renovación de la teología moral*, 11.



un hecho que el Concilio Vaticano II significó un cambio irreversible<sup>774</sup> y marcó el inicio de una nueva orientación en la Teología Moral católica; como señala Häring: “*El artículo 16 del Decreto sobre la formación sacerdotal del Concilio Vaticano II es la culminación de todos los esfuerzos realizados hasta el presente para renovar la teología moral, y significa, sin duda de ningún género, el comienzo de una nueva época*”.<sup>775</sup>

A este Decreto nos vamos a referir a continuación porque es un texto esencial para nuestra reflexión ya que indica los criterios y fundamentos para construir una moral auténticamente cristiana<sup>776</sup>; intentaremos identificar tales criterios y fundamentos para ver finalmente los efectos y consecuencias que éstos tienen para el concepto de pecado que es el asunto que nos ocupa en esta investigación.

En el Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam Totius* N° 16 el Concilio pide:

Renuévense igualmente las demás disciplinas teológicas por un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la Salvación. Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la Sagrada Escritura, deberá mostrar la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo.

En primer lugar el Concilio exhorta que, al igual que las demás disciplinas teológicas, la Teología Moral debe renovarse por *un contacto más vivo con el misterio de Cristo y con la historia de la salvación*. La razón es porque “*La fe cristiana tiene como centro y vértice precisamente un acontecimiento histórico, el acontecimiento de Cristo*”.<sup>777</sup> Él es no sólo el

---

<sup>774</sup> “Este es un cambio irreversible; esto no lo digo como profeta, sino que lo digo basado en los textos del Concilio. Este ha comenzado con una grande intuición; Las primeras líneas que el Concilio ha publicado ya nos han mostrado cuál será la enseñanza de la teología moral”. Cfr. Häring, *Renovación de la teología moral*, 21.

<sup>775</sup> Cfr. Häring, *La ley de Cristo* I, 76.

<sup>776</sup> Desde el marco de estos criterios y fundamentos señalados por el Concilio, el concepto de pecado adquiere un nuevo horizonte de comprensión como intentaremos demostrarlo en el punto cinco tres.

<sup>777</sup> Berríos, “*El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis*”, 420.

presupuesto sino el centro del Nuevo Testamento.<sup>778</sup> Él es la nueva y definitiva alianza que nunca pasará.<sup>779</sup> Él es la Palabra eterna del Padre encarnada en nuestra historia.<sup>780</sup> “*La fe cristiana dice ya en el prologo de Juan que la palabra de Dios se ha hecho carne, hombre (Jn 1,14)*”.<sup>781</sup> Significa entonces que Dios se expresa Él mismo, se comunica Él mismo, se dice Él mismo, se pronuncia Él mismo. Así el contenido de esa expresión, de esa comunicación, de esa dicción, de esa pronunciación, es Dios mismo. Dios-Palabra se hizo uno de nosotros, se encarnó. Jesús es Dios-Palabra encarnada, Dios-Palabra hecho hombre. Jesús es Dios-Palabra humanado (Fil 2,6 ss). Jesús es la Palabra humana que Dios-Padre nos dirige. Dios-Padre nos habla humanamente en Dios-Palabra, Jesús; y Jesús es el mismo Dios-Palabra dirigida a nosotros en términos humanos.<sup>782</sup>

Él es la novedad absoluta, “*La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda revelación*”.<sup>783</sup> El objeto de la revelación es la autocomunicación de Dios y su plan de salvación, y en Cristo Jesús Dios se nos revela plenamente; esta autocomunicación de Dios en Jesucristo es definitiva e insustituible.<sup>784</sup> Él es el Salvador,<sup>785</sup> “*La teología acentúa que la encarnación aconteció por nuestra salvación*”.<sup>786</sup> Él es el Salvador y este Salvador constituye el punto cumbre de la autocomunicación de Dios mismo al mundo; él es la promesa y el cumplimiento de la promesa absoluta. La comunicación de la Gracia como donación de Dios mismo a nosotros es la promesa definitiva; y la promesa es Dios mismo<sup>787</sup>. Él es el Hijo de Dios; con esta afirmación se señala que Jesús y Dios-Padre son una misma realidad. El Hijo es Dios-imagen del Padre, es Dios-manifestado, Dios-

<sup>778</sup> Cfr. Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 33.43.

<sup>779</sup> Cfr. *Dei verbum*, 4.

<sup>780</sup> Cfr. Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 38.

<sup>781</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 255-259.

<sup>782</sup> Cfr. Múnera, *La moral como antropología teológica. Dios revelado fundamento de esta antropología*, 34.

<sup>783</sup> *Dei verbum*, 2.

<sup>784</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 245

<sup>785</sup> “Damos este nombre a aquella personalidad histórica que, apareciendo en el espacio y el tiempo, significa el principio de la autocomunicación absoluta de Dios que llega a su fin, aquel principio que señala la autocomunicación para todos como algo que acontece irrevocablemente (...) de manera victoriosa. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 233.

<sup>786</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 240

<sup>787</sup> *Ibid.*, 235. 42.43. “(...) la gracia no debe ser entendida como el acto divino de otorgar al ser humano un determinado ‘bien salvífico’ o la mera participación de Sí mediante dones creados y finitos, sino como el don propio *de Si mismo* como acto fundante y oferta permanente de la salvación”. Berríos, “Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Karl Rahner”, 477.

desbordado, Dios-transferido. Jesús es Dios-imagen humanada.<sup>788</sup> Él es el Señor (Ef 6,12).

La persona de Jesús es el centro de convergencia, porque como afirma Berríos:

El encuentro pleno, la total unidad, entre lo divino y lo humano, entre historia de salvación e historia del mundo, se da sólo en la persona de Cristo como acontecimiento escatológico culmen, aunque al mismo tiempo en él “la historia de la salvación alcanza su más inequívoca e insoslayable distinción de la historia profana, en cuanto que deviene realmente de una manifestación (*Erscheinung*) inequívocamente delimitada al interior de la historia del mundo”<sup>789</sup>. (...) En él coincide el Dios que se autocomunica gratuitamente, el vehículo de esta automanifestación –que es la condición humana histórica– y la libertad interpelada (...).<sup>790</sup>

Por consiguiente, en su concreta particularidad y real humanidad sucede que lo creado, lo relativo, lo finito, lo contingente, es dignificado como lo válido ante Dios, como lo numinoso y religiosamente significativo ante él, como lo amado y lo asumido por su amorosa autocomunicación. Sólo en esta estructura encarnatoria podrá articularse el auténtico acto religioso; ella es la causa y el sentido último de la historia.<sup>791</sup> Así pues, el objeto de la revelación es la autocomunicación de Dios y de su designio salvífico. Y la revelación acontece en Cristo mediador y plenitud de toda revelación.<sup>792</sup>

De acuerdo con este primer criterio podemos inferir que la Moral cristiana se fundamenta en la Revelación; la Moral cristiana se fundamenta ante todo en la realidad inaudita de la Gracia,<sup>793</sup> así que su principio último no es la razón sino la fe por la cual recibimos la revelación del misterio de Cristo y de nuestra salvación.<sup>794</sup> Por consiguiente, el misterio de Cristo será el criterio hermenéutico para comprender, explicar e interpretar la acción humana. Porque como señala la *Gaudium et Spes*:

<sup>788</sup> Múnera, *La moral como antropología teológica. Dios revelado fundamento de esta antropología*, 4.

<sup>789</sup> “*Weltgeschichte und Heilsgeschichte*”, 129.

<sup>790</sup> Berríos, “Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Kart Rahner”, 498.

<sup>791</sup> Cfr. Berríos, “*Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Kart Rahner*”, 499.

<sup>792</sup> Cfr. *Dei verbum* 2.

<sup>793</sup> Cfr. Häring, B. *La ley de Cristo*, 36-38.

<sup>794</sup> Cfr. Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 54.

En realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. (...) Cristo el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio al hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. (...) El que es *imagen de Dios invisible* (col 1,15) es también el hombre perfecto (...) En él, la naturaleza humana, asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre.<sup>795</sup>

Cristo es la norma, el ideal y el ejemplo que cada hombre debe reflejar en su comportamiento; así que no se trata del deber de realizar determinados valores, o de cumplir determinadas normas, leyes o preceptos abstractos o concretos porque es el dinamismo de la Gracia el que en realidad configura nuestro ser.<sup>796</sup> En consecuencia es desde este horizonte de revelación y salvación desde donde el concepto de pecado debe ser comprendido, explicado e interpretado. Porque, no hay, de hecho, hombre real fuera del horizonte de la gratuita oferta de la autocomunicación de Dios y ésta misma determina el ser más profundo de ese hombre real y concreto.<sup>797</sup>

En segundo lugar, el Concilio pide que se tenga especial cuidado en perfeccionar la Teología Moral, cuya exposición científica debe estar *nutrida con mayor intensidad por la Sagrada Escritura*. Este segundo criterio presentado por el Concilio es determinante para la elaboración de una Moral renovada y en consecuencia para una nueva comprensión del concepto de pecado. Veamos algunos elementos claves, de interpretación bíblica, señalados por el Concilio en la Constitución *Dei Verbum* sobre la divina revelación:

Quiso Dios con su bondad y sabiduría revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (...) En esta revelación Dios invisible movido de amor, habla a los hombres como amigos (...) trata con ellos (...) para invitarlos y recibirlos en su compañía.<sup>798</sup>

---

<sup>795</sup> *Gaudium et Spes*, 22.

<sup>796</sup> Cfr. Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 134-135.

<sup>797</sup> Cfr. Berríos, “*Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Kart Rahner*”, 479.

<sup>798</sup> *Dei Verbum*, 2.

Por medio de la revelación Dios quiso manifestarse a Sí mismo y sus planes de salvar al hombre, para que el hombre se haga partícipe de los bienes divinos que superan totalmente la inteligencia humana.<sup>799</sup>

En consecuencia, el objeto de la revelación es la autocomunicación de Dios y de su plan de salvación y no es la manifestación de verdades teóricas, de tesis, de disposiciones legales, de leyes, de formas específicas de comportamiento. Por tanto, no es posible afirmar que Dios haya revelado directamente una moral en el sentido de dictado de una ley divina de comportamiento y de obligatorio cumplimiento para toda la humanidad;<sup>800</sup> como bien lo señal el Concilio:

El plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican el misterio. (...) La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda revelación.<sup>801</sup>

Porque el acontecimiento histórico de Cristo es la mediación y plenitud de toda revelación divina, todo intento de interpretación de la revelación histórica necesita referirse primariamente y necesariamente a Cristo.

Dios habló a nuestros padres en distintas ocasiones y de muchas maneras por los profetas. *Ahora, en esta etapa final nos ha hablado por el hijo* (Hebr 1,1-2). (...) La economía cristiana, por ser la alianza nueva y definitiva, nunca pasará; (...).<sup>802</sup>

Lo que nos revela Dios-Padre en Jesús Dios-Hijo se constituye en alianza nueva y definitiva. La economía cristiana resulta ser la normativa para toda la humanidad, la antigua alianza sólo es preparación de la plenitud en Cristo.

---

<sup>799</sup> *Dei Verbum*, 6.

<sup>800</sup> Cfr. Múnera, *Criterios eclesiales de discernimiento*, 1.

<sup>801</sup> *Dei Verbum*, 2.

<sup>802</sup> *Dei Verbum*, 4.

Lo que los apóstoles transmitieron comprende todo lo necesario para una vida santa y para una fe creciente (...) Esta tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas (...) La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumpla en ella plenamente las palabras de Dios.<sup>803</sup>

No hay contradicción con interpretaciones pasadas en la historia de la Tradición, hay un crecimiento. La plenitud de la verdad no se ha obtenido en definitiva sino que se camina históricamente hacia ella. Pero según este criterio, es evidente que, a medida que se avanza en la historia, se crece en comprensión por la Tradición viva. De allí que, al interpretar hoy, es necesario guiarse por los elementos que hoy se tienen a disposición y que son un avance con respecto a los del pasado.

Una Teología Moral fundamentada en una interpretación no conforme con la investigación exegética sometida al juicio definitivo de la Iglesia, resulta evidentemente inválida.

- La economía de la salvación, anunciada, contada, hecha palabra de Dios, en los libros del Antiguo Testamento (...).<sup>804</sup>
- Estos libros aunque contienen elementos imperfectos y pasajeros nos enseñan la pedagogía divina (...).<sup>805</sup>
- (...) los libros íntegros del Antiguo Testamento, incorporados a la predicación evangélica, alcanzan y muestran su plenitud de sentido en el Nuevo Testamento (...) y a su vez lo iluminan y los explican.<sup>806</sup>

---

<sup>803</sup> *Dei Verbum*, 8.

<sup>804</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>805</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>806</sup> *Ibid.*, 16.

No es válido interpretar el Antiguo Testamento desde él mismo sino desde el Nuevo que le da su sentido verdadero. Una Teología basada en la interpretación del Antiguo Testamento y no realizada desde el Nuevo, resulta inaceptable.

- La palabra de Dios, que es fuerza de Dios para la salvación del que cree (Cf. Rm 1,16), se encuentra y despliega su fuerza de modo privilegiado en el Nuevo Testamento.<sup>807</sup>
- A otras edades no fue revelado este misterio, como lo ha revelado ahora El Espíritu Santo a los apóstoles y Profetas (cf. Eph 3, 4-6 gr.) para que predique el Evangelio, susciten la fe en Jesús Mesías y Señor, y congreguen la Iglesia. De esto dan testimonio divino y perenne los escritos del Nuevo Testamento.<sup>808</sup>

En consecuencia resulta una Teología y una moral nueva y diferente a la del Antiguo Testamento, porque es producto de la novedad absoluta que es Cristo. Lo revelado en Cristo no fue revelado a otras edades; por esta razón, el Nuevo Testamento es novedad total.

- (...) los cuatro Evangelios (...) afirman sin dudar, narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la eterna salvación de los mismos hasta el día de la ascensión (Cf Hech 1,1-2). Después de este día los apóstoles comunicaron a sus oyentes esos dichos y hechos con la mayor comprensión que les daban la resurrección gloriosa de Cristo.<sup>809</sup>

Por consiguiente, toda interpretación para el trabajo teológico tiene que tener en cuenta esta realidad porque incluso los discursos atribuidos por el Nuevo Testamento a Jesús, no son necesariamente "*ipsissima verba*", es decir, sus mismísimas palabras.<sup>810</sup>

- En los Libros Sagrados, el Padre que está en el cielo, sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos. Y es tan grande el amor y la fuerza de la Palabra de

---

<sup>807</sup> *Dei Verbum*, 17.

<sup>808</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>809</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>810</sup> Cfr. Múnera, *Teología Moral fundamental. Moral del nuevo Testamento*, 1.

<sup>810</sup> *Dei Verbum*, 2.

Dios, que constituye el sustento y vigor de la Iglesia, firmeza de fe para sus hijos, alimento para el alma, fuente límpida y perenne de vida espiritual (...).<sup>811</sup>

- La Sagrada Escritura contiene la Palabra de Dios; por eso la Escritura debe ser el alma de la teología.<sup>812</sup>
- Recuerden que la lectura de la Sagrada Escritura debe acompañar la oración para que se realice el diálogo de Dios con el hombre, pues «a Dios hablamos cuando oramos, a Dios escuchamos cuando leemos sus palabras».<sup>813</sup>

La Teología Moral debe basarse en la Palabra de Dios como su fundamento. Y al partir de este fundamento no se podrán dejar al margen asuntos teológicos de vital importancia para la moral cristiana como la caridad, la Gracia, la justificación, la salvación, la revelación, la fe, la historia de la salvación, el seguimiento de Jesús, etc. Al fundamentar la moral en la Sagrada Escritura, de acuerdo con los criterios que da el Concilio, necesariamente resultará ser una moral cristocéntrica que nos remite al primer criterio. La Teología Moral, así nutrida de la Sagrada Escritura, adquiere su carácter auténticamente cristiano.<sup>814</sup> Y por supuesto, a partir del marco de una moral así concebida, el concepto de pecado adquiere un nuevo horizonte de comprensión y ya no podrá estar referido a la sola infracción de leyes, normas, preceptos.

El tercer criterio que nos señala el Concilio es que la Teología Moral *deberá mostrar la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo*. De acuerdo con esta petición del Concilio se deduce que la moral cristiana debe ser una moral de vocación en la persona de Cristo, siendo él, al mismo tiempo su fundamento. En el capítulo V de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, titulado *La vocación universal a la santidad en la Iglesia*, podemos encontrar los principales aspectos que constituyen la vocación cristiana:

---

<sup>811</sup> Ibid., 21.

<sup>812</sup> Ibid., 24.

<sup>813</sup> Ibid., 25.

<sup>814</sup> Cfr. Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 46-63. En estas páginas el autor hace una serie de precisiones y recomendaciones muy importantes a la hora de elaborar una Teología Moral fundamentada en la Sagrada Escritura.



- (...) en la Iglesia, todos, lo mismo quienes pertenecen a la Jerarquía que los apacentados por ella, están llamados a la santidad, según aquello del Apóstol: porque esta es la volunta de Dios, vuestra santificación (1 Tes 4,3; cf. Ef 1,4).<sup>815</sup>

La llamada a la santidad no se dirige sólo a algunos miembros de la Iglesia sino a todos, sea cual sea el estado de vida. Vivir moralmente es vivir para Dios. El Concilio aquí rompe con la concepción de una moral por pisos, por ejemplo la de los preceptos y la de los consejos.

- La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios que lo creó y por el amor de Dios que lo conserva. Y sólo puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su creador.<sup>816</sup>
- (...) la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina.<sup>817</sup>
- El divino Maestro y Modelo de toda perfección, el Señor Jesús, predicó a todos y cada uno de sus discípulos, cualquiera que fuese su condición, la santidad de vida, de la que Él es iniciador y consumidor: Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto (Mt 5,48). Envío a todos el Espíritu Santo para que los mueva interiormente a amar con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todas las fuerzas (Mt 12,30) y amarse mutuamente como Cristo los amó. (...) Es, pues, completamente claro que todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad.<sup>818</sup>

Vivir de la Gracia recibida y responder a ella es la exigencia fundamental de la moral cristiana<sup>819</sup>. Por tanto, la llamada de Cristo no es una llamada externa, la invitación es a seguirle, y el seguimiento es una forma de estar y vivir con y en él, porque como afirma san

---

<sup>815</sup> *Lumen gentium*, 39.

<sup>816</sup> *Gaudium et spes*, 19.

<sup>817</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>818</sup> *Lumen Gentium*, 40.

<sup>819</sup> Cfr. Häring, “*Por qué renovar la teología moral*”, 46.

Pablo “*en él vivimos nos movemos y existimos*” Hech 17, 28. Según esta perspectiva la perfección no consiste en el cumplimiento de la ley sino en la respuesta incondicional a su amor. Porque la vida moral es ante todo gracia y don y no sólo el resultado del esfuerzo, perfeccionamiento y superación humana. Más aún, porque “*El cristiano ha sido hecho hijo de Dios, santificado, y, como consecuencia de esta realidad ontológica (participación de la naturaleza divina), debe llevar a plenitud la santidad*”<sup>820</sup>. Una moral que se sitúa a nivel de la Gracia y de la interioridad necesariamente es una moral guiada por la fe, por la esperanza y la caridad.<sup>821</sup>

- Por tanto, todos los fieles cristianos, en las condiciones, ocupaciones o circunstancias de su vida, y a través de todo eso, se santificarán más cada día si lo aceptan todo con fe de la mano del Padre celestial y colaboran con la voluntad divina, haciendo manifiesta a todos, incluso en su dedicación a las tareas temporales, la caridad con la que Dios amó al mundo.<sup>822</sup>
- Quedan, pues, invitados y aun obligados todos los fieles cristianos a buscar insistentemente la santidad y la perfección dentro del propio estado.<sup>823</sup>

Según el sentir del Vaticano II, la moral cristiana debe ser enseñada y vivida como un encuentro entre Dios y el hombre. Teniendo presente que la iniciativa es suya, que Él es quien llama y nosotros le respondemos por medio de nuestra vida. Se trata, por tanto, de la Gracia; que aunque seamos conscientes o no de ella, siempre está presente en nosotros<sup>824</sup>. Debe ser, por tanto, una moral centrada en la llamada como don gratuito, que pone de relieve la relación personal. La vocación en Cristo es, a su vez, don y tarea porque implica necesariamente nuestra respuesta; respuesta que implica a la vez la totalidad del ser de quien responde.

---

<sup>820</sup> Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 101.

<sup>821</sup> Cfr. Delhaye, “*La aportación del Vaticano II a la teología moral*”, 211.

<sup>822</sup> *Lumen Gentium*, 41.

<sup>823</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>824</sup> Cfr. Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 25.

Esta perspectiva está muy distante de una moral preocupada sólo por descubrir y medir pecados. Está muy distante de una moral centrada en leyes y preceptos, preocupada únicamente de su obediencia y cumplimiento cuya única finalidad es el confesionario donde se dicta sentencia. Así comprendida la Teología Moral no puede reducirse a unos principios y preceptos morales porque el mensaje fundamental que deberá comunicar es la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo. Por consiguiente, el centro de la moral es Cristo y nuestro ser en Él; la categoría verdaderamente fundamental de la moralidad cristiana es el carácter de llamada y de respuesta. Respuesta que estará soportada por el dinamismo de la caridad, la fuerza de la Gracia, el sentido de la fe y la claridad de la esperanza.<sup>825</sup>

Por último, en el decreto *Optatum totius* 16, el Concilio indica *la obligación que tienen los creyentes de producir frutos en la caridad para la vida del mundo*. El Concilio nos presenta el proyecto de una moral de la caridad ya que ésta es el primer fruto de la vocación en Cristo. De igual manera, superando el individualismo, se dan los principios fundamentales para recuperar la dimensión social y comunitaria de la moral y en consecuencia del pecado. En la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, en los números 39, 40, 41 y 42, el Concilio presenta las orientaciones para una moral de la caridad perfecta, superando así una vida cristiana de niveles:

- Esta santidad de la Iglesia se manifiesta y sin cesar debe manifestarse en los frutos de gracia que el Espíritu produce en los fieles. Se expresa multiformemente en cada uno de los que, con edificación de los demás se acercan a la perfección de la caridad en su propio género de vida.<sup>826</sup>
- (...) todos los fieles, de cualquier estado o condición están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad, y esta santidad suscita un nivel de vida más humano incluso en la sociedad terrena. (...) es necesario que con la ayuda de Dios conserven y perfeccionen en su vida la santificación que recibieron. El apóstol les

---

<sup>825</sup> Cfr. *Ibid.*, 12-17.

<sup>826</sup> *Lumen gentium* 39.

amonesta a vivir como *conviene a los santos* (Ef 5,3) y que como elegidos de Dios, santos y amados, se revistan de entrañas de misericordia, benignidad, humildad, modestia, paciencia (Col 3,12) y produzcan los frutos del Espíritu Santo para la santificación (Gal 5,22; Rom 6,22).<sup>827</sup>

- Cada uno debe caminar sin vacilación por los caminos de la fe viva, que engendra la esperanza y obra por la caridad según los dones y funciones que le son propios.<sup>828</sup>
- *Dios es caridad y el que permanece en la caridad permanece en Dios y Dios en él* (1Jn 4,16). Y Dios difundió su caridad en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que se nos ha dado (Rom 5,5). Por consiguiente, el primero y más imprescindible don es la caridad, con la que amamos a Dios sobre todas las cosas y al prójimo por él. (...) Pues la caridad como vínculo de perfección y plenitud de la ley (Col 3,14; Rom 3,10) rige todos los medios de santificación, los informa y los conduce a su fin. De ahí que la caridad para con Dios y para con el prójimo sea el distintivo del verdadero discípulo de Cristo. Dado que Jesús, el Hijo de Dios, manifestó su amor entregando su vida por nosotros, nadie tiene mayor amor que el que entrega su vida por él y por sus hermanos (1 Jn 3,16; Jn 15,13).<sup>829</sup>
- La Iglesia medita la advertencia del Apóstol, quien estimulando a los fieles a la caridad, les exhorta a que tengan en sí los mismos sentimientos de Cristo, el cual se anonadó a sí mismo tomando la forma de esclavo ... , hecho obediente hasta la muerte (Fil 2, 7-8), y por nosotros se hizo pobre siendo rico (2 Cor 8-9).<sup>830</sup>

Aquí se nos indica que el centro de la moral cristiana es la caridad en la cual los cristianos tienen la obligación de dar frutos para la vida del mundo. La caridad de Cristo nos apremia ((2Cor 5,14)) de tal manera que ésta no se puede reducir solo a algunas buenas obras, porque como dice san Pablo, si no tengo amor nada valen y de nada me aprovechan (1Cor 13). La

---

<sup>827</sup> Ibid., 40.

<sup>828</sup> Ibid., 41.

<sup>829</sup> Ibid., 42.

<sup>830</sup> Ibid., 42.

caridad operada en nosotros por medio de su Espíritu tiene un sentido más profundo y es mucho más exigente; señala Fuchs:

El amor o caridad, entendido como el hecho de disponer de sí mismo para entregarse a Dios es designado con frecuencia por el Concilio como la perfección. (...) Este amor implicado en la entrega de uno mismo tiene lugar a un nivel mucho más profundo del alma que el del acto moral particular por el que se exterioriza.<sup>831</sup>

Desde la perspectiva de la caridad la moral cristiana no consiste en la fidelidad a preceptos, normas o leyes porque así estén contenidos en el Nuevo Testamento, sin la Gracia previa son letra que mata<sup>832</sup>. Así pues, la Gracia causa el amor que acepta y vive el llamamiento de Cristo. Por consiguiente el pecado no puede consistir de ninguna manera, sólo, en la trasgresión, infracción o violación de leyes.

### *Conciencia y libertad*

En la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes* en los números 16 y 17, el Concilio nos presenta dos aspectos de fundamental importancia para nuestra investigación: la dignidad de la conciencia y la grandeza de la libertad, estos dos aspectos entran a complementar los cuatro criterios anteriores. Sobre la conciencia el Concilio señala:

- En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto y evita aquello. (...) La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquella. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley, cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo.

<sup>831</sup> Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 101-102.

<sup>832</sup> Cfr. Böckle, *¿Ley o conciencia?*, 32.

(...) No rara vez, sin embargo, ocurre que yerre la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de la dignidad. Cosa que no puede afirmarse cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien y la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado.<sup>833</sup>

Sin lugar a dudas, la referencia que hace el Concilio a la conciencia, significa un cambio de horizonte para la Teología Moral, lo que viene a complementar los cuatro puntos ya tratados. Tradicionalmente la moralidad se situaba en el cumplimiento de leyes, normas y preceptos, pero ahora el Concilio la sitúa en la fidelidad a la propia conciencia. La conciencia es el sagrario donde se da la más profunda relación del ser humano con Dios. Es el Amor de Dios derramado en lo más íntimo de cada ser humano (Rom 5,5), en su conciencia, que le dice cómo obrar el bien y rechazar el mal.

El texto también identifica el posible error de una conciencia. Sin embargo, si la conciencia yerra inocentemente frente a esa otra verdad que poseemos, sigue en pie el principio de que el sujeto en tal condición tiene la obligación de seguir su conciencia y así, ante Dios, si no yerra pero no peca. Eso es lo que quiere decir “sin que ello suponga la pérdida de su dignidad”. En este sentido dice el Concilio:

- Esta caridad y esta benignidad en modo alguno deben convertirse en indiferencia ante la verdad y el bien. Más aún, la propia caridad exige el anuncio a todos los hombres de la verdad saludable. Pero es necesario distinguir entre el error, que siempre debe ser rechazado, y el hombre que yerra, el cual conserva la dignidad de la persona incluso cuando está desviado por ideas falsas o insuficientes en materia religiosa. Dios es el único juez y escrutador del corazón humano. Por ello, nos prohíbe juzgar la culpabilidad interna de los demás (Cf. Lc 6, 37-38; Mat 7, 1-2; Rom 2, 1-11; 14, 10; 14, 10-12).<sup>834</sup>

---

<sup>833</sup> *Gaudium et Spes*, 16.

<sup>834</sup> *Ibid.*, 28.

Poniendo de relieve la responsabilidad de la persona, el Concilio no parte de una Antropología abstracta, estática y metafísica sino de la realidad real de la existencia humana contingente y finita pero a la vez fortalecida por la Gracia.

Sobre la libertad, el Concilio indica:

- La orientación del hombre hacia el bien sólo se logra con el uso de la libertad (...). La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión para que así busque espontáneamente a su creador y, adhiriéndose libremente a éste, alcance la plena y bienaventurada perfección. La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberado totalmente de la cautividad de las pasiones tiende a su fin con la libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes. La libertad humana, herida por el pecado, para dar máxima eficacia a esta ordenación a Dios, ha de apoyarse necesariamente en la gracia de Dios.<sup>835</sup>

En el marco de la centralidad del misterio de Cristo, de la historia de la salvación, y de la grandeza de la vocación a la que ha sido llamado el creyente, la auténtica libertad no consiste en decidir sobre objetos porque el objeto de la libertad en su sentido originario es el sujeto mismo.<sup>836</sup> Por consiguiente:

Puesto que la libertad y cada acto libre están orientados hacia el misterio de Dios, que los sostiene y posibilita, el acto de la libertad es esencialmente el acto de la entrega total del hombre a la disposición de Dios y en este sentido es esencialmente un riesgo de confianza.<sup>837</sup>

---

<sup>835</sup> *Gaudium et spes*, 17.

<sup>836</sup> Cfr. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 58.

<sup>837</sup> Rahner, *La gracia como libertad*, 58.

La libertad humana es ciertamente la libre realización personal que apunta a lo definitivo. La experiencia de la libertad, como autodisposición del sujeto sobre sí mismo con miras a lo definitivo, está necesariamente mediatizada por el mundo ambiental, que se da a posteriori, independientemente de él, como algo no planificado. El hombre siempre realiza su libertad originaria para consigo mismo únicamente a su paso responsable por la historia que le ha sido dada de antemano. La libertad como decisión en las relaciones para con Dios, libertad como planteamiento de lo definitivo y libertad como autodisposición definitiva.<sup>838</sup>

Desde el punto de vista de la Teología, la libertad humana ha de entenderse siempre desde Dios y hacia Dios como su tú y como horizonte de todo otro tú. Su esencia más íntima será, precisamente la posibilidad de la absoluta disposición sobre sí mismo en lo radicalmente definitivo a través de la aceptación o el rechazo, también definitivos, de la gratuita autocomunicación de Dios mismo. Teniendo presente que la Gracia libera a la libertad y se constituye así en su más alta posibilidad. Es decir que Dios mismo pone en lo más profundo de la estructura existencial humana la capacidad misma de acogerlo. La respuesta de la libertad humana consistirá en su postura definitiva frente a este desafío radical de Dios que se autocomunica gratuitamente.<sup>839</sup>

Desde las orientaciones del Vaticano II podemos inferir que el papel de la moral cristiana consiste en aportar el sentido de la fe, el dinamismo de la caridad, la fuerza de la Gracia<sup>840</sup>, la claridad de la esperanza, el impulso liberador y transformador de la salvación; porque la autocomunicación de Dios al hombre en la historia es reveladora y salvadora a la vez. Por consiguiente, el pecado considerado a partir de este marco nada tiene que ver con la infracción de normas, leyes o preceptos, como ya lo hemos repetido, menos aún puede concebirse como una mancha, una ofensa o deuda a Dios.

---

<sup>838</sup> Cfr. *Ibid.*, 55-56. 67.

<sup>839</sup> Cfr. Berríos, "Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Kart Rahner", 481.

<sup>840</sup> Cfr. Delhaye, "La aportación del Vaticano II a la teología moral", 217.



### 5.3 Comprensión del pecado a partir de las orientaciones del Concilio Vaticano II

En primer lugar, al pedir el Concilio que la Teología Moral debe renovarse por un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación, que ésta debe ser nutrida con mayor intensidad por la Sagrada Escritura, que su deber primordial es mostrar la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo e indicar la obligación que tienen los creyentes de dar frutos en la caridad para la vida del mundo,<sup>841</sup> se recupera la dimensión espiritual de la moral cristiana, se pone fin a una moral por pisos o niveles y se recupera la dimensión comunitaria de la moral.

Ya no es una moral de la casuística cuya única finalidad es el confesionario. Por consiguiente, el concepto de pecado ya no puede ser concebido como la transgresión a unas leyes, normas o preceptos, menos aún se puede concebir como una mancha o una ofensa o deuda a Dios.

De acuerdo con el Vaticano II, el centro de la Moral es la revelación cristiana, es decir, el Dios que se autodona libre, gratuita y generosamente al hombre y que espera por parte de este hombre una respuesta y una acogida igualmente total e incondicional. Donación y comunicación que es salvación, esto es, liberación y transformación de la realidad personal y comunitaria. Por tanto, desde el marco de esta moral, el pecado se comprende como la ruptura libre y consciente, por parte de hombre, de las relaciones con Dios. Se recupera el auténtico sentido religioso del pecado.

Al concebir el pecado como la ruptura de las relaciones con Dios, éste se sitúa en la misma línea de la concepción bíblica, la cual comprende el pecado al nivel del diálogo con el Dios que llama y ama incondicionalmente; sitúa el pecado al nivel de la respuesta a su llamada. En otras palabras, el enfoque bíblico sitúa el pecado a nivel de la fe, del amor, del

---

<sup>841</sup> Cfr. *Optatam Totius*, 16.

seguimiento y de la imitación de Cristo.<sup>842</sup> A partir de este planteamiento el pecado se orienta en la dirección de la opción fundamental. El pecado ya no puede ser comprendido de una manera individualista sino en perspectiva de la solidaridad histórica de la salvación.

En segundo lugar, al hacer referencia a la conciencia y la libertad<sup>843</sup> el Vaticano II, en línea con lo anterior, sitúa al hombre ante Dios al nivel de su propia conciencia: allí nadie puede sustituirle en las decisiones personales que sólo a él le competen. Porque “*El fundamento ontológico del conocimiento moral no lo constituye, en sentido autentico, una esencia impersonal y abstracta, sino el hombre histórico concreto, esta persona insustituible*”.<sup>844</sup> En consecuencia, al situar la Moral desde la profundidad y la complejidad de la conciencia y desde la noción de libertad fundamental, el pecado ya no puede ser comprendido e interpretado a partir del legalismo. Lo fundamental será ahora el discernimiento que realice la persona, desde una autentica libertad, porque las elecciones nacidas del núcleo de nuestros ser, relacionadas como están con la aceptación o rechazo de la Gracia y de la salvación, son de dimensiones de intensidad únicas.<sup>845</sup>

Cristo Jesús es la plenitud de la revelación de Dios, el cumplimiento pleno de la promesa, derroche de salvación y Gracia; en Él hemos sido redimidos. Pero como nos recuerda Rahner la redención no hay que entenderla como precio que Cristo paga o como satisfacción que da al Padre por el pecado, sino como plenificación de la libertad del hombre operada por la Gracia. La redención no tiene que ver con el pecado o la culpa sino que es la plenificación de la libertad.<sup>846</sup>

La redención así entendida nada tiene que ver con la expiación, purificación, desagravio, purgación o sacrificio por nuestros pecados. Aquí cobra fuerza la conversión como

---

<sup>842</sup> Cada una de estas categorías ya ha sido desarrollada en el segundo capítulo de la primera parte de esta investigación: Aproximación al concepto de pecado en el Nuevo Testamento.

<sup>843</sup> *Gaudium et Spes*, 16-17.

<sup>844</sup> Bökle, *¿Ley o conciencia?*, 67.

<sup>845</sup> Dyer, “*La conciencia personal*”, En: *Catecismo de la doctrina católica. Explicado según la teología actual*. 207.

<sup>846</sup> Cfr. Sayés, *La esencia del cristianismo. Diálogo con K. Rahner y H. U. von Balthasar*, 97.

transformación y metanoia ontológicamente hablando. El perdón ya no es sentencia, sanción o multa por la infracción cometida; desde esta perspectiva el perdón es gracia y la Gracia es la autodonación de Dios mismo al hombre.

Por consiguiente, desde este horizonte, el pecado no se puede reducir a unos actos aislados de la totalidad de la persona, porque lo que el Concilio nos está planteando es una opción fundamental que implica a toda la persona y tiene consecuencias ontológicas muy serias y profundas. Por consiguiente cobra total relevancia, por una parte, la interioridad de la persona; y por otra, la dimensión comunitaria de la moral.

Como podemos darnos cuenta, el cambio de orientación con respecto a la Casuística, es de ciento ochenta grados. Aquí se zanja la profunda ruptura con el Nuevo Testamento y en general con la Sagrada Escritura, iniciada con la Penitencia arancelaria y llegada a su punto culmen con la Casuística. Aquí el fundamento de la moralidad ya no es la Ley sino la Gracia, la persona de Jesús, el seguimiento, la fe, la caridad.

#### **5.4 El concepto de pecado en el Magisterio de la Iglesia postconciliar**

En primer lugar, hay que comenzar diciendo que *“La evolución de la teología moral después del Vaticano II no forma aún parte del campo de la historia; estamos todavía en lo vivo de los diversos problemas aparecidos”*.<sup>847</sup> Por tanto, nosotros somos también actores directos en esta historia que se desarrolla ahora. En segundo lugar debemos señalar que el período postconciliar no ha sido una etapa fácil para la Teología Moral.<sup>848</sup> Y aunque,

---

<sup>847</sup> Vereecke, “Historia de la teología moral”, 841.

<sup>848</sup> Entre los hechos más relevantes que dan inicio a una serie de dificultades está la publicación de la Encíclica *Humanae vitae* en 1968, sobre el control de la natalidad y la Declaración *Persona humana* de 1975, sobre la moral sexual. Estos dos documentos fueron algo así como un vertido de agua fría sobre la mente de muchos teólogos católicos que trabajaban con calor y entusiasmo en la renovación de la moral en aquellos primeros años del postconcilio. En esta misma línea aparece la publicación de la Declaración *Donum vitae* de 1987, sobre los interrogantes que surgen de todas las cuestiones relacionadas con la Bioética como la reproducción asistida, la eutanasia, el aborto, etc. Este documento supuso un auténtico freno o piedra en el zapato para muchos moralistas católicos. Cfr. Vidal, Marciano. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*. 17. Otros hechos que debemos resaltar son la Declaración de Colonia,<sup>848</sup> y el proceso seguido contra B. Häring. Cfr. Häring, *Mi experiencia con la Iglesia entrevista con Gianni Licheri*.

inmediatamente posterior al Concilio existía un ambiente de gran euforia y muchas esperanzas y los documentos oficiales así lo reconocían cuando afirmaban que el Concilio Vaticano II es la “*máxima gracia del siglo*”;<sup>849</sup> es un “(...) *gran don del Espíritu a la Iglesia (...)*”;<sup>850</sup> es “*Una brújula segura para orientarnos seguros (...)*”,<sup>851</sup> las dificultades no se hicieron esperar.<sup>852</sup>

En este ambiente de esperanza y deseos de renovación de la Teología Moral se comienzan a percibir dos tendencias: por una parte están los teólogos que deseaban una renovación profunda de acuerdo con las directrices del Concilio,<sup>853</sup> y por otra una concepción tradicional que parece pasar por alto, o tener muy poco en cuenta el importante aporte del Vaticano II.<sup>854</sup> Podemos decir, que de alguna manera, estas dos tendencias son la continuación de las dos perspectivas que ya estaban presentes antes del Concilio.

Con respecto a la comprensión del concepto de pecado en esta etapa postconciliar se van a percibir, de igual manera, dos perspectivas. Una es la que los teólogos que intentan hacer a partir de una renovación profunda de la Teología Moral de acuerdo con las orientaciones y los criterios del Concilio Vaticano II, como ya lo hemos referido; la otra será la que encontraremos en los documentos del Magisterio de la Iglesia. Con respecto a la primera consideramos que ya ha quedado explicada por tanto no abordaremos ningún autor particular. Así que, en este apartado nos ocuparemos de la segunda perspectiva; para este fin analizaremos cuatro documentos: el *Ritual de la Reconciliación y la Penitencia*, la *Exhortación apostólica Reconciliación y Penitencia*, el *nuevo Catecismo de la Iglesia católica* y la *Encíclica Veritatis Splendor*. Si bien estos documentos no nos presentan la

---

<sup>849</sup> Sínodo extraordinario de 1985.

<sup>850</sup> *Tertio millennio adveniente*, N° 36.

<sup>851</sup> *Tertio millennio adveniente*, N° 57.

<sup>852</sup> El 25 de julio de 1968 aparece la encíclica *Humanae vitae*, éste será el primero de una serie de documentos, que por parte del Magisterio de la Iglesia, van a ir marcando una tendencia que en muchos momentos parece ir por un camino paralelo a todo el intento de renovar la Teología Moral.

<sup>853</sup> Entre los moralistas representantes de una moral renovada están: Häring, Fuchs, Vidal, Böckle, Curran, Auer, López Azpitarte, entre otros.

<sup>854</sup> Sobre este asunto se encuentran abundantes testimonios del malestar que ha existido de lado y lado y que ha llegado incluso a duros procesos contra algunos moralistas. Un ejemplo es el caso del P. Häring, entre otros.

totalidad del Magisterio en lo que respecta a la moral y al pecado en el período postconciliar, si nos pueden dar una idea bastante clara de su orientación.

a. Ritual de la Reconciliación y la Penitencia (1973)

Aunque nuestro objetivo en esta investigación no es el Sacramento de la Penitencia es importante conocer qué concepto de pecado subyace a la práctica penitencial del nuevo *Ritual de la Reconciliación y Penitencia* ya que, sin lugar a dudas, éste tiene una gran incidencia en la conciencia cristiana.<sup>855</sup> Además, el concepto de pecado siempre ha tenido una estrecha vinculación con el Sacramento de la Penitencia.<sup>856</sup>

Es necesario comenzar señalando que el Vaticano II también propuso varias orientaciones sobre el carácter renovador que debía tener el Sacramento de la Penitencia cristiana<sup>857</sup> y sobre el asunto afirma:

Revítese el rito y las formas de la penitencia, de modo que expresen con mayor claridad la naturaleza y el efecto del sacramento.<sup>858</sup>

Recordemos que la disciplina penitencial que llegó al Concilio Vaticano II procedía del IV Concilio de Letrán (1215); por consiguiente, era necesaria y urgente una revisión y renovación profunda de ésta, para que pudiera responder de manera eficaz a las nuevas características y necesidades de la época, que es muy distinta a la de la Alta Edad Media; así que con toda razón el Concilio recomienda:

---

<sup>855</sup> Este aspecto lo desarrollaremos en la el tercer capítulo de la tercera parte.

<sup>856</sup> La práctica penitencial corresponde al nivel de la Moral vivida, es decir al comportamiento concreto. La Moral vivida y la Moral formulada son dos niveles estrechamente vinculados entre sí. Cfr. Vidal, *Moral Fundamental*, 18.

<sup>857</sup> Recordemos que el Sacramento de la penitencia ha tenido varios nombres a lo largo de la historia: en la Patrística se le llamó segundo bautismo (s III), desde el siglo XII hasta el Vaticano II se llamó Sacramento de la confesión o simplemente confesión, después de la reforma litúrgica de 1973 se comprende como el Sacramento de la Reconciliación o también de la Penitencia.

<sup>858</sup> *Sacrosanctum Concilium*, 72; *Lumen gentium*, 11; *Sacrosanctum Concilium*, 9; *Presbyterorum Prdinis*, 5.

Siempre que los ritos, según la naturaleza propia de cada uno, admitan una celebración común, con asistencia y participación activa de los fieles, hay que inculcar que ésta debe ser preferida, en cuanto sea posible, a una celebración individual y casi privada.

Esto vale sobre todo para la celebración de la Misa, quedando siempre a salvo la naturaleza pública y social de toda Misa, y para la administración de los sacramentos.<sup>859</sup>

Las comisiones encargadas de esta renovación<sup>860</sup> y responsables de la elaboración del nuevo Ritual tuvieron en cuenta dos cuestiones: la celebración privada de la Penitencia y la celebración pública o comunitaria; para tal fin trabajaron con cuatro criterios:

1) La naturaleza del pecado como ofensa a Dios; 2) la reconciliación con Dios y con la Iglesia; 3) la colaboración de toda la Iglesia –por la caridad, el ejemplo y las preces– en la conversión del pecador; 4) el valor del sacramento de la penitencia en la promoción de la vida cristiana.<sup>861</sup>

Así pues, fiel a los deseos del Vaticano II, el nuevo Ritual presenta tres formas de Reconciliación: a) la Reconciliación de un solo penitente;<sup>862</sup> b) Reconciliación de varios penitentes con confesión y absolución individual;<sup>863</sup> y c) Reconciliación de varios penitentes con confesión y absolución general.<sup>864</sup> Estas tres formas de celebración son la novedad que presenta el quiebre con la antigua práctica penitencial de exclusiva confesión auricular. El Ritual también señala el uso de la Sagrada Escritura en cualquier forma de

---

<sup>859</sup> *Sacrosanctum Concilium*, 27.

<sup>860</sup> El 2 de diciembre de 1966 se nombró la primera comisión compuesta por teólogos como K. Rahner, Z. Alszehgy, P. Ancaux; C. Vogel, L. Ligier, C. Floristán, etc. en junio de 1972 se nombró la segunda comisión de componente más litúrgico. Anota Floristán que se presentaron dos tendencias muy diferentes en sus planteamientos. La primera deseaba una revisión profunda de la Penitencia desde un lenguaje bíblico y patristico, la otra defendía una práctica penitencial heredada con un lenguaje medieval y tridentino; y prevaleció la segunda. El *Ritual de la Penitencia* fue aprobado por Pablo VI el 2 de diciembre de 1973. Cfr. Floristán, “El Ritual de la penitencia: génesis, naturaleza y alcance pastoral”, 151-154.

<sup>861</sup> Floristán, “El Ritual de la penitencia: génesis, naturaleza y alcance pastoral”, 151.

<sup>862</sup> Capítulo primero del nuevo Ritual.

<sup>863</sup> *Ibid.*

<sup>864</sup> *Ibid.*

celebración penitencial y la propuesta de nuevas fórmulas para la absolución sacramental. Sin lugar a dudas el nuevo Ritual presenta logros positivos.<sup>865</sup>

A esta nueva práctica penitencial subyace una nueva comprensión del pecado. El esquema legalista y judicial de Trento ha quedado desplazado. Ahora parece que el énfasis no se pone tanto en el pecado como acto y como transgresión de normas, preceptos y leyes, sino en la profunda actitud de conversión del penitente que se abre a la Gracia; es decir, que se abre al Dios que gratuita y generosamente se dona y se autocomunica al hombre. Donación y comunicación que necesariamente son salvación; salvación entendida como liberación y transformación, tanto personal como comunitaria. Sin lugar a dudas esta nueva comprensión está en la línea de una Moral renovada de acuerdo con las orientaciones presentadas por Vaticano II. Sin embargo, debemos anotar que en el fondo, el nuevo Ritual es reticente a las celebraciones comunitarias con absolución general y defiende, de manera casi exclusiva, la celebración individual del Sacramento del perdón. Así pues, se ve en el nuevo Ritual la manifestación de dos tendencias diferentes: la que aparece en la introducción o *praenotanda* (más cerrada) y la que se observa en el Ritual propiamente dicho (más abierta)<sup>866</sup>. Veamos algunas afirmaciones de la introducción:

(...) Cristo vino para expiar los pecados del pueblo”.<sup>867</sup>

(...) en el Sacramento de la penitencia los fieles obtienen (...) el perdón de la ofensa hecha a Dios”.<sup>868</sup>

Puesto que el pecado es una ofensa hecha a Dios (...)”. “el pecado de uno afecta también a los demás”.<sup>869</sup>

---

<sup>865</sup> Cfr. Floristán, “El ritual de la penitencia: génesis, naturaleza y alcance pastoral”, 155-160.

<sup>866</sup> Cfr. *Ibid.*, 155.

<sup>867</sup> N° 3.

<sup>868</sup> N° 4.

<sup>869</sup> N° 5.

(...) íntimo examen exterior (...) acusación externa (...) juicio espiritual que pronuncia el ministro como si fuera Cristo (...) sentencia de remisión o retención de los pecados (...).<sup>870</sup>

La verdadera conversión se completa por la satisfacción de las culpas (...) Las obras (...) de la satisfacción deben adaptarse a cada penitente, para que cada uno repare el orden que ha sido lesionado (...). Es necesario que la obra que se imponga como satisfacción sea, (...) remedio del pecado (...).<sup>871</sup>

(...) por la confesión sacramental Dios le concede el perdón mediante la absolución y así, llega a plenitud el Sacramento de la penitencia. (...).<sup>872</sup>

(...) el fiel debe confesar al sacerdote todos y cada uno de los pecados graves que recuerde después de examinar su conciencia” (...).<sup>873</sup>

(...) la recepción frecuente y diligente de este sacramento es muy útil contra los pecados veniales. Porque se trata de (...) un esfuerzo asiduo por perfeccionar la gracia del bautismo.<sup>874</sup>

“Para que el sacerdote pueda desempeñar su oficio (...) de juez.<sup>875</sup>

(...) el sacramento que llega a plenitud con las palabras de la absolución, que el ministro pronuncia (...).<sup>876</sup>

(...) lo exhortará a un sincero arrepentimiento de las ofensas hechas a Dios (...) el sacerdote impone al penitente una satisfacción la cual no será solamente expiación por los pecados pasados, sino también ayuda para la nueva vida (...) por eso debe corresponder en cuanto sea posible, a la gravedad y naturaleza de los pecados.<sup>877</sup>

---

<sup>870</sup> N° 6c.

<sup>871</sup> N° 6 d.

<sup>872</sup> N° 6e.

<sup>873</sup> N° 7 a.

<sup>874</sup> N° 7b.

<sup>875</sup> N° 10.

<sup>876</sup> N° 11.

<sup>877</sup> N° 18



En el N° 31 el nuevo Ritual afirma:

La confesión individual e íntegra y la absolución individual siguen siendo la única forma ordinaria para los fieles que se reconcilien con Dios y con la Iglesia, a no ser que una imposibilidad física o moral exima de esta confesión. (...) si hay suficientes confesores disponibles, no es lícito dar la absolución general atendiendo sólo al crecido número de penitentes, como, por ejemplo, puede suceder en alguna fiesta importante o en una peregrinación<sup>878, 879</sup>.

Más aún, las *Normas pastorales sobre la absolución* que se publicaron el 16 de junio de 1972<sup>880</sup>, antes de la publicación del nuevo Ritual, seguían unas vías de reserva y cautela de tipo canónico frente a la postura de los teólogos especializados en el tema. Las normas recuerdan la doctrina de Trento con respecto a una confesión detallada e individual<sup>881</sup> y denuncian algunas prácticas que califican de abusivas y algunas teorías de erróneas, al dar con facilidad la absolución colectiva.<sup>882</sup>

---

<sup>878</sup> Cfr. Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe. *Normas pastorales para dar la absolución sacramental general*, 511.

<sup>879</sup> En el mismo sentido lo afirma el nuevo Código c. 960.

<sup>880</sup> Normas de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la absolución sacramental. 1972. Puede confrontarse también la Carta apostólica en forma de *motu proprio Misericordia Dei*. Sobre algunos aspectos de la celebración del Sacramento de la Penitencia. Juan Pablo II, abril 7 del 2002. En esta carta se refirman las mismas ideas de las normas.

<sup>881</sup> Estas normas, citando a Trento, señalan de manera enfática: “El Concilio de Trento declaró solemnemente que para la remisión íntegra y perfecta de los pecados se requieren en cada penitente tres actos como parte del sacramento, a saber la contrición, la confesión y la satisfacción; declaró asimismo que la absolución dada por el sacerdote es un acto de orden judicial y que, por derecho divino, deben confesar al sacerdote todos y cada uno de los pecados mortales, así como las circunstancias que cambian su especie, de los cuales uno se acuerde después de un diligente examen de conciencia”. Cfr. Concilio Tridentino, Sesión XIX, Cánones de sacramento *paenitentiae*, 4, 5- 9 DS 1704, 1706-1709.

<sup>882</sup> En el número 1 la carta afirma: “Se ha de mantener con firmeza y se ha de continuar poniendo fielmente en práctica la doctrina del Concilio de Trento. Consiguientemente, se ha de reprobear la práctica surgida recientemente aquí y allá, con la cual se pretende satisfacer el precepto de confesar sacramentalmente los pecados mortales para obtener la absolución mediante la sola confesión genérica o, como dicen, celebrada comunitariamente. Esto lo exige no sólo el precepto divino declarado en el Concilio de Trento, sino también el mayor bien de las almas que, según puede comprobarse por experiencia secular, se consigue con la confesión individual rectamente hecha y administrada. La confesión individual y completa seguida de la absolución es el único modo ordinario, mediante el cual los fieles pueden reconciliarse con Dios y con la Iglesia, a no ser que una imposibilidad física o moral los dispense de tal confesión”.

En el número 33 el Ritual señala:

Para que los fieles puedan beneficiarse de la absolución general se requiere, necesariamente, que estén convenientemente dispuestos (...) debe tener el propósito de confesar individualmente, a su debido tiempo, los pecados graves que ahora no puede confesar.

En el número 34 señala:

Quienes recibieron la absolución general de pecados graves deben acudir a la confesión auricular antes de recibir otra absolución general, a no ser que lo impida una justa causa. De todas maneras, debe acercarse al confesor en el curso del año, si no hay impedimento moral; porque también para ellos sigue vigente el precepto de que todo fiel cristiano debe confesar individualmente al sacerdote, al menos una vez al año, todos los pecados graves que todavía no hubiere confesado en particular.<sup>883</sup>

En resumen, en el nuevo Ritual se perciben claramente dos tendencias en cuanto a la práctica penitencial y de igual manera, subyacen dos formas de comprender el pecado. Por una parte, a partir de la novedad que el Ritual presenta en las tres formas de reconciliación, parece que se intenta partir del marco de una moral renovada fundamentada en el esquema llamada-respuesta, donde el seguimiento, el amor, la fe, la Gracia y la salvación son aspectos centrales en el proceso de conversión. Desde este marco moral se pone el acento en la conversión interior.

Por otra parte, en la introducción, (números referidos) el pecado se comprende como una ofensa a Dios y como desorden de un orden establecido. El nuevo Ritual, aunque no insiste en el carácter judicial del sacramento, se mueve dentro de ese marco jurídico-forense de la Penitencia. Insiste y da una gran importancia a la declaración individual e íntegra de los pecados. De hecho, al afirmar el nuevo Ritual, que los fieles que tienen conciencia de

---

<sup>883</sup> Cfr. Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe. *Normas pastorales para dar la absolución sacramental negral*, 512-513.

pecado grave (no se dice mortal) pueden recibir la absolución general pero que deben confesar oralmente sus pecados en una confesión individual, parece que se está dando a entender que sólo ésta segunda forma genera en el penitente una auténtica conversión interior. Insiste en la facultad de absolver que tiene el sacerdote que a su vez también se llama juez y es quien en nombre de Cristo dicta sentencia.

Todo lo anterior da entender que el Nuevo Ritual se mueve dentro de una comprensión del Sacramento desde la simbología del juicio. Por consiguiente, el acento se sigue poniendo en el pecado como acto-ofensa.

Así pues, olvidando las orientaciones y recomendaciones del Vaticano II, se continúa concibiendo el pecado desde una perspectiva individualista y privada. De hecho, el pecado sigue siendo presentado desde el marco de una moral fundamentada en el esquema ley-cumplimiento; una moral preocupada sólo por señalar pecados, cuya única finalidad es el confesionario, ya que allí es donde se juzga y se dicta sentencia por las infracciones cometidas en contra de la ley y que se constituyen en ofensas a Dios.

#### b. Exhortación apostólica Reconciliación y Penitencia (1984)

Otro documento que está en estrecha relación con el anterior es la *Exhortación apostólica Reconciliación y Penitencia* de 1984. Como bien sabemos éste fue fruto del Sínodo sobre *La Reconciliación y la Penitencia en la misión de la Iglesia* realizado en octubre de 1983, celebrado a los 10 años de la implementación del nuevo Ritual. Tanto en el Sínodo como en la exhortación *apostólica Reconciliación y Penitencia* se constata que “*el Sacramento de la Penitencia está en crisis*”,<sup>884</sup> y se advierten dificultades muy serias en los diez años de vigencia del nuevo Ritual. Tales dificultades parecen estar en relación con el intento de renovación del Sacramento de la Reconciliación, que éste presenta. En este sentido y haciendo referencia al Sacramento de la Reconciliación en el número 31 afirma:

---

<sup>884</sup> Cfr. *Reconciliación y penitencia*. Exhortación apostólica de SS Juan Pablo II, N° 28.

La primera convicción es que, para un cristiano, *el Sacramento de la Penitencia es el camino ordinario* para obtener el perdón y la remisión de sus pecados graves cometidos después del Bautismo. (...) La renovación de los ritos, realizada después del Concilio, no autoriza ninguna ilusión ni alteración en esta dirección.

La segunda convicción se refiere a *la función del Sacramento de la Penitencia* para quien acude a él. Este es, según la concepción tradicional más antigua, una especie de *acto judicial*; (...) el Sacramento exige un conocimiento de lo íntimo del pecador para poder juzgarlo y absolver, (...) por esto el Sacramento implica, por parte del penitente, la acusación sincera y completa de los pecados, (...).

La tercera convicción, que quiero acentuar se refiere a *las realidades o partes* que componen el signo sacramental del perdón y de la reconciliación. Algunas de estas realidades son *actos del penitente*, de diversa importancia, pero indispensable cada uno o para la validez e integridad del signo, o para que éste sea fructuoso.

Una condición indispensable es, ante todo, la rectitud y la transparencia de la *conciencia del penitente*. (...) El signo sacramental de esta transparencia de la conciencia es el acto tradicionalmente llamado *examen de conciencia*, acto que debe ser siempre no una ansiosa introspección psicológica, sino la confrontación sincera y serena con la ley moral interior, con las normas evangélicas propuestas por la Iglesia, con el mismo Cristo Jesús, que es para nosotros maestro y modelo de vida, y con el Padre celestial, que nos llama al bien y a la perfección.

Se comprende, pues, que desde los primeros tiempos cristianos, siguiendo a los Apóstoles y a Cristo, la Iglesia ha incluido en el signo sacramental de la Penitencia *la acusación de los pecados*. (...) desde hace siglos, el nombre usual del Sacramento ha sido y es todavía el de *confesión*. Acusar los pecados propios es exigido ante todo por la necesidad de que el pecador sea conocido por aquel que en el Sacramento ejerce *el papel de juez* (...) La acusación de los pecados, pues, no se puede reducir a cualquier intento de autoliberación psicológica, (...) Se comprende entonces por qué la *acusación de los pecados* debe ser ordinariamente individual y no colectiva, ya que el pecado es un hecho profundamente personal.

Otro momento esencial del Sacramento de la Penitencia compete ahora al confesor juez y médico, (...): es *la absolución*. Las palabras (...) «Yo te absuelvo...», Es el momento en el que, en respuesta al penitente, la Santísima Trinidad se hace presente para borrar su pecado (...) Dios es siempre el principal ofendido por el pecado —«*tibi soli peccavi*»—, y sólo Dios puede perdonar. Por esto la absolución (...) es el signo eficaz de la intervención del Padre en cada absolución (...) Solamente la fe puede asegurar que *en aquel momento* todo pecado es perdonado y borrado (...).<sup>885</sup>

En el número 32 señala:

Siguiendo las indicaciones del Concilio Vaticano II, el *Ordo Paenitentiae* ha autorizado tres formas que, salvando siempre los elementos esenciales, permiten adaptar la celebración del Sacramento de la Penitencia a determinadas circunstancias pastorales.

La primera forma —*reconciliación de cada penitente*— constituye el único modo normal y ordinario de la celebración sacramental, y no puede ni debe dejar de ser usada o descuidada. La segunda —*reconciliación de varios penitentes con confesión y absolución individual*—, aunque con los actos preparatorios permite subrayar más los aspectos comunitarios del Sacramento, se asemeja a la primera forma en el acto sacramental culminante, que es la confesión y la absolución individual de los pecados, y por eso puede equipararse a la primera forma en lo referente a la normalidad del rito. En cambio, la tercera —*reconciliación de varios penitentes con confesión y absolución general*— reviste un carácter de excepción y por tanto no queda a la libre elección, sino que está regulada por la disciplina fijada para el caso.

Como nos podemos dar cuenta, este documento sigue la tendencia que presentaba el Ritual en la introducción. Es sorprendente que se recele de un régimen penitencial basado en la tradición evangélica y patrística y se acepte a rajatabla el modelo ejemplar del régimen de la confesión privada que aparece a finales del siglo XII.<sup>886</sup>

<sup>885</sup> *Exhortación apostólica Reconciliación y penitencia*, N° 31.

<sup>886</sup> Floristán, “El Ritual de la penitencia: génesis, naturaleza y alcance pastoral”, 159.

En la exhortación *Reconciliación y Penitencia*, el punto de conflicto parece estar en la integralidad de la confesión individual. El núcleo se centra en la obligación de confesar los pecados en especie y número. Desde este planteamiento parece olvidarse que sin una actitud de profunda conciencia de pecado, la confesión y la absolución no son eficaces en cuanto a una auténtica conversión. También se infiere la comprensión del pecado como acto y como ofensa a Dios.

En cuanto al concepto de pecado, la *Exhortación apostólica Reconciliación y Penitencia*, en el número 13 y citando a 1 Jn 1,8 afirma:

Tales palabras enfocan el problema del pecado en su perspectiva antropológica como parte integrante de la verdad sobre el hombre, mas lo encuadran inmediatamente en el horizonte divino, en el que el pecado se confronta con la verdad del amor divino, justo, generoso y fiel, que se manifiesta sobre todo con el perdón y la redención. Por ello, el mismo San Juan escribe un poco más adelante que «si nuestro corazón nos reprocha algo, Dios es más grande que nuestro corazón» 1 Jn 3, 20.<sup>887</sup>

El enfoque antropológico con el que inicia este número, al menos en la forma, es acertado ya que hace referencia al pecado como un aspecto también constitutivo del ser humano. Sin embargo, en el párrafo 3 del mismo número, al afirmar que el hombre debe (...) *desasirse con lucidez y determinación del pecado en el que se ha caído*”, da la impresión que éste fuera algo externo al hombre. La razón que señala es que “*En efecto, no puede tratarse sobre el pecado y la conversión solamente en términos abstractos*”. Y aunque esta afirmación es cierta, pareciera dar a entender que una comprensión ontológica del pecado y de la conversión se queda en términos abstractos.

En el número 14 empieza haciendo referencia a la imagen de la torre de Babel y citando a 2 Tes 2, 7, presenta el pecado como el misterio de la iniquidad:

---

<sup>887</sup> *Exhortación apostólica Reconciliación y penitencia* N° 13.

Si leemos la página bíblica de la ciudad y de la torre de Babel a la nueva luz del Evangelio, y la comparamos con aquella otra página sobre la caída de nuestros primeros padres, podemos sacar valiosos elementos para una toma de conciencia del *misterio del pecado*. Esta expresión, en la que resuena el eco de lo que escribe San Pablo sobre *el misterio de la iniquidad*, (Cf. *2 Tes 2, 7*) se orienta a hacernos percibir lo que de oscuro e inaprensible se oculta en el pecado. Este es sin duda, obra de la libertad del hombre; mas dentro de su mismo peso humano obran factores por razón de los cuales el pecado se sitúa más allá de lo humano, en aquella zona límite donde la conciencia, la voluntad y la sensibilidad del hombre están en contacto con las oscuras fuerzas que, según San Pablo, obran en el mundo hasta enseñorearse de él. (*Rm 7, 7-25, Ef 2, 2; 6, 12*).

De la narración bíblica referente a la construcción de la torre de Babel emerge un primer elemento que nos ayuda a comprender el pecado: los hombres han pretendido edificar una ciudad, reunirse en un conjunto social, ser fuertes y poderosos *sin Dios*, o incluso *contra Dios*. En este sentido, la narración del primer pecado en el Edén y la narración de Babel, a pesar de las notables diferencias de contenido y de forma entre ellas, tienen un punto de convergencia: en ambas nos encontramos ante una *exclusión de Dios*, por la oposición frontal a un mandamiento suyo, por un gesto de rivalidad hacia él, por la engañosa pretensión de ser «como él»<sup>888</sup>. En la narración de Babel la *exclusión de Dios* no aparece en clave de contraste con él, sino como olvido e indiferencia ante él; como si Dios no mereciese ningún interés en el ámbito del proyecto operativo y asociativo del hombre. Pero en ambos casos la *relación con Dios es rota* con violencia. En el caso del Edén aparece en toda su gravedad y dramaticidad lo que constituye la esencia más íntima y más oscura del pecado: la desobediencia a Dios, a su ley, a la norma moral que él dio al hombre, escribiéndola en el corazón y confirmándola y perfeccionándola con la revelación.

*Exclusión de Dios, ruptura con Dios, desobediencia a Dios*; a lo largo de toda la historia humana esto ha sido y es bajo formas diversas el pecado, que puede llegar hasta la *negación* de Dios y de su existencia; es el fenómeno llamado ateísmo. Desobediencia del hombre que no reconoce mediante un acto de su libertad el dominio de Dios sobre la vida, al menos en aquel determinado momento en que viola su ley.

---

<sup>888</sup> *Gén 3, 5*: «... seréis como Dios, conocedores del bien y del mal»; cfr. también v. 22.

Siguiendo con la misma imagen de la torre de Babel en la nota 68 señala:

Es significativa la terminología usada en la traducción griega de los *LXX* y en el Nuevo Testamento sobre el pecado. La designación más común es la de *hamartía* y vocablos de la misma raíz. Esta expresa el concepto de faltar más o menos gravemente a una norma o ley, a una persona o incluso a una divinidad. Pero el pecado es también designado *adikía* y su significación aquí es practicar la injusticia. Se hablará también de *parábasis* o transgresión, de *asébeia*, impiedad, y de otros conceptos. Todos juntos ofrecen la imagen del pecado.

En el mismo número 13 afirma:

En este sentido, la narración del primer pecado en el Edén y la narración de Babel, a pesar de las notables diferencias de contenido y de forma entre ellas, tienen un punto de convergencia: en ambas nos encontramos ante una *exclusión de Dios*, por la oposición frontal a un mandamiento suyo, por un gesto de rivalidad hacia él, por la engañosa pretensión de ser «como él». (*Gén 3, 5*)". (...) En el caso del Edén aparece en toda su gravedad y dramaticidad lo que constituye la esencia más íntima y más oscura del pecado: la desobediencia a Dios, a su ley, a la norma moral que él dio al hombre, escribiéndola en el corazón y confirmándola y perfeccionándola con la revelación.<sup>889</sup>. (...) Desobediencia del hombre que no reconoce mediante un acto de su libertad el dominio de Dios sobre la vida, al menos en aquel determinado momento en que viola su ley.

Según este número, la esencia del pecado consiste en desobediencia y violación de leyes y normas y oposición frontal a un mandamiento de Dios. Sin lugar a dudas se parte de una moral fundamentada en el esquema ley-cumplimiento. La moral renovada del Vaticano II que se fundamenta en el esquema llamada-respuesta queda descartada.

En el número 15: insiste de nuevo en la afirmación del pecado como acto de desobediencia:

---

<sup>889</sup> *Exhortación apostólica Reconciliación y penitencia*, N° 14.



En cuanto ruptura con Dios el pecado es el acto de desobediencia de una criatura que, al menos implícitamente, rechaza a aquel de quien salió y que la mantiene en vida; es, por consiguiente, un acto suicida. Puesto que con el pecado el hombre se niega a someterse a Dios, también su equilibrio interior se rompe y se desatan dentro de sí contradicciones y conflictos.

En el número 16 hace alusión a las consecuencias del pecado:

Y así, en cada hombre no existe nada tan personal e intransferible como el mérito de la virtud o la responsabilidad de la culpa. (...) Por ser el pecado una acción de la persona, (...) Todo pecado repercute, con mayor o menor intensidad, con mayor o menor daño en todo el conjunto eclesial y en toda la familia humana. Según esta primera acepción, se puede atribuir indiscutiblemente a cada pecado el carácter de pecado *social*.

En el número 17 señala la distinción entre pecado mortal y venial:

(...) ¿Por qué y en qué medida el pecado es grave en la ofensa que hace a Dios y en su repercusión sobre el hombre? (...)

Ya en el Antiguo Testamento, para no pocos pecados — los cometidos con deliberación<sup>890</sup>, las diversas formas de impudicia,<sup>891</sup> idolatría,<sup>892</sup> culto a los falsos dioses<sup>893</sup> — se declaraba que el reo debía ser «eliminado de su pueblo», lo que podía también significar ser condenado a muerte.<sup>894</sup> A estos pecados se contraponían otros, sobre todo los cometidos por ignorancia, que eran perdonados mediante un sacrificio.<sup>895</sup>

Refiriéndose también a estos textos, la Iglesia, desde hace siglos, constantemente habla de pecado *mortal* y de pecado *venial*. Pero esta distinción y estos términos se esclarecen sobre todo en el Nuevo Testamento, donde se encuentran muchos textos que enumeran y

---

<sup>890</sup> 75. Cfr. *Num* 15, 30.

<sup>891</sup> 76. Cfr. *Lev* 18, 26-30.

<sup>892</sup> 77. Cfr. *Lev* 19, 4.

<sup>893</sup> 78. Cfr. *Lev* 20, 1-7.

<sup>894</sup> 79. Cfr. *Ex* 21, 17

<sup>895</sup> 80. Cfr. *Lev* 4, 2 ss.; 5 1 ss.; *Núm* 15, 22-29

reprueban con expresiones duras los pecados particularmente merecedores de condena,<sup>896</sup>, además de la ratificación del Decálogo hecha por el mismo Jesús.<sup>897</sup> Quiero referirme aquí de modo especial a dos páginas significativas e impresionantes.

Llama la atención que recurriendo al Nuevo Testamento se afirme que haya pecados particularmente merecedores de condena.

San Juan, en un texto de su *primera Carta*, habla de un *pecado que conduce a la muerte (pròs thánaton)* en contraposición a un *pecado que no conduce a la muerte (mè pròs thánaton)*<sup>898</sup>. (...) De cualquier modo con esta distinción de conceptos, Juan parece querer acentuar la incalculable gravedad de lo que es la esencia del pecado, el rechazo de Dios, que se realiza sobre todo en la *apostasía* y en la *idolatría*, o sea en repudiar la fe en la verdad revelada y en equiparar con Dios ciertas realidades creadas, elevándolas al nivel de ídolos o falsos dioses. *I Jn 5, 16-21*. (...).

(...) como sugiere San Pablo; (*Flp 2, 12*) mientras la advertencia de Jesús sobre el pecado que no es «remisible» confirma la existencia de culpas, que pueden ocasionar al pecador «la muerte eterna» como pena.

A la luz de estos y otros textos de la Sagrada Escritura, los doctores y los teólogos, los maestros de la vida espiritual y los pastores han distinguido los pecados en *mortales* y *veniales*.<sup>899</sup>

El apoyo que aquí se hace en la Sagrada Escritura, muestra que ésta es utilizada más como una argumentación sobre la distinción de pecados y no como orientación fundamental<sup>900</sup>. El documento utiliza los textos sin aplicación de la exégesis actualmente exigida por la *Dei Verbum*.

<sup>896</sup> *Mt 5, 28; 6, 23; 12, 31 s.; 15, 19; Mc 3, 28-30; Rom 1, 29-31; 13, 13; Sant 4.*

<sup>897</sup> *Mt 5, 17; 15, 1-10; Mc 10, 19; Lc 18, 20.*

<sup>898</sup> *I Jn 5, 16 s.; 84; Jn 17, 3; I Jn 2, 22; I Jn 5, 21.*

<sup>899</sup> S. Agustín, *De Spiritu et littera*, XXVIII: CSEL 60, 202 s.; CCL 38, 441; *Enarrat. in ps. 39, 22: Enchiridion ad Laurentium, de fide et spe et caritate*, XIX, 71: CCL 46, 88; *In Ioannis Evangelium tractatus*, 12, 3, 14: CCL 36, 129.

<sup>900</sup> Cfr. Fuchs, J. *La moral y la teología moral postconciliar*.

Ahora bien, el pecado es un desorden perpetrado por el hombre contra ese principio vital. Y cuando «por medio del pecado, el alma comete una acción desordenada que llega hasta la separación del fin último —Dios— al que está unida por la caridad, entonces se da el pecado mortal; por el contrario, cada vez que la acción desordenada permanece en los límites de la separación de Dios, entonces el pecado es venial».<sup>901</sup>

Considerando además el pecado *bajo el aspecto de la pena* (...) Santo Tomás con otros doctores llama *mortal* al pecado que, si no ha sido perdonado, conlleva una pena eterna; es *venial* el pecado que merece una simple pena temporal (o sea parcial y expiable en la tierra o en el purgatorio).

Recogemos aquí el núcleo de la enseñanza tradicional de la Iglesia, (...) En efecto, ésta no sólo ha vuelto a afirmar cuanto fue proclamado por el Concilio de Trento (...),<sup>902</sup> sino que ha querido recordar que es *pecado mortal* lo que tiene como objeto una materia grave y que, además, es cometido con pleno conocimiento y deliberado consentimiento.

Es un deber añadir —como se ha hecho también en el Sínodo— que algunos pecados, por razón de su materia, son *intrínsecamente* graves y mortales. Es decir, existen actos que, por sí y en sí mismos, independientemente de las circunstancias, son siempre gravemente ilícitos por razón de su objeto. Estos actos, si se realizan con el suficiente conocimiento y libertad, son siempre culpa grave.<sup>903</sup>

Esta doctrina basada en el Decálogo y en la predicación del Antiguo Testamento, recogida en el *Kérigma* de los Apóstoles y perteneciente a la más antigua enseñanza de la Iglesia que la repite hasta hoy, tiene una precisa confirmación en la experiencia humana de todos los tiempos. (...).

Siguiendo la tradición de la Iglesia, llamamos *pecado mortal* al acto, mediante el cual un hombre, con libertad y conocimiento, rechaza a Dios, su ley, la alianza de amor que Dios le

<sup>901</sup> S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, IIae, q. 72, a. 5.

<sup>902</sup> Conc. Ecum. Tridentino, Sesión VI, *De iustificatione* cap. 2 y cann. 23, 25, 27: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973<sup>3</sup>, pp. 671. 680 S. (DS 1573. 1575. 1577).

<sup>903</sup> Conc. Ecum. Tridentino, Sesión VI *De iustificatione* cap. XV: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. cit. 677 (DS 1544).

propone, prefiriendo volverse a sí mismo, a alguna realidad creada y finita, a algo contrario a la voluntad divina (*conversio ad creaturam*). (...).

Queremos subrayar la concepción del pecado como un desorden, y que algunos pecados por razón de su materia son intrínsecamente malos, graves y mortales. Tanto en el nuevo Ritual de la Penitencia como en la Exhortación Apostólica *Reconciliación y Penitencia*, sin lugar a dudas, se hace referencia a Trento tanto en la confesión numérica y específica de los pecados como al sistema propugnado para poder llegar a un conocimiento adecuado de los mismos. Recordemos que Trento exige como “*derecho divino*” la confesión<sup>904</sup> y apoyándose en el mismo derecho señala que es necesario confesar “*todos y cada uno de los pecados mortales y las circunstancias que cambian la especie*”.<sup>905</sup>

De igual manera se evidencia la fundamentación en una Antropología metafísica y abstracta de corte aristotélico-escolástico. Es una Moral en función del confesionario. Se tiene una concepción judicial del Sacramento de la Reconciliación. Se recurre de nuevo a una visión individualista de la Moral y por tanto del pecado. Se continúa concibiendo al pecado como un acto desarticulado del núcleo de la persona en el cual se da la radical orientación de la vida. A esta praxis penitencial subyace un concepto de pecado como transgresión de la ley, la moral que subyace a este concepto de pecado sin lugar a dudas se fundamenta en el Decálogo. En este sentido afirma Burgaleta:

Se denuncian los peligros de la reforma de la penitencia, se pone el énfasis en la penitencia privada, se magnifica el ministerio del confesionario, se vuelve a insistir en el pecado como acto y se pierden conceptos destacados del aspecto social del pecado.<sup>906</sup>

---

<sup>904</sup> Ss XIV, can. 6 (DZ 916)

<sup>905</sup> Ss XIV, can. 7 (DZ 917) Cfr., Burgaleta, y Vidal, *Sacramento de la penitencia. Crítica pastoral del nuevo Ritual*. 16 y nota 22 en la cual ofrecen una rica referencia bibliográfica sobre el asunto.

<sup>906</sup> Burgaleta, *La celebración del perdón. Vicisitudes históricas*, 72.

Al final del número 17 se advierte:

Del mismo modo se deberá evitar reducir el pecado mortal a un acto de «*opción fundamental*» —como hoy se suele decir— contra Dios, entendiendo con ello un desprecio explícito y formal de Dios o del prójimo. Se comete, en efecto, un pecado mortal también, cuando el hombre, sabiendo y queriendo elige, por cualquier razón, algo gravemente desordenado. En efecto, en esta elección está ya incluido un desprecio del precepto divino, un rechazo del amor de Dios hacia la humanidad y hacia toda la creación: el hombre se aleja de Dios y pierde la caridad. La orientación fundamental puede pues ser radicalmente modificada por actos particulares. Sin duda pueden darse situaciones muy complejas y oscuras bajo el aspecto psicológico, que influyen en la imputabilidad subjetiva del pecador. Pero de la consideración de la esfera psicológica no se puede pasar a la constitución de una categoría teológica, como es concretamente la «opción fundamental» entendida de tal modo que, en el plano objetivo, cambie o ponga en duda la concepción tradicional de pecado mortal.

Si bien es de apreciar todo intento sincero y prudente de clarificar el misterio psicológico y teológico del pecado, la Iglesia, sin embargo, tiene el deber de recordar a todos los estudiosos de esta materia, por un lado, la necesidad de ser fieles a la Palabra de Dios que nos instruye también sobre el pecado; y, por el otro, el riesgo que se corre de contribuir a atenuar más aún, en el mundo contemporáneo, el sentido del pecado.

Además la exhortación *Reconciliación y Penitencia* llama la atención sobre la opción fundamental ya que considera es una grave desviación, cosa que parece un contrasentido porque el concepto de opción fundamental está presente en el espíritu del Concilio y es un asunto central en los que se fundamenta una Teología Moral renovada.

c. El Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica (1992)

En los números 10 y 11 el Catecismo explica el origen de la iniciativa y la finalidad del mismo:

La sesión extraordinaria del Sínodo de los Obispos de 1985 pidió ‘que sea redactado un catecismo o comprendió de toda la doctrina católica tanto sobre la fe como sobre la moral’ (Relación final II, B 4<sup>a</sup>). (...).<sup>907</sup>

Este catecismo tiene por fin presentar una exposición orgánica y sintética de los contenidos esenciales y fundamentales de la doctrina católica tanto sobre la fe como sobre la moral, a la luz del Concilio Vaticano II y del conjunto de la Tradición de la Iglesia. Sus fuentes principales son la Sagrada Escritura, los Santos Padres, la Liturgia y el Magisterios de la Iglesia. Está destinado a servir como punto de referencia para los catecismos o compendios que sean compuestos en los diversos países. (Sínodo de obispos 1985. Relación final IIB, a,4).<sup>908</sup>

En el nuevo Catecismo llama la atención, en primer lugar, la similitud que éste tiene, en cuanto a la estructura y división temática, con el Catecismo de Trento<sup>909</sup>. En segundo lugar, debemos anotar, que aunque el nuevo Catecismo presenta una gran abundancia de citas conciliares, el ambiente general del Catecismo parece pertenecer a contextos diferentes a los del Vaticano II<sup>910</sup>. Finalmente, se debe resaltar que “*En el nuevo Catecismo la moral ha ocupado, cuantitativamente, un lugar de mayor importancia que la liturgia y la oración*”.<sup>911</sup>

Toda la tercera parte del Catecismo titulada *La vida en Cristo*, está dedicada al asunto de la moral. En la primera sección (números 1.699-2.051) trata sobre la Moral fundamental; y en la segunda sección (números 2.052-2.557) sobre la Moral concreta. Estas dos secciones son

---

<sup>907</sup> *Catecismo de la Iglesia*, N° 10.

<sup>908</sup> *Ibid.*, N° 11.

<sup>909</sup> Cfr. Tornos, “Contenidos del catecismo tridentino y contenidos del reciente catecismo”, 315-335. El autor presenta un estudio comparativo muy interesante que permite aproximarnos al marco moral desde el cual se sitúa el nuevo Catecismo. Cfr. N° 13 del Catecismo.

<sup>910</sup> Regnier, “La moral conciliar y la moral del catecismo romano”, 340-349.

<sup>911</sup> Vidal, “La moral en el catecismo de la Iglesia católica”, 406, nota n° 2. En la nota n° 5 el autor presenta una bibliografía sobre la valoración que otros autores han hecho acerca de los fundamentos de la moral cristiana y de sus contenidos concretos presentados por el Catecismo. Puede consultarse también del mismo autor, Vidal, *La moral cristiana en el nuevo catecismo*, 1993.

de gran importancia para nosotros porque presentan el marco moral desde donde intentaremos comprender el concepto de pecado que este documento ofrece.<sup>912</sup>

En el artículo 8<sup>913</sup> el Catecismo trata expresamente sobre el pecado. En los números 1846-1848 enmarca la realidad del pecado desde la misericordia de Dios. En el número 1846 comienza señalando que *“El Evangelio es la revelación, en Jesucristo, de la misericordia de Dios con los pecadores (Lc 15)”*. Este es, sin lugar a dudas un punto de partida correcto.

Sin embargo, en el número siguiente 1847, afirma que *“La acogida de su misericordia exige de nosotros la confesión de nuestras faltas”*. El mismo Catecismo nos remite, por una parte, al número 387 y tanto este número como el anterior hacen referencia a la realidad del pecado en el contexto de la caída relatada en el Génesis. Por otra parte nos remite al número 1455; en este número y en los siguientes (hasta el 1458) haciendo referencia a los actos del penitente, explica la importancia que tiene la confesión de los pecados en número y especie.

La confesión de los pecados, incluso desde un punto de vista humano, nos libera.<sup>914</sup>

La confesión de los pecados hecha al sacerdote constituye una parte esencial del sacramento de la penitencia: en la confesión los penitentes deben enumerar todos los pecados mortales de tienen conciencia tras haberse examinado seriamente, incluso si estos pecados son muy secretos y si han sido cometidos contra los dos últimos mandamientos del Decálogo (...) (Cfr. Trento: DS 1680). *Cuando los fieles de Cristo se esfuerzan por confesar todos los pecados que recuerdan, no se puede dudar que están presentando ante la misericordia divina para su perdón todos los pecados que han cometido. (...)*<sup>915</sup>

---

<sup>912</sup> “La exposición de la moral que hace el Catecismo universal (1992), aunque pretende recoger los frutos del Vaticano II, no es de hecho un planteamiento volcado hacia el futuro sino mas bien mirando hacia las categorías del pasado”. Vidal, “La encíclica Veritatis splendor y Catecismo universal”, En: *La teología moral en fuera de juego. Una respuesta a la Veritatis splendor*, 280.

<sup>913</sup> (3ª parte, 1ª sección, 1º capítulo)

<sup>914</sup> N° 1455.

<sup>915</sup> N° 1456.

De lo anterior se infiere que aunque el marco inicial, para situar el pecado, es la misericordia, pareciera ser que acogerla implica necesariamente la confesión verbal de éstos. También parece que la finalidad de la misericordia divina es descubrir pecados (N° 1848).

En lo referente a la definición del pecado el Catecismo señala:

El pecado es una falta contra la razón, la verdad, la conciencia recta; es faltar al amor verdadero para con Dios y para con el prójimo, a causa de un apego perverso a ciertos bienes. Hierde la naturaleza del hombre y atenta contra la solidaridad humana. Ha sido definido como «una palabra, un acto o un deseo contrarios a la ley eterna» (S. Agustín contra Fausto 22,27; S. Tomás de A. s. th., 1,2, 71, 6).<sup>916</sup>

El pecado es una ofensa a Dios: «Contra ti sólo he pecado, lo malo a tus ojos cometí» (Sal 51, 6). El pecado se levanta contra el amor que Dios nos tiene y aparta de El nuestros corazones. Como el primer pecado, es una desobediencia, una rebelión contra Dios por el deseo de hacerse «como dioses», pretendiendo conocer y determinar el bien y el mal (Gn 3,5). El pecado es así «amor de sí hasta el desprecio de Dios» (S. Agustín civ. 1, 14-28). Por esta exaltación orgullosa de sí, el pecado es diametralmente opuesto a la obediencia de Jesús que realiza la salvación (Flp 2,6-9).<sup>917</sup>

En los números referidos no se hace propiamente una definición en sentido técnico ni una descripción en sentido expositivo. Lo que se hace es una yuxtaposición de afirmaciones sin progresión conceptual y sin formar un discurso desarrollado.<sup>918</sup> En la misma línea del Catecismo de Trento el pecado es presentado como desobediencia, ofensa y deuda a Dios.<sup>919</sup> Yal igual que el apartado anterior, el pecado es considerado como un acto contra la ley.

---

<sup>916</sup> N° 1849.

<sup>917</sup> N° 1850.

<sup>918</sup> Cfr. Vidal, «*La moral en el catecismo de la Iglesia católica*». 423.

<sup>919</sup> Catecismo romano.



Sobre la diversidad de pecados afirma:

La variedad de pecados es grande. La Escritura contiene varias listas. (...) (Gal 5,19-21; Rm 1, 28-32; 1 Co 6, 9-10; Ef 5, 3-5; Col 3, 5-8; 1 Tm 1, 1,9-10; 2 Tm 3,2-5)-<sup>920</sup>

Se pueden distinguir los pecados según su objeto, como en todo acto humano, o según las virtudes a las que se oponen, por exceso o por defecto, o según los mandamientos que quebrantan. Se los puede agrupar también según que se refieren a Dios, al prójimo o a sí mismo; se los puede dividir en pecados espirituales y carnales, o también en pecados de pensamiento, palabra, acción u omisión. La raíz del pecado está en el corazón del hombre, en su libre voluntad, según la enseñanza del Señor (...) (Mt 15, 19-20). En el corazón reside también la caridad, principio de las obras buenas y puras, a las que hiere el pecado.<sup>921</sup>

Según la distinción entre pecado mortal y pecado venial (1854-1864):

El *pecado mortal* destruye la caridad en el corazón del hombre por infracción grave de la ley de Dios; aparta al hombre de Dios, que es su fin último y su bienaventuranza, prefiriendo un bien inferior.<sup>922</sup>

El pecado mortal (...), necesita una nueva iniciativa de la misericordia de Dios y una conversión del corazón que se realiza ordinariamente en el arco del Sacramento de la reconciliación: (...)”<sup>923</sup>

La materia grave es precisada por los Diez mandamientos según la respuesta de Jesús al joven rico: no mates, no robes, no levantes testimonio falso, (...) Mc 10,19.<sup>924</sup>

El pecado mortal requiere plena conciencia y pleno consentimiento. Presupone el conocimiento del carácter pecaminoso del acto, de su oposición a la ley de Dios. (...).<sup>925</sup>

---

<sup>920</sup> N° 1.852.

<sup>921</sup> N° 1853.

<sup>922</sup> N° 1855.

<sup>923</sup> N° 1856.

<sup>924</sup> N° 1858.

<sup>925</sup> N° 1959.

La ignorancia involuntaria puede disminuir, si no excusar, la imputabilidad de una falta grave, pero se supone que nadie ignora los principios de la ley moral que estas inscritos en la conciencia de todo hombre (...).<sup>926</sup>

El pecado mortal es una posibilidad radical de la libertad humana como lo es también el amor. Entraña la pérdida de la caridad y la privación de la gracia santificante (...). Si no es rescatado por el arrepentimiento y el perdón de Dios, causa la exclusión del Reino de Cristo y la muerte eterna del infierno”;<sup>927</sup>

Se comete un pecado venial cuando no se observa en una materia leve la medida prescrita por la ley moral, o cuando se desobedece a la ley moral en materia grave, pero sin pleno conocimiento o sin pleno consentimiento.<sup>928</sup>

Según la proliferación del pecado:

El pecado crea una facilidad para el pecado, engendra el vicio por la repetición de actos”.<sup>929</sup>

Los vicios pueden ser catalogados según las virtudes a las que se oponen o también pueden ser referidos a los pecados capitales (...) Son llamados capitales porque generan otros pecados, otros vicios. (...)”<sup>930</sup>

Sin lugar a dudas, en estos números se ve reflejado que el Catecismo presenta un concepto de pecado desde los esquemas de una moral fundamentada en un formalismo escolástico y una orientación casuista.

Con relación al pecado social el Catecismo señala:

El pecado es un acto personal; Pero nosotros tenemos una responsabilidad en los pecados cometidos por otros cuando cooperamos a ellos.<sup>931</sup>

---

<sup>926</sup> N° 1860.

<sup>927</sup> N° 1861.

<sup>928</sup> N° 1862.

<sup>929</sup> N° 1865.

<sup>930</sup> N° 1866.

<sup>931</sup> N° 1868.

Así el pecado convierte a los hombres en cómplices unos de otros (...). Los pecados provocan situaciones sociales e instituciones contrarias a la bondad divina. Las estructuras de pecado son expresión y efecto de los pecados personales. (...).<sup>932</sup>

Hay que señalar aquí que el Catecismo alude al pecado social desde un planteamiento distinto del que plantea el pecado personal. Además, es una buena respuesta a la sensibilidad actual y a los planteamientos teológico-morales. Es un planteamiento que está conectado con el concepto bíblico de pecado en el mundo.<sup>933</sup>

El concepto de pecado en relación con el Sacramento de la Penitencia, presentado en el Catecismo, está en la misma línea, no sólo con los números anteriores sino también con la exhortación apostólica Reconciliación y Penitencia y con los *praenotanda* del Ritual de la Reconciliación y la Penitencia.

En el número 1440 señala:

El pecado es, ante todo, ofensa a Dios, ruptura de la comunión con él. (...).

“Quien peca lesiona el honor de Dios y su amor (...).

Llama la atención que en el número 1447 al hacer una síntesis de la evolución que han tenido las formas del Sacramento de la Penitencia, menciona la Patrística y los tres pecados que allí eran considerados graves: idolatría, homicidio, adulterio; después hace referencia a los Penitenciales, práctica iniciada por los misioneros irlandeses (Siglo VII-XII), y concluye afirmando:

A grandes líneas, ésta es la forma de penitencia que la Iglesia practica hasta nuestros días.

---

<sup>932</sup> N° 1869.

<sup>933</sup> Cf. Vidal, “*La moral en el catecismo de la Iglesia católica*”, 424-425.

Es decir, que hasta nuestros días continúa estando presente el mismo concepto de pecado que subyace a esta antigua práctica penitencial: infracción de normas, preceptos y leyes. El impulso renovador del Vaticano II no se tiene en cuenta.

En el número 1453, al hablar de la contrición imperfecta señala:

(...) Nace de la consideración de la fealdad del pecado y del temor de la condenación eterna y de las demás penas con que es amenazado el pecador.

Al hacer referencia a la confesión de los pecados (1455-1458) subraya la importancia de confesar y de enumerar todos y cada uno de los pecados mortales de que se tenga conciencia; y aclara que aunque éstos hayan sido cometidos en secreto o solamente contra los dos últimos mandamientos del Decálogo *hieren gravemente el alma y son más peligrosos* que los que se comenten a la vista de todos. También recuerda la importancia de que *todo fiel llegado al uso de razón se debe confesar por lo menos una vez al año*, decreto promulgado por el IV concilio de Letrán, 1215.

En el número 1459 afirma:

La absolución quita el pecado, pero no remedia todos los desórdenes que el pecado causó.<sup>934</sup>  
 (...) Por tanto, debe hacer algo más para reparar sus pecados: debe satisfacer de manera apropiada o expiar sus pecados. Esa satisfacción es también llamada penitencia.

En el número 1460 indica que la penitencia que impone el confesor debe corresponder a la gravedad y naturaleza de los pecados cometidos y que éstas pueden consistir en oración, ofrendas, obras de misericordia, servicios al prójimo, privaciones voluntarias, sacrificios, y sobre todo en la aceptación paciente de la cruz que debemos llevar. La razón de tales penitencias, según el Catecismo, es que *“nos ayuda a configurararnos con Cristo quien expió nuestros pecados”*.

---

<sup>934</sup> Cfr. Concilio de Trento, 1772.

El Catecismo propone los efectos del Sacramento de la Penitencia (1468-1470): a) la reconciliación con Dios por la que el penitente recupera la Gracia; b) la reconciliación con la Iglesia; c) la remisión de la pena eterna contraída por los pecados mortales; d) la remisión, al menos en parte, de las penas temporales, consecuencia del pecado; e) la paz y la serenidad de la conciencia, y el consuelo espiritual; f) el acrecentamiento de las fuerzas espirituales para el combate cristiano.

Al hacer referencia a las indulgencias señala en el número 1471:

La indulgencia es la remisión ante Dios de la pena temporal por los pecados, ya perdonados, en cuanto a la culpa, que un fiel dispuesto y cumpliendo determinadas condiciones consigue por mediación de la Iglesia (...).

En los números 1472-1473 al hablar de las penas del pecado señala que la privación de la vida eterna a causa del pecado se llama pena eterna. Todo pecado, incluso venial, entraña apego desordenado a las criaturas y por tanto, también necesita de purificación ya sea aquí o después de la muerte en el Purgatorio. La purificación libera de la pena temporal del pecado. Aclara que estas penas no deben ser comprendidas como una especie de venganza infligida por Dios desde el exterior sino como algo que brota de la naturaleza misma del pecado, una conversión que procede de la caridad puede llegar a la total purificación del pecado.

Para obtener el perdón, el énfasis se continúa poniendo en: *La confesión individual e integra de los pecados graves seguida de la absolución es el único medio ordinario para la reconciliación con Dios y con la Iglesia*".<sup>935</sup>

Llama poderosamente la atención, que al hablar del Sacramento de la Penitencia y al definir el pecado tanto venial como mortal, no hace referencia a los planteamientos teológicos-morales inspirados en las orientaciones presentadas por el Vaticano II. Sino que se

---

<sup>935</sup> Catecismo de la Iglesia, N° 1484.

fundamenta en un esquema escolástico-casuista en la manera como define el pecado, en la forma como se dividen los pecados en leve, grave y mortal. En el mismo esquema de Trento, juicio-juez-sentencia-sentenciado, se comprenden el pecado, la conversión y al pecador. Y en la misma línea del Catecismo de Trento concibe el pecado como una ofensa y deuda a Dios.

d. La Encíclica *Veritatis splendor* (1993)

La encíclica *Veritatis splendor* aparece al año siguiente del Catecismo pero a diferencia de éste que trata la moral de un modo sistemático y sintético, la VS analiza más detenidamente algunas cuestiones de la moral fundamental; en el número 5 señala:

He tomado la decisión de escribir (...) una Encíclica destinada a tratar, «más amplia y profundamente, las cuestiones referentes a los fundamentos mismos de la teología moral»<sup>936</sup>, fundamentos que sufren menoscabo por parte de algunas tendencias actuales. (...) el Catecismo de la Iglesia Católica, (...) contiene una exposición completa y sistemática de la doctrina moral cristiana. (...) La Encíclica se limitará a afrontar *algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*, bajo la forma de un necesario discernimiento sobre problemas controvertidos entre los estudiosos de la ética y de la Teología Moral. Este es el objeto específico de la presente Encíclica, la cual trata de exponer, sobre los problemas discutidos, las razones de una enseñanza moral basada en la Sagrada Escritura y en la Tradición viva de la Iglesia,<sup>937</sup> poniendo de relieve, al mismo tiempo, los presupuestos y consecuencias de las contestaciones de que ha sido objeto tal enseñanza.<sup>938</sup>

En este número se deja claro cuál es el objetivo de la Encíclica, porque como lo expresa en el número 4: “*ha venido a crearse una nueva situación dentro de la misma comunidad cristiana en la que se difunden muchas dudas y objeciones de orden humano y psicológico,*

<sup>936</sup> Carta apostólica *Spiritus Domini*, 1374.

<sup>937</sup> *Dei verbum*, 10.

<sup>938</sup> *Veritatis splendor*, N° 5.

*social y cultural, religioso e incluso específicamente teológico, sobre las enseñanzas morales de la Iglesia*”. Por consiguiente el Papa subraya en el número 5 que la Encíclica es una invitación a los Obispos para:

Custodiar la sana doctrina (...) con la intención *de precisar algunos aspectos doctrinales que son decisivos para afrontar la que, sin duda, constituye una verdadera crisis*, por ser tan graves las dificultades derivadas de ella para la vida moral de los fieles y para la comunión de la Iglesia, así como para una existencia social, justa y solidaria.

De todos modos en el número 29 advierte que “*Ciertamente el Magisterio de la Iglesia no desea imponer a los fieles ningún sistema teológico particular y menos filosófico, sino que, para «custodiar celosamente y explicar fielmente» la Palabra de Dios (...)*”. Hasta aquí queda claro el objetivo y la justificación de la Encíclica.

Sobre la *Veritatis splendor* habría mucho que decir ya que son numerosos los estudios y comentarios que en especial los moralistas, han hecho. El impacto obedece a que es el primer documento de un Papa que trata de forma expresa y sistemática las cuestiones fundamentales de la Teología Moral<sup>939</sup>; como señala Vico Peinado:

---

<sup>939</sup> Este último documento, más en lo que ‘significaba’ que en lo que realmente ‘decía’, impactó con fuerza notable en la sensibilidad de los teólogos moralistas que habían hecho la renovación de la moral en el inmediato pre-concilio y postconcilio: B. Häring, J. Fuchs, F. Böckle, R.M. McCormick, etc. Tanto es así que estos teólogos católicos respondieron con un conjunto de estudios bajo el significativo título *¿La teología moral en fuera de juego? Una respuesta a la encíclica Veritatis splendor*. A partir de estas publicaciones se acentúa la sospecha de que estamos asistiendo a una progresiva restauración de la Teología Moral preconiliar que no tiene en cuenta el espíritu del Concilio Vaticano II. Así lo denunciaba en su momento B. Häring: “El cambio que se ha producido en la teología moral, según como yo lo he experimentado, al que he contribuido y por el que he sufrido a lo largo de mi vida, se encuentra nuevamente en una encrucijada. El Catecismo de la Iglesia Católica y la Encíclica *Veritatis splendor* sobre la enseñanza de la moral de la Iglesia inducen de nuevo a todos a preguntarnos: ¿qué está en juego en nuestros días, qué se puso en juego anteriormente y cómo marcharán las cosas en un futuro más o menos lejano? Lo que se pone en juego no son solamente algunas cuestiones concretas; lo que se pone en juego es la perspectiva global, la dirección global. Se trata de la perspectiva y de todo el conjunto”. Häring, *Está todo en juego. Giro en la teología moral y restauración*, 5. Häring, *Las cosas deben cambiar. Una confesión valiente*, 31-32. Cfr., Podga, “Principales propuestas de moral fundamental postconciliar” 482. Cfr. Vidal, *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*, 17. González, - Carvajal, “El Vaticano II 40 años después”, 67-78; Vidal, *La propuesta moral de Juan Pablo II. comentario teológico-moral de la encíclica Veritatis splendor*, 1994. Bonandi, *Veritatis splendor. Treinta años de teología moral*, 2003. Del Pozo, *Comentarios a la Veritatis splendor*, 2002.

Lo primero que sorprende a un lector atento es la afirmación de la misma Encíclica, cuando se expresa en los siguientes términos “Es la primera vez que el Magisterio de la Iglesia expone con cierta amplitud los elementos fundamentales de esa doctrina, presentando las razones del discernimiento pastoral necesario en situaciones prácticas y culturales complejas y hasta críticas”. Sorprende, porque, con anterioridad, se había afirmado que no había habido en la historia de la Iglesia ninguna intervención autoritativa del Magisterio en materia moral que implicara, de manera vinculante, al quehacer teológico.<sup>940</sup>

Y aunque la misma Encíclica afirma “*siempre, pero sobre todo en los últimos siglos, los sumos pontífices ya sea personalmente o junto con el colegio episcopal, han desarrollado y propuesto una enseñanza moral sobre los múltiples y diferentes ámbitos de la vida humana*”,<sup>941</sup> y diversos autores constatan que:

El Magisterio de la Iglesia (ha intervenido) en repetidas ocasiones acerca de puntos concretos que necesitaban, sin aplazamientos, orientación particular. (...) Sin embargo, es cierto que, hasta ahora aquellas intervenciones generalmente se situaron a niveles de enseñanzas inferiores al de una encíclica.<sup>942</sup>

Queda demostrado, por tanto, la importancia y trascendencia que tiene este documento para la Teología Moral en la etapa postconciliar.<sup>943</sup> Después de esta breve presentación intentaremos exponer el concepto de pecado según la *Veritatis splendor* que es el asunto de nuestro interés.

Debemos comenzar recordado que en el segundo capítulo se expone lo que constituye el objetivo principal de la VS ya que allí se desarrollan las cuatro cuestiones disputadas: 1) la

---

<sup>940</sup> Vico Peinado, “*Ética y Magisterio en la Veritatis splendor*”, 72. Sobre este asunto véase también Bonandi, *Veritatis splendor. Treinta años de teología moral*, 26.

<sup>941</sup> *Veritatis splendor*, N° 4.

<sup>942</sup> Higuera, “*Veritatis splendor unos días después*”, 1622. Citado por Vico, *Ética y Magisterio en la Veritatis splendor*, 73.

<sup>943</sup> Cfr. Vidal, *La propuesta moral de Juan Pablo II*, 5.



libertad y la ley; 2) conciencia y verdad; 3) la elección fundamental y los comportamientos concretos; y 4) el acto moral.<sup>944</sup>

En el marco de la tercera cuestión (la elección fundamental y los comportamientos concretos) la VS hace referencia a la distinción entre *pecado mortal* y *venial*, que en síntesis, es una repetición de la doctrina ya presentada en la exhortación apostólica *Reconciliación y Penitencia*<sup>945</sup>; en el número 70 comienza subrayando que la doctrina sobre el pecado que está consignada en dicha exhortación es la *auténtica y verdadera doctrina* porque esta está de acuerdo con la *tradición de la Iglesia*:

La exhortación apostólica post-sinodal *Reconciliatio et paenitentia* ha confirmado la importancia y la actualidad permanente de la distinción entre pecados mortales y veniales, según la tradición de la Iglesia. Y el Sínodo de los obispos de 1983, del cual ha emanado dicha exhortación, «no sólo ha vuelto a afirmar cuanto fue proclamado por el concilio de Trento sobre la existencia y la naturaleza de los pecados mortales y veniales, sino que ha querido recordar que es *pecado mortal* lo que tiene como objeto una materia grave y que, además, es cometido con pleno conocimiento y deliberado consentimiento».<sup>946</sup>

En primer lugar, con respecto a la distinción entre pecado mortal y venial, podemos observar una línea de continuidad con la exhortación apostólica *Reconciliación y Penitencia*, como ya lo hemos visto y con el Catecismo de la Iglesia Católica el cual afirma:

Conviene valorar los pecados según su gravedad. La distinción entre pecado mortal y venial, perceptible ya en la Escritura (cf. Jn 5, 16-17) se ha impuesto en la tradición de la Iglesia. La experiencia de los hombres lo corrobora.<sup>947</sup>

<sup>944</sup> Cfr. Vidal, “Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*”, 5.

<sup>945</sup> Cfr. *Ibid.*, 6.

<sup>946</sup> Exhortación apostólica postsinodal *Reconciliación y penitencia*. (2 diciembre 1984), 17 AAS 77 (1985), 221.

<sup>947</sup> Catecismo de la Iglesia católica, N° 1854.

Sin embargo, frente a esta afirmación es necesario subrayar que “*La Sagrada Escritura nos ofrece la distinción entre pecado moral y pecado venial. Lo que existe en la valoración que la Escritura hace de los pecados es una graduación, un más y un menos*”<sup>948</sup>.

Otro aspecto que vale la pena resaltar es que la VS aborda el asunto del pecado en el número 69 señalando lo siguiente:

Las consideraciones en torno a la opción fundamental, como hemos visto, han inducido a algunos teólogos a someter también a una profunda revisión la distinción tradicional entre los pecados *mortales* y los pecados *veniales*; subrayan que la oposición a la ley de Dios, que causa la pérdida de la gracia santificante —y, en el caso de muerte en tal estado de pecado, la condenación eterna—, solamente puede ser fruto de un acto que compromete a la persona en su totalidad, es decir, un acto de opción fundamental. Según estos teólogos, el pecado mortal, que separa al hombre de Dios, se verificarían solamente en el rechazo de Dios, que se realiza a un nivel de libertad no identificable con un acto de elección ni al que se puede llegar con un conocimiento sólo reflejo. En este sentido —añaden— es difícil, al menos psicológicamente, aceptar el hecho de que un cristiano, que quiere permanecer unido a Jesucristo y a su Iglesia, pueda cometer pecados mortales tan fácil y repetidamente, como parece indicar a veces la *materia* misma de sus actos. Igualmente, sería difícil aceptar que el hombre sea capaz, en un breve período de tiempo, de romper radicalmente el vínculo de comunión con Dios y de convertirse sucesivamente a él mediante una penitencia sincera. Por tanto, es necesario —se afirma— medir la gravedad del pecado según el grado de compromiso de libertad de la persona que realiza un acto, y no según la materia de dicho acto.<sup>949</sup>

En segundo lugar, la VS aborda el asunto del pecado desde una de sus mayores preocupaciones *la opción fundamental* y la relación de ésta con los actos concretos.<sup>950</sup> Aquí se plantea una abierta confrontación con “*algunos teólogos que en consideración a la opción fundamental piden una revisión la distinción tradicional entre los pecados mortales*

<sup>948</sup> Vidal, *Moral de actitudes I*, 727.

<sup>949</sup> *Veritatis splendor*, 69.

<sup>950</sup> Cfr. Vidal, “Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*”, 7.

y los pecados veniales”. La razón de tal rechazo obedece, según la VS, a que “*dichas teorías son contrarias a la misma enseñanza bíblica, que concibe la opción fundamental como una verdadera y propia elección de la libertad y vincula profundamente esta elección a los actos particulares*”.<sup>951</sup>

En el número 66 la VS señala las características de una correcta comprensión de la opción fundamental según la Sagrada Escritura y afirma:

No hay duda de que la doctrina moral cristiana, en sus mismas raíces bíblicas, reconoce la específica importancia de una elección fundamental que califica la vida moral y que compromete la libertad a nivel radical ante Dios;

A continuación se refiere a los hitos más importantes de la revelación bíblica:

- 1) La “elección fundamental de Israel” se apoya en la moral de la alianza que tiene una “fisonomía de totalidad y profundidad”.
- 2) La moral del seguimiento de Jesús supone una “elección radical e incondicional”, cuya imagen reflejada en las parábolas del tesoro y de la perla y en las y en las palabras de exigencia totales.
- 3) De san Pablo se recuerda la “exaltación de la libertad humana” (en cierta medida vinculada a la opción fundamental) si bien atemperada por la advertencia: “con tal que no toméis de esa libertad para la carne” (Gál 5, 13).<sup>952</sup>

Situar el asunto del pecado en el marco de la opción fundamental, indudablemente, tiene unas consecuencias muy importantes para su comprensión. Ahora, la descalificación que hace la VS de la opción fundamental, supuestamente, porque *algunos teólogos* parecen

---

<sup>951</sup> *Veritatis splendor*, 67.

<sup>952</sup> Cfr. Vidal, “Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*”, 11.

tener una comprensión equivocada de la misma ya que estarían presentando *teorías contrarias* a la enseñanza bíblica y a la Tradición de la Iglesia, es una cuestión que vale la pena tener presente; porque al parecer hay una mala comprensión o como señala Vidal:

Una auténtica desviación en la comprensión de la opción fundamental. Esta no puede reducirse a una decisión “atemática” y sin contenido concreto. Por el contrario, debe ser la decisión cuyo contenido abarque la decisión global de la persona; un contenido, que precisará ser desarrollado y concretado a través de decisiones particularizadas, es decir mediante las “actitudes de alcance sectorial y los actos de verificación concreta. (...) Creo que los estudios serios que conozco acerca de la opción fundamental no se deduce que quienes apuestan por la opción fundamental la entiendan como una decisión “atemática” y sin contenido concreto. Lo que existe es una gama diversificada de énfasis en la relación entre libertad “trascendental” y libertad “categorial”: algunos insisten más en una dimensión y otros en otra.<sup>953</sup>

En esta misma línea advierte Demmer:

La secuencia conceptual de la encíclica suscita la impresión de que se quieren desvalorizar las elecciones particulares en beneficio de la opción fundamental hasta un punto tal que se las reduce a poco menos que una especie de *quantité négligeable*. El impulso último vendría de la opción fundamental, y de ella dependería la moralidad de la persona. Este modo de entender las cosas queda bien expresado a través del concepto de la disociación tendencial<sup>954</sup>. Pero esta interpretación es radicalmente contraria a la verdadera intención del teorema, que pretende precisamente revalorizar las decisiones concretas. Las acciones múltiplemente desperdigadas en el tiempo y en el espacio no son en modo alguno como engullidas por la opción fundamental; su peso y su figura es todo menos indiferente. Las elecciones concretas adquieren, en virtud de su vinculación retrospectiva, el perfil inconfundible de quien las toman, aparece como prolongación interpretativa y ratificación de un superávit incalculable que sólo puede captarse en las categorías de una metafísica de

---

<sup>953</sup> Ibid., 9-10.

<sup>954</sup> *Veritatis splendor*, 65.

la persona.<sup>955</sup> En la encíclica aparecen interpretaciones patentemente erróneas de estas ideas (...).<sup>956</sup>

Queda demostrando entonces que no hay razón para tal descalificación de la opción fundamental en los términos que la VS los plantea.<sup>957</sup> Los autores citados, entre otros<sup>958</sup>, lo demuestran hasta el detalle.

En resumen, con respecto al concepto de pecado, la Encíclica presenta una repetición literal de la exhortación apostólica Reconciliación y Penitencia. Los criterios que tiene en cuenta la Encíclica para valorar el pecado son: a) La tradición de la Iglesia; y tradición aquí comprende lo que con respecto al pecado fue proclamado por el Concilio de Trento; b) de acuerdo con dicha tradición el pecado es ‘un acto’; todos los valiosos aportes de la psicología que nos ayudan a comprender la enorme complejidad humana se pasan a un segundo plano; c) La comprensión del pecado desde la opción fundamental, definitivamente, desde el punto de vista de la Encíclica, es incorrecto y no es un criterio válido; más aún, considera la Encíclica que tal planteamiento es ‘un desconocimiento de la doctrina católica sobre el pecado’; d) la Encíclica señala que según ‘la sana doctrina’ el pecado es un acto contra la ley, un acto contra los preceptos divinos; ‘son actos de desobediencia a los mandamientos de Dios en materia grave’. Parece ser que quienes no caminen de acuerdo a los parámetros establecidos están fuera de la ‘sana doctrina’.

Sin embargo, el Concilio vaticano II presenta en la OT 16 cuatro criterios fundamentales para pensar la Teología Moral: a) la centralidad del misterio de Cristo, plenitud de la revelación y la historia de salvación; b) la Sagrada Escritura; c) el esquema llamada-

---

<sup>955</sup> Fuchs, *Personale Grundfreiheit und Moral. Für eine menschliche Moral*, I, 35-51.

<sup>956</sup> Demmer, “Opcionalismo. Elección y opción fundamental”, En: *La teología moral en fuera de juego*, 83-84.

<sup>957</sup> Vale la pena recordar que *Persona Humana*, el Documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe a propósito de “algunas cuestiones de ética sexual”, al hablar del actual declive del sentido del pecado, hace explícito hincapié en la opción fundamental. Cfr. Gatti, “Opción fundamental y comportamientos concretos”, 654-657.

<sup>958</sup> Cfr. Bonando, *Veritatis splendor. Treinta años de Teología Moral*. 130-152. (La opción fundamental y los comportamientos concretos. Pecado mortal y venial). Gatti, “Opción fundamental y comportamientos concretos”. 651-690.

respuesta (Lumen Gentium 39-42); d) y los frutos de la caridad para la vida del mundo. En este mismo sentido deben ser considerados los aspectos de la conciencia y la libertad presentados en *la Gadium et Spes* 16-17. Estos criterios van a marcar definitivamente el horizonte para valorar y comprender el pecado.

No hay duda de que el marco moral desde el cual parte la VS<sup>959</sup> es el de la Neoescolástica<sup>960</sup> y el de la Casuística; es una moral orientada al Sacramento de la Reconciliación preocupada únicamente por contar y medir pecados. Recordemos que Trento señaló que “*la absolución sacerdotal (...) es un verdadero acto jurídico, por el que el sacerdote, como juez pronuncia la sentencia*”;<sup>961</sup> así que el pecado, desde los parámetros de la Neoescolástica y de Trento, es una clara violación y transgresión a la ley. Desde este esquema de juicio, juez, sentencia y sentenciado, la Gracia, la salvación, la fe, el amor y el seguimiento de Jesús,<sup>962</sup> que el Nuevo Testamento presenta como elementos centrales de la moral cristiana, en esta perspectiva, no encajan.

En conclusión, en esta quinta y última etapa de nuestro recorrido pudimos aproximarnos a la evolución del concepto de pecado a partir del siglo XIX hasta hoy. Antes de Concilio Vaticano II, en cuanto al concepto de pecado, no hay cambios sustanciales, pero sí debemos resaltar el movimiento renovador de la Teología Moral que allí se gestó y cuyos aportes enriquecieron al Concilio

---

<sup>959</sup> Sobre el análisis del marco moral de la Encíclica puede consultarse: Mieth, (dir), *La teología moral en fuera de juego. Una respuesta a la encíclica Veritatis splendor*, 1996. Vidal, *La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica Veritatis splendor*, 1994. Vidal, “Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica Veritatis splendor”, 5-30; Irazábal, *El teologismo después de la Veritatis splendor*”, 31-57. López de la Osa, *Libertad y autonomía*. 31-50; Bennassar, “La razón moral es también teológica”, 51-66.

<sup>960</sup> Recordemos que después del siglo XVI, la Teología Moral se orientó mucho más hacia la práctica y perdió contacto tanto con la Teología Dogmática como con la Filosofía. La Teología especulativa y la Filosofía entre los católicos se encontraban en un estado pobre debido a la orientación nominalista y positivista de los tiempos. La Teología Moral se unió más al Derecho Canónico que a las ciencias más especulativas. Las razones prácticas eran las principales para dirigir la atención de la Teología Moral al objetivo estrecho y práctico de preparar confesores para el Sacramento de la Penitencia. Cfr. Curran, *¿Principios absolutos en teología Moral?*, 12.

<sup>961</sup> Denzinger, 1685.

<sup>962</sup> Estos aspectos ya fueron desarrollados en el segundo capítulo de la primera parte de esta investigación titulado Aproximación al concepto de pecado en el Nuevo Testamento.

El Vaticano II es, sin lugar a dudas, el acontecimiento que destruye la ya largamente configurada separación histórica de la moral con el Nuevo Testamento, en general con la Sagrada Escritura, con el pensamiento de los Padres y con el más genuino pensamiento de santo Tomás. Esta ruptura se inició con la Penitencia arancelaria y se fue profundizando cada vez más llegando a su punto culminante en la Casuística.

El Vaticano II, aunque no es un Concilio específicamente sobre Teología Moral, ofrece criterios muy claros para una profunda renovación de ésta. Así que pide en la OT 16 que la Teología Moral debe renovarse por un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación, nutrida con mayor intensidad por la Sagrada Escritura, que su deber primordial es mostrar la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo e indicar la obligación que tienen los creyentes de dar frutos en la caridad para la vida del mundo.<sup>963</sup>

A partir de este Decreto se da un giro de ciento ochenta grados con respecto a la Casuística; por consiguiente ya no es la ley el fundamento último de la moralidad cristiana ni el criterio hermenéutico para comprender e interpretar la acción humana. El Concilio subraya que el centro del Evangelio es la persona de Jesús; en consecuencia, el centro y fundamento de la moral es la revelación cristiana, es decir, el Dios que se autodona libre, gratuita y generosamente al hombre y que espera por parte de este hombre una respuesta y una acogida igualmente total e incondicional. Donación y comunicación que es salvación, es decir, liberación y transformación de la realidad personal y comunitaria. Por tanto, desde el marco de esta moral, el pecado se comprende como la ruptura libre y consciente, por parte de hombre, de las relaciones con Dios.

Se recupera el auténtico sentido religioso del pecado. Se recupera la dimensión espiritual de la moral cristiana, se pone fin a una moral por pisos o niveles (consejos y preceptos), se recupera la dimensión comunitaria de la moral. Desde la otra perspectiva la finalidad es el confesionario. Por consiguiente, el concepto de pecado ya no puede ser concebido como la transgresión a unas leyes, normas o preceptos, menos aún se puede concebir como una

---

<sup>963</sup> Cfr. *Optatam Totius*, 16.

mancha, como desobediencia, ofensa o deuda a Dios. El Concilio plantea el pecado en la misma línea de la concepción bíblica como la ruptura de las relaciones con Dios, al nivel del diálogo con el Dios que llama y ama incondicionalmente; sitúa el pecado al nivel de la respuesta a su llamada.

En la etapa postconciliar encontramos claramente dos perspectivas: por una parte, la de los moralistas que siguiendo las orientaciones del Vaticano II, intentaron e intentan la renovación de la Teología Moral; y por la otra, la perspectiva del Magisterio de la Iglesia que, aunque en sus documentos hace referencia al Concilio, parece estar muy lejos de su espíritu y de hecho continúa fundamentando la moralidad en la ley expresada en los Mandamientos. En consecuencia, desde este marco moral, el concepto de pecado es al igual que en la Casuística, una transgresión de la ley, una desobediencia a los Mandamientos, una ofensa y deuda a Dios, etc.

## 5.5 Estado actual de la controversia

En este quinto punto, a modo de conclusión, podemos decir, como ya lo hemos señalado, que la Teología Moral postconciliar se desarrolla desde dos perspectivas y en medio de una gran controversia sobre la especificada de la moral cristiana.<sup>964</sup> Este debate se desarrolla en el gran marco de la renovación de la Teología Moral propuesta por el concilio Vaticano II. Es un hecho que *“En los años inmediatamente posteriores al Concilio Vaticano II, comienza un enconado debate sobre la especificidad de la moral cristiana, en el que participan prácticamente todos los grandes teólogos de la época”*.<sup>965</sup> El punto de partida

---

<sup>964</sup>“La cuestión que se discute no es propiamente si la moral cristiana aporta o no alguna novedad respecto a otras morales filosóficas o religiosas. En realidad son escasos los autores que han negado la existencia de la originalidad cristiana. El objeto de la polémica es, más bien, su alcance. Se discute si se trata de una novedad absoluta o relativa, si la ética predicada por Cristo constituye un cuerpo moral plenamente específico o si, por el contrario, dicha especificidad se refiere exclusivamente a algún aspecto que debería señalarse como el *proprium* o el *novum* de la ética cristiana”. Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 19.

<sup>965</sup>Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 19. En esta obra Trigo desarrolla un análisis muy completo sobre este debate postconciliar presentado muy claramente las posiciones que se enfrentaron sobre la discusión de la especificidad de la moral cristiana.



del debate, en la época postconciliar, se suele situar a partir de la XXVIII Semana de los intelectuales católicos (2 al 8 de marzo de 1966), ya que su tema de fondo fue la *Moral humana, moral cristiana*; se puede decir que allí ya se hace un planteamiento formal del debate sobre la especificidad de la moral cristiana.<sup>966</sup> El problema de la especificidad de la moral cristiana es de gran importancia, más de lo que se pudiera pensar, porque en éste están implicados asuntos de gran relevancia teológica como son la revelación, la salvación, la Gracia, el pecado, la fe, la justificación, la redención, el seguimiento, etc.<sup>967</sup>

En el contexto de este debate que aún no termina, se inserta uno de los asuntos, que en nuestro criterio ha tenido más relevancia en la etapa postconciliar, es la discusión sobre el concepto de *opción fundamental*.<sup>968</sup> La razón la podemos encontrar en las relaciones e implicaciones que dicho concepto tiene con cuestiones como la conciencia, la libertad, la responsabilidad, el pecado, la Gracia, los actos humanos, etc. Pudiéramos decir que el debate sobre la opción fundamental se ha dado en dos niveles: a) por una parte, entre los moralistas que han asumido la opción fundamental como instancia estructuradora del dinamismo moral; y b) entre los moralistas que piensan que la opción fundamental no es más que una caída en el subjetivismo ya que no se tiene en cuenta el valor objetivo de los actos morales, más aún, que consideran que tal comprensión genera la pérdida del sentido del pecado y que ha sido la causa de la crisis que atraviesa el Sacramento de la Penitencia. En el horizonte de estos últimos podemos situar algunas posturas del Magisterio. En resumen, el debate muestra que existen notables divergencias tanto en la comprensión como en la utilización del concepto de opción fundamental.<sup>969</sup>

---

<sup>966</sup> Cfr. Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 191.

<sup>967</sup> Cfr. *Ibid.*, 22.

<sup>968</sup> “(...) lo primero que sorprende y caracteriza al tema de la opción fundamental es que no surge en el ámbito específico de la reflexión teológico-moral. Aparece, a tientas, como respuesta a cuestiones planteadas por la teología dogmática. Es en este marco donde se van fraguando, paulatinamente, la intuición, los primeros apuntes de su contenido y la formulación del concepto de opción fundamental. Finalmente completada esta fase de profundización de su sentido y alcance, el concepto es incorporado a la reflexión teológico-moral como pieza clave de una renovada comprensión del dinamismo moral de la persona humana”. Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 159. El autor desarrolla este asunto en el capítulo segundo de la obra citada: Contexto de origen del concepto de opción fundamental. 159-211.

<sup>969</sup> Cfr. Nello, *Teorema de la opción fundamental*. 12.17.

Pudiéramos decir que ha existido, por parte del Magisterio y de los moralistas que son críticos de la opción fundamental, una especie de recelo o sospecha<sup>970</sup> frente al concepto; tal sospecha la podemos advertir en los siguientes documentos magisteriales: 1) En la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la fe *Persona humana* de 1975, a propósito de algunas cuestiones de ética sexual; 2) En la Exhortación apostólica postsinodal de Juan Pablo II *Reconciliación y penitencia* de 1984. (Esta exhortación recoge y formula los aportes del Sínodo de Obispos de 1983 sobre la reconciliación y la penitencia en la misión de la Iglesia, desde la perspectiva de la pérdida del sentido del pecado en la sociedad); y 3) en la Encíclica *Veritatis splendor* de 1993; sobre estos documentos es importante tener presente que como señala Nello:

Son documentos que calificamos generalmente de magisteriales, pero cuyo valor teológico y canónico es distinto.<sup>971</sup> Hay un *crescendo* en las aportaciones del Magisterio sobre el concepto de opción fundamental que pasa de la simple Declaración de una Congregación Romana, que representa “una interpretación de leyes o verdades existentes o una respuesta a puntos contestados de la ley o de la doctrina”,<sup>972</sup> a una exhortación apostólica postsinodal que, como su nombre lo indica, es de naturaleza exhortativa y no constituye un texto legislativo,<sup>973</sup> y culmina en una Carta Encíclica que significa “una expresión de la autoridad ordinaria de enseñanza del Papa”.<sup>974</sup> De ahí la mayor importancia que tendrán las afirmaciones de la Encíclica *Veritatis splendor* al hacer un balance final de las aportaciones de Magisterio a propósito de la opción fundamental.<sup>975</sup>

Para tratar de entender, lo mejor posible, las divergencias que existen tanto en la comprensión como en la utilización del concepto intentaremos hacer una aproximación a cada uno de los documentos referidos, por una parte, y por otra, intentaremos también

---

<sup>970</sup> Cfr. *Ibid.*, 215.

<sup>971</sup> Cfr. F.G. Morrisey, *Papa and Curial Pronouncements: their canonical Significance in Light of the 1983 Code of Canon Law*, Ottawa 1992.

<sup>972</sup> “*an interpretation of existing law of facts, or a reply to a contested point of law or doctrine*” . (F.G. Morrisey, *Papa and Curial Pronouncements*, 29-30).

<sup>973</sup> F.G. Morrisey, *Papa and Curial Pronouncements*, 14.

<sup>974</sup> “*expression of the Pope’s ordinary teaching authority*”. (F.G. Morrisey, *Papa and Curial Pronouncements*, 11).

<sup>975</sup> Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 215.

acercarnos a los teólogos que han asumido la opción fundamental como instancia estructuradora del dinamismo moral para que finalmente tengamos los elementos que nos permitirán comprender y diferenciar los horizontes de sentido desde los cuales se sitúan cada una de las posiciones enfrentadas en esta controversia.

En primer lugar, tenemos la Declaración *Persona humana*; este documento plantea el asunto de la opción fundamental en el contexto de las relaciones prematrimoniales, la homosexualidad y la masturbación y ante la preocupación de una comprensión permisiva de la sexualidad, en el número 10, el documento afirma lo siguiente:

El respeto de la ley moral en el campo de la sexualidad, así como la práctica de la castidad, no se ven poco comprometidos, sobre todo en los cristianos menos fervorosos, por la tendencia actual a reducir hasta el extremo, al menos en la existencia concreta de los hombres, la realidad del pecado grave; si no es que se llega a negarla.<sup>976</sup>

Algunos llegan a afirmar que el pecado mortal que separa de Dios sólo se verifica en el rechazo directo y formal de la llamada de Dios, o en el egoísmo que se cierra al amor del prójimo completa y deliberadamente. Sólo entonces tendría lugar una opción fundamental, es decir, una de aquellas decisiones que comprometen totalmente una persona, y que serían necesarias para constituir un pecado mortal. Por ella tomaría o ratificaría el hombre, desde el centro de su personalidad, una actitud radical en relación con Dios o con los hombres. Por el contrario, las acciones que llaman periféricas (en las que niegan que se dé por lo regular una elección decisiva), no llegarían a cambiar una opción fundamental. Y tanto menos, cuanto que, según se observa, con frecuencia proceden de los hábitos contraídos. De esta suerte, esas acciones pueden debilitar las opciones fundamentales, pero no hasta el punto de poderlas cambiar por completo. Ahora bien, según esos autores, un cambio de opción fundamental respecto de Dios ocurre más difícilmente en el campo de la actividad sexual donde, en general, el hombre no quebranta el orden moral de manera plenamente deliberada y responsable, sino más bien bajo la influencia de su pasión, de su debilidad, de

---

<sup>976</sup> El subrayado es mío.

su inmadurez; incluso, a veces, de la ilusión que se hace de demostrar así su amor por el prójimo. A todo lo cual se añade con frecuencia la presión del ambiente social.

Sin duda que la opción fundamental es la que define en último término la condición moral de una persona. Pero una opción fundamental puede ser cambiada totalmente por actos particulares, sobre todo cuando éstos hayan sido preparados, como sucede frecuentemente, con actos anteriores más superficiales. En todo caso, no es verdad que actos singulares no son suficientes para constituir un pecado mortal.

Según la doctrina de la Iglesia, el pecado mortal que se opone a Dios no consiste en la sola resistencia formal y directa al precepto de la caridad; se da también en aquella oposición al amor auténtico que esté incluida en toda transgresión deliberada, en materia grave, de cualquiera de las leyes morales.

El mismo Jesucristo indicó el doble mandamiento del amor como fundamento de la vida moral. Pero de ese mandamiento depende toda la ley y los profetas; incluye, por consiguiente, todos los demás preceptos particulares. De hecho, al joven rico que le preguntaba: "¿qué de bueno haré yo para obtener la vida eterna?", Jesús le respondió: "Si quieres entrar en la vida eterna, guarda los mandamientos...: no matarás, no adulterarás, no hurtarás, no levantarás falso testimonio; honra a tu padre y a tu madre y ama al prójimo como a ti mismo".

Por lo tanto, el hombre peca mortalmente no sólo cuando su acción procede de menosprecio directo del amor de Dios y del prójimo, sino también cuando consciente y libremente elige un objeto gravemente desordenado, sea cual fuere el motivo de su elección. En ella está incluido, en efecto, según queda dicho, el menosprecio del mandamiento divino; el hombre se aparta de Dios y pierde la caridad. Ahora bien, según la tradición cristiana y la doctrina de la Iglesia, y como también lo reconoce la recta razón, el orden moral de la sexualidad comporta para la vida humana valores tan elevados, que toda violación directa de este orden es objetivamente grave.

Es verdad que en las faltas de orden sexual, vista su condición especial y sus causas, sucede más fácilmente que no se les de un consentimiento plenamente libre; y eso invita a proceder

con cautela en todo juicio sobre el grado de responsabilidad subjetiva de las mismas. Es el caso de recordar en particular aquellas palabras de la Sagrada Escritura: "El hombre mira las apariencias, pero Dios mira el corazón". Sin embargo, recomendar esa prudencia en el juicio sobre la gravedad subjetiva de un acto pecaminoso particular no significa en modo alguno sostener que en materia sexual no se cometen pecados mortales.

Los Pastores deben, pues, dar prueba de paciencia y de bondad; pero no les está permitido ni hacer vanos los mandamientos de Dios, ni reducir desmedidamente la responsabilidad de las personas: "No menoscabar en nada la saludable doctrina de Cristo es una forma de caridad eminente hacia las almas. Pero esto debe ir acompañado siempre de la paciencia y de la bondad de que el mismo Señor dio ejemplo en su trato con los hombres. Venido no para juzgar, sino para salvar, Él fue ciertamente intransigente con el mal, pero misericordioso con las personas".

La Declaración persona humana, en términos generales, quiere llamar la atención ya que consideran, que en la raíz de los males a los que el documento hace referencia, se pueden identificar ciertas tendencias de la reflexión moral que reducen o llegan incluso a negar la realidad del pecado grave; al respecto afirma Nello Figa:

“(...) sugiere recelo ante el uso del concepto de opción fundamental. Parece que éste quedaría descartado de la reflexión moral porque conlleva la pérdida del sentido e importancia del pecado. En especial, se plantea la sospecha de que con la opción fundamental se desvirtúa la moralidad de los actos concretos, se niega que un acto concreto pueda constituir pecado mortal grave.<sup>977</sup>

Sin embargo, el documento también hace una invitación implícita a profundizar el contenido y la función de la opción fundamental en el despliegue del dinamismo moral; sobre el asunto afirma Nello Figa:

1) Se afirma la validez del concepto de opción fundamental. 2) El contenido de la opción fundamental es la actitud radical ante Dios o ante los hombres. 3) La opción fundamental se

---

<sup>977</sup> Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 219.

ubica en el centro de la persona. 4) La opción fundamental incide directamente en la determinación de la condición moral de la persona. 5) La opción fundamental está sometida al dinamismo de la libertad humana, dinamismo que posibilita su cambio. 6) el cambio de opción fundamental puede darse en un acto particular. 7) Existen actos periféricos o superficiales en los que la opción fundamental no está en juego. 8) la opción fundamental negativa, el rechazo de Dios o de los hombres, forma parte constitutiva del pecado mortal en cuanto está incluida en materialidad de un acto concreto en el se elige un objeto gravemente desordenado.<sup>978</sup>

En segundo lugar tenemos la Exhortación apostólica Postsinodal Reconciliación y Penitencia de 1984. Sobre este documento afirma Nello Figa que:

“(...) tiene a sus espaldas un largo recorrido de intervenciones teológicas y magisteriales sobre un tema: la opción fundamental, que parece iluminar la comprensión del dinamismo ético de la persona, pero no acaba de ser clarificado, ni asumido sobre todo en lo que concierne a su posible relación con la determinación del pecado mortal. (...).<sup>979</sup>

Estas afirmaciones de Nello Figa son muy importantes para comprender que en este debate sobre la opción fundamental, al interior mismo del Magisterio, no hay un sentir unánime. Tal diversificación tiene su origen en la relación que se establece entre la opción fundamental y las decisiones concretas.<sup>980</sup> Volveremos sobre este asunto más adelante.

La Exhortación apostólica Reconciliación y penitencia en el número 17 aborda el asunto de la opción fundamental desde la perspectiva del pecado y del pecado mortal porque al igual que en la Declaración Persona humana sigue existiendo la gran preocupación y la necesidad

---

<sup>978</sup> Ibid., 227.

<sup>979</sup> Ibid., 247. En el Número 4 de la Exhortación Apostólica *Reconciliación y penitencia* señala el proceso del documento y que Nello Figa analiza muy detalladamente en las páginas 235- 247, de la obra citada. De igual manera señala nuestro autor que el secretario general del Sínodo Mons. Tomko encargó a la Comisión Teológica Internacional para que dedicara su sesión ordinaria de 1982 al estudio doctrinal, histórico y pastoral de la penitencia y la reconciliación. “*De hecho (...) algunas intervenciones sinodales que reivindican el concepto de opción fundamental invocan este documento*”. Cfr. 227-228. Nuestro autor analiza el documento de la Comisión Teológica Internacional de 1982 en lo que tiene que ver con el asunto de la *opción fundamental o decisión fundamental* en las páginas 228-233 de la obra citada.

<sup>980</sup> Cfr. Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 241-243.

de afirmar la existencia del pecado en un contexto en el parece perderse cada vez mas su sentido. A continuación transcribiremos el número 17 de la Exhortación Apostólica Reconciliación y Penitencia:

Pero he aquí, en el misterio del pecado, una nueva dimensión sobre la que la mente del hombre jamás ha dejado de meditar: la de su gravedad. Es una cuestión inevitable, a la que la conciencia cristiana nunca ha renunciado a dar una respuesta: *¿por qué y en qué medida* el pecado es grave en la ofensa que hace a Dios y en su repercusión sobre el hombre? La Iglesia tiene su doctrina al respecto, y la reafirma en sus elementos esenciales, aun sabiendo que no es siempre fácil, en las situaciones concretas, deslindar netamente los confines.

Ya en el Antiguo Testamento, para no pocos pecados —los cometidos con deliberación, las diversas formas de impudicia, idolatría, culto a los falsos dioses— se declaraba que el reo debía ser «eliminado de su pueblo», lo que podía también significar ser condenado a muerte. A estos pecados se contraponían otros, sobre todo los cometidos por ignorancia, que eran perdonados mediante un sacrificio.

Refiriéndose también a estos textos, la Iglesia, desde hace siglos, constantemente habla de pecado *mortal* y de pecado *venial*. Pero esta distinción y estos términos se esclarecen sobre todo en el Nuevo Testamento, donde se encuentran muchos textos que enumeran y reprueban con expresiones duras los pecados particularmente merecedores de condena, además de la ratificación del Decálogo hecha por el mismo Jesús. Quiero referirme aquí de modo especial a dos páginas significativas e impresionantes.

San Juan, en un texto de su *primera Carta*, habla de un *pecado que conduce a la muerte* (*pròs thánaton*) en contraposición a un *pecado que no conduce a la muerte* (*mè pròs thánaton*). Obviamente, aquí el concepto de *muerte* es espiritual: se trata de la pérdida de la verdadera vida o «vida eterna», que para Juan es el conocimiento del Padre y del Hijo, la comunión y la intimidad entre ellos. El *pecado que conduce a la muerte* parece ser en este texto la negación del Hijo, o el culto a las falsas divinidades. De cualquier modo con esta distinción de conceptos, Juan parece querer acentuar la incalculable gravedad de lo que es la esencia del pecado, el rechazo de Dios, que se realiza sobre todo en la *apostasía* y en la

*idolatría*, o sea en repudiar la fe en la verdad revelada y en equiparar con Dios ciertas realidades creadas, elevándolas al nivel de ídolos o falsos dioses. Pero el Apóstol en esa página intenta también poner en claro la certeza que recibe el cristiano por el hecho de ser «nacido de Dios» y por la venida del Hijo: existe en él una fuerza que lo preserva de la caída del pecado; Dios lo custodia, «el Maligno no lo toca». Porque si peca por debilidad o ignorancia, existe en él la esperanza de la remisión, gracias también a la ayuda que le proviene de la oración común de los hermanos.

En otro texto del Nuevo Testamento, en el Evangelio de Mateo, el mismo Jesús habla de una «blasfemia contra el Espíritu Santo», la cual es «irremisible», ya que ella es, en sus manifestaciones, un rechazo obstinado de conversión al amor del Padre de las misericordias.

Es claro que se trata de expresiones extremas y radicales del rechazo de Dios y de su gracia y, por consiguiente, de la oposición al principio mismo de la salvación, por las que el hombre parece cerrarse voluntariamente la vía de la remisión. Es de esperar que pocos quieran obstinarse hasta el final en esta actitud de rebelión o, incluso, de desafío contra Dios, el cual, por otro lado, en su amor misericordioso es más fuerte que nuestro corazón — como nos enseña también San Juan— y puede vencer todas nuestras resistencias psicológicas y espirituales, de manera que —como escribe Santo Tomás de Aquino— «no hay que desesperar de la salvación de nadie en esta vida, considerada la omnipotencia y la misericordia de Dios».

Pero ante el problema del encuentro de una voluntad rebelde con Dios, infinitamente justo, no se puede dejar de abrigar saludables sentimientos de «temor y temblor», como sugiere San Pablo; mientras la advertencia de Jesús sobre el pecado que no es «remisible» confirma la existencia de culpas, que pueden ocasionar al pecador «la muerte eterna» como pena.

A la luz de estos y otros textos de la Sagrada Escritura, los doctores y los teólogos, los maestros de la vida espiritual y los pastores han distinguido los pecados en *mortales* y *veniales*. San Agustín, entre otros, habla de *letalia* o *mortifera crimina*, oponiéndolos a *venialia*, *levia* o *quotidiana*. El significado que él atribuye a estos calificativos influirá en el Magisterio posterior de la Iglesia. Después de él, será Santo Tomás de Aquino el que



formulará en los términos más claros posibles la doctrina que se ha hecho constante en la Iglesia.

Al definir y distinguir los *pecados mortales* y *veniales*, no podría ser ajena a Santo Tomás y a la teología sobre el pecado, que se basa en su enseñanza, la referencia bíblica y, por consiguiente, el concepto de muerte espiritual. Según el Doctor Angélico, para vivir espiritualmente, el hombre debe permanecer en comunión con el supremo principio de la vida, que es Dios, en cuanto es el fin último de todo su ser y obrar. Ahora bien, el pecado es un desorden perpetrado por el hombre contra ese principio vital. Y cuando «por medio del pecado, el alma comete una acción desordenada que llega hasta la separación del fin último —Dios— al que está unida por la caridad, entonces se da el pecado mortal; por el contrario, cada vez que la acción desordenada permanece en los límites de la separación de Dios, entonces el pecado es venial». Por esta razón, el pecado venial no priva de la gracia santificante, de la amistad con Dios, de la caridad, ni, por lo tanto, de la bienaventuranza eterna, mientras que tal privación es precisamente consecuencia del pecado mortal.

Considerando además el pecado *bajo el aspecto de la pena* que incluye, Santo Tomás con otros doctores llama *mortal* al pecado que, si no ha sido perdonado, conlleva una pena eterna; es *venial* el pecado que merece una simple pena temporal (o sea parcial y expiable en la tierra o en el purgatorio).

Si se mira además a la *materia del pecado*, entonces las ideas de muerte, de ruptura radical con Dios, sumo bien, de desviación del camino que lleva a Dios o de interrupción del camino hacia Él (modos todos ellos de definir el pecado mortal) se unen con la idea de gravedad del contenido objetivo; por esto, el pecado *grave* se identifica prácticamente, en la doctrina y en la acción pastoral de la Iglesia, con el pecado *mortal*.

Recogemos aquí el núcleo de la enseñanza tradicional de la Iglesia, reafirmada con frecuencia y con vigor durante el reciente Sínodo. En efecto, éste no sólo ha vuelto a afirmar cuanto fue proclamado por el Concilio de Trento sobre la existencia y la naturaleza de los pecados *mortales* y *veniales*, sino que ha querido recordar que es *pecado mortal* lo que tiene como objeto una materia grave y que, además, es cometido con pleno conocimiento y deliberado consentimiento. Es un deber añadir —como se ha hecho también

en el Sínodo— que algunos pecados, por razón de su materia, son *intrínsecamente* graves y mortales. Es decir, existen actos que, por sí y en sí mismos, independientemente de las circunstancias, son siempre gravemente ilícitos por razón de su objeto. Estos actos, si se realizan con el suficiente conocimiento y libertad, son siempre culpa grave.<sup>981</sup>

Esta doctrina basada en el Decálogo y en la predicación del Antiguo Testamento, recogida en el *Kérigma* de los Apóstoles y perteneciente a la más antigua enseñanza de la Iglesia que la repite hasta hoy, tiene una precisa confirmación en la experiencia humana de todos los tiempos. El hombre sabe bien, por experiencia, que en el camino de fe y justicia que lo lleva al conocimiento y al amor de Dios en esta vida y hacia la perfecta unión con él en la eternidad, puede detenerse o distanciarse, sin por ello abandonar la vida de Dios; en este caso se da el *pecado venial*, que, sin embargo, no deberá ser atenuado como si automáticamente se convirtiera en algo secundario o en un «pecado de poca importancia».<sup>982</sup>

Pero el hombre sabe también, por una experiencia dolorosa, que mediante un acto consciente y libre de su voluntad puede volverse atrás, caminar en el sentido opuesto al que Dios quiere y alejarse así de Él (*aversio a Deo*), rechazando la comunión de amor con Él, separándose del principio de vida que es Él, y eligiendo, por lo tanto, la *muerte*.

Siguiendo la tradición de la Iglesia, llamamos *pecado mortal* al acto, mediante el cual un hombre, con libertad y conocimiento, rechaza a Dios, su ley, la alianza de amor que Dios le propone, prefiriendo volverse a sí mismo, a alguna realidad creada y finita, a algo contrario a la voluntad divina (*conversio ad creaturam*). Esto puede ocurrir de modo directo y formal, como en los pecados de idolatría, apostasía y ateísmo; o de modo equivalente, como en todos los actos de desobediencia a los mandamientos de Dios en materia grave. El hombre siente que esta desobediencia a Dios rompe la unión con su principio vital: es un *pecado mortal*, o sea un acto que ofende gravemente a Dios y termina por volverse contra el mismo hombre con una oscura y poderosa fuerza de destrucción.

---

<sup>981</sup> El subrayado es mio.

<sup>982</sup> El subrayado es mio.

Durante la asamblea sinodal algunos Padres propusieron una triple distinción de los pecados, que podrían clasificarse en *veniales*, *graves* y *mortales*. Esta triple distinción podría poner de relieve el hecho de que existe una gradación en los pecados graves. Pero queda siempre firme el principio de que la distinción esencial y decisiva está entre el pecado que destruye la caridad y el pecado que no mata la vida sobrenatural; entre la vida y la muerte no existe una vía intermedia.

Del mismo modo se deberá evitar reducir el pecado mortal a un acto de «opción fundamental»—como hoy se suele decir— contra Dios, entendiendo con ello un desprecio explícito y formal de Dios o del prójimo. Se comete, en efecto, un pecado mortal también, cuando el hombre, sabiendo y queriendo elige, por cualquier razón, algo gravemente desordenado. En efecto, en esta elección está ya incluido un desprecio del precepto divino, un rechazo del amor de Dios hacia la humanidad y hacia toda la creación: el hombre se aleja de Dios y pierde la caridad. La orientación fundamental puede pues ser radicalmente modificada por actos particulares. Sin duda pueden darse situaciones muy complejas y oscuras bajo el aspecto psicológico, que influyen en la imputabilidad subjetiva del pecador. Pero de la consideración de la esfera psicológica no se puede pasar a la constitución de una categoría teológica, como es concretamente la «opción fundamental» entendida de tal modo que, en el plano objetivo, cambie o ponga en duda la concepción tradicional de pecado mortal.

Si bien es de apreciar todo intento sincero y prudente de clarificar el misterio psicológico y teológico del pecado, la Iglesia, sin embargo, tiene el deber de recordar a todos los estudiosos de esta materia, por un lado, la necesidad de ser fieles a la Palabra de Dios que nos instruye también sobre el pecado; y, por el otro, el riesgo que se corre de contribuir a atenuar más aún, en el mundo contemporáneo, el sentido del pecado.<sup>983</sup>

Todo el contexto en el que se desarrolla el Sínodo y la Exhortación *Apostólica Reconciliación y penitencia* nos permite comprender mejor las observaciones y comentarios que el documento hace sobre el asunto de la opción fundamental: como afirma Nello Figa:

---

<sup>983</sup> La negrilla y el subrayado son míos.

(...) en concreto podremos entender (...) a al luz de la preocupación pastoral expresada en el Sínodo sobre la pérdida del sentido del pecado, las reticencias de la Exhortación ante el concepto de opción fundamental, las afirmaciones en clave negativa, el hecho de que no se expliciten, como se hizo en la Declaración Persona humana, sus aspectos positivos.<sup>984</sup>

En resumen, no se encuentra en este documento la alusión a los aspectos positivos que aporta el concepto de opción fundamental y que están presentados con tanta claridad en la Declaración persona humano, al contrario, las palabras que la Exhortación apostólica dedica sobre nuestro concepto son bastante negativas sin llegar a ser un rechazo abierto al concepto. Según Nello Figa, la Exhortación apostólica Reconciliación y penitencia señala los siguientes aspectos sobre el concepto de opción fundamental:

1) No se afirma categóricamente el valor positivo del concepto de opción fundamental. Pero tampoco se rechaza. 2) La categoría teológica de opción fundamental puede ayudar a comprender la imputabilidad subjetiva de la moralidad. 3) La opción fundamental puede ser cambiada por actos particulares y por tanto no existe independiente de éstos. 4) No se precia cuál deba ser la relación entre los actos particulares y la opción fundamental que puede ser cambiada a través de ellos. 5) La distinción esencial entre los pecados es la mortalidad-venialidad. 6) Si la opción fundamental es entendida como un acto de explícita adhesión o rechazo a Dios, entonces no pueden identificarse pecado mortal y opción fundamental negativa. 7) el pecado mortal debe ser comprendido también como aquel desprecio de dios incluido en la elección de algo gravemente desordenado. 8) Se debe asumir el concepto tradicional del *intrinsicce malum*, en cuanto algunos pecados, por razón de su materia, y si realizados con suficiente conocimiento.<sup>985</sup>

Sin embargo, se aprecia en el documento “*no solo el intento de clarificar el misterio psicológico del pecado, sino también el misterio teológico del mismo*”.<sup>986</sup> Cfr. (RP 17q y 17 r).

<sup>984</sup> Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 247.

<sup>985</sup> *Ibid.*, 258.

<sup>986</sup> *Ibid.*, 257.

En tercer lugar tenemos la Encíclica *Veritatis splendor* de 1993 cual presenta el concepto de opción fundamental en el segundo capítulo (del n° 28 al 83) y en el marco de pretender afrontar lo que la Encíclica califica de “*una verdadera crisis*” en la Iglesia, especialmente en lo que respecta a la enseñanza moral (VS, 5). El concepto de opción fundamental es tratado en los números 65-70 “*pero esta vez en sí mismo y no ligado al concepto de pecado, aunque hará referencia explícita a él como una de sus aplicaciones más importantes y delicadas*”.<sup>987</sup> A continuación transcribiremos los números del 65-70 e intentaremos presentar finalmente algunas conclusiones:

### III. La elección fundamental y los comportamientos concretos

«*Sólo que no toméis de esa libertad pretexto para la carne*» (Gál 5, 13)

**65.** El interés por la libertad, hoy agudizado particularmente, induce a muchos estudiosos de ciencias humanas o teológicas a desarrollar un análisis más penetrante de su naturaleza y sus dinamismos. Justamente se pone de relieve que la libertad no es sólo la elección por esta o aquella acción particular; sino que es también, dentro de esa elección, *decisión sobre sí* y disposición de la propia vida a favor o en contra del Bien, a favor o en contra de la Verdad; en última instancia, a favor o en contra de Dios. Justamente se subraya la importancia eminente de algunas decisiones que dan *forma* a toda la vida moral de un hombre determinado, configurándose como el cauce en el cual también podrán situarse y desarrollarse otras decisiones cotidianas particulares.

Sin embargo, algunos autores proponen una revisión mucho más radical de la *relación entre persona y actos*. Hablan de una *libertad fundamental*, más profunda y diversa de la libertad de elección, sin cuya consideración no se podrían comprender ni valorar correctamente los actos humanos. Según estos autores, la *función clave en la vida moral* habría que atribuirle a una *opción fundamental*, actuada por aquella libertad fundamental mediante la cual la persona decide globalmente sobre sí misma, no a través de una elección determinada y consciente a nivel reflejo, sino en forma *transcendental y atemática*. Los *actos particulares* derivados de esta opción constituirían solamente unas tentativas parciales y nunca

---

<sup>987</sup> Ibid., 259.

resolutivas para expresarla, serían solamente *signos* o síntomas de ella. Objeto inmediato de estos actos —se dice— no es el Bien absoluto (ante el cual la libertad de la persona se expresaría a nivel transcendental), sino que son los bienes particulares (llamados también *categoriales*). Ahora bien, según la opinión de algunos teólogos, ninguno de estos bienes, parciales por su naturaleza, podría determinar la libertad del hombre como persona en su totalidad, aunque el hombre solamente pueda expresar la propia opción fundamental mediante la realización o el rechazo de aquéllos.

De esta manera, se llega a introducir una distinción entre la opción fundamental y las elecciones deliberadas de un comportamiento concreto; una distinción que en algunos autores asume la forma de una disociación, en cuanto circunscriben expresamente el *bien* y el *mal* moral a la dimensión transcendental propia de la opción fundamental, calificando como *rectas* o *equivocadas* las elecciones de comportamientos particulares *intramundanos*, es decir, referidos a las relaciones del hombre consigo mismo, con los demás y con el mundo de las cosas. De este modo, parece delinarse dentro del comportamiento humano una escisión entre dos niveles de moralidad: por una parte el orden del bien y del mal, que depende de la voluntad, y, por otra, los comportamientos determinados, los cuales son juzgados como moralmente rectos o equivocados haciéndolo depender sólo de un cálculo técnico de la proporción entre bienes y males *premorales* o *físicos*, que siguen efectivamente a la acción. Y esto hasta el punto de que un comportamiento concreto, incluso elegido libremente, es considerado como un proceso simplemente físico, y no según los criterios propios de un acto humano. El resultado al que se llega es el de reservar la calificación propiamente moral de la persona a la opción fundamental, sustrayéndola —o atenuándola— a la elección de los actos particulares y de los comportamientos concretos.

**66.** No hay duda de que la doctrina moral cristiana, en sus mismas raíces bíblicas, reconoce la específica importancia de una elección fundamental que califica la vida moral y que compromete la libertad a nivel radical ante Dios. Se trata de la *elección de la fe*, de la *obediencia de la fe* (cf. *Rm* 16, 26), por la que «el hombre se entrega entera y libremente a Dios, y le ofrece "el homenaje total de su entendimiento y voluntad"»<sup>112</sup>. Esta fe, que actúa por la caridad (cf. *Ga* 5, 6), proviene de lo más íntimo del hombre, de su «corazón» (cf. *Rm* 10, 10), y desde aquí viene llamada a fructificar en las obras (cf. *Mt* 12, 33-35; *Lc* 6, 43-45; *Rm* 8, 5-8; *Ga* 5, 22). En el Decálogo se encuentra, al inicio de los diversos mandamientos,

la cláusula fundamental: «Yo, el Señor, soy tu Dios» (*Ex* 20, 2), la cual, confiriendo el sentido original a las múltiples y varias prescripciones particulares, asegura a la moral de la Alianza una fisonomía de totalidad, unidad y profundidad. La elección fundamental de Israel se refiere, por tanto, al mandamiento fundamental (cf. *Jos* 24, 14-25; *Ex* 19, 3-8; *Mi* 6, 8). También la moral de la nueva alianza está dominada por la llamada fundamental de Jesús a su *seguimiento* —al joven le dice: «Si quieres ser perfecto... ven, y sígueme» (*Mt* 19, 21)—; y el discípulo responde a esa llamada con una decisión y una elección radical. Las parábolas evangélicas del tesoro y de la perla preciosa, por los que se vende todo cuanto se posee, son imágenes elocuentes y eficaces del carácter radical e incondicionado de la elección que exige el reino de Dios. La radicalidad de la elección para seguir a Jesús está expresada maravillosamente en sus palabras: «Quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará» (*Mc* 8, 35).

La llamada de Jesús «ven y sígueme» marca la máxima exaltación posible de la libertad del hombre y, al mismo tiempo, atestigua la verdad y la obligación de los actos de fe y de decisiones que se pueden calificar de opción fundamental. Encontramos una análoga exaltación de la libertad humana en las palabras de san Pablo: «Hermanos, habéis sido llamados a la libertad» (*Ga* 5, 13). Pero el Apóstol añade inmediatamente una grave advertencia: «Con tal de que no toméis de esa libertad pretexto para la carne». En esta exhortación resuenan sus palabras precedentes: «Para ser libres nos libertó Cristo. Manteneos, pues, firmes y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud» (*Ga* 5, 1). El apóstol Pablo nos invita a la vigilancia, pues la libertad sufre siempre la insidia de la esclavitud. Tal es precisamente el caso de un acto de fe —en el sentido de una opción fundamental— que es disociado de la elección de los actos particulares según las corrientes anteriormente mencionadas.

**67.** Por tanto, dichas teorías son contrarias a la misma enseñanza bíblica, que concibe la opción fundamental como una verdadera y propia elección de la libertad y vincula profundamente esta elección a los actos particulares. Mediante la **elección fundamental**, el hombre es capaz de orientar su vida y —con la ayuda de la gracia— tender a su fin siguiendo la llamada divina. Pero esta capacidad se ejerce de hecho en las elecciones particulares de actos determinados, mediante los cuales el hombre se conforma deliberadamente con la voluntad, la sabiduría y la ley de Dios. Por tanto, se afirma que *la*

*llamada opción fundamental, en la medida en que se diferencia de una intención genérica y, por ello, no determinada todavía en una forma vinculante de la libertad, se actúa siempre mediante elecciones conscientes y libres. Precisamente por esto, la opción fundamental es revocada cuando el hombre compromete su libertad en elecciones conscientes de sentido contrario, en materia moral grave.*

Separar la opción fundamental de los comportamientos concretos significa contradecir la integridad sustancial o la unidad personal del agente moral en su cuerpo y en su alma. Una opción fundamental, entendida sin considerar explícitamente las potencialidades que pone en acto y las determinaciones que la expresan, no hace justicia a la finalidad racional inmanente al obrar del hombre y a cada una de sus elecciones deliberadas. En realidad, la moralidad de los actos humanos no se reivindica solamente por la intención, por la orientación u opción fundamental, interpretada en el sentido de una intención vacía de contenidos vinculantes bien precisos, o de una intención a la que no corresponde un esfuerzo real en las diversas obligaciones de la vida moral. La moralidad no puede ser juzgada si se prescinde de la conformidad u oposición de la elección deliberada de un comportamiento concreto respecto a la dignidad y a la vocación integral de la persona humana. Toda elección implica siempre una referencia de la voluntad deliberada a los bienes y a los males, indicados por la ley natural como bienes que hay que conseguir y males que hay que evitar. En el caso de los preceptos morales positivos, la prudencia ha de jugar siempre el papel de verificar su incumbencia en una determinada situación, por ejemplo, teniendo en cuenta otros deberes quizás más importantes o urgentes. Pero los preceptos morales negativos, es decir, los que prohíben algunos actos o comportamientos concretos como intrínsecamente malos, no admiten ninguna excepción legítima; no dejan ningún espacio moralmente aceptable para la *creatividad* de alguna determinación contraria. Una vez reconocida concretamente la especie moral de una acción prohibida por una norma universal, el acto moralmente bueno es sólo aquel que obedece a la ley moral y se abstiene de la acción que dicha ley prohíbe.

**68.** Con todo, es necesario añadir una importante consideración pastoral. En la lógica de las teorías mencionadas anteriormente, el hombre, en virtud de una opción fundamental, podrá permanecer fiel a Dios independientemente de la mayor o menor conformidad de algunas de sus elecciones y de sus actos concretos con las normas o reglas morales específicas. En



virtud de una opción primordial por la caridad, el hombre —según estas corrientes— podría mantenerse moralmente bueno, perseverar en la gracia de Dios, alcanzar la propia salvación, aunque algunos de sus comportamientos concretos sean contrarios deliberada y gravemente a los mandamientos de Dios.

En realidad, el hombre no va a la perdición solamente por la infidelidad a la opción fundamental, según la cual se ha entregado «entera y libremente a Dios». Con cualquier pecado mortal cometido deliberadamente, el hombre ofende a Dios que ha dado la ley y, por tanto, se hace culpable frente a toda la ley (cf. *St 2*, 8-11); a pesar de conservar la fe, pierde la «gracia santificante», la «caridad» y la «bienaventuranza eterna». «La gracia de la justificación que se ha recibido —enseña el concilio de Trento— no sólo se pierde por la infidelidad, por la cual se pierde incluso la fe, sino por cualquier otro pecado mortal».

### *Pecado mortal y venial*

**69.** Las consideraciones en torno a la opción fundamental, como hemos visto, han inducido a algunos teólogos a someter también a una profunda revisión la distinción tradicional entre los pecados *mortales* y los pecados *veniales*; subrayan que la oposición a la ley de Dios, que causa la pérdida de la gracia santificante —y, en el caso de muerte en tal estado de pecado, la condenación eterna—, solamente puede ser fruto de un acto que compromete a la persona en su totalidad, es decir, un acto de opción fundamental. Según estos teólogos, el pecado mortal, que separa al hombre de Dios, se verificaría solamente en el rechazo de Dios, que se realiza a un nivel de libertad no identificable con un acto de elección ni al que se puede llegar con un conocimiento sólo reflejo. En este sentido —añaden— es difícil, al menos psicológicamente, aceptar el hecho de que un cristiano, que quiere permanecer unido a Jesucristo y a su Iglesia, pueda cometer pecados mortales tan fácil y repetidamente, como parece indicar a veces la *materia* misma de sus actos. Igualmente, sería difícil aceptar que el hombre sea capaz, en un breve período de tiempo, de romper radicalmente el vínculo de comunión con Dios y de convertirse sucesivamente a él mediante una penitencia sincera. Por tanto, es necesario —se afirma— medir la gravedad

del pecado según el grado de compromiso de libertad de la persona que realiza un acto, y no según la materia de dicho acto.<sup>988</sup>

70. La exhortación apostólica post-sinodal *Reconciliatio et paenitentia* ha confirmado la importancia y la actualidad permanente de la distinción entre pecados mortales y veniales, según la tradición de la Iglesia. Y el Sínodo de los obispos de 1983, del cual ha emanado dicha exhortación, «no sólo ha vuelto a afirmar cuanto fue proclamado por el concilio de Trento sobre la existencia y la naturaleza de los pecados mortales y veniales, sino que ha querido recordar que es *pecado mortal* lo que tiene como objeto una materia grave y que, además, es cometido con pleno conocimiento y deliberado consentimiento».

La afirmación del concilio de Trento no considera solamente la *materia grave* del pecado mortal, sino que recuerda también, como una condición necesaria suya, el *pleno conocimiento y consentimiento deliberado*. Por lo demás, tanto en la teología moral como en la práctica pastoral, son bien conocidos los casos en los que un acto grave, por su materia, no constituye un pecado mortal por razón del conocimiento no pleno o del consentimiento no deliberado de quien lo comete. Por otra parte, «se deberá evitar reducir el pecado mortal a un acto de "opción fundamental" —como hoy se suele decir— contra Dios», concebido ya sea como explícito y formal desprecio de Dios y del prójimo, ya sea como implícito y no reflexivo rechazo del amor. «Se comete, en efecto, un pecado mortal también cuando el hombre, sabiéndolo y queriéndolo, elige, por el motivo que sea, algo gravemente desordenado. En efecto, en esta elección está ya incluido un desprecio del precepto divino, un rechazo del amor de Dios hacia la humanidad y hacia toda la creación: el hombre se aleja de Dios y pierde la caridad. *La orientación fundamental puede, pues, ser radicalmente modificada por actos particulares. Sin duda pueden darse situaciones muy complejas y oscuras bajo el aspecto psicológico, que influyen en la imputabilidad subjetiva del pecador. Pero de la consideración de la esfera psicológica no se puede pasar a la constitución de una categoría teológica, como es concretamente la "opción fundamental" entendida de tal modo que, en el plano objetivo, cambie o ponga en duda la concepción tradicional de pecado mortal».*

---

<sup>988</sup> El subrayado y la negrilla son míos.

De este modo, la disociación entre opción fundamental y decisiones deliberadas de comportamientos determinados, desordenados en sí mismos o por las circunstancias, que podrían no cuestionarla, comporta el desconocimiento de la doctrina católica sobre el pecado mortal: «Siguiendo la tradición de la Iglesia, llamamos *pecado mortal* al acto, mediante el cual un hombre, con libertad y conocimiento, rechaza a Dios, su ley, la alianza de amor que Dios le propone, prefiriendo volverse a sí mismo, a alguna realidad creada y finita, a algo contrario a la voluntad divina («*conversio ad creaturam*»). Esto puede ocurrir de modo directo y formal, como en los pecados de idolatría, apostasía y ateísmo; o de modo equivalente, como en todos los actos de desobediencia a los mandamientos de Dios en materia grave».

Es importante tener presente que la Encíclica sitúa el recelo sobre la opción fundamental en el marco de las advertencias que hace en el número 5; y como afirma Nello Figa:

Es en este marco que aparece el tema de opción fundamental explícitamente inculcado de haber cristalizado algunas teorías morales que han favorecido la crisis del patrimonio moral de la Iglesia en el seno mismo de la comunidad cristiana. (...) Así pues, el tema de la opción fundamental está incorporado en el núcleo mismo de la Encíclica.<sup>989</sup>

En términos generales, podemos decir que el común denominador de los tres documentos magisteriales referidos, son por una parte, de confirmación y validez ya que como señala Nello Figa:

El contúndete reconocimiento de la opción fundamental como instancia de la responsabilidad que determina el carácter moral de la persona (Cfr. PH, 10c) y su fundamentación en el análisis profundizado de la libertad humana (Cfr. VS, 65a) y en la radicalidad del compromiso con Dios al que invita la Biblia (Cfr. VS, 66a), constituyen indudablemente, una llamada a no desechar este concepto, sino a profundizarlo y a situarlo adecuadamente en el marco de las categorías expresivas de la responsabilidad moral.<sup>990</sup>

---

<sup>989</sup> Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 259-260.

<sup>990</sup> *Ibid.*, 277.

Es un hecho indiscutible que los documentos magisteriales manifiestan la importancia y validez del concepto de la opción fundamental como elemento clave para comprender e interpretar el dinamismo moral de la persona. Aquí podemos situar los puntos de convergencia entre las dos posiciones enfrentadas en este debate.

Sin embargo, por otra parte, los tres documentos magisteriales referidos también manifiestan una serie de sospechas y de recelos, de no poca importancia, con respecto a la utilización del concepto de opción fundamental; en este sentido afirma Nello Figa:

Debemos admitir que el clima, el espíritu de las manifestaciones magisteriales a propósito del concepto de opción fundamental, es el recelo ante su uso y difusión. Especialmente se abre paso la sospecha de que con la introducción de la categoría teológica de la opción fundamental se ha facilitado el relativismo moral entre los creyentes, devaluando la realidad y la gravedad del pecado, en particular, del pecado mortal, fomentando con ello la crisis en el sacramento de la penitencia, y, en definitiva, alterando la integridad de la doctrina moral de al Iglesia.<sup>991</sup>

De hecho, hay que reconocer que las intervenciones del Magisterio a propósito de la opción fundamental no constituyen una voz alentadora, en el sentido de recoger y promover la reflexión teológica en torno al concepto de opción fundamental en vistas de una mejor comprensión del dinamismo moral de la persona. Por el contrario se trata de unas reflexiones negativas, que pretenden salir al paso de ciertos errores en la reflexión moral forjados en torno al uso del concepto de opción fundamental. Sobre ciertas cuestiones en materia de sexualidad con la Declaración *Persona humana*, sobre una inadecuada comprensión del pecado mortal y la consiguiente crisis del sacramento de la penitencia con la Exhortación *Reconciliación y penitencia*, y a propósito de algunas tendencias de la reflexión teológico-moral que ha favorecido la crisis moral de la sociedad y de la misma comunidad creyente con la Encíclica *Veritatis splendor*.<sup>992</sup>

---

<sup>991</sup> Ibid., 277. El subrayado es mio.

<sup>992</sup> Ibid., 277.

Por tanto, y aunque confirman y validan el concepto de opción fundamental, los documentos magisteriales referidos hacen una seria llamada de atención sobre los errores que la utilización de este concepto ha generado y puede generar en la Teología Moral. Esta serie de sospechas y de recelos que manifiestan los documentos revisten una gran importancia para nosotros por las implicaciones y consecuencias que tienen para el concepto de pecado, asunto central de nuestra investigación. Por esta razón, intentaremos identificar los puntos centrales de distanciamiento entre las posiciones enfrentadas en este debate; de igual manera procuraremos esbozar las líneas de una posible respuesta<sup>993</sup> en lo que a nuestra investigación concierne. Identificar los puntos centrales nos permitirá comprender la diferencia de los horizontes de sentido que asumen las posiciones enfrentadas y que puede ser la causa de los malos entendidos, tanto en la comprensión, como en la utilización del concepto de la opción fundamental, de manera especial en relación con el concepto de pecado.

Entre los puntos de distanciamiento, que suscitan la sospecha y el recelo en cuanto a la utilización del concepto de la opción fundamental, por parte de la VS<sup>994</sup> y de los teólogos que son críticos de este concepto, podemos identificar los siguientes:

a) Con respecto a la relación entre opción fundamental y los actos concretos de la persona (VS 65 b y c). Es importante comenzar señalando que, para Fuchs la moral cristiana se establece fundamentalmente desde dos elementos: el trascendental y el categorial, éstos aunque son diferentes, están íntimamente unidos y relacionados. El elemento trascendental Fuchs lo sitúa a nivel del llamamiento o vocación de la persona de Cristo. Y el elemento

---

<sup>993</sup> Para el intento de esbozar estas líneas asumiremos el trabajo de Josef Fuchs porque consideramos que su trabajo es un punto de referencia obligada en este debate. Cfr. Trigo, “*Lo específico de la moral cristiana. Análisis y valoración de la tesis de Josef Fuchs*”, 114-115. Además, consideremos que “Josef Fuchs ofrece una visión coherente y compacta de la opción fundamental. Su descripción del dinamismo moral de la persona constituye un sistema cuyos elementos se hallan entretreídos con precisión. Algunas críticas que se le dirigen representan más la imposición de afirmaciones a priori que una discusión desde el interno mismo de su esquema interpretativo de la moralidad”. Nello, *El teorema de la opción fundamental*, 83. Por último, la propuesta de Fuchs es perfectamente coherente con el horizonte teológico que desarrollaremos en la cuarta y última parte de nuestra investigación, en la cual, nuestra principal referencia será Rahner.

<sup>994</sup> Aquí nos referimos sólo a la *Veritatis splendor* porque consideramos que la Encíclica es el punto de llegada de un proceso y asume tanto la Declaración Persona Humana como la Exhortación Apostólica Reconciliación y penitencia.

categorial, Fuchs lo sitúa en el comportamiento particular en el cual se realizan los valores, las virtudes y las normas, es decir, en el nivel de las elecciones concretas. En resumen, al acto humano comporta un doble registro de implicación personal, y consiguientemente un doble nivel de actuación;<sup>995</sup> sobre el asunto Fuchs afirma:

El Espíritu santo –el Espíritu de Cristo– en nosotros sólo quiere una cosa: que nosotros en el momento presente, aquí y ahora, realicemos nuestra vida a la manera y según el Espíritu de Jesucristo. Por esto nos hace ante todo creer, esperar y amar, y opera en nosotros la entrega de nosotros mismos a Dios y a la salud en Cristo, que es lo que constituye el fundamento de toda moral cristiana. Suscita luego en nosotros la prontitud de la voluntad y la fuerza para configurar la imagen de Cristo incluso en las numerosas manifestaciones concretas de nuestra vida. Pero el Espíritu es también la luz que nos permite comprender qué aspecto debe revestir la acción en el Espíritu de Cristo en cada situación particular.<sup>996</sup>

El elemento más propio y decisivo de la vida cristiana no es tanto su moralidad, en el sentido de un recto modo de actuar, cuanto, mas bien, la realidad “teologal”, es decir la relación viva con el Dios de la salvación, que incluye la total donación de sí en la fe, en la esperanza y en la caridad.<sup>997</sup>

El acto explícito de la fe, de la esperanza y de la disponibilidad al seguimiento de Cristo no son en último análisis la misma fe, caridad, disponibilidad al seguimiento, sino una expresión actual de ellas.<sup>998</sup>

En resumen, para nuestro autor *“La moral trascendental considera la moralidad de la persona en sí misma, mientras que la moralidad categorial se pronuncia sobre la moralidad de los actos en su particularidad específica”*<sup>999</sup>. Fuchs distingue entre el nivel

<sup>995</sup> Cfr. Fuchs, *Essere del Signore*. 32-33.

<sup>996</sup> Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*. 98.

<sup>997</sup> Fuchs, “Teologia morale e vita teologale”. En: *Esiste una morale cristiana?* 143. Citado y traducido por Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 76, nota 148.

<sup>998</sup> Fuchs, “Libertà fondamentale e morale”, En : *Esiste una morale cristiana?* 133. Citado y traducido por Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 76, notal 149.

<sup>999</sup> Fuchs, “Existe-t-il une “morale chrétienne”?”, Citado por Trigo, *El debate sobre al especificidad de la moral cristiana*, 232, nota 27.

trascendental y el nivel categorial de la actuación humana. Por nivel categorial Fuchs entiende el significado inmediato del acto humano. Por nivel trascendental de la actuación entiende el significado profundo del acto humano. Es decir que categorial y trascendental son los dos elementos que constituyen el acto humano. Que la moralidad de la persona trasciende más allá de los actos categoriales<sup>1000</sup>. Porque la persona a través de sus actos busca realizarse a sí misma como persona<sup>1001</sup>. El acto humano, en esta doble vertiente, se establece a su vez en la libertad fundamental y la libertad de elección<sup>1002</sup>. Fuchs afirma que estos dos niveles de libertad se encuentran, de igual manera, íntimamente unidos<sup>1003</sup>; en este sentido Fuchs subraya:

El elemento propio y específicamente cristiano de la moral cristiana no hay que buscarlo en primer lugar en las peculiaridades de los valores, las virtudes y normas categoriales de las distintas esferas de la vida. Está más bien en la decisión cristiana fundamental del creyente de aceptar y de responder al amor de Dios en Cristo, de tomar sobre sí, como creyente y seguidor de Cristo, la responsabilidad de la vida en este mundo, es decir, como alguien que ha muerto y resucitado en la fe y en el sacramento con Cristo y de esta forma se ha convertido en una nueva criatura.<sup>1004</sup>

Por consiguiente, poder comprender e interpretar el dinamismo moral de la persona, a través de estos dos elementos que nos presenta Fuchs, es de vital importancia para nosotros, porque nos permite entender que no existe ninguna separación, escisión, disociación o desarticulación entre la opción fundamental y los actos concretos de la persona. Ante todo porque, tanto el nivel trascendental como el nivel categorial, son dos dimensiones que constituyen la estructura humana, las cuales se implican y se afectan mutuamente, por tanto, no podemos comprender estos dos niveles como compartimentos estancos, como si de dos tipos diferentes de personas se tratara; en otras palabras, distinguir no es separar; en este sentido afirma nuestro autor:

---

<sup>1000</sup> Cfr. Fuchs, *Essere del signore. Un corso di teologia morale fondamentale*. 132.

<sup>1001</sup> Cfr. Fuchs, *Sussidi 1980. Per lo studio della teologia morale fondamentale*, 150.

<sup>1002</sup> Cfr. Fuchs, “Existe-t-il une “morale chrétienne”?”, 122-123.

<sup>1003</sup> Cfr. Fuchs, *Essere del signore*. 33.

<sup>1004</sup> Fuchs, *Existe-t-il une “morale chrétienne”?* 12. Citado por Trigo, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 233.

Así se entiende, al mismo tiempo –lo cual es de tanta importancia para estimar la moralidad del hombre–, 1º que esta inclinación fundamental a la vocación cristiana puede aumentarse, y de hecho se aumenta, por medio de una vida en consonancia con la misma; 2º que en la persona que fundamentalmente opta en pro de la vocación cristiana o en contra de ella, son posibles, al mismo tiempo, actos con tendencia contraria, y que además éstos pueden no estar penetrados en su sustancialidad por la actividad personal, que, al efectuarlos (ante Dios), no dispone de sí misma: son los actos malos (o buenos) leves, que como tales no alteran la opción fundamental pero influyen en que la persona se aparte de ella.<sup>1005</sup>

Por tanto, no podemos reducir el dinamismo moral de la persona a una serie de actos mecánicos e inconexos entre sí, ya se trate del pecado o de la conversión; porque como afirma Demmer:

Toda teoría de la acción presupone, al menos en germen, una teoría de la historia. La historia es la apuesta libre del hombre: se inscribe un proyecto en la materia prima del tiempo. No es, pues, una yuxtaposición inconexa de segmentos temporales, sino movimiento en una determinada dirección. Y esto acontece así, por supuesto, a través de las elecciones concretas aunque no deba perderse de vista la dinámica impulsora de la opción fundamental. Es esta la que garantiza, en definitiva, la historia como *continuum*, por encima de todas las refracciones y todos los cambios.<sup>1006</sup>

Con todo, es cierto que la opción fundamental constituye el hilo conductor de la historia del sujeto.<sup>1007</sup>

En este mismo sentido Múnica afirma:

Lo primero que percibimos en el Nuevo Testamento es una permanente apreciación del sujeto en términos procesuales. Esto lo podemos observar en la interpretación religiosa que los autores neotestamentarios hacen del ser humano. (...) En el Nuevo Testamento se trata

---

<sup>1005</sup> Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 74.

<sup>1006</sup> Demmer, "Opcionalsimo: elección y opción fundamental". 87.

<sup>1007</sup> Demmer, *Opción fundamental*. 1273



de una visión eminentemente realista, en la que se aprecia principalmente la característica histórica y evolutiva de todo individuo, inevitablemente contextualizado y afectado por su propia contextualización. El individuo no “es”, sino que “se hace” se construye en un difícil y complejo proceso de elaboración en el que entran en juego múltiples factores determinantes del crecimiento o decrecimiento de la persona<sup>1008</sup>.

Es importante tener presente que, el problema que subyace a esta controversia, es un problema antropológico. Por consiguiente, en este sentido y muy al contrario de la sospecha que pareciera suscitar “*El teorema de la opción fundamental se propone como objetivo situar la conexión o relación de persona y acto sobre una base más diferenciada, mas acomodada a los estándares actuales*”.<sup>1009</sup> De acuerdo con este objetivo la opción fundamental pretende valorizar las decisiones concretas; porque la dinámica de la opción fundamental se prolonga en las elecciones particulares; porque la opción fundamental y las elecciones concretas no llevan existencias separadas sino que se dan más bien oscilaciones dialécticas desde la una a la otra; y porque finalmente, la opción fundamental se interpreta a través de cada una de las elecciones concretas;<sup>1010</sup> por consiguiente como afirma Demmer:

La opción fundamental representa el núcleo decisional-operativo de la identidad dinámica del sujeto. (...) La opción fundamental está, pues, presente y operante en las elecciones particulares y les comunica un nexo unificador existencial. (...) Siendo la opción fundamental la fuente y matriz de cada una de las opciones, a ella le corresponde señalar la condición existencial en que viene a encontrarse la libertad del sujeto. Consecuentemente, es necesaria una hermenéutica de lo profundo: que ha entender cada acto a la luz del contexto constituido por la persona en su totalidad.<sup>1011</sup>

---

<sup>1008</sup> Múnnera, *Antropología teológica cristiana. Estadio inicial del proceso humano: el pecado constitutivo*, 2. Cfr. Fuchs, “A static or dynamic interpretation of man?”, En: *Personal responsibility. Christian morality*. 42-44.

<sup>1009</sup> Demmer, “Opcionalsimo: elección y opción fundamental”, 81. Demmer es alumno y continuador del pensamiento de Fuchs.

<sup>1010</sup> *Ibid.*, 83-89.

<sup>1011</sup> Demmer, “Opción fundamental”, 1271.

En síntesis, la utilización del concepto de la opción fundamental nos presenta un desafío porque como señala Demer:

La teología moral debe aprender las lecciones de la fenomenología. (...) Si reflexiona sobre la relación entre núcleo y periferia es porque se les concede a los fenómenos una significación. No consta de antemano qué es lo que se pretende con una acción; se requiere para ello una tarea de interpretación. La opción fundamental se interpreta a través de cada una de las elecciones concretas. El moralista intenta reconstruir este proceso. Se le pide, por tanto, sensibilidad hermenéutica. El contacto con el teorema de la opción fundamental desborda la mentalidad clásica. Quien no lo advierta, será víctima propicia de erróneas interpretaciones<sup>1012, 1013</sup>.

b) Un segundo punto en esta controversia es sobre la relación entre opción fundamental y pecado mortal en cuanto que se cambia o se disminuye su sentido

Sobre la relación entre opción fundamental y pecado mortal, afirma la Encíclica, que la utilización inadecuada de estas teorías *reducen el pecado mortal a un acto de opción fundamental* porque quienes utilizan este concepto:

subrayan que la oposición a la ley de Dios, que causa la pérdida de la gracia santificante — y, en el caso de muerte en tal estado de pecado, la condenación eterna—, solamente puede ser fruto de un acto que compromete a la persona en su totalidad, es decir, un acto de opción fundamental.<sup>1014</sup>

En virtud de una opción primordial por la caridad, el hombre —según estas corrientes— podría mantenerse moralmente bueno, perseverar en la gracia de Dios, alcanzar la propia

<sup>1012</sup> El debate en torno a la opción fundamental ofrece una excelente ocasión para plantearse algunas cuestiones relativas a los límites de la metafísica de la acción expuesta en los manuales. Podría repetirse aquí lo ya acontecido respecto al concepto de naturaleza. Hay, para ello, más que suficientes puntos de coincidencia.

<sup>1013</sup> Demmer, "Opcionalsimo: elección y opción fundamental", 89.

<sup>1014</sup> VS 69a. El subrayado es mío.

salvación, aunque algunos de sus comportamientos concretos sean contrarios deliberada y gravemente a los mandamientos de Dios.<sup>1015</sup>

Ya hemos expresado que la opción fundamental intenta explicar el dinamismo moral de la persona y que entre la opción fundamental y los actos concretos existe una profunda implicación. Desde este marco intentaremos explicar la relación entre la opción fundamental y el pecado.

En primer lugar, y como ya hemos señalado antes, ni el pecado ni la conversión se pueden reducir a una serie de actos mecánicos que producen en la persona transformaciones *cuasi* mágicas, por tanto, los dos hechos hay que situarlos en términos procesuales. Por tanto, la afirmación de que el pecado mortal se reduce a *un acto de opción fundamental* manifiesta de entrada una clara confusión. Reducir la opción fundamental y por consiguiente el pecado mortal a *un acto* nos da a entender que el horizonte de sentido desde el cual se está haciendo la interpretación de estos conceptos es distinto.

En segundo lugar, intentaremos explicar, por una parte, por qué, desde el planteamiento de Fuchs, la opción fundamental no se puede reducir a “un acto”, y por otra parte, por qué, desde este mismo planteamiento, el pecado mortal está en la línea de una opción fundamental.

Ante todo, el asunto de la opción fundamental, se debe situar en el contexto de la libertad fundamental y la libertad de elección y teniendo en cuenta esta distinción. La primera se refiere a la capacidad de disponer globalmente de sí mismo. La segunda se refiere a los objetos categoriales.<sup>1016</sup> De allí la distinción que a su vez hace Fuchs entre actos profundos y actos periféricos, y como afirma Nello Figa comentando a Fuchs:

---

<sup>1015</sup> VS 68<sup>a</sup>. El subrayado es mío.

<sup>1016</sup> Cfr. Fuchs, “Libertà fondamentale e libert à di scelta”, En: *Esiste una morale cristiana?* 122-130. El tema se puede ampliar tan en: Fuchs, “Libertà fondamentale e la morale”, En: *Sussidi 1980. Per lo studio della teologia morale fondamentale*, 173-189.

La distinción entre actos profundos y actos periféricos no coincide necesariamente con la distinción de los actos por su materia.<sup>1017</sup> Según esta distinción se dan actos graves o leves, en función de su contenido material, en cuanto afectan a sectores o aspectos más o menos importantes de la vida de la persona.

Es indudable que la materia del acto es un índice de la probabilidad con la que la persona se implica profunda o superficialmente en él. Una materia importante será percibida más fácilmente por el sujeto como exigencia de profundidad. Pero no se excluye ni la actuación profunda en materia leve, ni la actuación periférica en materia grave.<sup>1018</sup>

Señala Demmer que:

Al pecado mortal se le define de ordinario como la ruptura y destrucción de la opción fundamental. Se interrumpe la relación vital con Dios. Esta tragedia no se produce como llovida del cielo, tiene una larga y profunda prehistoria hábilmente oculta a una mirada superficial. Se ha ido preparando lentamente el terreno. Se llega a la situación final a través de una multitud de inconsecuencias, de omisiones, que aumentan la distancia respecto de las propias posibilidades. (...). El desencadenante es, por supuesto, un acto concreto, pero nunca se habrían producido tan desastrosas consecuencias de no haber existido tal prehistoria<sup>1019 1020</sup>.

El pensamiento procesal no convierte en superfluo ni elimina el pensamiento objetivo. Conservan su significación los conceptos clave de la tradición teológica moral, tales como materia leve y grave. Pero se les deben añadir algunas matizaciones. Una materia grave no es una magnitud aislada. Y lo mismo cabe decir de la materia leve. Solo se las puede

<sup>1017</sup> Cfr. Fuchs, *Essere del Signore*. 265-267.

<sup>1018</sup> Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 73.

<sup>1019</sup> Demmer, *Entscheidung und Verhängnis. Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie*, 177-185.

<sup>1020</sup> Demmer, "Opción fundamental y pecado mortal", 96.

precisar, a priori, asintomáticamente. (...) Tomás de Aquino subraya que el hombre justificado no sale fácilmente del estado de gracia<sup>1021</sup>.<sup>1022</sup>

En resumen, situada la opción fundamental en el horizonte de la vocación cristiana<sup>1023</sup> ésta se comprende, en términos positivos, como la donación total de sí al Dios que libre y gratuitamente se autodona al ser humano. Por consiguiente, el pecado mortal se comprende, en términos negativos, como el total rechazo de la persona a Dios. La cual se plasma en actuaciones categoriales concretas;<sup>1024</sup> pero teniendo siempre presente que no podemos reducir el pecado mortal sólo a un acto porque se corre el riesgo de pasar por alto la situación interior del sujeto. Y aquí está la riqueza de comprender el pecado en términos de opción fundamental, desde la íntima unión que existe entre la dimensión moral y espiritual, y es, tratar de una manera más matizada la materia del pecado. Esto significa que la materia como tal no dice nada desde sí misma, pero es el indicio o síntoma de una situación subyacente.<sup>1025</sup> En cuanto al pecado venial señala Nello Figa comentando a Fuchs:

Los actos periféricos, en los que la persona no se auto implica profundamente como tal, y que están sometidos exclusivamente a juicio de corrección, constituyen el sustrato del pecado venial: “en el pecado venial una persona no se empeña a sí misma como un todo (...). Permanece una persona que ama a Dios, cuya fundamental libertad está aún intacta, pero a un nivel más superficial va en dirección opuesta”<sup>1026</sup>.<sup>1027</sup>

---

<sup>1021</sup> Una persona que ama de verdad no sólo permanece fiel a su opción fundamental, sino que esta fidelización lanza además el puente hacia las acciones concretas buenas y rectas. La encíclica (n° 68) atribuye a los partidarios de la opción fundamental una posibilidad diferente.

<sup>1022</sup> Demmer, *Opcionalsimo: elección y opción fundamental*, 96.

<sup>1023</sup> “(...) según la mente y las palabras del Concilio, la teología moral debe antes que nada hacer ver que el hombre es llamado personalmente en Cristo por un Dios personal”. Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 19.

<sup>1024</sup> Cfr. Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 81.

<sup>1025</sup> Cfr. Demmer, *Opcionalsimo: elección y opción fundamental*, 98. Cfr. Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 73.

<sup>1026</sup> Fuchs, *Sussidi 1976. Per lo studio della teologia morale fondamentale*, 235-236.

<sup>1027</sup> Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 81-82.

c. Un tercer punto en este debate lo encontramos en la relación entre opción fundamental y actos intrínsecamente malos. Sobre la relación entre opción fundamental y actos intrínsecamente malos señala la Encíclica:

Pero los preceptos morales negativos, es decir, los que prohíben algunos actos o comportamientos concretos como intrínsecamente malos, no admiten ninguna excepción legítima.<sup>1028</sup>

(...) la disociación entre opción fundamental y decisiones deliberadas de comportamientos determinados, desordenados en sí mismos o por las circunstancias, que podrían no cuestionarla, comporta el desconocimiento de la doctrina católica sobre el pecado mortal.<sup>1029</sup>

Al referirse al asunto de lo intrínsecamente malo, Fuchs comienza señalando que, la VS plantea esta cuestión desde el horizonte de una moral normativa.<sup>1030</sup> Más aún, el tema central de la Encíclica lo constituyen las normas prohibitivas, calificadas de universales, inmutables y sin excepción. En las prohibiciones tradicionalmente presentadas como válidas para todos los pueblos, culturas, épocas y situaciones existenciales, las cuales son universales, inmodificables y sin posibles excepciones, incluso bajo las más duras circunstancias particulares, según la Encíclica, debería entenderse que dimanen del mismo Dios. Por tanto, los actos prohibidos por esta tradición serían malos por su propia naturaleza y en consecuencia deberían ser calificados como actos intrínsecamente malos. Por consiguiente, las circunstancias y la finalidad no pueden justificar una excepción a la norma, lo único que más o menos se podría hacer es añadir una cualificación moral adicional.<sup>1031</sup>

Pero, afirma nuestro autor, que de la fe no se deduce una Teología Moral normativa; la orientación de la fe a la acción moral es algo que es preciso descubrir en la conciencia mediante el esfuerzo realizado por los creyentes a la luz de la razón práctica que se nos ha

---

<sup>1028</sup> VS 67b.

<sup>1029</sup> VS 70c.

<sup>1030</sup> Cfr. Fuchs, “El acto moral: lo intrínsecamente malo”, 199.

<sup>1031</sup> Cfr. Ibid., 202-203

otorgado.<sup>1032</sup> Más aún, al hablar sobre la relación entre Teología Moral y antropología Fuchs afirma:

(...) la exposición científica de la vocación en Cristo, es sobre todo, el carácter personal del acto moral. En una cosa están todos de acuerdo, y es que el acto moral del cual hablamos en abstracto, sólo es moral en sentido análogo; propiamente sólo es moral el acto realizado personalmente por la persona humana.<sup>1033</sup>

En conclusión señala nuestro autor:

En efecto, la fe que con tanto vigor destacan y las obras que de aquí se siguen no entrarán, *como tales*, en la eternidad. En la eternidad entra la persona en cuanto tal, como aquello que ha llevado a cabo desde sí misma como persona, y *de forma atemáticamente consciente*, en la realización consciente de la fe y las obras. A esta autodecisión atemáticamente consciente se le suele denominar opción o decisión fundamental (aunque Karl Rahner prefiere calificarla de (“disposición de la persona sobre sí misma como un todo”). Esta opción fundamental, que se identifica con la persona, será, por toda la eternidad, nuestra opción personal definitiva.<sup>1034</sup>

En la presentación del asunto sobre los actos intrínsecamente malos podemos percibir, por una parte, un horizonte más en la línea de una moral normativa, y por otra, un horizonte más antropológico.

d. Un cuarto aspecto en este debate lo encontramos en la relación que se establece entre la opción fundamental y la discusión sobre la relación entre naturaleza y Gracia;<sup>1035</sup> señala la Encíclica que:

---

<sup>1032</sup> Cfr. *Ibid.*, 213.

<sup>1033</sup> *Ibid.*, 73.

<sup>1034</sup> *Ibid.*, 217.

<sup>1035</sup> Henri De Lubac en su libro *El misterio de lo sobrenatural*, (Madrid, Madrid, Estela, 1970. 11.) desarrolla el extraordinariamente el asunto sobre naturaleza y gracia. En el prólogo comienza diciendo “Escribió Dietrich Bonhöffer en 1937: «Queremos dirigirnos a los que se sienten inquietos, a los que observan que la palabra de la gracia se les ha vuelto terriblemente vacía». Éste es, precisamente, mi temor: que hoy la gracia, su realidad y su doctrina, hayan quedado alejadas de la vida cotidiana de los hombres como algo irreal, como algo con lo cual no se cuenta en la práctica”.

Sin duda pueden darse situaciones muy complejas y oscuras bajo el aspecto psicológico, que influyen en la imputabilidad subjetiva del pecador. Pero de la consideración de la esfera psicológica no se puede pasar a la constitución de una categoría teológica, como es concretamente la "opción fundamental" entendida de tal modo que, en el plano objetivo, cambie o ponga en duda la concepción tradicional de pecado mortal».<sup>1036</sup>

En primer lugar, es importante tener presente que uno de los problemas que subyacen a este debate es antropológico porque como afirma Demmer:

El contexto de origen del concepto queda muy lejos de la problemática estrictamente ética. Hay que buscarlo más bien en el intento de desarrollar una psicología de la gracia (P. Fransen) a fin de percibir el momento de la justificación en términos de autoconciencia libre del justificado (DS 1532). Se tiende a la superación de un positivismo y extrínsecismo teológico, que prescinde totalmente de su base antropológica. En el centro se quiere poner la mediación hermenéutica entre dimensión teológica y dimensión antropológica de la existencia cristiana: la iniciativa salvífica de Dios presupone como condición de posibilidad una potencialidad receptiva en el hombre mismo, la cual actúa primordialmente a través de la opción fundamental como autodeterminación global que involucra al sujeto en su totalidad.<sup>1037</sup>

Este es el punto de partida que nos ayudará a situar los aspectos problemáticos, que ya hemos indicado, y que consisten en la relación entre opción fundamental y actos concretos, y la conciencia, y la libertad, y los actos intrínsecamente malos, y el pecado mortal, y los pecados veniales y la Gracia, porque en definitiva se trata de comprender el dinamismo moral del sujeto que llamado en Cristo libremente responde a esta vocación. Ya que *“No puede comprenderse plenamente la aceptación de esta vocación y su realización en concreto, sin antes conocer la naturaleza y el modo de obrar del hombre, que es llamado”*.<sup>1038</sup>

<sup>1036</sup> VS 70b. El subrayado es mío.

<sup>1037</sup> Demmer, “Opción fundamental”, 1269.

<sup>1038</sup> Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 70.



Por tanto, de la comprensión que se tenga sobre la relación entre naturaleza y gracia consideramos que radica, en gran parte, la diferencia de horizontes de cada una de las posiciones enfrentadas en este debate y que por tanto, queriendo decir lo mismo pareciera que afirman cuestiones totalmente distintas y hasta opuestas sobre la relación de la opción fundamental y los actos concretos, la opción fundamental y el pecado mortal, la opción fundamental y los actos intrínsecamente malos; sobre este asunto las palabras de De Lubac resultan especialmente iluminadoras:

El hombre es un ser de profundidad ilimitada. Es espíritu finito tal y como ha salido de las manos de Dios creador. Y en su más íntimo y personal ser está atraído por Él, (...) <sup>12</sup> Pues el hombre es el otro polo de la doctrina de la Gracia. (...) La iniciativa de Dios se plasma en la obra de Dios. Y esta obra de Dios es... el hombre mismo. El hombre visto desde Dios es recepción pura del regalo de una existencia «divina». (...) Es cierto que la Escolástica tropezó al querer salvar el realismo de la gracia en el hombre y puso en circulación un lenguaje y un sistema que daban a entender que la gracia era una realidad creada que parecía ser añadida al hombre, algo entre humano y divino algo «sobrenatural» en el sentido peligroso de la palabra: una «cualidad creada» un «hábito infuso». (...) Este concepto de gracia-cosa, de la cosa super-humana añadida a la persona toma carta de la naturaleza en el pensamiento y en la imaginación de teólogos y predicadores y, lo que es peor del pueblo. Pero esta «forma» de la gracia es algo no adyacente a la persona, sino que no puede ser otra cosa más que la persona misma en cuanto elevada y orientada hacia Dios, por la fuerza de su amor cambiador del hombre. (...) La gracia no es ya una cosa: por parte de Dios es su mismo amor: el Espíritu Santo. Por parte del hombre es la misma realidad humana sanada y elevada por Dios. En su *punto de partida* la gracia es presencia, iluminación, impulso de Dios, está siempre más allá del poder y de las fuerzas siempre limitadas del hombre. (...) Como *resultado*, la gracia ha quedado traducida a una psicología, a un estilo y modo de actuar, a una existencia que resulta ser total y plenamente humanos.<sup>1039</sup>

---

<sup>1039</sup> De Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, 12-15.

Por tanto, la opción fundamental implica un presupuesto antropológico que comprenda la persona en su unidad total sin fragmentarla;<sup>1040</sup> por consiguiente, desde esta plataforma antropológica y como señala Fuchs:

La moral cristiana significa, por tanto, no sólo la fidelidad a los preceptos catalogados, sino la vitalidad y el dinamismo, no catalogables, del hombre bueno e impulsado por el Espíritu, que, con fina sensibilidad, acecha las posibilidades del bien y que, sobre todo, no obra tanto bajo la presión del deber formulado en los preceptos, como bajo el impulso de la caridad que nunca dice « ¡basta! ». <sup>1041</sup>

---

<sup>1040</sup> Cfr. Nello, *Teorema de la opción fundamental*, 297.

<sup>1041</sup> Fuchs, *La moral y la teología moral posconciliar*, 103-104.

## Conclusiones

Llegamos así al final de nuestro recorrido en el cual hemos intentado hacer una aproximación a la evolución del concepto de pecado en la historia de la Teología Moral. Con respecto a los objetivos de nuestra investigación hemos podido identificar que, de acuerdo con el Nuevo Testamento y con el pensamiento de los Padres, los elementos fundamentales que están presentes en una moral específicamente cristiana son la Gracia, la salvación, el seguimiento de Jesús, la fe, la caridad. En consecuencia, a partir de estas categorías, el pecado se debe interpretar en clave ontológica y de esperanza. Por consiguiente, no se puede afirmar que el pecado consiste simplemente en la transgresión de una ley, norma precepto o regla; menos aún se puede considerar una mancha, una desobediencia o una ofensa a Dios. Este recorrido nos ha permitido comprender que esta forma de interpretación ha sido una tergiversación que surge a partir de la ruptura con el Nuevo Testamento y que tiene su origen con la Penitencia Arancelaria y la cual llega a su punto culmen en la Casuística. Pero esta ruptura queda superada con el Concilio Vaticano II, al señalarnos los criterios y fundamentos cristianos de la Teología Moral; estos son también a la vez criterios hermenéuticos desde los cuales se comprenden e interpretan las acciones humanas. Estos criterios son la centralidad del misterio de Cristo y de la historia de la Salvación, la Sagrada Escritura, la vocación cristiana a la santidad y la obligación de todos los creyentes de dar frutos en la caridad.

La claridad que sobre el concepto de pecado nos ha aportado este recorrido nos permitirá establecer, en la siguiente etapa de esta investigación, la diferencia entre la angustia y el temor que provienen de una comprensión del pecado en términos de normatividad, en términos moralistas, en términos perfeccionistas y puramente mágicos propios de una Moral esencialista centrada en la ley, y el equilibrio concienencial efecto de un concepto de pecado propio de la moral específicamente cristiana, cuyos elementos fundamentales esperamos haber explicado en la primera parte de esta investigación, en la cual hemos hecho una aproximación al concepto de pecado en el Sagrada Escritura, y en la segunda parte donde hemos intentado hacer una aproximación a la evolución del concepto de pecado en la historia de la Teología Moral.

## Bibliografía

- Bennassar, Bartomeu. “La razón moral es también teológica”. *Moralia* 61 (1994): 51-66.
- Berrios, Fernandino. “Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Karl Rahner”. *Teología y vida* 43 (2002): Teleología y vida vol. 43 (2002). 467-502
- Bökle, Frankz. *¿Ley o conciencia?* Barcelona: Nova terra, 1970.
- Bonandi, Alberto. *Veritatis splendor. Treinta años de teología moral*. Madrid: Cristiandad, 2003.
- Burgaleta, Jesús y Vidal Marciano. *Sacramento de la penitencia. Crítica pastoral del nuevo Ritual*. Madrid: PS, 1975.
- Burgaleta, Jesús. *La celebración del perdón. Vicisitudes históricas*. Madrid: Fundación Santa María, 1986.
- Curran, Charles E. (Dir.) *¿Principios absolutos en teología Moral?* Santander: Sal Terrae, 1970.
- De Lubac, Henri. *El misterio de lo sobrenatural*. Madrid: Estela, 1970.
- Del Pozo Abejón, Gerardo. (dir) *Comentarios a la Veritatis splendor*. Madrid : BAC, 2002.
- Delhaye, Ph. “L’utilisation des textes de Vatican II en théologie morale”. *Revue Théologique de Louvain* 2 (1971): 422-450.
- , “La aportación del Vaticano II a la teología moral”. *Concilium* 75 (1972): 207-217.
- , “Les points forts de la morale a Vatican II”. *Studia Moralia* 24 (1986): 5-40.
- , “ Existe-t-il une morale spécifiquement chrétienne? La réponse du Vatican II. ” *Seminarium* 23 (1988): 405-420.
- Demmer, Klaus. “Opción fundamental”. En: *Nuevo diccionario de teología moral*. Madrid, 1992, 1269-278.
- , “Opcionalismo. Elección y opción fundamental”. En: *La teología moral en fuera de juego*. Mieth, Dietmar (dir). Barcelona: Herder, 1996.
- Floristán, Casiano. *El Ritual de la penitencia: génesis, naturaleza y alcance pastoral*. En: Esquiza, Jesús. (dir) *Para celebrar el sacramento de la penitencia. El perdón divino y la reconciliación eclesial hoy*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000.

- Fuchs, Joseph. *La moral y la teología moral postconciliar*. Barcelona: Herder, 1969.
- , *Existe-t-il une "morale chrétienne"?* Gembloux: 1973.
- , Sussidi 1976. *Per lo studio della teologia morale fondamentale*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 1976.
- , Sussidi 1980. *Per lo studio della teologia morale fondamentale*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 1980.
- , *Essere del signore. Un corso di teologia morale fondamentale*. Trascrizione per gli studenti. Roma; Pontificia Universidad Gregoriana, 1981.
- , *Personal responsibility. Christian morality*. Washington D.C.: Georgetown University Press, Gill and Macmillan, Dublin, 1983.
- , *Christian ethics in a secular arena*. Washington D.C.: Georgetown University Press, Gill and Macmillan, Dublin, 1984.
- , *Personale Grundfreiheit und Moral*. en idem, *Für eine menschliche Moral*, I, Friburgo i Ue: 1988.
- Gatti, Guido. *Opción fundamental y comportamientos concretos*. En: *Comentarios a la Veritatis splendor*. Del pozo, Gerardo (dir). Madrid: BAC, 2002.
- Gilleman, G. *La primacía de la caridad en la teología moral*. Bilbao: 1958.
- González, Luis - Carvajal, Santabárbara. "El Vaticano II 40 años después". *Sal Terrae* 1074 (2004): 67-81.
- Häring, B. "Por qué renovar la teología moral". *Selecciones de teología moral* 1 (1962): 45-61.
- , *Renovación de la teología moral*. Madrid: Perpetuo socorro, 1967.
- , *La ley de Cristo. La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares*. Tomo I. Barcelona: Herder, 1973.
- , *Libertad y fidelidad en Cristo*, I. Barcelona: Herder, 1981
- , *Mi experiencia con la Iglesia entrevista con Gianni Licheri*. Madrid: Perpetuo Socorro, 1990.
- , *Las cosas deben cambiar. Una confesión valiente*. Barcelona: Herder, 1995.
- , *Está todo en juego. Giro en la teología moral y restauración*. Madrid: PPC, 1995.

- Higuera, G. "Veritatis splendor unos días después". *Eclessia* 2657 (1993): 1622-
- Irazábal, Gustavo. "El teologismo después de la Veritatis splendor". *Moralia* 26 (2006): 31-57.
- López de la Osa, J.R. "Libertad y autonomía". *Moralia* 61 (1994): 31-50;
- McComirk, Richard A. "La conciencia personal". En: *Catecismo de la doctrina católica. Explicado según la teología actual*. Dyer, George J. (dir) Barcelona: Herder, 1979.
- Mersch, E. "*La morale et le Crist*". *Nouvelle Revue Théologique* 68 (1946): 633-647.
- Mieth, Dietmar. (Dir). *La teología moral en fuera de juego. Una respuesta a la encíclica Veritatis splendor*. Barcelona: Herder, 1996.
- Múnera Duque, Alberto S.J. *Criterios eclesiales de discernimiento*. Apuntes de clase, Tema N° 1, 2006.
- , *Teología Moral fundamental. Moral del Nuevo Testamento*. Apuntes de clase, Tema N° 3, 2006.
- , *La moral como antropología teológica. Dios revelado fundamento de esta antropología*. Apuntes de clase, Tema N° 4. 2006.
- , *Antropología teológica cristiana. Estadio inicial del proceso humano: el pecado constitutivo*. Apuntes de clase, Tema N° 6, 2006.
- Nello Figa, Antonio. *Teorema de la opción fundamental. Bases para su adecuada utilización en teología moral*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana. 1995.
- Pinckaers, Servais. *Las fuentes de la moral cristiana*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2000.
- Podga, Fidèle. "Principales propuestas de moral fundamental postconciliar". *Moralia* 23 (2000): 481-492.
- Rahner, K. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979.
- , *La gracia como libertad. Breves aportaciones teológicas*. Barcelona: Herder, 1972.
- Regnier, Jeôme. "La moral conciliar y la moral del catecismo romano". *Selecciones de teología* 128 (1993): 340-349.
- Sayés, José Antonio. *La esencia del cristianismo. Dialogo con K. Rahner y H. U. von Balthasar*. Madrid: Cristiandad, 2005.

- Tornos, Andrés. "Contenidos del catecismo tridentino y contenidos del reciente catecismo". *Miscelánea* 51 (1993): 315-335.
- Trigo, Tomás. *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*. Pamplona: EUNSA, 2003.
- , Trigo, Tomás. "Lo específico de la moral cristiana. Análisis y valoración de la tesis de Josef Fuchs". *Scripta Theologica* 35 (2003): 315-335.
- Vereecke, L. "Historia de la teología moral". En: *Nuevo Diccionario de teología moral*. Madrid: Paulinas, 1992.
- Vico Peinado, José. *Ética y Magisterio en la Veritatis splendor*. *Moralia* 61 (1994): 67-72.
- Vidal Marciano. *Moral de actitudes I. Moral fundamental*. Madrid: PS, 1990.
- , "La moral en el catecismo de la Iglesia católica". *Miscelánea* 51 (1993): 405-441.
- , *La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica Veritatis splendor*. Madrid: PPC, 1994.
- , "La encíclica Veritatis splendor y Catecismo universal". En: *La teología moral en fuera de juego. Una respuesta a la Veritatis splendor*. Mieth, Dietmar, Director. Barcelona: Herder, 1994.
- , "Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica Veritatis splendor". *Moralia* 61 (1994): 5-30.
- , *La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica Veritatis splendor*. Madrid: PPC, 1994.
- , *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.

## Documentos de la Iglesia

Documentos del Concilio Vaticano II. Constituciones, Decretos, Declaraciones. Madrid: BAC, 1990.

Juan Pablo II, Carta apostólica en forma de *motu proprio Misericordia Dei. Sobre algunos aspectos de la celebración del Sacramento de la Penitencia*, Roma: abril 7 del 2002.

Juan Pablo II, *Carta apostólica Spiritus Domini*, Roma: 1 agosto 1987.

Juan Pablo II, *Carta encíclica Veritatis Splendor del Sumo Pontífice Juan Pablo II a todos los obispos de la Iglesia Católica sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*, Roma, agosto 6 de 1993.

Juan Pablo II, *Catecismo de la Iglesia católica*. Roma: octubre 11 de 1992.

Juan Pablo II, *Exhortación apostólica postsinodal Reconciliación y penitencia. Al clero y a los fieles sobre la reconciliación y la penitencia en la misión de la Iglesia hoy*. Roma, 2 de diciembre 1984.

*Ritual de la reconciliación y penitencia. Reformado según los Decretos del Concilio Vaticano II*. Conferencia Episcopal de Colombia. Departamento de liturgia, Bogotá: 1999.

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Normas de la sobre la absolución sacramental*. Roma, 16 de junio de 1972.

Sagrada Congregación para la doctrina de la fe. *Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual*. Roma, el 29 de diciembre de 1975.



## **TERCERA PARTE**

### **EL PECADO SEGÚN UNA MORAL ESENCIALISTA CENTRADA EN LA LEY**

#### **Introducción**

En la segunda parte de esta investigación hicimos una aproximación a la evolución del concepto de pecado en la historia de la Teología Moral. Allí pudimos constatar, de acuerdo con los objetivos de nuestra investigación, que el concepto de pecado, fundamentalmente se ha desarrollado en dos perspectivas: por una parte desde el Nuevo Testamento y en el pensamiento de los Padres en los cuales están presentes los elementos fundamentales de una moral específicamente cristiana como son la Gracia, la salvación, el seguimiento de Jesús, la fe, la caridad. A partir de estos elementos el pecado se debe interpretar en clave ontológica y de esperanza y en términos de opción fundamental. Por otra parte encontramos un segundo enfoque que surge a partir de la separación de la Sagrada Escritura, en especial con el Nuevo Testamento y con el pensamiento de los Padres, la cual se origina con la Penitencia arancelaria y llega a su punto culminante en la Casuística. Desde este segundo planteamiento el concepto de pecado es comprendido en términos de transgresión y violación de leyes, preceptos y normas; más aún, en términos de mancha, desobediencia y ofensa a Dios.

De igual manera pudimos comprobar que el Concilio Vaticano II elimina la ruptura que señalábamos antes y pide que la Teología Moral se fundamente en la centralidad del Misterio de Cristo y de la historia de la salvación, en la Sagrada Escritura, en la vocación cristiana y en la necesidad de dar frutos en la caridad (OT 16). Estas orientaciones tienen serías implicaciones en cuanto a la comprensión del concepto de pecado y desde las cuales

no es posible interpretarlo como violación o transgresión de normas, preceptos y leyes, menos aún como una mancha, desobediencia u ofensa a Dios.

Sin embargo, en la etapa postconciliar también constatamos que la Teología Moral se desarrolla con dos enfoques paralelos, los que corresponden a las dos perspectivas referidas antes. Por una parte, la orientación señalada por el Vaticano II (OT16) la que está en la línea del Nuevo Testamento y del pensamiento de los Padres. Muchos teólogos moralistas, teniendo en cuenta el espíritu del Concilio, han intentado e intentan renovar la Teología Moral en este sentido. Por otra parte encontramos la perspectiva que presentan los documentos del Magisterio de la Iglesia, que están en línea de continuidad con el enfoque señalado por la Casuística.

La claridad que nos aportó la aproximación a la evolución del concepto de pecado en la historia de la Teología Moral, nos permitirá en esta tercera parte de la investigación analizar *el concepto de pecado según una moral esencialista centrada en la ley*. En este análisis intentaremos, a) lugar, hacer una aproximación a la fuente, el objeto, la estructura y el núcleo de esta moral que hemos calificado como esencialista y centrada en la ley; allí procuraremos mostrar cuáles son los conceptos de pecado correspondientes a tal teología; b) procuraremos conocer cuál es la interpretación de la revelación según los criterios de la hermenéutica tradicional, e intentaremos identificar las consecuencias que tales interpretaciones tienen para el concepto de pecado; y c) trataremos de analizar las consecuencias y los efectos que los conceptos de pecado que surgen a partir de una moral esencialista y centrada en la ley, tienen en la conciencia de los creyentes. Aquí intentaremos mostrar que se falsea el auténtico sentido de la revelación cristiana cuando se pretende la revelación de leyes, preceptos y normas; en consecuencia, tales falseamientos producen efectos de culpa, temor y angustia en los creyentes lo que les impide abrirse a la autotranscendencia del amor, del perdón, y de la auténtica libertad cristiana.

## I. Fuente, objeto, estructura y núcleo de esta moral

En este primer capítulo intentaremos aproximarnos a la fuente, el objeto, la estructura y el núcleo de esta moral que hemos calificado como *esencialista y centrada en la ley*. Este análisis nos ayudará, por una parte, a identificar las bases y las articulaciones de esta moral, lo que a su vez nos permitirá ir identificando los elementos esenciales de una moral específicamente cristiana; por otra parte, también nos ayudará a comprender los fundamentos teológicos de los conceptos de pecado que de ella se derivan, los cuales, según mostramos en la segunda parte de esta investigación, son comprendidos, explicados e interpretados como una desobediencia, trasgresión y violación de leyes, preceptos y normas, como una mancha, como una ofensa o como una deuda contraída con Dios.

### Marco teológico de esta moral

En la segunda parte de esta investigación<sup>1042</sup> ya ha quedado explicado el contexto en el que se produce la ruptura de la Teología Moral con el Nuevo Testamento y con el pensamiento de los Padres. También hemos demostrado allí que la Casuística es el punto de llegada de un largo proceso que se inicia con la Penitencia arancelaria; por esta razón esta escuela será un punto de referencia importante en nuestro intento por conocer cuál es la fuente, el objeto, la estructura y el núcleo de esta moral.

En nuestra aproximación debemos empezar señalando, que la organización de la nueva Teología Moral Fundamental se llevó a cabo en dos etapas, esencialmente: en el renacimiento tomista, conocido como la Segunda Escolástica y con la creación de las Instituciones Morales que tenían como finalidad apoyar la formación en los Seminarios que estaban recién fundados<sup>1043</sup>. De igual manera debemos recordar, que hacia finales de la Edad Media la Teología Moral se centra cada vez más en torno a la relación entre la ley y la libertad bajo la forma de la obligación. Por tanto, a diferencia del Nuevo Testamento, de los

<sup>1042</sup> *Aproximación a la evolución del concepto de pecado en la historia de la teología moral.*

<sup>1043</sup> Cfr. Lécrivain. “El trasfondo de un desafío”, 422.

Padres y del mismo santo Tomás, que presentan una moral cristocéntrica y subordinan las obligaciones morales a la Gracia, la salvación, la fe, la caridad, y el seguimiento de Jesús, esta moral invierte las relaciones y subordina estos elementos esencialmente cristianos a la ley; así que será la obligación la que invadirá y dominará todo su campo. Por consiguiente, será este nuevo concepto de moral el que se extenderá a todas las Universidades con el Nominalismo, moral que formará parte de lo que se llamará la época moderna y será la que inspirará, en el siglo XVII, la redacción de los manuales de Teología Moral, que estarán destinados a la enseñanza de esta materia en los Seminarios.

Así pues, todos los manuales de Teología Moral que se elaboraron del siglo XVII al XX, a pesar de las diferencias de las escuelas, van a adoptar, con algunos leves cambios la misma estructura y lógica. Éstos dividen la Teología Moral en dos grandes partes: la Moral fundamental y la Moral especial. La Moral fundamental consta de cuatro tratados: a) *La ley*; principalmente la ley natural expresada en el Decálogo. Esta ley se identifica con la voluntad de Dios; por tanto aparece como la fuente de la obligación moral, y será la que va a limitar la libertad; b) *La conciencia*; que en su calidad de testigo e intérprete de la ley, desempeña el papel de juez de los actos; c) *Los actos humanos*; éstos serán considerados, sobre todo, bajo la forma de casos de conciencia; y d) *Los pecados*; éstos son la materia del Sacramento de la Penitencia y el punto de mira de la moral postridentina, los cuales serán estudiados detalladamente.

En cuanto a la Moral especial, la dividen según los Diez Mandamientos; a éstos se les agregan los Mandamientos de la Iglesia y algunas prescripciones del Derecho Canónico. Según esta estructura, la moral se comprende como el dominio de las obligaciones que se imponen a todos, y el Decálogo como el código de los imperativos y las prohibiciones dictadas por Dios. La referencia principal de esta moral será la ley, que se comprenderá como la expresión de la voluntad de Dios, quien a su vez será comprendido como legislador y juez supremo.<sup>1044</sup> A partir de esta nueva selección de los tratados y de su división según el Decálogo, la ley va a dominar toda la moral. Y una de sus tareas esenciales va a consistir en

---

<sup>1044</sup> Cfr. Pinckaers, *Para leer la Veritatis splendor*, 16.

calificar a la autoridad que promulga la ley y en precisar su alcance. Indiscutiblemente, semejantes concepciones de moral no pueden menos que conducir al juridicismo y al dogmatismo; estas divisiones y categorías serán clásicas en Teología Moral.<sup>1045</sup>

Es importante señalar que aunque los autores de los manuales se inspiran en la I-II de la Suma Teológica, éstos introducen algunas modificaciones a la estructura presentada por Santo Tomás y suprimen dos de sus tratados por considerarlos demasiado especulativos: uno será el *Del fin último*, que en la Suma presidía todo el desarrollo de la moral, ya que consideraron que no era útil para los penitentes; el otro será el tratado de Gracia, ya que tampoco veían su utilidad práctica.<sup>1046</sup> Así que este tratado se dejará para las discusiones de los teólogos y pasará a la dogmática. Por tanto, aunque en apariencia esta moral corresponda a la Suma de Santo Tomás, difiere profundamente de su espíritu,<sup>1047</sup> porque al ser separada de su primera fuente, la revelación cristiana, se acercará mucho más al Derecho;<sup>1048</sup> así que será la ley la que ocupará el lugar central de la Teología Moral, como afirma Pinckaers:

La teología va a distinguirse y a distanciarse cada vez más de la mística, por una parte, y de la pastoral por otra. Estas divisiones, que afectan al conjunto de la teología, repercutirán de un modo particular en el ámbito de la moral y serán, además, determinadas en parte por la nueva concepción que se hace de ella. (...) La escisión que así se establece entre la moral y la mística va a reforzarse por la aplicación de la distinción entre los preceptos y los consejos a toda la moral. La moral se ocupará esencialmente de los preceptos que fijan las

<sup>1045</sup> Cfr. Lécivain, “El trasfondo de un desafío”, 425.

<sup>1046</sup> “En el Evangelio Tomás ve, por tanto, una ley; pero la «novedad» de la ley radica para él no en lo legal de la ley, sino en algo que no observa el carácter de la ley a saber, en la gracia y en la fe y en la presencia del Espíritu Santo, que no tienen ninguna clase de carácter legal, a no ser en un sentido enteramente analógico y relacional”. De este modo se ha asentado con toda firmeza que la ley del Evangelio no puede ser considerada como una suma de prescripciones externas, y que sería en extremo falso el que un cristiano pretendiera orientarse sólo «legalmente» en el sentido de la ley general externa y prohibitiva (...). Böckle, *Ley o conciencia. Un dilema decisivo para la moral de nuestro tiempo*, 32.

<sup>1047</sup> Cfr. Verecke, “Historia de la teología moral”, 832-833.

<sup>1048</sup> Lécivain, “El trasfondo de un desafío”. 423. “Desde el siglo XVI y XVIII la Teología moral ha padecido cambios muy pequeños en la estructura y en el contenido de los manuales de teología moral. Una rápida lectura de los libros de texto del siglo XVII y de los que se han usado en los seminarios y colegios católicos hasta hace pocos años prueba que no ha habido cambio y evolución reales. Después del siglo XVI, la Teología moral se orientó mucho hacia la práctica y perdió contacto tanto con la Teología dogmática como con la Filosofía. La Teología especulativa y la Filosofía entre los católicos se encontraban en un estado pobre debido a la orientación nominalista y positivista de los tiempos. La Teología moral se unió más al Derecho Canónico que a las ciencias más especulativas. Las razones prácticas eran las principales para dirigir la atención de la Teología moral al objetivo estrecho y práctico de preparar confesores para el Sacramento de la Penitencia. (...) Los manuales de Teología que se usaban en las clases de los seminarios hasta hace muy pocos años siguen la misma estructura y tiene el mismo contenido que las *Instituciones* del siglo XVII”. Curran, *¿Principios absolutos en teología moral?* 12-13.

obligaciones en los diferentes sectores del obrar humano y que se imponen a todos indistintamente.<sup>1049</sup>

Debemos anotar también que en esta nueva estructura de la moral aparece un elemento de gran relevancia y es el tratado de la conciencia a la que se le atribuyó la función de transmitir las órdenes de la ley. Como bien sabemos, “*El tratado de la conciencia es una creación de la moral casuística que lo ha introducido en la moral fundamental. (...) Está en el sujeto como una facultad intermediaria entre la ley y la libertad junto con los actos que nacen de ella*”<sup>1050</sup>. Sin embargo, y aunque se le da tanta importancia, paradójicamente, la conciencia, fue un elemento muy olvidado durante siglos.<sup>1051</sup>

El primer modelo que se conoce de este nuevo género de Teología Moral son *Las Instituciones morales*, de Juan Azor (1536-1603),<sup>1052</sup> quien organizó la Teología Moral de la siguiente manera: en la introducción Azor anuncia una división en cuatro partes: a) los Diez Mandamientos; b) los Siete Sacramentos; c) Las censuras, las penas eclesiásticas y las indulgencias; y d) los estados de vida y los fines últimos. Pero antes de entrar a tratar detalladamente la materia anunciada, Azor expone los elementos esenciales de la Moral Fundamental: a) los actos humanos; b) su distinción en actos buenos y malos (aquí introduce Azor un estudio de la conciencia); c) las pasiones o afecciones que nos empujan al bien y al mal; d) los hábitos; e) las virtudes en general; f) los pecados en general, como infracciones a la ley y a los derechos; g) las leyes: humanas, divinas y naturales; y h) los cinco mandamientos de la Iglesia, considerados como reglas de las acciones humanas.

<sup>1049</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, 309.311.

<sup>1050</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 327.

<sup>1051</sup> Lécrivain, *El trasfondo de un desafío*, 425.

<sup>1052</sup> El título completo es *Institutionum moralium in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tranctantur*. Con el nombre de “instituciones morales» se indica el nuevo tipo de manuales de teología moral que se desarrolló siguiendo las indicaciones del canon 18 del concilio de Trento sobre los estudios que habían de hacerse en los seminarios. (...) La intención era ofrecer en una breve parte introductoria todos los elementos de moral general, inspirándose para ello en la 1-11 de la Summa de santo Tomás y presentar a continuación ampliamente el decálogo, los sacramentos y las censuras. (...) las *Institutiones* de Juan Azor S.J., (...) realizaron plenamente el nuevo programa, dando así, paso a un nuevo género literario de manuales postridentinos, que fue adoptado, con diversos matices, por las demás órdenes religiosas y por el clero secular. Los manuales más célebres de esta era postridentina son: la *Medulla theologiae moralis* de H. Busembaum, que conoció entre 1645 y 1776 más de 200 ediciones y diversos comentarios; para el siglo XVIII, la *Theologia moralis* de san Alfonso María de Ligorio y para el comienzo de la era neoescolástica, el *Compendium Theologiae moralis* de J. P. Gury (1850). C. Golser. Cfr. Idígoras, *Vocabulario teológico desde nuestra realidad: la palabra de Dios iluminando toda la vida del hombre de aquí y de hoy que se revela en sus palabras más usuales*. 1992.

Indiscutiblemente, toda la moral se expone bajo la perspectiva de la obligación, incluidos los Sacramentos y los estados de vida. En adelante, esta nueva presentación de la Teología Moral sustituye a la organización tradicional según las virtudes, como afirman algunos autores<sup>1053</sup>. En esta nueva presentación de la moral, Azor afirma que sigue la I-II de la Suma Teológica de Santo Tomás; sin embargo omite las bienaventuranzas, la Gracia y los dones del Espíritu Santo; la razón de su omisión, como ya lo hemos señalado antes, es porque considera que estos tratados son demasiado especulativos y no ve que tengan aplicaciones prácticas, sobre todo para la praxis del Sacramento de la Penitencia. Sin embargo, ¿no será más bien, que tales tratados son irreductibles a la ley y desbordan a una Teología Moral basada en la obligación y en el cumplimiento de la ley?<sup>1054</sup>

De acuerdo con la lógica de esta nueva organización de la Teología Moral, podemos darnos cuenta de que en primer lugar está la ley. Por tanto, será la ley y no la Gracia, lo central y el fundamento de esta moral; en consecuencia, tal moral llegará a ser sólo un conjunto de preceptos, normas, deberes y obligaciones para los creyentes.<sup>1055</sup> Esta nueva presentación de la moral tendrá su edad de oro en la escuela que conocemos con el nombre de Casuística. Por consiguiente, esta nueva manera de presentar la moral será, por una parte, la lógica que asumirán todos los autores de los manuales, y por otra, también será la que determinará, durante tres siglos, la predicación y la catequesis,<sup>1056</sup> lo cual tendrá serias implicaciones para la comprensión del concepto de pecado.<sup>1057</sup>

---

<sup>1053</sup> Según el análisis que hemos hecho esta afirmación no es muy completa porque como el mismo Pinckaers también señala, las bienaventuranzas, la Gracia y los dones del Espíritu Santo, son elementos esenciales de la moral de santo Tomás, los que son omitidos en esta nueva estructura. Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 317-326.

<sup>1054</sup> Cfr. Lécrivain, “El trasfondo de un desafío”, 424.

<sup>1055</sup> Cfr. Pinckaers, *La moral católica*, 44.

<sup>1056</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 315-316.

<sup>1057</sup> En este sentido afirma Häring: “La visión de los manuales de una cierta escuela casuista, destinados al confesor-juez y al penitente afanado y angustiado por la confesión completa, insistía unilateralmente sobre la ley-limite, sobre el mínimo legal a cumplir. Y esto de manera que pudiera ser valorado externamente. Incluso más. Tales manuales orientados por esta visión jurídica del sacramento de la penitencia, tratan de concretar, con la mayor exactitud posible, las determinaciones que entrañan la pena de pecado mortal y las que sólo alcanzan el nivel de pecado venial. Así era pecador el transgresor del mínimo legal, quien no practicaba la obra mandada bajo pena de pecado, mientras que, frecuentemente, no se juzgó pecador a quien se confesaba de descuidar cuatro de los cinco talentos recibidos, con daño propio, del bien común y de la gloria de Dios”. Häring, *Pecado y secularización*, 23-24.

En cuanto a la moral especial, serán los Mandamientos los que proporcionarán las divisiones de la materia y los que van a constituir la estructura del sistema y van a determinar la orientación principal de la Teología Moral. Como ya lo hemos señalado antes, aunque los autores de los manuales afirman que siguen la Suma de Santo Tomás, parece, más bien, que van en contravía de éste, porque para él la moral es cristocéntrica y por tanto la ley, el precepto y la norma, están sometidos al seguimiento de Cristo, a la Gracia y a la caridad y no al revés<sup>1058</sup>; con toda razón afirma Pinckaers:

El tratado de la ley va a ocupar un puesto predominante en la moral moderna frente a la libertad. **La ley se convierte en la fuente única de la moralidad frente a la libertad.** Además, cambia de naturaleza; no es ya la obra de una sabiduría ordenadora que se dirige, ante todo, a la razón del hombre, sino la expresión de la pura voluntad del legislador divino. La ley moral se concentra en la ley natural dictada principalmente por el Decálogo, y en la ley positiva sostenida por la autoridad de la Iglesia o del Estado. La ley eterna no recibe ya más que una mención y la ley evangélica es casi olvidada, incluso en la escuela tomista. A causa del espíritu legalista que reina en la moral, no se podrá ya comprender una definición de la Ley nueva mediante la acción del Espíritu Santo, ni ver en el sermón de la montaña otra cosa que consejos.<sup>1059</sup>

La moral será, ante todo, un asunto de leyes, de normas, de reglas, pero entendidas en un sentido voluntaristas. (...) la cuestión esencial en moral será determinar exactamente el alcance de la ley, el límite preciso de lo permitido y lo no permitido, de lo obligatorio, de lo prohibido y de lo que es libre. (...) **La ley es la fuente de la moralidad.** Es su relación con la ley lo que hace que un acto humano sea propiamente moral.<sup>1060</sup>

---

<sup>1058</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 305. “Los manuales han sido llamados con frecuencia neo escolásticos y se ha dicho a veces que se han desarrollado bajo la bula del Papa León XIII *Aeteri Patris* (1879), con su respaldo de santo Tomás de Aquino como el pensamiento y norma del pensamiento católico. Sin embargo, en un examen más profundo, los manuales parecen divergir considerablemente de la perspectiva universal y de la búsqueda de la sabiduría que se encuentra en la Suma”. Wicks, “Teología manualista”, 1474.

<sup>1059</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*. 283-284. La negrilla es mía.

<sup>1060</sup> *Ibid.*, 325. La negrilla es mía.



La moral se ocupará esencialmente de los preceptos que fijan las obligaciones en los diferentes sectores del obrar humano y que se imponen a todos indistintamente. Es una moral fundada sobre la constricción de la ley.<sup>1061</sup>

La moral se entiende así como el dominio de las obligaciones estrictas que se imponen a todos, el Decálogo, como el código de los imperativos y de las prohibiciones dictadas por Dios.<sup>1062</sup>

Entonces, si la ley es la fuente de la moral y es la que determina su estructura, también será la ley la que va a definir su objeto.<sup>1063</sup> En casi todos los manuales de corte romano anteriores al Concilio Vaticano II, y situado en una parte titulada generalmente como *intruductio in theologiam moralem*, se encuentra el objeto de la moral.

En un estudio que refiere Pinckaers y en el que se examinaron una veintena de manuales de los dos últimos siglos, se pueden identificar cuatro definiciones de Teología Moral y a partir de estas definiciones se puede establecer el objeto de la misma:

1. La teología moral es la parte de la teología que estudia los actos humanos *en tanto que sometidos a la ley moral, a sus mandatos y a las obligaciones que determinan*, bajo la luz de la Revelación.<sup>1064</sup>

Según esta definición, el objeto de la moral son las obligaciones, las cuales se dividen según los preceptos que dicta la ley, que como expresión de la voluntad de Dios se imponen a la libertad.

2. La teología moral es la parte de la teología que estudia los actos humanos *para acomodarlos al deber y a las normas que nos imponen la razón y la voluntad de Dios*, a la luz de la Revelación.<sup>1065</sup>

---

<sup>1061</sup> Ibid., 311.

<sup>1062</sup> Pinckaers, *Para leer la Veritatis splendor*, 16.

<sup>1063</sup> Para cualquier disciplina es fundamental la determinación de su objeto, acompañado por su perspectiva de estudio, ya que de la claridad de éste dependerá la claridad de su identidad. Podga, "Teología moral postconciliar. La renovación de su objeto y estructura", 305.

<sup>1064</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 28.

<sup>1065</sup> Ibid., 29.

El objeto de la moral, según esta definición, es el deber, el cual está íntimamente relacionado con el asunto de la norma y la obligación. Estos deberes se distinguen con respecto a Dios, al prójimo y a sí mismo; éstos estaban presentes en los Catecismos y en los exámenes de conciencia.

3. La teología moral es la parte de la teología que estudia los actos humanos *para poder orientarlos a la felicidad verdadera y al fin último del hombre, por medio de las virtudes, y estos, a la luz de la Revelación.*<sup>1066</sup>

El objeto de la moral, aquí, es el fin último del hombre: el bien y la felicidad, lo cual estaría por encima de las normas, preceptos y obligaciones.

4. La teología moral es la parte de la teología que estudia los actos humanos *para conformarlos a los valores que contribuyen a la expansión del hombre, y eso a la luz de la Revelación.*<sup>1067</sup>

Por último, según esta definición, la finalidad de la Teología Moral está más orientada hacia el desarrollo de los valores.

Sin embargo el problema de estas definiciones está en que, por una parte, son más verbales que reales porque en realidad no expresan claramente el elemento formal de la moralidad que interviene en la composición de los manuales, que es la relación con la ley, fuente de la obligación. Y por otra parte, estas definiciones engañan haciendo intervenir el orden al fin sobrenatural, porque esta finalidad no desempeña en ellos más que un papel secundario y subordinado a la ley.<sup>1068</sup> Más aún, la dificultad principal que está presente en estas definiciones, las que nos indican cuál es el objeto de la moral, estaría en que no queda claro lo que allí se está comprendiendo por Revelación, es decir, ¿la revelación se entiende más

---

<sup>1066</sup> Ibid., 29.

<sup>1067</sup> Ibid., 31.

<sup>1068</sup> Cfr. Ibid., 26. Nota 1, numeral c.

como manifestación de verdades, como revelación de leyes, preceptos y normas y no como la libre y gratuita autocomunicación y autodonación de Dios? ¿La revelación es la manifestación de leyes que expresan la voluntad de Dios y que el hombre tiene que conocer y obedecer? Por consiguiente, el objeto y finalidad de la moral, cuya fuente y estructura están determinados por la ley, no puede ser otro que la preocupación por su fiel cumplimiento; como señala Lécivain:

(...) los manuales siguieron manteniendo por mucho tiempo el tono que había dado (...) el redentorista C. Marc (+1887) en la introducción a sus *Instituciones morales* según san Alfonso: **“El objetivo de la teología moral es medir y determinar todas las obligaciones que el hombre debe necesariamente cumplir, indicar los límites que no puede traspasar, so pena de hacerse culpable de un pecado”**<sup>1069 1070</sup>.

Porque en definitiva, para esta moral, la ley y los Mandamientos son la expresión pura y simple de la voluntad divina, la fuente precisa de las obligaciones y la base firme de la moralidad. Sin embargo, ¡qué paradoja! la voluntad de Dios es lo que menos importaba porque como lo denunciaba en 1872 F.X. Linsenmann:

Según la opinión que aquí acaba de exponerse y que hoy comparten tan sólo algunos moralistas, sobre todo los jóvenes, el método casuístico constituye la razón última del más profundo de los retrasos de la teología moral como ciencia. Aquí radica todo el mal (...) Se pone el centro de la moral, no ya en la conciencia personal, sino en la letra de la ley y en la autoridad exterior.<sup>1071</sup>

Por consiguiente, es una moral centrada en los actos humanos; pero son actos sueltos, independientes, mecánicos y desarticulados entre sí y de la totalidad de la vida personal. A esta concepción subyace, por tanto, una antropología fragmentada, es decir que está

<sup>1069</sup> Cl. Marc. *Institutiones morales Alphonsianae*, t.1, Ph. Cuggiani, Roma, 1885, 2.

<sup>1070</sup> Lécivain, “El trasfondo de un desafío”, 434. La negrilla es mía.

<sup>1071</sup> Linsenmann, F.X. *Über Richtungen und Ziele der heutigen Moralewissenschaft*. *Theologische Quartalchrift* 54 (1872.) 523-532. Citado por Lécivain, “El trasfondo de un desafío”, 433-434.

totalmente desvinculada del sujeto personal que es quien los produce<sup>1072</sup>; en este sentido señala Molina:

Para conseguir su objetivo, la moral de los manuales se armará de una doctrina de las fuentes de la moralidad que consiga facilitar al máximo la especificación *objetiva* de cada acto moral, con el fin de poder ponerlo enseguida en relación con la ley. El aspecto esencial del acto humano será su objeto, pero, [...], un objeto que prácticamente se desvincula de la finalidad subjetiva del agente, y que viene a ser considerado como la realidad física del acto revestida de su relación con la ley. De aquí, y apoyándose sobre todo en los abusos de esta concepción, las acusaciones a la moral de los manuales de excesivamente *naturalista, fisicista, cosista*, etc.<sup>1073</sup>

Finalmente, el núcleo que rige la estructura de esta moral está compuesto **por cinco elementos esencialmente**. La moralidad se sitúa entre dos polos: la libertad generadora de **actos** y la **ley** la cual limita la **libertad** por medio de la **obligación**. La intervención de la ley crea propiamente la moralidad. La comunicación entre estos dos elementos se establece por medio de la **conciencia**, supuestamente neutral, que en este caso ejerce la función de juez que aplica la ley a los actos que se van a realizar o que ya se realizaron. La función de la conciencia es esencial, pues asegura el paso de la universalidad de la ley a la singularidad de los actos. Los actos están considerados en sus circunstancias particulares al modo de los casos de conciencia. Por último, los pecados constituyen de alguna forma el campo privilegiado de la moral pues son la materia del Sacramento de la Penitencia, pero también porque la ley en su acción restrictiva, los contempla más directamente. En el fondo de esta concepción de la moral, acaparando toda su fuerza, está presente la idea de obligación<sup>1074</sup>. Es una moral que gira alrededor de la obligación que imponen las leyes, los preceptos y normas.<sup>1075</sup>

En resumen, hasta aquí hemos intentado mostrar por qué esta moral se fundamenta en el esquema ley-cumplimiento y por qué como afirma Vidal:

<sup>1072</sup> Cfr. Podga, "Teología moral postconciliar. La renovación de su objeto y estructura", 307.

<sup>1073</sup> Molina, "La moral entre la convicción y la utilidad", 66. Citado por Podga, Fidèle. *Teología moral postconciliar. La renovación de su objeto y estructura*. 307.

<sup>1074</sup> Cfr. Pinckaers, Servais. *Las fuentes de la moral cristiana*. 323.

<sup>1075</sup> Cfr. *Ibid.*, 41.

Para el legalismo eclesial-casuista la “ley positiva” llega a constituirse en mediación privilegiada tanto en los contenidos (supra valoración de los preceptos positivos; matización de todo el contenido de la moral a través de la juridización) como en la estructura (supravaloración de la autoridad y de la obligación como fuentes generadoras de moralidad); la influencia de estas mediaciones en la moral eclesial se pone de manifiesto de un modo especial en la etapa de la casuística constituyendo el exceso legalista uno de sus principales fallos.<sup>1076</sup>

Por tanto, podemos decir que indiscutiblemente la ley, al ser identificada con la voluntad de Dios, es considerada como la fuente primera y principal de la Teología Moral y todo lo demás está subordinado a ésta; ya que como señala Múnera:

Es indudable que la clave fundamental de la Moral de los Manuales fue la ley. Basta repasar el índice de cualquiera de ellos para medir fácilmente qué proporción de la totalidad del texto ocupa lo referente a la ley: no solamente considerada en general, sino precisamente en todas sus especificidades centradas en el Decálogo, los Mandamientos de la Iglesia, el Derecho Canónico y la legislación sacramental. El acto humano, la conciencia y la libertad se refieren directamente a la ley. Y la virtud y el pecado se dimensionan en razón de la conformidad con la ley o con su transgresión.<sup>1077</sup>

Por consiguiente, será la ley la que define el objeto, la estructura y el núcleo de la Teología Moral. Y a causa de su desvinculación de los aspectos centrales de la teología como son la Gracia, la fe, la caridad, el seguimiento de Cristo, y de su tendencia a ocuparse de los actos humanos, en especial los pecaminosos, la moral postridentina se reduce a una mera doctrina de actos y normas. Para esta moral bastaba con que un acto fuera producido por el ser humano para establecer su moralidad. Se ignoraba que el acto es una manifestación, una expresión, una revelación y que está conectado con la totalidad de la persona. Indudablemente se presentaba una visión reduccionista y fragmentada del ser humano, ya que no son los actos sino la persona el verdadero sujeto de la moralidad. Porque en efecto,

---

<sup>1076</sup> Vidal, *Moral de actitudes*, 28. 89

<sup>1077</sup> Múnera, *De la moral de los Manuales a una moral liberadora en Colombia*, 19.

la moral de los manuales presentaba una moral de actos sueltos, independientes entre sí, mecánicos y sin ninguna vinculación con el ser humano concreto. La antropología subyacente a esta moral es desintegradora y no ofrece las auténticas coordenadas del obrar humano ni del auténtico sujeto de la moralidad; menos aún establece la relación entre los actos, las actitudes y la personalidad en cuanto sujeto moral, libre consciente y responsable.

Una de las razones, por las que creemos que se llegó a magnificar tanto la ley, la que llegó a ocupar el lugar central en la Teología Moral, es porque la revelación cristiana se comprendió más como depósito de verdades reveladas que parten de una concepción objetivante, estática, y ahistórica y no como comunicación vital de Dios al hombre<sup>1078</sup>; en consecuencia, y como afirma Häring:

El pecado se identificó prácticamente con la trasgresión de un mandamiento limitativo, dejando de lado la “ley de la gracia” y los mandamientos finales. (...) la moral de aquel tipo se fijó enteramente en los mandamientos limitativos, que en muchos casos parecen estar en pugna entre sí, sobre todo cuando el mandamiento de la caridad es tratado únicamente como uno de los tantos límites que se deben cumplir.<sup>1079</sup>

A partir de esta aproximación hemos intentado encontrar la razón por la que el pecado es comprendido, interpretado y explicado como desobediencia, infracción y trasgresión de leyes, preceptos y normas; o como ofensa a Dios o deuda contraída con Dios. Y por qué a esta moral la hemos calificado como esencialista y centrada en la ley.

## **Bibliografía**

Álvarez Verdes, Lorenzo. “La Dei Verbum, una constitución clave para la comprensión del Concilio Vaticano II”. *Studia Moralia* 41 (2003): 211-242.

Böckle, Franz. *Ley o conciencia. Un dilema decisivo para la moral de nuestro tiempo*. Barcelona: Nova Terra, 1970.

---

<sup>1078</sup> Álvarez, “La Dei Verbum, una constitución clave para la comprensión del Concilio Vaticano II”, 219.

<sup>1079</sup> Häring, “Sistemas morales”. En: *Sacramentum Mundi* 805-806.

- Idígoras, José Luis, S.J. *Vocabulario teológico desde nuestra realidad la palabra de Dios iluminando toda la vida del hombre de aquí y de hoy que se revela en sus palabras más usuales*. Lima: Centro de Proyección Cristiana, 1992.
- Curran, Charles, E. (Dir.) *¿Principios absolutos en teología moral?* Santander: Sal Terrae, 1970.
- Daly, Robert J. “Imágenes de Dios e imitación de Dios: problemas en torno a la idea de expiación/satisfacción”. *Selecciones de teología* 188 (2008): 310-324.
- Molina, E. *La moral entre la convicción y la utilidad*, Pamplona: EUNATE, 1996.
- Ferrero, Fabriciano. “Angustia religiosa y moral cristiana en el siglo XVIII. Notas para una lectura de las fuentes históricas”. *Moralia*, 33 (1987): 51-64.
- Grossi, Vittorino. *El hombre y su salvación*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995.
- Häring, B. *Pecado y secularización*. Madrid: PS, 1974.
- Larrabe, José Luis. “Ley y gracia según santo Tomás. La libertad de los hijos de Dios”. *Studium* 37 (1997): 235-280.
- Lécrivain, Ph. “El trasfondo de un desafío”. En: Grossi, Vitorino, Laradía, Luis F., Lécrivain, Ph, Sesboüé S.J. (Dir.) *El hombre y su salvación II*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996.359-438.
- López Azpitarte, Eduardo. *El nuevo rostro de la moral*. Buenos Aires: San Benito, 2006.
- Múnera Duque, Alberto S.J. *De la moral de los Manuales a una moral liberadora en Colombia*. Santafé de Bogotá: Koinonía, 1992.
- Otonello, G. *Dall'angoscia al suo superamento*. Napoli: 1981.
- Pinckaers, Servais. *Para leer la Veritatis splendor*. Madrid: Rialp, 1996.
- , *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. 2<sup>a</sup>. Pamplona, EUNSA, 2000.
- , *La moral católica*. Madrid: Rialp, 2001.
- Podga, Fidèle. “Teología moral postconciliar. La renovación de su objeto y estructura”. En: Rubio, Miguel Ángel (Dir) *La ética cristiana hoy horizontes de sentido, homenaje a Marciano Vidal* [Recurso electrónico]. Madrid: España, PS, 2003.
- Vereecke, L. “Historia de la teología moral”. En: *Nuevo Diccionario de teología moral*. Compagnoni, Francesco (Dir.). Madrid: Paulinas, 1992.816-842.

Vidal, Marciano. *Moral de actitudes I*. Madrid: PS, 1990.

Wicks, J. “*Teología manualista*”. En: Latourelle, Rene – Fisichella Rino. (Dir.) *Diccionario de teología fundamental*. Madrid: Paulinas, 1992. 1471-1475.



## II. Interpretación de la revelación según los criterios de la hermenéutica tradicional

Al abordar este capítulo tenemos que empezar afirmando que el asunto de la revelación es el acontecimiento central de la teología; porque como firma Rahner:

La teología (...) se basa únicamente sobre el hecho de la revelación del Logos de Dios mismo. Sólo la teología debe su existencia al hecho de que hay una palabra de Dios dirigida al hombre. Ciertamente que también en la teología (considerada en cuanto a su procedimiento conjunto) se pueden distinguir dos momentos: el simple escuchar el mensaje de Dios<sup>1080</sup> y la elaboración sistemática de lo oído desde puntos de vista formales que pertenecen a la condición espiritual e histórica del hombre. (...) al hablar aquí de teología entendemos siempre la teología en el primer sentido, el *kerigma* mismo, el hecho escueto y sencillo de oír la palabra de Dios, la aceptación creyente del mensaje mismo, no ya la reflexión metafísica sobre lo oído y creído, por cuanto y en la medida en que una metafísica tematizada (aún respecto al *kerigma* mismo) hace posible tal reflexión teológica y puede destacarse de la teología positiva. Y de tal teología positiva puede decirse que, si tiene ser, es porque habla Dios, no porque piensa el hombre, y que en ella aparece en sustancia Dios, no el hombre, como sucede en todas las demás ciencias.<sup>1081</sup>

En este texto Rahner nos señala algo de vital importancia para nosotros como es la afirmación de que la teología se basa únicamente y exclusivamente en el hecho de la revelación, es decir, en la comunicación que Dios hace de sí mismo al hombre; éste es el acontecimiento central de la teología, éste es su fundamento, es decir su condición de posibilidad. Frente a esta autocomunicación de Dios, Rahner señala dos momentos: 1) el hecho mismo de oír y aceptar al Dios que se comunica; y 2) la elaboración sistemática de aquello que se ha escuchado. Estos dos momentos implican serias dificultades sobre el

---

<sup>1080</sup> Por supuesto, en la simple audición de la palabra revelada entra siempre en juego la entera espiritualidad humana en su historicidad concreta; por esta razón no es posible hacer una distinción adecuada entre teología positiva y teología sistemática. Cf. *Theologie im Neuen Testament, in Schriften zur Theologie*, v, 33-53 (Trad. Castellana, *Escritos de teología*, V, Madrid 1964, «Teología en el Nuevo Testamento»).

<sup>1081</sup> Rahner, *El oyente de la Palabra*, 219-221.

hecho mismo de oír y comprender aquel mensaje que se me ha comunicado, aquella palabra que se me ha dicho, porque como señala Rahner: “(...) *el prestar oído no implica necesariamente una audición efectiva (ni en cuanto al hecho ni en cuanto al contenido)* (...)”.<sup>1082</sup> Es decir, que aquí entra de lleno el problema de la hermenéutica y es a partir de este problema desde donde queremos plantear el asunto de la revelación, por las implicaciones tan serias y profundas que tales comprensiones, interpretaciones y aplicaciones tienen para la Teología Moral, para el concepto de pecado y para la conciencia moral de los creyentes, que es donde finalmente se aplican tales comprensiones. Porque en últimas, la revelación es el fundamento de la moral<sup>1083</sup> la cual estará condicionada por el horizonte de comprensión que se tenga de ésta.

A partir de las afirmaciones de Rahner podemos darnos cuenta de la gran importancia, amplitud y alcance que tiene el asunto de la revelación para la teología y en consecuencia para la moral y para la comprensión del pecado, que es la cuestión central de esta investigación. Así que es imposible poder abordar aquí de manera exhaustiva este asunto y sus implicaciones; por tanto, la pretensión en nuestra aproximación es muy modesta: nuestro interés se centrará en intentar comprender la interpretación que se ha hecho de la revelación según los criterios de la hermenéutica tradicional y algunas consecuencias que tales interpretaciones tienen para la Teología Moral y para el concepto de pecado.

Nuestra aproximación la situaremos a partir de Trento y la Neoescolástica<sup>1084</sup> ya que consideramos que es a partir de estos dos acontecimientos desde donde se produce una

---

<sup>1082</sup> Ibid., 2009. 243.

<sup>1083</sup> Cfr. Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 11.

<sup>1084</sup> “El método tradicional de la escuela tomista es heredado de la escolástica y puede ser calificado de especulativo. Toma como base los textos de las diferentes obras de santo Tomás; los estudia, explica y comenta, utilizando el razonamiento dialéctico, de forma que parece estar en línea de continuidad con el método de la escolástica practicado por santo Tomás. Sin embargo conviene observar que la base de la doctrina, las “autoridades”, los textos empleados, se reducen prácticamente, en los comentadores de santo Tomás, a las obras de éste, mientras que él mostraba una constante preocupación por extender el abanico de sus fuentes tanto como fuera posible en todos los campos. Por otra parte el racionalismo moderno influirá en la escolástica en el sentido del racionalismo abstracto y lógico, en la línea de un intelectualismo abstracto y lógico, en la línea de un intelectualismo separado de la experiencia concreta”. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 289. El subrayado es mío.

ruptura mucho más profunda en cuanto lo referente a la comprensión de la revelación<sup>1085</sup>, que sin lugar a dudas va a tener efectos importantes en la Teología Moral que se elabora en la Casuística, en el concepto de pecado que subyace a esa moral y finalmente en la conciencia de los creyentes.

En primer lugar, comencemos por señalar que el Concilio de Trento en el Decreto sobre la Sagrada Escritura que fue publicado en abril de 1546 señala:

El sacrosanto, ecuménico y universal Concilio de Trento (...) poniéndose perpetuamente ante sus ojos que, quitados los errores, se conserve en la Iglesia la pureza misma del evangelio que, prometido antes por obra de los profetas en las Escrituras santas, promulgó primero por su propia boca nuestro señor Jesucristo, Hijo de Dios y mandó luego que fuera predicado por ministerio de sus apóstoles *a toda criatura* (Mt28, 19s; Mc 16,15) como fuente de toda saludable verdad y de toda disciplina de costumbres; y viendo perfectamente que esta verdad y disciplina se contiene en los libros escritos y tradiciones no escritas que, transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros desde los apóstoles, quienes recibieron o bien de labios del mismo Cristo o bien por inspiración del Espíritu Santo; siguiendo los ejemplos de los padres ortodoxos, con igual afecto de piedad e igual reverencia recibe y venera todos los libros, así del Antiguo Testamento como del Nuevo Testamento, como quiera que un solo Dios es autor de ambos, y también las tradiciones mismas que pertenecen ora a la fe, ora a las costumbres, como oralmente por Cristo o por el Espíritu Santo dictadas y por continua sucesión conservadas en la Iglesia Católica.<sup>1086</sup>

Ante todo debemos resaltar que este texto es importante porque, aunque no aparece la palabra revelación como tal, sí está haciendo referencia a ella. “*El término central aquí es de «Evangelio»: (...) Este Evangelio es lo que la teología designará después como «revelación»*<sup>1087</sup>”.<sup>1088</sup> También debemos subrayar la siguiente afirmación: “*tradiciones no*

<sup>1085</sup> Aunque Latourelle sitúa la problemática más tarde: “*Desde 1760 a 1840 la teología, en lugar de inspirarse en la gran tradición cristiana de san Agustín, santo Tomás y san Buenaventura, recurre a las filosofías mudables de la época*” Latourelle, René. “Teología de la revelación”, 219.

<sup>1086</sup> Denzinger, 1501. El subrayado es mío.

<sup>1087</sup> Y que corresponde al «revelado divinamente» del Vaticano I, cf. *Infra*, 233.

<sup>1088</sup> Sesboüé, “Escrituras, tradiciones y dogmas en el concilio de Trento”, 111-119.

*escritas que, transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros desde los apóstoles, quienes recibieron o bien de labios del mismo Cristo o bien por inspiración del Espíritu Santo*”; porque, sin lugar a dudas, el acento aquí está puesto en la doctrina enseñada por Cristo, transmitida por los apóstoles y conservada y defendida por la Iglesia<sup>1089</sup>. Así que, lo que aparece en el primer plano y lo que, efectivamente, se comprenderá por revelación, es la doctrina enseñada por Cristo. La centralidad de Cristo como mediador y plenitud de la revelación (DV 2), aunque está implícita, pasa desapercibida.<sup>1090</sup>

Si esta es la comprensión de la revelación que subyace a los manuales de Teología Moral, se comprenderá entonces por qué la intención de éstos es la de demostrar cómo las verdades de la fe son reveladas; así que la preocupación de los manuales no era la de provocar la fe como experiencia religiosa referida al Señor Jesús, sino más bien la de demostrar la credibilidad del testimonio de la revelación dado por Jesús y su Iglesia.<sup>1091</sup> La preocupación central estaba en mostrar *el en sí* de la revelación y *los signos* de ésta,<sup>1092</sup> pero olvidaba que la acogida de la palabra por parte del oyente, también es un asunto esencial de su reflexión, porque finalmente, esta acogida es opción, decisión y entrega por parte del hombre al Dios que se ha comunicado a Sí mismo.

---

<sup>1089</sup> Es importante tener presente que como señala Sesbotié: “La interpretación oficial y jurídica de los textos del Concilio de Trento fue confiada por Sixto V a la Congregación del Concilio. Pero la importancia concedida a los textos dogmáticos de Trento en la enseñanza de la teología, dio origen a una jurisprudencia de interpretación que pudo ir más allá de lo que había querido este concilio y conocer verdaderas oscilaciones”. Sesbotié, “Escrituras, tradiciones y dogmas en el concilio de Trento”, 146.

<sup>1090</sup> Cfr. Latourelle, René. “La revelación”, 1256.

<sup>1091</sup> Cfr. Wicks, “Teología manualista”, 1473.

<sup>1092</sup> “Los principales componentes de la teología fundamental en esta tradición de los manuales eran los tratados sobre: a) La naturaleza de la religión; b) la naturaleza de la revelación divina, con una exposición de su posibilidad y necesidad para los seres humanos, así como los criterios con los que la revelación de Dios puede ser reconocida por lo que es; c) la *demonstratio christiana*, que demuestra que Jesús de Nazaret es el portador plenamente acreditado de la revelación sobrenatural de Dios a la humanidad; d) la *demonstratio cathólica* que muestra que la Iglesia católica fue fundada por Jesús, y que se le confió la misión de transmitir, exponer y defender la revelación divina; e) las principales fuentes del contenido de la fe y de la obra teológica (lugares teológicos) a saber: la Escritura y la tradición, de las que la teología dogmática reunirá sus datos y argumentos al exponer la fe y contribuir a su comprensión más profunda. (...) El objeto de mayor interés de la teología fundamental de los manuales es la argumentación basada en los relatos dignos de confianza desde el punto de vista histórico hallados en los evangelios. (...) Esta demostración arroja la conclusión racional e histórica de que Jesús de Nazaret es creíble como maestro y mediador de la revelación. Jesús cumple las pruebas cristológicas para asegurar la presencia de la revelación. La evidencia para esta “juicio de credibilidad”, es según los manuales, públicamente accesible a aquellos que consultan documentos, y la conclusión se sigue de modo lógico y persuasivo de los hechos recogidos en los documentos”. Wicks, “Teología manualista”, 1472.

En resumidas cuentas, se le prestaba muy poca atención, por no decir ninguna, a las condiciones por las cuales la revelación y los signos pueden ser acogidos por el ser humano al que se dirige; con el pretexto de objetividad científica se pasaba por alto todo el aspecto de la credibilidad. Sin embargo, la revelación es creíble no sólo por causa de los signos externos, sino también porque revela al hombre a sí mismo<sup>1093</sup> y por la acción del Espíritu Santo en la persona que la recibe. Indiscutiblemente es un cambio de horizonte con respecto a los Padres y a los grandes maestros de la Escolástica<sup>1094</sup>; Con toda razón afirma Latourelle:

La teología de los Manuales no era bastante sensible al movimiento de la historia, al carácter interpersonal de la revelación y de la fe. Su atención se dirigía más bien al aspecto objetivo de la revelación que a la acción reveladora en sí misma. Estaba más preocupada por conservar la doctrina que por hacer fructificar el tesoro.<sup>1095</sup>

Por su parte, el Vaticano I (1869-1870), en la Constitución *Dei Filius* expone la doctrina de la Iglesia sobre la revelación; allí reafirma lo dicho por Trento pero con una precisión nueva y usa el término *revelación* para designar el contenido de Escritura.

[*De las fuentes de la revelación*]. Ahora bien, esta revelación sobrenatural, según la fe de la Iglesia universal declarada por el santo Concilio de Trento, «se contiene en los libros escritos y en las tradiciones no escritas, que recibidas por los Apóstoles de boca de Cristo mismo, o por los mismos Apóstoles bajo la inspiración del Espíritu Santo transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros» [Conc. Trind., v. 783]. Estos libros del Antiguo Testamento, íntegros con todas sus partes, tal como se enumeran en el decreto del

<sup>1093</sup> Cfr. Latourelle, René. “Nueva imagen de la fundamental”, 65-69.

<sup>1094</sup> Como bien señala Latourelle: “La llamada apologética «tradicional» o apologética «clásica», con sus tres momentos de demostración religiosa, demostración cristiana y demostración católica, no es el resultado de una reflexión crítica sobre su objeto, su finalidad y su método, sino mas bien el resultado de una necesidad histórica, a saber, la lucha contra los protestantes en el siglo XVI, contra los libertinos y los ateos prácticos del siglo XVIII. A los ateos y a los libertinos era preciso oponer una teodicea rigurosa y demostrar la necesidad la religión. Contra los deístas, que se limitaban a una religión natural y rechazaban toda idea de revelación histórica, había que demostrar que el cristianismo era la verdadera religión sobre la base de pruebas irrefutables que probasen cómo Jesucristo era el que hablaba en nombre de Dios. Finalmente, contra los protestantes había que demostrar que, entre las diversas confesiones cristianas, la iglesia católica era la única, y verdadera iglesia. 65 (...) En efecto, esta apologética, después de haber establecido sobre la base de argumentaciones externas que Jesús es el enviado de Dios y que fundó una Iglesia, sacaba las de ello la conclusión de que era necesario recibir de esa iglesia todo lo que teníamos que creer”. Latourelle, “Nueva imagen de la fundamental”, 65-67.

<sup>1095</sup> Latourelle, René. “La revelación”, 1263.

mismo Concilio, y se contienen en la antigua edición Vulgata latina, han de ser recibidos como sagrados y canónicos. Ahora bien, la Iglesia los tiene por sagrados y canónicos, no porque compuestos por la sola industria humana, hayan sido luego aprobados por ella; ni solamente porque contengan la revelación sin error; sino porque escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor, y como tales han sido entregados a la misma Iglesia [Can. 4].<sup>1096</sup>

La declaración va dirigida evidentemente contra los racionalistas,<sup>1097</sup> ella la Iglesia intenta responder a los avances modernistas; por tanto, los documentos intentarán aportar una terminología más precisa; tales documentos también se caracterizan por una evidente inflación de carácter doctrinal en perjuicio de su carácter histórico y personal. Se comprende entonces por qué algunos teólogos<sup>1098</sup> se manifestaban en contra de un cierto intelectualismo que tendía a hacer de la revelación la comunicación de un sistema de ideas y no la manifestación que Dios hace de Sí mismo;<sup>1099</sup> en este sentido señala Latourelle:

(...) el período gregoriano, que culmina con Melchor Cano, estableció una diferencia –que se convirtió casi en ruptura– entre el período constitutivo de la revelación y el periodo siguiente dedicado a exponer, a explicar, a interpretar el dato revelado concebido de forma estática y jurídica.<sup>1100</sup>

En términos generales podemos decir que la revelación es concebida principalmente como una doctrina formulada en unas proposiciones que la Iglesia ofrece a nuestra fe,<sup>1101</sup> entendida esta como la aceptación de verdades reveladas; en este sentido señala Wicks:

<sup>1096</sup> Denzinger, 1787. El subrayado es mío.

<sup>1097</sup> Cfr. Latourelle, “La revelación”, 1259-1260.

<sup>1098</sup> Como De Lubac, Daniélou, Von Balthasar, etc.

<sup>1099</sup> Cfr. Latourelle, René. “La revelación”, 1261-1262.

<sup>1100</sup> Latourelle, René. “La revelación”, 1263.

<sup>1101</sup> Cfr. Dulles, Avery, *Models of Revelation*, Doubleday and Company, New York, 1983. Citado por Latourelle, René. “La revelación”, 1263. Además debemos tener presente otro elemento que nos señala Johnstone, Brian V. y que hace aún más complejo el asunto: “En su crítica fuertemente polémica del Modernismo, Louis Billot presenta una instancia paradigmática del modelo objetivista. Para Billot, las verdades que son comunicadas por la tradición, que es tradición en el sentido “objetivo”, son el objeto de la fe, pero es necesaria la proclamación oficial de estas verdades por la autoridad eclesiástica para hacerlas obligatorias como la regla de la fe. Ésta última constituye la tradición en el sentido *formal*. Así, en esta perspectiva, la tradición se funde con el magisterio como la regla próxima y auténtica de la fe. (Cfr. L. Billot, *o. c.*, 19; Y. Congar, *o. c.*, 254, 266.). Johnstone, “¿Qué es la tradición?”, 326.

Entre las notas específicas de los manuales clásicos, se puede observar primero su común modo de entender la revelación de Dios como instrucción acerca de verdades inaccesibles de otra manera. Como tal, la revelación es fácilmente susceptible de formulación proposicional, incluyendo la formulación de doctrinas sobre misterios fuera de del alcance de la razón natural. Mediante la revelación Dios nos da, sobre todo, conocimiento sobrenatural<sup>1102</sup>.

Los manuales de teología practicaban el método calificado como *regresivo*, tanto en su argumentación como en su exposición. Esto suponía que debían comenzar desde la enseñanza actual del magisterio eclesiástico y demostrar después cómo fue expresada originalmente esta doctrina en la Escritura y desarrollada más tarde en las expresiones patrísticas y medievales de la fe católica. Las fuentes son leídas a la luz de lo que es enseñado y creído en la Iglesia de la propia época de los teólogos. El resultado proyectado es una relación del desarrollo armónico por etapas hasta lo que es explicitó en la enseñanza actual. El método dogmático de los manuales llegaba, incluso, a subordinar la Sagrada Escritura, ya que el propósito primordial era demostrar la validez de las doctrinas de la época; más aún, las doctrinas eran la clave hermenéutica y el instrumento que ayudaba para comprender la palabra de Dios, el *datum* revelado, tal como éste fue articulado por sus profetas y apóstoles inspirados, y especialmente por su Hijo.<sup>1103</sup> Como muy bien lo señala Pozo:

La teología postridentina y manualista (...) en la lucha contra el protestantismo, surge el llamado “método dogmático” en conexión con la disciplina llamada “teología dogmática”. El núcleo de la reflexión teológica es precisamente el que ofrecen las definiciones dogmáticas del magisterio. (...) 1) la preocupación dominante se debe a la voluntad de elaborar pruebas racionales apologéticas, en reacción contra las corrientes racionalistas del pensamiento moderno; hay que subrayar el uso apologético de las fuentes de la revelación (la Escritura y la tradición) para sostener las intervenciones doctrinales del magisterio; 2) se tiende a yuxtaponer de forma más bien extrínseca la *auctoritas* y la *ratio*, es decir, los datos

<sup>1102</sup> Wicks, “Teología manualista”, 1473.

<sup>1103</sup> Wicks, “Teología manualista”, 1473-1474. Sobre la relación entre teología y Magisterio es muy iluminador el artículo de: Alfaro, “La teología frente al magisterio”, 481-503.

de la fe y las exigencias de la reflexión racional; 3) finalmente, la teología manualista eleva de hecho la autoridad del magisterio al primer puesto de la escala de las diversas autoridades, precisamente en el sentido de que se refiere *directamente* a las declaraciones del magisterio y no a la revelación contenida en la Escritura y en la tradición.<sup>1104</sup>

Por consiguiente, una teología que centra su fe en una instrucción autorizada distorsiona el auténtico sentido de la revelación según el Nuevo Testamento, el cual, como lo muestra el Concilio Vaticano II en la constitución *Dei verbum*, es una manifestación de Dios mismo y una invitación a la comunión de vida con él (DV 2); sin lugar a dudas el Vaticano II marca una perspectiva enfáticamente cristocéntrica y radicalmente distinta, porque como ya lo hemos señalado, la revelación se comprendió, comúnmente, como una instrucción acerca de verdades de otra manera inaccesibles. La fe descansaba sobre la autoridad de Dios quien se imponía como garante de las verdades que se debían creer.<sup>1105</sup> En consecuencia, se infería que existen verdades morales reveladas.<sup>1106</sup> Esta concepción llevó a identificar los preceptos morales, contenidos en la Sagrada Escritura y de manera especial los preceptos contenidos en el Nuevo Testamento, con la voluntad de Dios. Por tanto, tales preceptos pasaban a ser universales, inmutables y obligatorios para todos.<sup>1107</sup> Y la moral cristiana quedaba reducida a mandamientos, obligaciones e imperativos.

#### Algunas consecuencias para la Teología Moral y para el concepto de pecado

Lo dicho hasta aquí nos permite, por una parte, comprender la idea de revelación que subyace a la Teología Moral que se elabora en la Casuística; y por otra, aproximarnos a una serie de implicaciones, efectos y consecuencias que tal interpretación de la revelación tendrá para la Teología Moral y para el concepto de pecado. Sobre el asunto, De Lubac y Cattaneo hacen un excelente resumen sobre cómo se ha interpretado la revelación y señalan tres consecuencias para la teología en general, de las cuales se desprenden una serie de

<sup>1104</sup> Pozo, "Método", 910-911.

<sup>1105</sup> Cfr. Wicks, "*Teología manualista*", 1475.

<sup>1106</sup> Flecha, - Vidal, "¿Existen verdades morales cristianas reveladas?", 89-102.

<sup>1107</sup> Cfr. Fuchs, "La dimensión absoluta de las leyes morales", 51-65.



implicaciones y consecuencias para la Teología Moral y para el concepto de pecado; nuestros autores señalan:

(...) De hecho por entonces se había adquirido la costumbre de tratar de la revelación no desde la teología dogmática sino desde la apologética, con el fin de hacer de puente, en las escuelas, entre la enseñanza de la filosofía y la teología propiamente dicha, para justificar el paso a la fe, frente al racionalismo moderno. Así, se trataba, tras haber demostrado racionalmente la existencia de un Dios personal, inteligente y bueno, de establecer que el hombre puede recibir de Dios la comunicación de ciertas verdades llamadas “sobrenaturales”, que él, por sí mismo, jamás hubiera logrado encontrar. A continuación se exponía cómo tal comunicación o “manifestación objetiva de las realidades de la fe” no repugnaba físicamente o moralmente ni por parte de Dios ni por parte del hombre. Después la apologética exponía cómo, de hecho, esta revelación divina se había producido en la historia y encontraba su testimonio en la biblia de Israel y en las escrituras cristianas; pero este descubrimiento no parecía cuestionar en absoluto la idea general ya deducida con anterioridad por vía filosófica. Incluso en ciertos casos se llegó a la persuasión de que el concepto elaborado a priori por el apologista presentaba un progreso de orden “científico” sobre el dato bruto y “rudimentario” de la historia. No se concebía la posibilidad de reflexionar sobre la propia historia.

De esta manera se creaba una dicotomía, si no teórica, al menos en los hábitos mentales, entre historia y doctrina. Parecía normal atenerse hasta el fin a un concepto de revelación que no debía nada a la revelación cristiana. Las consecuencias de esta presunta vía hacia una teología “verdaderamente” científica fueron: 1) Quedó doblemente disminuido el puesto de Jesucristo en la revelación: el ya no era ni el mensajero por excelencia ni el objeto por excelencia de la revelación. 2) el objeto de la fe quedaba esfumando: no era Dios mismo que se revela; el hombre debía suscribirse a una lista de verdades de las que no se sabía si tenían entre sí una ligazón sustancial, ni tampoco con el hombre histórico. 3) El dogma terminaba por encontrarse así completamente emplazado fuera de su finalidad<sup>1108</sup>.

---

<sup>1108</sup> De Lubac, - Cattaneo, “La Constitución «Dei Verbum» veinte años después”, 341.

Indiscutiblemente, las consecuencias señaladas por nuestros autores tienen importantes efectos en todas las aéreas de la teología, pero aquí solamente trataremos de analizar el impacto que tales consecuencias tienen para la Teología Moral y para el concepto de pecado. Como es un asunto muy amplio no podemos analizarlo de manera exhaustiva, por esta razón sólo nos detendremos en los aspectos que son más relevantes de acuerdo con los objetivos de esta investigación.<sup>1109</sup>

En primer lugar, al no ser el misterio de Cristo ni la historia de la salvación (OT 16) el objeto por excelencia de la revelación, ésta parece reducirse más bien a una lista de ideas y de verdades abstractas que hay que creer, y a un conjunto de leyes, preceptos y normas que hay que obedecer. En consecuencia podemos inferir: 1) que el fundamento último de la moral cristiana ya no es la realidad inaudita de la Gracia;<sup>1110</sup> 2) que su principio último ya no es la fe sino la razón;<sup>1111</sup> 3) que ya no será el misterio de Cristo el criterio hermenéutico para comprender, explicar e interpretar la finitud y la acción humana, sino la ley, los preceptos y normas; 4) que tales leyes, preceptos y normas, al ser considerados como revelados, pasarán a tener un valor universal y a ser obligatorios para todos; 5) que el dogma, al ser emplazado fuera de su realidad, pasará a ser también, de alguna forma, fundamento de la moral.<sup>1112</sup>

Por tanto, el objetivo y finalidad de la Teología Moral ya no será “*mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo*”, ni procurar “*producir frutos en la caridad para la vida del mundo*” según lo señala el Concilio Vaticano II (OT 16 y LG 39-40), porque al considerarse la ley como la fuente de la moralidad cristiana, su propósito se reducirá a determinar cuál es exactamente el alcance de la ley y el límite preciso de lo permitido y lo

---

<sup>1109</sup> Cfr. Proyecto de la tesis, 27.

<sup>1110</sup> Cfr. Häring, *La ley de Cristo* I, 36-38.

<sup>1111</sup> Cfr. Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 54.

<sup>1112</sup> Cfr. En 1950 el Papa Pio XII establecía en la encíclica *Humanis generis* “que el Magisterio debe ser la norma de verdad próxima y universal de los teólogos y que la tarea de éstos consiste en demostrar cómo se encuentran las enseñanzas magisteriales explícita o implícitamente en la Escritura y en la tradición apostólica (DS2884-3886). Cfr. Wicks, “Teología manualista”, 1473.

prohibido.<sup>1113</sup> Así que la moral en estrecha relación con el Sacramento de la Penitencia y con el Derecho Canónico,<sup>1114</sup> se dedicará a contar y a medir pecados, los cuales estarán relacionados con las infracciones y violaciones hechas a la ley y con las ofensas y deudas contraídas con Dios; en este sentido señala Häring:

Tal teología moral olvidó de promocionar la línea del discipulado, de la justicia que viene de la acción justificante de Dios y de la respuesta amorosa a su llamada y a hacer aún más perfecta la imagen y semejanza de su propia bondad. (...) Meta de la teología moral sistemática era determinar los principios doctrinales para la solución correcta de casos para el confesionario.<sup>1115</sup>

Por consiguiente, la moral se planteará desde el esquema ley-cumplimiento y no desde el esquema llamada-respuesta, en el que se fundamenta la moral que nos presenta el Nuevo Testamento.<sup>1116</sup> Entonces resulta que seguimiento ya no será la respuesta a *la excelencia de la vocación en Cristo* porque éste quedó desplazado por el cumplimiento y obediencia a unas leyes, preceptos y normas;<sup>1117</sup> sin embargo, es el seguimiento el que nos convierte en discípulos de Jesús.<sup>1118</sup> Lo determinante no es la voluntad del discípulo sino que es Jesús mismo quien elige; la iniciativa parte de Él. Porque, de acuerdo con el testimonio que nos presentan los Evangelios Sinópticos, seguirle implica aceptar su oferta de salvación de una manera radical, total y exclusiva. (Mt 8,19-22; 10,37; 19,16-22; Lc 9,61s). Por tanto, *“Seguir significa adhesión total. En efecto seguir a Jesús no es sólo adherirse a una*

---

<sup>1113</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 325.

<sup>1114</sup> “Acerca de la vertiente moral del derecho ha anotado P. Michaud-Quantin que para los moralistas medievales el derecho canónico tenía un significado moral ya que sus preceptos y sus prohibiciones expresan la voluntad divina y, consiguientemente, su transgresión constituía un pecado. Al pasar al foro de la conciencia, el derecho canónico era considerado, sobre todo, desde la intención del sujeto y desde las circunstancias en que éste se encontraba a fin de llegar a una sentencia que tendría la condición de juicio moral”. Cfr. Vidal, *“Fuerza y debilidad de la confesión sacramental en el catolicismo postridentino”*, 398.

<sup>1115</sup> Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 62.

<sup>1116</sup> Véase segundo capítulo de la primera parte de esta investigación: *Aproximación al concepto de pecado en el Nuevo Testamento*.

<sup>1117</sup> “(...) la vida cristiana no es mero cumplimiento de normas generales, proclamadas por la Iglesia oficial, sino en ello y más allá de esto la llamada siempre singular de Dios, la cual, sin embargo, está mediada por el concreto encuentro amoroso con Jesús (...). Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 363.

<sup>1118</sup> Gnilka, *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*, 213.

*enseñanza moral y espiritual sino compartir su destino*".<sup>1119</sup> Seguirle presupone ser su discípulo y ser su discípulo presupone vivir en la Gracia, y la Gracia es Él; seguirle y ser su discípulo presupone reproducir sus sentimientos mediante la fe y la caridad<sup>1120</sup>. Como podemos ver, tanto una como otra perspectiva le dan a la Teología Moral orientaciones cualitativamente distintas, las cuales tendrán efectos importantes en el concepto de pecado. Por ejemplo, el pecado, comprendido como la opción fundamental que hace la persona desde el fondo de su ser, según lo señalan el Nuevo Testamento, los Padres, y los grandes teólogos de la Escolástica, pasará a ser sustituido por la concepción del pecado como transgresión y violación de leyes, como mancha, o como ofensa y deuda a Dios.<sup>1121</sup> Tales comprensiones del pecado tendrán, a su vez, efectos en la conciencia cristiana como lo veremos más adelante.

En segundo lugar, al quedar esfumado el objeto de la fe Dios mismo que se revela y su plan salvífico en Cristo consistente en la divinización por participación en la naturaleza divina (*Dei Verbum*, 2), la Teología Moral postridentina prestará muy poca atención a las fuentes propiamente cristianas como son la Gracia, la salvación, la fe, la caridad, el seguimiento de Cristo, la filiación adoptiva, etc. Es más, el dogma, al ser emplazado fuera de su finalidad, pasará a ser, en cierta medida, el criterio hermenéutico para comprender, interpretar y explicar estas categorías. Por consiguiente, no se tendrá en cuenta la historicidad de la revelación, ni la historicidad humana;<sup>1122</sup> a propósito señala Wicks:

Entre las notas específicas de los manuales clásicos, se puede observar primero su común modo de entender la revelación de Dios como instrucción acerca de verdades inaccesibles de otra manera. Como tal, la revelación es fácilmente susceptible de formulación

---

<sup>1119</sup> Augrain, "Seguir, 840.

<sup>1120</sup> Cfr. Häring, B. *La Ley de Cristo* I, 285.

<sup>1121</sup> Este asunto quedó claramente explicado en la segunda parte de esta investigación.

<sup>1122</sup> "(...) cuando decimos que la revelación es un acontecer histórico –ya que para el hombre el lugar de una posible revelación es su historia–, no se entiende esto en el sentido metafísico general de la historia en general, sino en el sentido de la historia humana. Lo que significa historia humana no se ha de fijar sencillamente en forma definitoria, sino que debe descubrirse mediante la comprobación de la historicidad del hombre dentro de su trascendencia. Esta historicidad del hombre no se ha de establecer mediante una comprobación puramente empírica, reuniendo datos concretos recogidos al azar, sino que se ha de concebir como algo que forma parte de la estructura fundamental del hombre". Rahner, *El oyente de la palabra*, 152.

proposicional, incluyendo la formulación de doctrinas sobre misterios fuera de del alcance de la razón natural.<sup>1123</sup>

En consecuencia, al no presentar como objeto de la revelación a Dios mismo que se revela, la fe ya no es la recepción y acogida de Dios y la entrega personal, confiada y amorosa a Él mismo<sup>1124</sup>; ya no es la respuesta al Dios que llama y ama incondicionalmente; ya no es la apertura y entera disposición ante Dios<sup>1125</sup>. Porque en definitiva la fe es la opción radical por Dios que en primer término afecta la realización trascendental de la libertad<sup>1126</sup>. Con toda razón señala Spicq: *“La fe es la noción más compleja y más densa del Nuevo Testamento: generalmente engloba la esperanza y la caridad, compromete todas las facultades del justo e impera sobre toda su vida moral”*.<sup>1127</sup>

Entonces, si esto es así, podemos imaginar los efectos y las consecuencias para la conciencia cristiana cuando la fe ha quedado totalmente vacía de su contenido: la revelación de Dios mismo.<sup>1128</sup> Por tanto, ésta ya no es la respuesta personal, ni la entrega confiada y amorosa a Dios, sino la adhesión a una lista de verdades, ideas, leyes, preceptos y normas<sup>1129</sup> que se convertirán en un peso casi insoportable para la conciencia moral de los creyentes. Sin embargo, *“La Dei Verbum afirma que el objeto primero de la fe no consiste en una lista de “verdades”, inteligibles o no, sino que es Dios mismo, conocido en un acto de fe”*.<sup>1130</sup>

De igual manera, la Gracia y la justificación al ser comprendidas dentro de este mismo marco teológico, tendrán una serie de implicaciones importantes para la Teología Moral y por supuesto para el concepto de pecado; al respecto señala Rahner:

<sup>1123</sup> Wicks, *“Teología Manualista”*, 1473.

<sup>1124</sup> Cfr. Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 210.

<sup>1125</sup> Cfr. Gnilka, *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*, 164.

<sup>1126</sup> Cfr. Böckle, *Moral fundamental*, 284.

<sup>1127</sup> Spicq, *Teología moral del Nuevo Testamento I*, 225.

<sup>1128</sup> Tales efectos y consecuencias los desarrollaremos en el capítulo III de esta tercera parte.

<sup>1129</sup> Cfr. Latourelle, *Teología de la revelación*, 287-288.

<sup>1130</sup> De Lubac, – Cattaneo, *“La constitución “Dei verbum” veinte años después”*, 343.

(...) La gracia propiamente sobrenatural, por la que el hombre es justificado y capaz de actos eficaces en orden a la salvación, fue considerada como una realidad en sí totalmente a extramuros de la conciencia. (...) La gracia en sí misma (...) es (...) un segundo piso añadido a extramuros de la conciencia (...) La relación entre naturaleza y gracia se conciben de forma que aparecen éstas como dos estratos cuidadosamente colocados el uno encima del otro y que se compenetran lo menos posible. Consecuentemente, la ordenación de la “naturaleza” a la gracia se concibe con la máxima negatividad: (...) para ello, la naturaleza no tiene nada más que una “*potentia oboedientialis*”, concebida en un sentido lo más negativo posible: la mera no contradicción de tal elevación de la naturaleza. (...) Siendo esto así, no hay que extrañarse mucho, aunque no siempre está justificado, de que el hombre se interese poco de ese misterioso piso añadido a su existencia. Ya que tal gracia no está donde él está: en la realización inmediata de su realización espiritual.<sup>1131</sup>

Uno de los problemas que están en cuestión aquí, es la relación entre naturaleza y Gracia. Rahner llama la atención sobre una concepción metafísica, dualista e idealista, que presenta a la Gracia como aquella verdad que no tiene ningún contacto ni con la historia, ni con el hombre, ya que estos dos pertenecen a nuestro mundo y están sujetos al cambio y al devenir; al contrario, la Gracia, concebida como una verdad revelada es inmutable, inmortal y eterna, y se encuentra en un nivel superior que escapa a la historicidad humana.<sup>1132</sup> Es el mismo Rahner quien nos señala que no debemos comprender materia y espíritu como dos aspectos yuxtapuestos, porque el hombre es primordialmente una unidad:

Hemos intentado comprender espíritu y materia, sin separarlos como elementos interreferidos recíprocamente, indisolubles del hombre-uno, pero de tal manera que un elemento tampoco puede reducirse al otro. Este insuprimible pluralismo de los constitutivos del hombre-uno puede expresarse también de manera que se afirme una diferencia esencial entre espíritu y materia. Pero tal diferencia esencial no puede entenderse como una

<sup>1131</sup> Rahner, *Escritos de teología IV*, 216-217. El subrayado es mío.

<sup>1132</sup> “El racionalismo filosófico, que dominaba todo el pensamiento del siglo pasado, tenía que hacer sentir sus repercusiones en la teología de la época. Asistimos entonces a una progresiva conceptualización de la verdad, a una representación de proposiciones de la revelación y de la fe. (...) Ya no se capta el vínculo de la verdad cristiana con Jesucristo y la historia de la salvación; se habla más bien, en un sentido muy vago, de “lo divino”: “*veritas divinitus revelata*”. (...) en efecto, es extrínseca la relación de la historia con la verdad, es extrínseca la relación de los hechos salvíficos con la fe cristiana. La Potterie, “Historia y verdad”, 135-136.

diferencia de esencia entre dos entes, que sólo se encontrarán entre sí más tarde, para constituir su ser y esencia. Reviste una importancia absoluta afirmar una diferencia esencial entre espíritu y materia, pues sólo así permanece abierta la mirada para todas las dimensiones del hombre-uno y para toda su extensión imprevisible e infinita, y porque sólo así se da la apertura radical para aquel punto último de identidad que llamamos Dios. Esta diferencia esencial no puede tergiversarse como oposición esencial o disparidad absoluta e indiferencia recíproca de ambas dimensiones. Desde la referencia interna de ambas dimensiones, si se toma en consideración la extensión *temporal* de la relación entre ambas, puede decirse sin reparos que la materia desde su esencia interna se desarrolla hacia el espíritu.<sup>1133</sup>

Por tanto, no basta con presentar la revelación sólo bajo su aspecto objetivo de doctrina o de mensaje sino que es necesario mostrar su sentido; es decir, es necesario mostrar cómo el Dios que libre y gratuitamente se comunica al hombre, responde a las cuestiones más profundas y arraigadas de la existencia humana<sup>1134</sup>. Porque, si Cristo es, según la *Dei verbum*, sujeto y objeto de la revelación, el revelante y el revelado, mediador, cima, plenitud y signo (DV 1), significa que en Cristo se revela no sólo Dios, sino también el hombre<sup>1135</sup>. Por consiguiente, no es posible dissociar el discurso sobre el Dios que se revela y sobre el hombre que escucha.<sup>1136</sup> Porque como también lo señala el Concilio “*En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado*” (GS 22)<sup>1137</sup>. Es decir, “*No hay ninguna revelación que pueda acontecer de otro modo que en la fe del hombre que oye la revelación*”.<sup>1138</sup>

Por tanto, si la Teología Moral tiene la finalidad de *mostrar la grandeza de la vocación en Cristo (OT 16)*, no puede estar al margen de la reflexión sobre determinados datos de la antropología, de la filosofía y de la psicología. Porque no se puede comprender plenamente

<sup>1133</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 223. El subrayado es mío.

<sup>1134</sup> Cfr. Rahner, *El oyente de la palabra*, 10.

<sup>1135</sup> Cfr. Latourelle, “Nueva imagen de la fundamental”, 65-79.

<sup>1136</sup> Cfr. *Ibid.*, 65-79.

<sup>1137</sup> Cfr. *Ibid.*, 65-79.

<sup>1138</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 177.

la aceptación de esta vocación y su realización en concreto, sin antes conocer la naturaleza y el modo de obrar del hombre que es llamado;<sup>1139</sup> en este sentido afirma Latourelle:

La segunda orientación, de tipo antropológico, responde a la acusación dirigida contra la vieja apologética de haber creado una especie de hiato entre el hecho y el contenido de la revelación, de haberse interesado por los acontecimientos sin preocuparse del *sentido* que tenía para el hombre. Una hermenéutica ceñida solamente al origen del cristianismo en Jesús sería en el fondo estéril, ya que Jesús no es solamente una irrupción de Dios en la historia del hombre, sino también una irrupción que revela al hombre a sí mismo, que lo descifra y trasfigura a sus propios ojos. Por consiguiente, (...) es necesario demostrar además que el mensaje cristiano se refiere al hombre y a las cuestiones fundamentales que el hombre se plantea.<sup>1140</sup>

En consecuencia, la Gracia no se debe pensar como un algo sorprendente que se añade a una realidad a manera de cosa, sino como la auténtica esencia de lo que constituye la relación ontológica entre Dios y la criatura<sup>1141</sup>. Porque indiscutiblemente, el presentar, por una parte, el objeto de la fe como la revelación de un sistema de verdades, y por otra, el olvidar al sujeto que acoge la revelación, traerá serias implicaciones para la Teología Moral, porque “(...) *El fundamento ontológico del conocimiento moral no lo constituye, en sentido auténtico, una esencia impersonal y abstracta, sino el hombre histórico concreto, esta persona insustituible*”.<sup>1142</sup> Más aún, al comprender la Gracia como algo sobrepuesto a la naturaleza del hombre y que muy poco toca su existencia, sus necesidades y sus decisiones vitales, también se pondrán en cuestión aspectos como la conciencia,<sup>1143</sup> la libertad<sup>1144</sup> y la responsabilidad; porque como señala Múnica:

<sup>1139</sup> Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 70.

<sup>1140</sup> Latourelle, “Nueva imagen de la fundamental”, 81.

<sup>1141</sup> Cfr. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 154.

<sup>1142</sup> Böckle, *¿Ley o conciencia? Un dilema decisivo para la moral de nuestro tiempo*, 67.

<sup>1143</sup> “Conciencia y libertad quedan condicionadas por el planteamiento restringido de una teología moral en vistas a la confesión, (...)”. Lage, “Las fuentes de inspiración de san Alfonso: una revisión”, 203.

<sup>1144</sup><sup>1144</sup> “(...) Libertad y ley, conciencia y actos humanos o casos de conciencia, todo ello concentrado en la obligación he ahí en qué consiste la esencia de la moral de los manuales (...). Pinckaers, Servais. *Las fuentes de la moral cristiana*. 325.



La visión neotestamentaria del Pecado constitutivo y de la Gracia constitutiva, nos permite comprender la importancia trascendental del obrar moral. En efecto, el desarrollo del sujeto humano desde su inicialidad hasta la plenitud que Dios diseñó para él, esto es, hasta llevarlo a compartir la misma realidad divina, no puede ocurrir sino a través de la actividad ética que cada uno opere en su vida. Y esta realidad es idéntica para todo ser humano, sea que conozca o sea que desconozca toda la profundidad teológica de esta realidad. En otras palabras: la salvación (justificación y Gracia) depende inevitablemente de la operatividad ética de cada sujeto.<sup>1145</sup>

Por consiguiente, el seguimiento no estaría en estrecha dependencia con nuestra incorporación a Cristo (Rom 8);<sup>1146</sup> y *la vocación en Cristo* dejaría de ser la respuesta afirmativa que el hombre le da a Dios desde el fondo de su ser; dejaría de ser la respuesta a la oferta gratuita que Dios hace de Sí mismo, la cual quedaría reducida a la virtud moral de una obediencia casi automática.<sup>1147</sup> Por tanto, el pecado ya no sería la opción fundamental por el no a Dios, lo que tendría inevitablemente, consecuencias ontológicas, y pasaría más bien a no ser otra cosa más que una simple desobediencia a unas leyes y normas supuestamente reveladas por Dios. En consecuencia, serían el cumplimiento y obediencia a la ley lo que justificaría y no la Gracia, cuya acogida por parte del hombre también tiene serias implicaciones ontológicas y que por supuesto va a tener repercusiones a nivel de toda la persona, en su conciencia, su libertad y responsabilidad. Por esto, cuando el Concilio Vaticano II plantea la moralidad cristiana como respuesta personal en un clima de

---

<sup>1145</sup> Múnera, *Antropología Teológica cristiana: la justificación y la gracia constitutiva*, 8.

<sup>1146</sup> Cfr. Larrabe, “Ley y gracia en santo Tomás. La libertad de los hijos de Dios”, 242.

<sup>1147</sup> “(...) En la persona humana Dios expresa su amor. No expresa una substancia y después añade una relación, sino que la substancia, el hecho de ser y el hecho de ser tal persona le viene de una intención, de un designio divino. Este es el objeto del amor y la verdadera substancia. No caigamos en el naturalismo que niega la continuidad del hombre y disuelve la persona en una serie de actos diversos, pues aquí en la palabra de Dios, tenemos la continuidad de la vida, la continuidad garantizada, porque Dios en su amor eterno, expresa siempre esta palabra (...). El hombre no es una cosa a la cual se le añade una relación con Dios. El hombre existe totalmente a causa de esta palabra creadora (...). El hombre no recibe solamente una llamada de Dios; esto es quizá verdad en la experiencia psicológica. Pero en la verdad ontológica el hombre es, en sí mismo una llamada. Todo aquello que es, todo aquello que tiene, es esta llamada, es esta palabra creadora que lo hace existir, de suerte que pueda encontrar su verdadero nombre tan solo en el dialogo con aquel que lo ha creado. (...) es una respuesta en la que no responde cualquier cosa, sino que *hace de toda su vida la respuesta a la llamada*”. Häring, “Personalismo cristiano y teología Moral”, 189-190.

diálogo con Dios, muestra lo lejos que está aquel tipo de doctrina moral que apenas se centra en el concepto de obediencia a unas leyes.<sup>1148</sup>

Con respecto a la salvación, podemos decir: que al comprender la revelación como la manifestación de una lista de verdades, ideas, leyes, preceptos y normas, y no como la libre y gratuita autocomunicación y autodonación de Dios al hombre, dichas prescripciones cobran una fuerza tal, que el cumplimiento y obediencia a éstas se llega a valorar como *conditio sine qua non* para conseguir la salvación; como si la realización de la promesa dependiera del cumplimiento de la ley; como si la ley y su cumplimiento se convirtieran en mediadoras de salvación; como si el cumplimiento y la obediencia a la ley nos aseguraran el derecho ante la benevolencia de Dios; como si el cumplimiento de la ley fuera la causa de nuestra justificación ante Dios<sup>1149</sup>. Más aún, la ley se establece en una relación unilateral entre esfuerzo y recompensa, obra y salvación y pone a la acción moral bajo una finalidad egoísta: buscar la justificación por la ley. Es entonces cuando la ley se convierte en fuente de pecado como afirma san Pablo (Rom 7, 7-13).<sup>1150</sup> Porque “(...) *la salvación del hombre no se decide por su posición ante la ley, sino por la postura ante la persona y la obra de Jesús mismo*”.<sup>1151</sup> Con toda razón señala Rahner:

Una soteriología que en la muerte de Jesús sólo ve la forma *casualmente* dispuesta de una satisfacción, la cual hubiera podido conseguirse de otro modo desconoce la importancia de la muerte de Jesús como tal, y no logra hacer comprensible la interna significación redentora de nuestra muerte en Cristo como acontecer radical y definitivo de la redención subjetiva.<sup>1152</sup>

<sup>1148</sup> Cfr. Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 18-27.

<sup>1149</sup> “Semejante legalismo, que se puede presentar siempre, no es que se tome demasiado en serio la voluntad de Dios, sino que apenas la toma en serio, pues la limita a preceptos formulados (...) De este modo la ley se torna instrumento del pecado, instrumento que mata Rom 7, 10ss) (...). Tal legalismo se da siempre que el hombre es esclavizado bajo leyes abstractas de sistemas, de instituciones y de tradiciones petrificadas, en lugar de salir al encuentro de la voluntad de Dios”. Kasper, Walter. “Ley y Evangelio”, 260.

<sup>1150</sup> Cfr. Böckle, *¿Ley o conciencia?* 19-28.

<sup>1151</sup> Kasper, “Ley y Evangelio” 261.

<sup>1152</sup> Rahner, “Soteriología”, 467.

Tal perspectiva olvida que la historia de la salvación se realiza en la gran convergencia de promesa y esperanza. De hecho, es Jesús mismo el cumplimiento pleno de la promesa, y la plenitud de la salvación (DV 7). Por tanto, es la Cristología, y no la ley, la que señala el sentido antropológico de la Teología Moral, y la que constituye su fundamento marcado por la fe<sup>1153</sup>; porque como señala la Dei Verbum 7:

(...) por la fe el hombre se entrega entera y libremente a Dios, le ofrece “el homenaje total de su entendimiento y voluntad”<sup>1154</sup>, asintiendo libremente a lo que Dios revela. Para dar esta respuesta de fe es necesaria la gracia de Dios, que se adelanta y nos ayuda, junto con el auxilio interior del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu y concede “a todos gusto en aceptar y creer la verdad. (...)”

De ahí que, si la muerte de Jesús tiene algún significado soteriológico, éste no puede comprenderse separadamente ni de la Encarnación y de la resurrección. Si la muerte contingente y fortuita de Jesús contiene un sentido salvífico, éste sólo debe entenderse en la medida en que en ella se manifiesta con plena claridad toda la impotencia y toda la debilidad humana, todo el ser del hombre;<sup>1155</sup> en este mismo sentido señala Weger:

La voluntad salvífica de Dios es más fuerte que el pecado. No hay pecado humano capaz de frustrarla. Nuestra redención y salvación consisten, pues, en que, por la fuerza y la gracia de Cristo, en virtud de su mediación, podamos *aquello* que es lo único importante en nuestra vida: amar a nuestros semejantes, aceptar confiadamente la muerte, conservar la esperanza.

Vista así, la redención, no es una realidad que se restrinja únicamente a la culpa del hombre, una realidad de la que nada percibimos. Al contrario, la podemos experimentar y sentir porque nos remite a aquel que legitima nuestra fe, esperanza y caridad, y que nos capacita para el ejercicio de estas virtudes.<sup>1156</sup>

<sup>1153</sup> Cfr. Böckle, “*Normas y conciencia*”, 195.

<sup>1154</sup> Conc. Vat. I, const. Dogm. *De fe católica Dei Filius* c3, Denz, 1791 (3010).

<sup>1155</sup> Weger, *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico*, 191.

<sup>1156</sup> *Ibid.*, 192-194.

En resumen, hasta aquí hemos podido darnos cuenta de cómo la comprensión de la revelación condiciona a su vez la comprensión de categorías fundamentalmente cristianas como son la fe, la Gracia, la salvación, la justificación, el seguimiento, etc. y a su vez, éstas condicionan la imagen de Dios y la relación entre la acción humana y la Gracia, entre la Gracia y el pecado.<sup>1157</sup> Y “(...) *una idea inadecuada de Dios lleva a una mala teología, particularmente en lo que se refiere a la teología de la redención*”.<sup>1158</sup> Y una mala teología, en nuestro caso la Teología Moral, afectará necesariamente la conciencia y la praxis cristiana como lo veremos en el tercer capítulo de esta sección.

De igual manera hemos podido analizar algunos efectos y consecuencias, que una comprensión de la revelación como manifestación o instrucción acerca de verdades, tiene para la Teología Moral; en este sentido señala Álvarez Verdes:

A nuestro modo de ver, el problema de fondo es el modo de comprensión de la “revelación”. La revelación es ante todo “acto” (*revelatio*). Esto no excluye en absoluto la existencia de un contenido (*revelatum*), pero el contenido, si quiere mantenerse en el cuadro dinámico del evento, no puede esclerotizarse en un sistema puramente proposicional cerrado y excluyente, que conduce necesariamente a una actitud personal defensiva y estática, para la que lo esencial es defender el “depósito” frente a los peligros de falsificación. (...) La DV presentando la revelación como un “manifestarse de Dios al hombre histórico” para salvar al hombre concreto, a través del paradigma del Logos encarnado, ofrece los principios básicos para una hermenéutica de integración vital de lo humano en el proyecto salvador de Dios, integración que han querido poner de relieve.<sup>1159</sup>

Indiscutiblemente, desde la perspectiva analizada se falsea el auténtico sentido de la revelación cristiana, la cual se comprende, no como la libre y gratuita autocomunicación y

---

<sup>1157</sup> Cfr. Vidal, “*Fuerza y debilidad de la confesión sacramental en el catolicismo postridentino*”, 392.

<sup>1158</sup> Daly, “*Imágenes de Dios e imitación de Dios: problemas en torno a la idea de expiación/satisfacción*”, 310.

<sup>1159</sup> Álvarez, “*La Dei verbum, una constitución clave para la comprensión del Concilio Vaticano II*”, 225-226.

autodonación de Dios al hombre en Jesús,<sup>1160</sup> sino como la revelación de ideas, verdades, leyes, preceptos y normas. Por consiguiente, al tergiversar el auténtico sentido de la revelación, el Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo del Evangelio, el Dios amoroso y fiel es suplantado por el Dios legislador y juez; el perdón-misericordia es desplazado por la sentencia, la pena, la sanción la multa; la conversión es reemplazada por la expiación, por el desagravio, por el sacrificio, por la purificación; la salvación es relegada por la justicia vindicativa; la Gracia y justificación son marginadas por las normas, preceptos y leyes; el pecado no se comprende como la opción fundamental que la persona hace desde el fondo de su ser, sino que éste se concibe más en términos de mancha, desorden, ofensa a Dios, deuda contraída con Dios, desobediencia, violación y transgresión de leyes. Tales comprensiones de pecado tendrán efectos en la conciencia cristiana ya que producirán en ésta una interpretación del pecado en términos de transgresión, desobediencia, infracción, ofensa a Dios, relacionándolo con castigos, lo que generará un morbosos sentimiento de culpa;<sup>1161</sup> y producirán en los creyentes un temor y una angustia tal que, como afirma Vidal:

La vivencia del pecado ha comportado para el cristiano una matización excesiva de temor: la comprensión del futuro escatológico en clave de miedo a un castigo eterno; la presentación de un Dios justiciero y vengativo; la comprensión de la vida como una continua reparación de los pecados propios y ajenos, etc. Sin pretender exagerar, se ha dado en el cristianismo un exceso y una mala interpretación en la correlación pecado-castigo. Ha existido como un miedo «visceral», ciego y automático a una pena inherente al pecado.<sup>1162</sup>

---

<sup>1160</sup> La teología de Rahner tiene su “centro estructurante” en la teología de la gracia y esta a su vez tiene su núcleo en el concepto de “autocomunicación de Dios” (R. Siebenrock, "Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie", en: Delgado - Bachmann (eds.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherung an Karl Rahner*, Berlín 1994, 34-71, 69 (nota 93). Para Rahner, este concepto expresa más fielmente que otras categorías tradicionalmente usadas en la teología (sobre todo el de “gracia increada”) el carácter de autodonación *personal* de Dios mismo como rasgo esencial de la gracia en cuanto acontecimiento salvífico. La idea de fondo es que la gracia no debe ser entendida como el acto divino de otorgar al ser humano un determinado “bien salvífico” o la mera participación de Sí mediante dones creados y finitos, sino como el don propio *de Sí mismo* como acto fundante y oferta permanente de la salvación. Cfr. Berrios, “Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Karl Rahner 1”, 478.

<sup>1161</sup> Cfr. Hertz, “Sobre la fundamentación mágica, mítica y racional de la culpa”, 60.

<sup>1162</sup> Vidal, *Como hablar de pecado hoy. Hacia una moral crítica del pecado*, 70-71.

Estas consecuencias son producto del falseamiento que hemos anotado antes. Desde aquí se comprenden entonces la importancia y la fuerza que cobran las orientaciones que nos presenta el Concilio en el Decreto *Optatam totius* 16 cuando señala que *la moral deberá ser renovada por un contacto más vivo con el misterio de Cristo y con la historia de la salvación; que la exposición científica de la Teología Moral debe estar nutrida con mayor intensidad por la Sagrada Escritura; que la finalidad de la Teología Moral será mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo.*

De igual manera se comprende la profundidad y riqueza que tiene la palpitante confesión teológica de la *Dei Verbum* en la que señala que “*Dispuso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (...). En esta revelación, Dios invisible movido de amor, habla a los hombres como amigos, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía*”.<sup>1163</sup> De igual manera se pueden intuir las consecuencias que tiene una Teología Moral fundamentada en este concepto de revelación. Porque, si la revelación es la autocomunicación de Dios mismo por medio de gestos y de palabras a la largo de toda la historia de la salvación, cuya plenitud es la persona de Jesús, no se puede reducir a la manifestación de un sistema de verdades<sup>1164</sup> que hay que creer y a una lista de preceptos y normas que hay que obedecer;<sup>1165</sup> en este sentido afirma Múnera:

El objeto de la revelación es la automanifestación de Dios y de su designio salvífico (DV 2 y 6); como consecuencia directa de esta afirmación: el objeto de la revelación no es la manifestación de verdades teóricas, de tesis, de disposiciones legales, de formas específicas de comportamiento. Por eso parece imposible afirmar que Dios haya revelado directamente

---

<sup>1163</sup> *Dei Verbum*, 2.

<sup>1164</sup> Bullón, “*Antropología y moral en la Gaudium et spes*”, 26.

<sup>1165</sup> “(...) la mayor parte de los teólogos se limitan a dar unas visiones rápidas y superficiales de la revelación, reduciéndola muy a menudo a una serie de proposiciones sueltas. (...) la teología tradicional priva muchas veces a la revelación de su aspecto temporal y de encarnación: no estudia suficientemente el carácter histórico de la revelación, ni las vías psicológicas por las que se realiza. (...) En realidad, la revelación, tal como aparece en la Escritura, es mucho menos nocional y mucho más personal: es ante todo la manifestación de Dios mismo que, a través de la historia sagrada que culmina en la muerte y resurrección de Cristo, manifiesta el misterio de su amor”. Latourelle, *Teología de la revelación*, 243.

una Moral o haya dictado una "ley divina" de comportamiento moral obligatorio para toda la humanidad.<sup>1166</sup>

Y Rahner señala:

La propia revelación de Dios en la profundidad de la persona espiritual es una determinación apriorística procedente de la gracia, pero no es refleja en sí misma, no es un enunciado en sí ya objetivo, es un momento de la conciencia, no una dimensión ya sabida.<sup>1167</sup>

Esta revelación es la propia autodonación personal de Dios en una cercanía absoluta e indulgente, de modo que él no es ni la absoluta lejanía, ni el juicio, aunque podría ser ambas cosas, y así Dios en esta cercanía indulgente se entrega como la plenitud interna de la ilimitación trascendental. La pregunta absolutamente ilimitada es llenada y respondida por Dios mismo como respuesta absoluta.<sup>1168</sup>

Por tanto, a partir de la afirmación de la *Dei Verbum* tenemos la absoluta certeza de que “*El cristianismo no es una serie de doctrinas sobre relaciones, hechos y realidades que permanecen siempre iguales, sino que es el anuncio de una historia de la salvación, de una acción salvífica y reveladora de Dios al hombre y con el hombre; (...)*”;<sup>1169</sup> podemos afirmar también que el objeto de nuestra fe no es una lista de verdades inteligibles,<sup>1170</sup> porque Dios no pretende comunicar ni ideas, ni verdades, ni leyes, ni preceptos ni normas, sino comunicarse a Sí mismo y llamar a decisiones vitales<sup>1171</sup>. De igual manera podemos afirmar que “*El contenido de la revelación es trinitario, cristocéntrico, antropológico y soteriológico, pues Dios por Cristo en el Espíritu Santo se revela a sí mismo y da a conocer su proyecto de llevar al hombre a la comunión de vida con él*”.<sup>1172</sup>

<sup>1166</sup> Múnica, *Criterios eclesiales de discernimiento*, 1.

<sup>1167</sup> Cfr. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 210.

<sup>1168</sup> *Ibid.*, 209.

<sup>1169</sup> *Ibid.*, 172.

<sup>1170</sup> Cfr. De Lubac, - Cattaneo, “La Constitución «Dei Verbum» veinte años después”, 343.

<sup>1171</sup> Cfr. Bentué, “Teología y praxis”, 1466.

<sup>1172</sup> Arteaga, “La in-creíble actualidad del misterio de Cristo”, 205.

Finalmente, y de acuerdo con lo anterior, es un error común describir la ley nueva como ley del amor<sup>1173</sup>. Porque “*El Evangelio no es primariamente, en el sentido de la Escritura, un contenido de fe, ni siquiera una nueva ley, tampoco una magnitud de gracia puramente interna en contraste con la ley exterior*”<sup>1174</sup>. Ya que cualquier ley o norma externa es secundaria comparada con la realidad inaudita de la Gracia<sup>1175</sup>; Gracia que no pertenece ni al sermón de la montaña ni a la ley del amor, sino al amor y Gracia del Espíritu Santo que ha sido derramado en nuestros corazones (Rom 5, 5). Sin esta Gracia, los preceptos morales del Nuevo Testamento no son mejores que los del Antiguo Testamento. Sin el poder salvador de la Gracia, dice Santo Tomás, la letra del Evangelio mataría<sup>1176</sup>.

---

<sup>1173</sup> Theobald, Michael. *El fundamento bíblico de la doctrina moral de la Iglesia*. En: Mieth, Dietmar. *La teología moral ¿en fuera de juego? Una respuesta a la encíclica Veritatis splendor*. Barcelona, Herder, 1996. 43- 52. El autor hace un excelente análisis sobre el asunto de la Ley Antigua y la Nueva Ley, según lo presenta la VS, y señala que sus autores parecen tener en cuenta el modelo hermenéutico de la actualización de los Mandamientos. “(n° 27) Las prescripciones morales, impartidas por Dios en la Antigua Alianza y perfeccionadas en la Nueva y Eterna en la persona misma del Hijo de Dios hecho hombre, debes ser custodiadas fielmente y actualizadas permanentemente en las diferentes culturas a lo largo de la historia”. 51.

<sup>1174</sup> Kasper, “*Ley y Evangelio*”, 260.

<sup>1175</sup> Cfr. Häring, B. *La ley de Cristo*. 38.

<sup>1176</sup> Cfr. Dedek, “*Principios de moralidad*”, 185-197.



## Bibliografía

- Alfaro, Juan. “La teología frente al magisterio”. En: O’collins, Gerald-Latourelle, René. (Eds.) *Problemas y perspectivas de teología fundamental*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Álvarez Verdes, Lorenzo. “La Dei verbum, una constitución clave para la comprensión del Concilio Vaticano II”. *Studia Moralia* 41 (2003): 221-242.
- Arteaga, Andrés. “La in-creíble actualidad del misterio de Cristo”. *Teología y vida* (2004): 196-209.
- Augrain, Charles. “Seguir, En: Dufour, Leon X. (Dir.). *Vocabulario de teología bíblica*. Herder, Barcelona, 1993. 839- 841.
- Brian, Johnstone V., “¿Qué es la tradición?”. En: Rubio, Miguel (Dir.). *La ética cristiana hoy. Homenaje a Marciano Vidal*. Madrid: PS, 2003. 321-333.
- Bentué, A. “Teología y praxis”. En: Latourelle, Rene – Fisichella, Rino. *Diccionario de teología fundamental. Madrid, Paulinas 1992. 1466-1471*.
- Berríos, Fernando. “Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Karl Rahner (1)”. *Teología y Vida*, 43 (2002): 467-502
- Bullón, José. “Antropología y moral en la Gaudium et spes”. En: Rubio, Miguel (Dir.). *La ética cristiana hoy. Homenaje a Marciano Vidal*. Madrid: PS, 2003. 501-516.
- Böckle, Franz. *¿Ley o conciencia? Un dilema decisivo para la moral de nuestro tiempo*. Barcelona: Nova Terra, 1970.
- , *Moral fundamental*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- , *Normas y conciencia*. *Selecciones de Teología* 27 (1988): 193-200.
- Daly, Robert J. “Imágenes de Dios e imitación de Dios: problemas en torno a la idea de expiación/satisfacción”. *Selecciones de teología* 188 (2008): 310-324.
- De Lubac, Henri - Cattaneo, Enrico. “La Constitución «Dei Verbum» veinte años después”. *Selecciones de teología* 104 (1987): 340-345.
- Dedek, Jhon F. “*Principios de moralidad*”. En: Dyer, Georg J. *Catecismo de la doctrina católica. Explicado según la teología actual*. Barcelona: Herder, 1975.

- Denzinger, Enrique. *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*. 3ª. Barcelona: Herder, 1963.
- Dufour, Leon X. (Dir.). *Vocabulario de teología bíblica*. Herder, Barcelona, 1993.
- Dulles, Avery Robert S.J. *Models of Revelation*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1992.
- Flecha, José Ramón y Vidal, Marciano. “¿Existen verdades morales cristianas reveladas”? *Iglesia viva* 233 (2008): 89-102.
- Fuchs, Joseph. *La moral y la teología moral postconciliar*. Barcelona: Herder, 1969.
- , “La dimensión absoluta de las leyes morales”. *Selecciones de teología*. 45 (1973): 51-65.
- Gnilka, Joachim, *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*. Barcelona: Herder, 1993
- Häring, B. (dir) *Renovación de la teología moral*. Madrid: Perpetuo Socorro, 1967.
- , *La Ley de Cristo I*. Barcelona: Herder, 1973. .
- , *Libertad y fidelidad en Cristo*. I. Barcelona: Herder, 1981.
- , “Personalismo cristiano y teología Moral”. En: Häring, B. (Dir.) *Renovación de la teología moral*. Madrid: Perpetuo Socorro, 1967.
- Hertz, Anselm. “*Sobre la fundamentación mágica, mítica y racional de la culpa*”. *Selecciones de Teología* 16 (1977): 59-68.
- Kasper, Walter. “Ley y Evangelio”. En: Rahner, Karl (Dir.) *Sacramentum Mundi*, Enciclopedia teológica. Tomo IV. Barcelona: Herder, 1973. 259-263.
- La Potterie, Ignace de. “Historia y verdad”. En: Latourelle, Rene - O’collins, Gerald. *Problemas y perspectivas de teología fundamental*. Salamanca: Sígueme, 1982. 130-159.
- Lage, Fráncico. “*Las fuentes de inspiración de san Alfonso: una revisión*”. *Moralia* 37 (1988): 193-218.
- Larrabe, José Luis. “Ley y gracia en santo Tomás. La libertad de los hijos de Dios”. *Studium* 37 (1997): 235-280.
- Latourelle, René y O’collins, Gerald, (Ed.) *Problemas y perspectivas de teología fundamental*. Salamanca : Sígueme, 1982.

- Latourelle, René. “*La revelación*”. En: Latourelle, René – Fisichella, Rino. *Diccionario de teología fundamental*. Madrid: Paulinas 1992. 1232-1288.
- Latourelle, René. “*Nueva imagen de la fundamental*”. En: O’collins, Gerald-Latourelle, René. (Ed.). *Problemas y perspectivas de teología fundamental*. Salamanca: Sígueme, 1982. 64-94.
- Latourelle, René. *Teología de la revelación*. Salamanca: Sígueme, 1999<sup>10</sup>.
- Múnera Duque, Alberto S.J. *Criterios eclesiales de discernimiento*. Apuntes de clase, Tema N° 1, 2006.
- , *Antropología Teológica cristiana: la justificación y la gracia constitutiva*. Apuntes de clase, Tema N° 7, 2006.
- O’collins, Gerald-Latourelle, René. (Ed.) *Problemas y perspectivas de teología fundamental*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Pinckaers, Servais. *Las fuentes de la moral cristiana*. Su método, su contenido su historia. Pamplona: EUNSA, 2000.
- Pozo, G. “*Método*”. En: En: Latourelle, René – Fisichella, Rino. *Diccionario de teología fundamental*. Madrid: Paulinas 1992. 908-927.
- Rahner, Karl. *Escritos de teología IV*. Madrid, Taurus, 1961.
- , *Escritos de teología V*, Madrid. Cristiandad, 1964.
- , *El oyente de la Palabra*. Barcelona: Herder, 1967.
- , “*Soteriología*”. En: Rahner, Karl. (Dir.) *Sacramentum mundi*. Enciclopedia teológica. Tomo VI. Barcelona: Herder, 1973. 461-468.
- , *Curso fundamental sobre la fe. Introducción a concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979.
- Sesboüé, B. “*Escrituras, tradiciones y dogmas en el concilio de Trento*”. En: Sesboüé, B. S.J. y Theobald, Christoph (Dirs.) *La palabra de la salvación*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997. 107-139.
- Sesboüé, B. S.J. y Theobald, Christoph (Dirs.) *La palabra de la salvación*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997.
- Spicq, Ceslas. *Teología moral del Nuevo Testamento. I*. Pamplona: EUNSA, 1970.

- Theobald, Michael. “El fundamento bíblico de la doctrina moral de la Iglesia”. En: Mieth, Dietmar. (Dir.) *La teología moral ¿en fuera de juego? Una respuesta a la encíclica Veritatis splendor*. Barcelona: Herder, 1996. 29-52.
- Vidal, Marciano. *Como hablar de pecado hoy. Hacia una moral crítica del pecado*. Madrid: PPC, 1977.
- , “Fuerza y debilidad de la confesión sacramental en el catolicismo postridentino”. *Moralia* 32 (2009): 371-404.
- Weger, Karl-Heinz. *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico*. Barcelona: Herder, 1982.
- Wicks, J. “Teología Manualista”. En: Latourelle, Rene – Fisichella Rino. (Dir.) *Diccionario de teología fundamental*. Madrid: Paulinas, 1992. 1471-1475.

### III. Efectos y consecuencias para la conciencia cristiana

En el primer capítulo de esta tercera parte hemos hecho una aproximación a la fuente, objeto, estructura y núcleo de la moral que hemos calificado como *esencialista y centrada en la ley*. En el segundo capítulo analizamos la revelación interpretada según los criterios de la hermenéutica tradicional. A partir de estos análisis pudimos comprender cuál es la teología que fundamenta la moral de los manuales y por qué tal moral es *esencialista y centrada en la ley*. De igual manera, pudimos sacar algunas consecuencias importantes para la Teología Moral y nos pudimos dar cuenta de que la noción, idea o concepto que se tenga de pecado, siempre estará condicionado por la interpretación que se haga de la revelación cristiana.

De igual manera, esta reflexión nos ha permitido ir identificando los elementos fundamentales que están presentes en una moral específicamente cristiana, como son la Gracia y justificación, la salvación, la fe, la caridad, la filiación adoptiva, el seguimiento de Cristo<sup>1177</sup>. En consecuencia, estas categorías nos ayudarán, por una parte, a demostrar que en términos cristianos la comprensión del pecado no se puede reducir a una transgresión o desobediencia a leyes, preceptos y normas; menos aún se puede concebir como una mancha, una ofensa a Dios o una deuda contraída con Dios. Por otra parte, estas categorías nos permitirán finalmente, establecer los fundamentos de una auténtica conciencia de pecado comprendido en clave ontológica y de esperanza, y contrarrestar una comprensión de pecado en términos de normatividad, en términos moralistas, en términos perfeccionistas relacionados con castigos. De manera que desde ese horizonte sea posible, para el creyente, abrirse a la autotranscendencia del amor, del perdón y de la auténtica libertad.

En este tercer capítulo y después del recorrido hecho hasta aquí, intentaremos hacer una aproximación a los efectos y consecuencias que, con relación al concepto de pecado, esta moral ha producido en la conciencia moral de los creyentes. Porque en primer lugar, y a

---

<sup>1177</sup> Estos elementos serán desarrollados en la cuarta parte de esta investigación.

partir del análisis que hemos realizado en el segundo capítulo de esta parte, comprendemos que se falsea el auténtico sentido de la revelación cristiana cuando se pretende que tiene por objeto la manifestación de verdades y la revelación de leyes, preceptos y normas y no la revelación de Dios mismo. Por tanto, comprendemos que: a) se distorsiona el auténtico sentido cristiano de aspectos esenciales como son la Gracia y la justificación, la salvación y la redención, las cuales pasan a ser reemplazadas por categorías tales como justicia vindicativa, expiación y satisfacción; b) la auténtica imagen del Dios trinitario, amoroso y fiel del Evangelio se deforma y pasa a ser presentado por la moral y comprendido por la conciencia cristiana, como un Dios legislador y juez; c) por consiguiente, el perdón es desplazado por la sentencia, la pena, la sanción, la multa; y d) la conversión es desplazada por la reparación y la purificación.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior se causan en los creyentes, efectos de culpa, temor y angustia, de tal manera que: a) son llevados a comprender el pecado como una mancha, como un desorden, como una ofensa a Dios, como deuda contraída con Dios, como una desobediencia, violación y transgresión de leyes; b) son llevados a confundir la auténtica conciencia cristiana de pecado con un morboso sentimiento de culpa; c) son llevados a concebir el pecado en términos moralistas y, perfeccionistas; y d) por tanto, desde este horizonte les queda prácticamente imposible a los creyentes, abrirse a la autotranscendencia del amor, del auténtico perdón-transformación de su ser y de la verdadera libertad cristiana, de tal modo que la esperanza es velada por el temor, la angustia y el sobresalto.

Por tanto, en este capítulo intentaremos hacer una aproximación a los aspectos ya referidos y esperamos que éstos nos ayuden, por una parte, a identificar los elementos fundamentales que están presentes en una moral específicamente cristiana. Y por otra parte, como ya lo referimos antes, esperamos que nos permitan establecer los elementos de una auténtica conciencia de pecado comprendido en clave ontológica y de esperanza, de manera que, finalmente, podamos mostrar la diferencia entre la angustia y el temor que provienen de una comprensión del pecado en términos de normatividad, en términos moralistas y

perfeccionistas, propios de una moral esencialista centrada en la ley, y el equilibrio concienzudo de un concepto de pecado propio de la moral específicamente cristiana.

### **3.1 Se falsea el auténtico sentido de la Revelación cristiana cuando se pretende la revelación de leyes, preceptos y normas**

Como ya lo hemos mostrado en el segundo capítulo de esta parte, el asunto de la revelación cristiana no es una cuestión al margen y de poca importancia para la Teología Moral<sup>1178</sup>. Porque al considerar la revelación cristiana como su fundamento, es decir, como su condición de posibilidad, la manera como se comprenda, se interprete y se explique ésta, traerá serios efectos y consecuencias para la Teología Moral y por supuesto, para el concepto de pecado. Por tanto, aquí intentaremos hacer una aproximación al falseamiento que se produce en algunos aspectos esenciales del misterio cristiano como son la redención y la salvación, la Gracia y justificación, la imagen trinitaria de Dios y finalmente el perdón y la conversión; porque como señala Arregui:

El juicio de Dios no es una sentencia de condenación desde fuera ni un simple veredicto de perdón desde fuera, sino permanente compañía capaz de regenerar al hombre desde el seno mismo de su culpa y su maldad, capaz de suscitar en el pecador el auténtico arrepentimiento (...). Es preciso “desmitificar al acusación”,<sup>1179</sup> como si esta fuese la última palabra, o la palabra más eficaz, la más pedagógica, la más humanizante. La última palabra es Dios y Dios es el anti-castigo, el que funda la esperanza y la lucha contra todo castigo. Dios es “el adecuado reconciliador del hombre, su liberador radical, su poderoso valedor frente a la culpa en la que el propio hombre incurrió y frente a la muerte a la que se había vendido. Más aún: para hacerse fiador del futuro del hombre y de su cosmos, para hacer de su propia vida eterna la promesa y la esperanza de esa creación”<sup>1180</sup>. (...) el creyente es sostenido por

<sup>1178</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 38.

<sup>1179</sup> Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 341.

<sup>1180</sup> Barth, “El mensaje de la libre gracia de Dios”, 146.

la esperanza que Dios será en nosotros y nosotros seremos en Dios más fuertes que toda condena y todo autocastigo.<sup>1181</sup>

### **a. Redención - Salvación Vs justicia vindicativa, expiación, satisfacción**

Redención<sup>1182</sup> y salvación<sup>1183</sup> son dos categorías fundamentales de la revelación cristiana, que al igual que Gracia y justificación, son elementos esenciales de una moral específicamente cristiana. Dada la importancia y el significado de estas categorías teológicas es necesario aclarar que aquí no pretendemos hacer un desarrollo exhaustivo de la teología de la redención y de la salvación, porque nuestro interés se centra únicamente en intentar mostrar cómo algunas comprensiones, interpretaciones y explicaciones que se han hecho de estas dos categorías, pueden falsear el auténtico sentido de la revelación.

Por tanto, a continuación intentaremos hacer una aproximación a la justicia vindicativa, la expiación, la satisfacción, el sacrificio, la sustitución, la compensación, la satisfacción vicaria, la sustitución expiatoria, etc. ya que consideramos que son términos que nos

<sup>1181</sup> Arregui, “¿Dios que castiga o Dios anticastigo?”, 153.

<sup>1182</sup> “La redención, tal como la concibe el cristianismo, se entiende «objetivamente», es decir, como acontecimiento (acción redentora) y como consecuencia del mismo (redención objetiva) que preceden efectivamente a la «justificación» y santificación del hombre (redención subjetiva) y que, por tanto, han de distinguirse de esta redención subjetiva. La razón de esa distinción (que a menudo es negada en una moderna antropología cristiana existencialista, según la cual la redención se cumple simplemente en el acontecimiento de la sola fe, sin referencia a un acontecimiento de la historia que le preceda) consiste sencillamente en que la libertad creada y finita, aun en el acto de su salvación, supone como condición una «situación» que no se identifica con la esencia necesaria del hombre y de su libertad, una situación que es históricamente concreta y, sin embargo, entra como elemento interno en la esencia realmente actuada de la libertad”. Rahner, “Redención”, 761.

<sup>1183</sup> “Una salvación moderna en buen sentido, no debería dejarse situar ante el dilema, en último término falso, de tener que elegir entre «redención por sí mismo» y «redención por otro». Naturalmente, la redención, sobre todo porque la salvación se identifica con Dios mismo, en todos sus aspectos es la acción libre de Dios en el hombre, no condicionada por nada que esté fuera de aquél. Pero si la relación fundamental entre Dios y el mundo (en oposición a un «sinergismo» antropomórfico) se comprende y desarrolla rectamente, la acción divina es siempre una capacitación y dinámica de la acción del mundo, el cual así, trascendiéndose a sí mismo, se dirige hacia su consumación. Esto significa para nuestra cuestión que en la s. debe mostrarse la unidad interna y la trabazón entre redención «objetiva» y «subjetiva». Eso no crea ninguna dificultad, porque la «redención objetiva» en Jesucristo consiste precisamente en el acto subjetivo de su muerte obediente, en la cual él se entrega radicalmente a Dios como miembro de la humanidad. Si (presupuesto todo lo dicho) afirmamos además que no sólo entra en la vida eterna la «actitud» del hombre hecha definitiva como fruto de la historia de su libertad, sino también el resultado de su concreta acción corporal y mundana (aunque mediante una transformación que no podemos imaginar; cf. 1 Cor 15, 51ss); entonces la historia universal puede concebirse acertadamente como la acción moral con la que la humanidad se libera por sí misma de su propia enajenación. Esa acción ha de entenderse como posibilitada por la gracia de Dios, y así constituye un momento de la redención — rectamente entendida — de la humanidad por sí misma, como tarea que Dios le ha encomendado”. Rahner, “Soteriología”, 465-466.



ayudarán a comprender los diferentes matices y sesgos que se le han dado a la teología de la redención y la salvación. Esta aproximación nos ayudará a comprender cuál es el concepto de pecado que subyace a esta teología, y qué consecuencias tiene para la conciencia cristiana.

Hemos de empezar señalando que en la Edad Media se produce un predominio de la mediación ascendente sobre la mediación descendente; en este sentido señala Sesboüé:

(...) En efecto, las diversas categorías se ordenan según dos movimientos principales: uno va de Dios al hombre a través de la humanidad de Jesús; el otro va del hombre a Dios, ya que en Jesús, el Hijo por excelencia, el hombre consigue pasar a Dios. Estos dos movimientos se basan en la persona humano-divina de Jesús, que goza de una solidaridad perfecta con Dios.<sup>1184</sup>

Por consiguiente, al intentar comprender la redención y la salvación frente a una justicia vindicativa, expiación y satisfacción, sacrificio, expiación, sustitución, compensación, satisfacción vicaria, sustitución expiatoria, etc., podemos situar el punto de partida en la tensión que existe entre estas dos mediaciones. Porque además, éste será el punto de partida de una serie de matices y de sesgos que a partir del siglo XVI marcarán la teología de la redención y de la salvación, y que como intentaremos mostrar, tendrán implicaciones importantes en la comprensión del concepto de pecado y serias consecuencias en la conciencia de los creyentes.

En términos generales, y corriendo el riesgo de simplificaciones, podemos decir que la tradición cristiana de la Iglesia antigua (primer milenio), particularmente la tradición patrística oriental, subrayó más el movimiento descendente; la tradición del segundo milenio, y especialmente la tradición occidental y latina, ha insistido más en el movimiento ascendente. Es así como, el giro de una perspectiva a la otra se puede situar en san Anselmo de Cantorbery (+1109) Aunque no se puede decir, de ninguna manera, que los antiguos

---

<sup>1184</sup> Sesboüé, *Jesucristo el único mediador*, 65.

ignoraban la dimensión ascendente, ni al revés, que los segundos ignoraban la dimensión descendente; sin embargo, a simple vista pareciera que el eje de la reflexión teológica sobre la redención y la salvación se desplaza en la manera de responder a la cuestión ¿Por qué murió Jesucristo? Los antiguos respondían ante todo: “*para rescatarnos*”, *para liberarnos*” de la muerte y del pecado. Por tanto, esta doctrina, que pareciera tener su origen en Anselmo, responde: Cristo murió en primer lugar para ofrecerse en sacrificio al Padre y satisfacer a la justicia divina;<sup>1185</sup> en este sentido señala Rahner:

En general en la Edad Media a partir de Anselmo de Cantorbery se intenta esclarecer la idea bíblica de la redención mediante un sacrificio expiatorio, a través de la «sangre» de Jesús, diciendo que la obediencia de éste confirmada en el sacrificio de la cruz, por la dignidad infinita –es decir divina– de su persona contiene una satisfacción infinita para Dios ofendido por el pecado (que debe medirse en la dignidad de Dios ofendido), y así nos libera del pecado a nosotros mismos, que también satisfacemos a la “justicia” de Dios, supuesto que y porque Dios acepta esta satisfacción de Cristo por la humanidad. Esta teoría de la satisfacción es usual en la Edad Media (...).<sup>1186</sup>

A partir de san Anselmo<sup>1187</sup> se originan una serie de desplazamientos que dan inicio a una especie de degradación progresiva de la doctrina de la satisfacción. En este proceso de

<sup>1185</sup> Cfr. *Ibid.*, 65-66.

<sup>1186</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 337-338.

<sup>1187</sup> “Fue indiscutiblemente san Anselmo de Cantorbery (1033-1109) el que, con su doctrina de la satisfacción, asentó las bases de la soteriología occidental del segundo milenio. Si es justo no atribuirle a él las exageraciones y degradaciones a que daría lugar a continuación su teología, 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. Su obra *¿Por qué Dios se hizo hombre? (Cur Deus homo?)*, ejerció una inmensa influencia, ya que la pregunta de Anselmo correspondía a la exigencia de inteligibilidad que se abría paso en su época, exigencia que no se quedaba ya satisfecha con el discurso anterior. (...) Sin embargo, Anselmo tomará como punto de partida la explicación clásica que le venía de los Padres y que interpretaba la redención como un combate victorioso de Cristo con el demonio, (...). La mediación descendente de Cristo es (...) un presupuesto que subyace a toda la reflexión de Anselmo. (...) Pero este discurso provoca inmediatamente preguntas y objeciones. « *¿Qué justicia puede ser la que consiste en entregar a la muerte por los pecados al hombre más justo de todos? ¿Qué hombre habría que no fuese juzgado digno de condenación si, por librar a un malhechor, condenase a un inocente?* » (*Cur Deus homo?* I,8) « *Parece muy extraño que Dios se deleite o necesite de la sangre de un inocente, de suerte que no quiera o pueda perdonar al culpable más que con esa muerte.* » (*Cur Deus homo?* I, 10) Es muy interesante recoger semejantes objeciones en la pluma de Anselmo. (...) Así pues, su teología parte del movimiento descendente por el que Dios da al hombre en Cristo el medio de satisfacer. Por tanto, sería injusto atribuirle la lógica del “pacto sacrificial” y de una justicia vindicativa. (...) Por algunos aspectos de su discurso, Anselmo nos pone en el camino de la “compensación exacta” que más tarde tomará el valor de una premisa absoluta y hará olvidar la prioridad de la mediación descendente, para quedarse tan sólo con el aspecto satisfactorio de la mediación ascendente. Sesboüé, “Siguiendo los pasos de Calcedonia: la cristología y la soteriología desde el siglo VI”, 379. 382-383.

degradación progresiva encontramos que de la idea de *satisfacción*,<sup>1188</sup> se da paso a la idea de *sustitución*.<sup>1189</sup> Es decir, que la muerte redentora de Cristo tiene en primer lugar, la finalidad de satisfacer a la justicia divina, y en segundo lugar, tiene la intención de sustituirnos a nosotros, ya que se entiende que Cristo muere en lugar nuestro porque éramos nosotros quienes debíamos morir a causa de nuestros pecados. Es importante señalar que esta sustitución se comprendió como una especie de sustitución penal, es decir, que Cristo sufrió el castigo que nosotros merecíamos y debíamos sufrir por nuestros pecados.<sup>1190</sup>

Un segundo desplazamiento va a dar paso a la idea de una *justicia vindicativa*.<sup>1191</sup> Por tanto, la idea de *la satisfacción* se comprenderá ahora como una *compensación* lo más exacta posible, por el pecado cometido, mediante un castigo *expiatorio*;<sup>1192</sup> según la *compensación penal*, Dios tiene que ser vengado en sus derechos sobre el hombre o incluso él mismo se venga infligiendo una pena, en la medida de la ofensa recibida.<sup>1193</sup> Sin lugar a

<sup>1188</sup> Con la categoría de satisfacción tocamos ya un vocabulario que no pertenece a la Escritura. Este término proviene de la tradición eclesial y conoció gran fortuna en el occidente latino a partir de la Edad Media. En torno a él se organizó una teología de la redención y de la salvación que ponía el acento en la mediación ascendente de Cristo. (...) El término de satisfacción viene del derecho romano. (...) no expresa el pago total de una deuda o la compensación rigurosa del mal cometido. *Satis-facere* quiere decir hacer bastante. Sesboüé, *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación* I, 351-352.

<sup>1189</sup> “La sustitución consiste en reemplazar un elemento por otro en un todo, o en reemplazar una persona por otra en una función o una relación. (...) sería erróneo resumir el papel de Cristo respecto a nosotros en la salvación diciendo simplemente nos sustituye ante Dios.” Sesboüé, *Jesucristo el único mediador* I, 384.

<sup>1190</sup> El Concilio de Trento (1545-1563), por su parte, en la sesión VI sobre la justificación incorpora la noción de satisfacción en el enunciado de causa meritoria de la justificación y señala: “*La causa meritoria es) su Unigénito muy amado nuestro señor Jesucristo, el cual, cuando éramos enemigos (cf. Rom 5,10), por la excesiva caridad con que nos amó (Ef 2,4) nos mereció la justificación por su pasión santísima en el leño de la cruz [can. 10] y satisfizo por nosotros a Dios Padre*”. (Denzinger, 799). El Concilio no define el término de satisfacción, sin embargo, es a partir de este momento que la idea de satisfacción, aplicada a la soteriología, entra en el lenguaje propiamente dogmático. Sesboüé, *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación* I, 376.

<sup>1191</sup> El escándalo de la muerte no se debe tan sólo a la materialidad de la misma, sino también, y más todavía, al sentido que con frecuencia se le da. Se le atribuye al cristianismo este razonamiento, inaceptado por la idea de Dios que supone: la justicia de Dios ha sido gravemente lesionada por el pecado del hombre; esta justicia tiene que «aplacarse» y verse satisfecha por una compensación dolorosa que esté a la altura de la gravedad de la ofensa. Esta idea de compensación va asociada a la de venganza o justicia vindicativa, que tiene que castigar en proporción al mal cometido. Jesús al aceptar su muerte sangrienta, satisface a este doble aspecto de la justicia. Le ofrece a Dios la «condición previa» para que aplaque su ira y le permita reconciliarse con la humanidad. La encarnación redentora se presenta entonces como una «estratagema» inventada por Dios para obtener lo que el hombre pecador se había hecho incapaz de conseguir. Porque no hay perdón sin un precio pagado como deuda a Dios. (...) Este resumen simplificador pone en discusión la comprensión de varios términos-clave de la teología de la redención: sacrificio, expiación, satisfacción, sustitución. En amplia medida constituye una perversión del pensamiento de san Anselmo, a quien se presenta hoy muchas veces como el origen de todos los malentendidos. (...) Sesboüé, *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación* I, 54. El subrayado es mío.

<sup>1192</sup> Según Sesboüé, el punto de partida de tal degradación de la idea de satisfacción se sitúa en el siglo XVI porque en primer lugar, y aunque es san Anselmo de Canterbury quien pone la satisfacción en el centro de la doctrina de la salvación, y quien es el primero en plantear el problema de la salvación en términos de una justicia que tiene que pagar el hombre el hombre a Dios para satisfacer por sus pecados, no es justo atribuirle a él las exageraciones y degradaciones posteriores. En segundo lugar, también es necesario dejar claro que para santo Tomás la satisfacción no funciona nunca como un paso previo para el perdón sino que se integra dentro de una visión en la que predomina el amor. En esta comprensión se le concede el lugar debido a la resurrección de Cristo. Cfr. Sesboüé, *Jesucristo el único mediador* I, 371-376.

<sup>1193</sup> Cfr. Sesboüé, “*Siguiendo los pasos de Calcedonia: la cristología y la soteriología desde el siglo VI*”, 387- 338.

dudas esta manera de comprender la redención es una proyección de la justicia humana a las relaciones del hombre con Dios.<sup>1194</sup>

Siguiendo los movimientos de estos desplazamientos, también encontramos que a finales del siglo XVIII aparece un nuevo concepto, el de *satisfacción vicaria*<sup>1195</sup> que resume las ideas de satisfacción y sustitución;<sup>1196</sup> con razón afirma Sesboüé:

(...) La satisfacción, comprendida como un acto de justicia conmutativa, se unió a la expiación interpretada como una respuesta a la exigencia de una justicia vindicativa. Las dos fueron consideradas como pasos previos para el aplacamiento de la justicia divina ofendida, y no como exigencias internas de la misericordia y de la iniciativa amorosa del perdón de Dios. Esta perversión restaura la idea de pacto sacrificial en contra de la doctrina de san Anselmo y de santo Tomás. Además, la satisfacción se entenderá cada vez más como la satisfacción vicaria.<sup>1197</sup>

---

<sup>1194</sup> “El termino de satisfacción viene del derecho romano. Lo primero que hay que señalar es que no expresa el pago de una deuda o la compensación rigurosa del mal cometido. *Satis-facere* quiere decir *hacer bastante*. En el derecho romano la satisfacción tenía lugar con el pago de una deuda: el acreedor quedaba en paz con el deudor que había hecho lo que había podido, que había hecho bastante”. Sesboüé, B. *Jesucristo el único mediador*. 352-353. “Tertuliano, jurista de formación, hizo que entrase este término en el vocabulario teológico aplicándolo a la conducta penitencial, la Iglesia reconcilia al pecador que “satisface” por su pecado, esto es, que da señales fidedignas de una conversión auténtica”. Sesboüé, “Siguiendo los pasos de Calcedonia”, 380.

<sup>1195</sup> Esta teoría toma sus debidas distancias respecto a la de la sustitución penal entendida en estricto sentido. (...) Atribuye a la redención el oficio vicario del Hijo que es sustituto de la humanidad culpable. “Jesús toma sobre si una tarea que nosotros no podíamos cumplir”. La satisfacción vicaria es un acto de reparación moral, que se inscribe en el horizonte sombrío de la pena y el castigo. Para muchos autores sigue estando en comunicación con la sustitución penal como demuestran las expresiones mixtas de “sustitución expiatoria” o de “expiación vicaria”. Sesboüé, *Jesucristo el único mediador I*, 391-392. “Anselmo de Cantorbery para la solución del problema soteriológico, empleó la palabra y el concepto satisfacción, y contribuyó a que éste adquiriera una importancia central en la teología latina. La terminología de la Escritura relativa a la justicia experimentó una importante transformación de su significado en el desarrollo de la teología occidental, concretamente por el hecho de que los términos aislados fueron puestos en un marco de pensamiento totalmente distinto, entendiéndose a la luz de los principios usados en las relaciones jurídicas concretas del hombre en la tierra: reparación del honor lesionado y reconciliación del Dios irado por parte del hombre mediante una obra suya. En la transición desde la Escritura y la patrística a la edad media, la redención de Cristo se concibió unilateralmente de acuerdo con el modo de pensar jurídico de los latinos. (influencia del derecho romano), y así, con ayuda de conceptos jurídico-morales, se edificó un sistema doctrinal soteriológico que tenía su centro en la idea de la satisfacción vicaria”. Lakner, “*Satisfacción*”. 29.

<sup>1196</sup> Cfr. Sesboüé, B. *Jesucristo el único mediador I*. 68-69.393.

<sup>1197</sup> *Ibid.*, 378.

Así que, la redención comprendida como satisfacción vicaria también recoge el desafortunado término de *compensación*.<sup>1198</sup> Es así como, “*La teología de la salvación se aventuró entonces por el terreno de lo jurídico. La redención se llevó a cabo según la idea de un «pacto sacrificial», en donde el Padre exige de manera inmediata la prestación doliente de Jesús*”;<sup>1199</sup> en este sentido afirma Sesboüé:

(...) En la satisfacción, expiación y sustitución, sustitución expiatoria, expiación vicaria y satisfacción vicaria, se vio durante algún tiempo el nervio de toda la soteriología cristiana. Entre otras consecuencias la libertad de Jesús parecía sustituir el retorno a Dios de los creyentes como si les ahorrara la obligación de convertirse.<sup>1200</sup>

Con toda razón señala Daly, que “*El concepto de expiación o satisfacción presenta problemas muy serios y reales, cargados de consecuencias igualmente problemáticas.*”<sup>1201</sup> En primer lugar, estos problemas están relacionados con las dificultades que presenta la idea de sacrificio.<sup>1202</sup> Ya que “*la convicción de mucho de lo que los cristianos han pensado tradicionalmente sobre el sacrificio y la teología de la redención es cosa ajena al auténtico mensaje cristiano*”.<sup>1203</sup> Vale la pena traer algunos ejemplos de la oratoria del siglo XVII, los cuales nos pueden ayudar a hacernos una leve idea del asunto que estamos tratando:<sup>1204</sup>

---

<sup>1198</sup> Ibid., 70-72.

<sup>1199</sup> Sesboüé, “Siguiendo los pasos de Calcedonia: la cristología y la soteriología desde el siglo VI”, 388.

<sup>1200</sup> Sesboüé, *Jesucristo el único mediador* I, 383. El subrayado es mío.

<sup>1201</sup> Daly, “Imágenes de Dios e imitación de Dios: problemas en torno a la idea de expiación satisfacción”, 313.

<sup>1202</sup> Cfr. Comblin, “El sacrificio en la teología cristiana”, 2-12. Vanhoye, “Culto antiguo y culto nuevo en la carta a los hebreos”, 252-256; Vanhoye, *Tanto amó Dios al mundo. Lectio sobre el sacrificio de Cristo*, 2005; Vanhoye, “Estructura y teología de los relatos de la pasión en los Sinópticos”, 107-118; Hengel, “La muerte expiatoria de Jesús. Orígenes de la predicación primitiva”. 211-224. Daly, “Sacrifice unveiled or sacrifice revisited: Trinitarian and liturgical perspectives”, 24-42.

<sup>1203</sup> Daly, “Imágenes de Dios e imitación de Dios: problemas en torno a la idea de expiación satisfacción”, 311.

<sup>1204</sup> “(...) Hacia mediados del siglo XII, en los tímpanos de las iglesias, el Cristo en gloria es reemplazado por el Cristo crucificado. San Bernardo y sus cistercienses difundirán el nuevo rostro doloroso de Cristo en el interior de los claustros; (...) El Cristo sufriente en la cruz vendrá a ser la imagen corriente de los siglos XIV y XV. (...) en el siglo XIV y en el contexto de una piedad focalizada en el Cristo sufriente, la devoción a los dolores de María adquiere una gran difusión”. Basurko, *Historia de la liturgia*, 270.

Era menester que el gran golpe del sacrificio de Jesucristo, que derriba a esta víctima pública a los pies de la justicia divina, cayera sobre la cruz y procediera de una fuerza mayor que la de las criaturas.<sup>1205</sup>

En efecto solo a Dios pertenece vengar las injurias; mientras no intervenga en ella su mano, los pecados sólo serán castigados débilmente. (...) Era pues preciso, hermanos míos, que él cayera con todos sus rayos contra su Hijo; y ya que había puesto en él todos nuestros pecados, debía poner también allí toda su justicia vengativa. Y lo hizo cristianos, no dudemos de ello.<sup>1206</sup>

El Padre eterno, con una conducta tan adorable como rigurosa, olvidando que era su Hijo y considerándolo como su enemigo (perdonadme todas las expresiones), se declaró perseguidor suyo, o mejor dicho, el jefe de sus perseguidores (...). No bastaba la crueldad de los judíos para castigar a un hombre como éste, a un hombre cubierto de los crímenes de todo el género humano; era menester dice, san Ambrosio, que Dios se mezclara en ello, y es lo que la fe nos descubre sensiblemente (...).

Sí, cristianos, es Dios mismo y no el consejo de los judíos el que entrega a Jesús (...). Porque eras tú mismo Señor, el que justamente cambiando en un Dios cruel, hacías sentir, no ya a tu siervo Job, sino a tu Hijo único, la pesadez de tu brazo. Hacía tiempo que esperabas esta víctima; había que reparar tu gloria y satisfacer tu justicia (...).

Golpea ahora Señor, golpea: está dispuesto a recibir tus golpes; y sin considerar que es tu Cristo, no pongas ya los ojos en él más que para acordarte (...) de que, inmolándolo, satisfaceréis ese odio con que odias el pecado.<sup>1207</sup>

Por tanto, para comprender correctamente el sacrificio de Cristo es necesario modificar nuestro concepto de sacrificio expiatorio.<sup>1208</sup> El término expiación asumió un sentido

<sup>1205</sup> Bossuet, J. *Carême des Minimes pour la vendredi saint*, 385. Citado por Sesboüé, “Siguiendo los pasos de Calcedonia: la cristología y la soteriología desde el siglo VI”, 388, nota, 179.

<sup>1206</sup> Bossuet, J. *Carême des Minimes pour la vendredi saint*, 385. Citado por Sesboüé, “Siguiendo los pasos de Calcedonia: la cristología y la soteriología desde el siglo VI”, 389, nota 179.

<sup>1207</sup> Bourdaloue, J. *Premier Sermon sur la Passion, en Oeuvres complètes*. Citado por Sesboüé, “Siguiendo los pasos de Calcedonia: la cristología y la soteriología desde el siglo VI”, 389, nota 180.

<sup>1208</sup> Cfr. Vanhoye, *Tanto amó Dios al mundo lectio sobre el sacrificio de Cristo*, 5.

bastante negativo, en el que se entiende como padecer una pena en la que poco importa si el condenado acepta o no la sentencia; el hecho importante es que si se somete a la pena, expía sus pecados; indiscutiblemente esta comprensión no corresponde a la realidad del Nuevo Testamento porque el sacrificio de Cristo es el evento más positivo que jamás haya existido;<sup>1209</sup> en este sentido señala Rahner:

La doctrina teológica común sobre la redención, como satisfacción, deja sin solucionar la cuestión de por qué hemos sido redimidos precisamente por la muerte de Cristo. (...) Otro aspecto de la deficiencia de esta doctrina de la redención está en que, para ella, la acción redentora de Cristo está más bien en la paciencia y obediencia con que Cristo acepta el dolor o la causa de la muerte, que en la muerte de Cristo misma. Por lo menos así lo hace suponer la consideración subyacente en esta formulación teológica de que la muerte es, como tal, puro acontecer pasivo distinto de la acción del hombre. (...).<sup>1210</sup>

No cabe ninguna duda, que tales comprensiones tergiversan el sentido profundamente cristiano de categorías como redención y salvación, porque como afirma Rahner:

Una soteriología que en la muerte de Jesús sólo ve la forma casualmente dispuesta de una satisfacción, la cual hubiera podido conseguirse de otro modo, desconoce la importancia central de la muerte de Jesús como tal, y no logra hacer comprensible la interna significación redentora de nuestra muerte en Cristo como acontecer radical y definitivo de la redención subjetiva.<sup>1211</sup>

En resumen, la primera dificultad que encontramos es que a una comprensión de la redención y de la salvación como justicia vindicativa, como expiación, satisfacción, compensación, sustitución, sustitución expiatoria, expiación vicaria y satisfacción vicaria, etc. subyace un concepto de pecado como ofensa a Dios<sup>1212</sup> y como deuda contraída con

---

<sup>1209</sup> Cfr. *Ibid.*, 6.33.

<sup>1210</sup> Rahner, Karl. *Sentido teológico de la muerte*, 68-69.

<sup>1211</sup> Rahner, "Soteriología", 467.

<sup>1212</sup> Cfr. Chapelle, "Le péché, offense de Dieu, et l'immutabilité divine", 87-99.

Dios.<sup>1213</sup> Y al concebir el pecado como ofensa a Dios o como deuda contraída con Dios, establecemos las relaciones entre Dios y el hombre en estricto orden jurídico; en consecuencia la redención se comprende en términos de reparación.<sup>1214</sup>

Sin embargo, el aspecto central del cristianismo es la revelación entendida no como la manifestación de verdades, leyes y normas, sino como la libre y gratuita autocomunicación y autodonación de Dios mismo. Este es el acontecimiento central de nuestra fe, del cual se derivan consecuencias importantes para nuestro actuar moral; por tanto: a) si Dios se revela, es para invitar a los hombres a una comunión de vida con él y para invitarlos a vivir en su compañía;<sup>1215</sup> b) por consiguiente, desde este horizonte de comprensión el pecado no sólo se sitúa a nivel psicológico sino también y fundamentalmente a nivel ontológico;<sup>1216</sup> c) “*el perdón de Dios es un perdón sin condiciones*”;<sup>1217</sup> y d) el perdón de Dios no puede bastar para la salvación de los hombres si no hay algo en ellos, que responda a este perdón;<sup>1218</sup> es decir, si no existe una auténtica conversión; en este sentido tiene razón Ricoeur cuando afirma:

(...) Al ser la Alianza el símbolo de una relación casi personal, el simbolismo fundamental del pecado expresa la pérdida de un vínculo, de una raíz, de un suelo ontológico; a éste le corresponde, en el plano de la redención, el simbolismo fundamental del «retorno».<sup>1219</sup>

Por consiguiente, sería un grave error comprender la redención y la salvación como una justicia vindicativa, expiación, satisfacción, etc. porque entender el concepto de pecado en este marco teológico, nos llevará a comprenderlo como si se tratara de que el honor de Dios ha quedado lesionado por el pecado humano; por tanto, Dios exige una víctima sangrienta – culpable o inocente- que pague por todo el pecado humano; por consiguiente, Dios habría accedido a alterar su divino veredicto contra la humanidad cuando el hijo de Dios se ofreció

<sup>1213</sup> Este concepto ya quedó explicado en la segunda parte de esta investigación titulada: *Evolución del concepto de pecado en la historia de la Teología Moral*. Allí se trató de explicar en qué presupuestos teológicos se fundamenta tal concepto.

<sup>1214</sup> Schoonenberg, “Pecado y culpa,” 351.

<sup>1215</sup> Cfr. *Dei Verbum*, 2.

<sup>1216</sup> Cfr. Schöndorf, “¿Por qué Jesús tuvo que sufrir?”, 253.

<sup>1217</sup> *Ibid.*, 251.

<sup>1218</sup> Cfr. Sesboüe, B. “Siguiendo los pasos de Calcedonia”, 397-392.

<sup>1219</sup> Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 231.



a cargar con el castigo que merecían los pecadores. En este horizonte de comprensión Dios se convierte en una especie de juez terrible y temible, una especie de señor ofendido y de espíritu rencoroso<sup>1220</sup>; sin embargo, como afirma Schoonenberg:

(...) Podemos decir que pecados dirigidos exclusivamente contra Dios serían una contradicción interna. El pecado como ofensa a Dios es un concepto que no se debe abandonar, con tal que por ello no nos representemos implícitamente un estricto orden jurídico entre Dios y el hombre (como sucede las más de las veces al concebir nuestra redención como satisfacción). En todo caso hay que situar la ofensa a Dios donde realmente reside; en el hombre se ofende a Dios mismo, por cuanto se rechaza el llamamiento de Dios al amor. (...).<sup>1221</sup>

Otra dificultad que presenta una comprensión de la redención y de la salvación como expiación, satisfacción, compensación, sustitución, sustitución expiatoria, expiación vicaria y satisfacción vicaria, etc. es que pareciera que estas acciones son el paso previo y necesario para el perdón. Como si lo esencial de la redención y de la salvación no estuviera en la gratuita y libre autodonación y autocomunicación de Dios, y en la conversión como la libre aceptación de esta comunicación por parte de la persona. De igual manera, también pareciera que la libertad de Jesús sustituye el retorno a Dios de los creyentes como si les ahorrara la obligación de convertirse.<sup>1222</sup> Es decir, que lo central de la redención y de la salvación pareciera estar más bien entre Dios Padre y Dios Hijo, entre el Hijo que ofrece su sacrificio expiatorio, y el Padre que con la ofrenda del Hijo parece cambiar de actitud<sup>1223</sup>. Sin embargo, afirma Alfaro:

(...) Dios es un Dios de salvación por su autocomunicación revelada y realizada en Cristo. El hombre alcanza su salvación precisamente por la aceptación libre de esta autocomunicación de Dios por Cristo. Esa salvación (...) es comunidad de vida entre Dios y el hombre, es diálogo personal en el que Dios se comunica a sí mismo y el hombre recibe esa autodonación de Dios, y de esa manera participa en su vida. Salvación es por tanto

<sup>1220</sup> Cfr. Daly, "Imágenes de Dios e imitación de Dios: problemas en torno a la expiación / satisfacción", 313-314.

<sup>1221</sup> Schoonenberg, "Pecado y culpa", 350-352.

<sup>1222</sup> Cfr. Sesboüé, *Jesucristo el único mediador*, 383.

<sup>1223</sup> Cfr. Cfr. Sesboüé, "Siguiendo los pasos de Calcedonia: la cristología y la soteriología desde el siglo VI", 389.

encuentro entre el amor de Dios y la libertad humana que da su respuesta a la llamada de Cristo.<sup>1224</sup>

Por tanto, la redención y la salvación no se deben tergiversar interpretándolas en un sentido mitológico, como acto que provoca un cambio de actitud en Dios.<sup>1225</sup> Algo así como si la muerte de Jesús en la cruz hubiera movido por primera vez a Dios a querer nuestra salvación, como si ésta le hubiera hecho cambiar de humor. La voluntad salvífica de Dios es más fuerte que el pecado. Por consiguiente, nuestra redención y salvación consisten en que, por la fuerza y la Gracia de Cristo, en virtud de su mediación, podamos aquello que es lo único importante en nuestra vida: amar a nuestros semejantes, aceptar confiadamente la muerte, conservar la esperanza. Vista así, la redención no es una realidad que se restrinja únicamente a la culpa del hombre, una realidad de la que nada percibimos. Al contrario, la podemos experimentar y sentir porque Aquel que es nuestra fe, esperanza y caridad nos capacita para creer, amar y esperar.<sup>1226</sup>

## b. Gracia y justificación Vs normas, preceptos y leyes

Hemos de comenzar señalando que Gracia<sup>1227</sup> y justificación,<sup>1228</sup> al igual que redención y salvación, son términos esenciales de la revelación; por tanto, también son elementos

<sup>1224</sup> Alfaro, "Naturaleza y gracia", 882.

<sup>1225</sup> Cfr. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 252.

<sup>1226</sup> Cfr. Weger, *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento*, 194.

<sup>1227</sup> "En la Iglesia romana occidental Agustín elaboró la doctrina de la gracia en un peculiar tratado teológico, polemizando contra la doctrina exteriorizada del pecado y de la gracia en el -a pelagianismo. Fundándose en Pablo, Agustín resaltaba la causalidad total de Dios en la justificación, santificación y predestinación del hombre, asimismo la realidad de la gracia en el hombre. Sin embargo, él substituyó la visión histórico-salvífica de Pablo, anclada en el judaísmo, por un enfoque antropológico, acomodado al pensamiento romano (Agustín mismo) y germánico (Pelagio). Su doctrina elaborada entre el año 412 y el 430 en numerosos y amplios escritos polémicos contra Pelagio y Julián de Eclano (*La perfección de la justicia en el hombre. Naturaleza y gracia, Gracia y libre albedrío, Gracia y pecado original, Predestinación de los santos*, etc.), obtuvo la aprobación de la Iglesia de Roma (cf. *Indiculus Coelestini*, Dz 129142)". Auer, "Gracia", 315-316.

<sup>1228</sup> "La justificación consiste, no en una mera remisión de los pecados, sino en la «infusión» de la gracia santificante, de las virtudes teologales (Dz 800) y de los dones del Espíritu Santo, como facultades habituales del recto comportamiento sobrenatural para con Dios. A juzgar por el modo como en la doctrina oficial de la Iglesia se emplea el concepto de justificación, ésta se identifica con la santificación interior (santidad, justicia) y con la elevación sobrenatural del hombre; no cabe concebirla como mera imputación forense de la justicia o como una doble justicia (Dz 821). Esta santificación, como posesión habitual de la gracia santificante, implica un renacimiento interior, una renovación, la filiación divina, el derecho a la salvación eterna y la inhabitación de Dios (de su Espíritu; Dz 799s). En cuanto cualidad del hombre es distinta de Dios (gracia creada), de tal manera que la causa eficiente [Dios en su benignidad] y la causa meritoria [Cristo], por una parte, y la causa formal de la j. [gracia], por otra, no pueden identificarse simplemente (Dz 799), si bien esta cualidad creada del hombre debe pensarse juntamente como condición previa y como efecto de la comunicación de ->Dios mismo (gracia increada). En esa comunicación se funda a la postre el carácter absolutamente sobrenatural de la gracia, y en este sentido Dios mismo aparece como cuasi causa formal de la justificación. (cf. Dz 2290)". Rahner, "*Justificación*", 181.

fundamentales que están presentes en una moral específicamente cristiana, las cuales tendrán incidencias importantes en el concepto de pecado. Estas dos categorías tienen una gran profundidad teológica y un importante desarrollo doctrinal, las cuales han sido la causa de innumerables y acalorados debates a lo largo de la historia.<sup>1229</sup> Por consiguiente, nuestra intención aquí no es hacer un desarrollo exhaustivo de la teología de la Gracia y de la justificación, ya que tal fin desborda nuestra pretensión; nuestra finalidad se centra únicamente en tratar de mostrar cómo Gracia y justificación han sido comprendidas, a partir de esquemas jurídicos, como normas, preceptos y leyes. Por tanto, esta aproximación nos permitirá, por una parte, mostrar cómo el pecado no es la transgresión de leyes, preceptos y normas: tampoco es una ofensa a Dios o una deuda contraída con Dios, menos aún una mancha; por otra parte, nos permitirá establecer la diferencia entre la angustia y el temor propiciado por el concepto de pecado propio de una moral esencialista centrada en la ley, y el equilibrio concienal efecto de un concepto de pecado propio de la moral específicamente cristiana.

Nuestra aproximación a la Gracia y la justificación la debemos situar a partir de la controversia desatada en el siglo XVI y en general en el contexto de los grandes debates.<sup>1230</sup> Teniendo en cuenta estos grandes debates sobre Gracia y justificación mencionaremos algunos aspectos que consideramos relevantes por las consecuencias que tienen en el concepto de pecado y por los efectos que finalmente, éste tiene en la conciencia de los creyentes. En este sentido debemos tener presente, en primer lugar, que aunque es san Agustín quien elaboró la doctrina de la Gracia en un peculiar tratado teológico, es la Escolástica la que enriquece y sistematiza el lenguaje teológico sobre la Gracia y señala las

---

<sup>1229</sup> Cfr. Grossi, - Sesboüé, B. *Gracia y justificación: desde el testimonio de la escritura hasta finales de la Edad Media*. En: Grossi, - Laradía, - Lécrivain, - Sesboüé, *El hombre y su salvación*, 203. Francisco, - Neves, "A problemática da graça entre católicos y luteranos. Lutero, o Concilio de Trento o debate atual", 835-876.

<sup>1230</sup> Cfr. El desarrollo de la doctrina de la gracia en los tiempos modernos y hasta nuestros días se ha llevado a cabo a través de varias etapas: el lugar que ocupó la influencia agustiniana en la escolástica tardía sobre la lectura luterana de la justificación; la valoración de la doctrina de la justificación por obra de los reformadores, que la convirtieron en el punto central de la dogmática cristiana dentro del marco de una antropología en parte nueva; el decreto principal del concilio de Trento sobre la justificación; las controversias sobre la gracia que ocuparon a la teología después de este concilio, particularmente las reacciones contra las doctrinas de Bayo y de Jansenio y la controversia llamada *De auxiliis* (sobre el socorro divino)". Grossi, V. y Sesboüé, B. *Gracia y justificación: desde el testimonio de la escritura hasta finales de la Edad Media*. 245. Sobre el desarrollo de este debate también puede verse: Auer, - Ratzinger, *El Evangelio de la gracia*, 290-296.

siguientes distinciones: gracia sanante o justificante, gracia habitual (*auxilium*) y gracia actual (*habitus*); gracia increada y gracia creada; gracia operante y gracia cooperante; gracia preveniente y gracia subsiguiente. Sin embargo, y aunque las distinciones pretendían mostrar los diversos aspectos de una única realidad, llevaron a una concepción cosificada de la Gracia.<sup>1231</sup> Esta es la primera gran dificultad con la que nos encontramos y que como veremos, tendrá sus consecuencias.

En segundo lugar, es necesario tener presente el asunto de la justificación en san Pablo, porque por una parte, la doctrina de la justificación es uno de los elementos centrales de su predicación,<sup>1232</sup> y por otra, porque en esta doctrina se basan tanto Lutero como el Concilio de Trento. Con respecto al primer punto es necesario indicar que de acuerdo con Flick y Alszeghy:

El acto de la misericordia divina con que Dios acoge al pecador lo llama el apóstol «justificar» (*dikaiós*)<sup>1233</sup>. (...) generalmente san Pablo, en oposición a la idea farisaica de la justificación como fruto de las obras, da al término «justificar» un sentido profundamente distinto. La justificación paulina no consiste en un juicio divino, que corresponda a los méritos del hombre, sino que es un don gratuito: «pues todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios, y ahora son justificados gratuitamente (*doreàn*) por su gracia, la redención de Cristo Jesús (Rom 3,23-24)». No se trata, pues, del reconocimiento de la inocencia que ya existe, sino de la obrada por Dios, de suerte que no es el justo el que justificado, sino el pecador (Rom 5,18-19) (...).<sup>1234</sup>

Como podemos darnos cuenta está muy lejos de ser una justicia vindicativa, en el sentido tratado en el apartado anterior.

Con relación al segundo punto, en el siglo XVI se presentó una seria controversia en la Iglesia sobre la interpretación del contenido de la justificación. La propuesta luterana entendía

<sup>1231</sup> Cfr. Luiz de Mori, “Algunos elementos para comprender hoy la teología de la gracia”, 292.

<sup>1232</sup> Cfr. Hahn, “La justificación: aproximación bíblica”, 285.

<sup>1233</sup> J. Blaeser: VTW I, 453-473; 2, 957-966; G. Schrenk: TW 2, 215-223; J. Guillet: VTB 406-408; W. Grossouw: DB 1058-1066; A. Descamp: DBS 4, 1.417-1.510.

<sup>1234</sup> Flick, –Alszeghy, *El Evangelio de La gracia*, 415.

la justificación de tal manera que el sujeto seguía siendo pecador, pero cubierto por la justicia divina de manera que resultaba *simul iustus et peccator* simultáneamente justo y pecador. La propuesta católica, definida en el Concilio de Trento, asumió que el sujeto dejaba de ser pecador y adquiría una nueva realidad, ya que adquiría la vida divina. Esta proposición católica calificó, entonces, a la justificación, de ontológica. Pero la insistencia en el hecho ontológico llevó a una percepción de la justificación en categorías estáticas, que se podría enunciar así: a) antes de la justificación el sujeto es pecado y sólo pecado; b) en el momento en que opera la justificación, el sujeto deja de ser pecador y pasa a ser justificado y poseedor de la vida divina.<sup>1235</sup>

En consecuencia y como señalan: Flick y Alszeghy:

(...) Naturalmente, la teología postridentina intentó siempre demostrar la coherencia de la enseñanza católica. Pero no puede negarse que tales tentativas desembocaron, frecuentemente, en soluciones abstractas que parecen tener poca relación con la tragedia del *infelix homo*, descrita por san Pablo. (...).<sup>1236</sup>

Un tercer aspecto sobre el cual debemos llamar la atención, y que está en línea con el anterior, es que la doctrina de la justificación, tanto la luterana (*Confessio Augustana* IV) como la tridentina (sesión sexta) nacieron de la práctica del Sacramento de la Penitencia, y todo su desarrollo posterior estuvo condicionado por este marco.<sup>1237</sup> En el confesionario se

<sup>1235</sup> “Aquí es necesario plantearse el problema de la "justificación por la fe", tan supremamente claro en San Pablo, y las obras en relación con la fe, insistencia de la posición católica en la controversia con el luteranismo. Esta insistencia se basa en muchos textos del Nuevo Testamento, especialmente Santiago, pero también es evidente en San Pablo. La pista para la solución del problema se sitúa en la interpretación de la fe no como simple aceptación noética de Cristo, sino como opción vital operativa. De paso, la justificación por la fe así entendida, nos hace ver cómo la Moral del cristiano surge de su fe que opera en la opción positiva por los demás. En el siglo XVI los conceptos de fe, de revelación, de Pecado, de justificación y de Gracia, estaban muy marcados por categorías estáticas esencialistas. La percepción de todo el fenómeno en términos procesuales, facilita su comprensión y permite una mayor claridad. Por lo demás, las categorías en que todo el asunto está presentado en el Nuevo Testamento, son indiscutiblemente dinámicas, según los símiles que se traen a cuento para explicarlo”. Múnera, *Antropología teológica cristiana: la justificación y la gracia constitutiva*, 4-5.

<sup>1236</sup> Flick, – Alszeghy, *El Evangelio de La gracia*, 139.

<sup>1237</sup> “Los conceptos de «justo», «justicia» y «justificar» designan una importante virtud humana. La justicia es una de las cuatro virtudes cardinales. (...) En la tradición romana la justicia se antepuso más claramente a todas las demás virtudes humanas. La justicia parte de una norma previamente dada. En la edad media, esta norma se relacionó con la justicia divina. (...)”. Hahn, “La justificación: aproximación bíblica”, 283.

trata de la confesión del pecado, de la contrición del corazón y de una activa reparación por parte del penitente. Por consiguiente, la justificación se reduce al perdón de los pecados; pero el perdón entendido en el sentido de dispensar el perdón al pecador por la ofensa causada; en este sentido la conversión no es otra cosa que una reparación. En el marco de la confesión, la justificación se refiere sólo al pecador quien debe ser justificado ante el Dios juez supremo<sup>1238</sup>; como afirman: Flick y Alszeghy:

(...) La confesión arrepentida y la absolución significan y producen instrumentalmente la gracia. (...) Según la explicación clásica, la decisión de confesarse es necesaria no sólo porque su ausencia constituye un pecado (*necessitas praecepti*), sino también porque es el único medio para alcanzar el perdón. Si no se da esa disposición, al menos implícitamente (...) no tiene lugar la justificación. Se piensa, no obstante, por lo común, que la justificación se realiza directamente en virtud de la contrición, y que el “*votum sacramenti*”, al menos virtual, constituye tan solo una condición para la remisión de los pecados.<sup>1239</sup>

Si reflexionamos en la serie de actos que constituyen, según el concilio de Trento, la preparación para ser justificados, encontraremos una directriz para elegir los temas que dispongan a los penitentes a recibir el sacramento de la penitencia.<sup>1240</sup>

Es importante anotar, que tanto el Sacramento de la Penitencia, como las doctrinas de la justificación del siglo XVI están influenciadas por los conceptos de Derecho penal romano; por consiguiente, las categorías bíblicas de justicia salvadora de Dios y de la justificación de Dios por la fe no son interpretadas adecuadamente. Por tanto, la teología paulina de la

---

<sup>1238</sup> En la sesión VI (13 de enero de 1547) el Concilio de Trento trata sobre la justificación (Denzinger, 792 a.). En este Decreto, la comprensión católica del hombre justificado se desarrolla bajo el signo de “la justicia de Dios”. El Decreto está construido a partir de la distinción entre los tres estados de la justificación del hombre pecador: el primer estado tiene que ver con la primera justificación –se trata del desarrollo más importante–; el segundo se refiere a la vida del hombre justificado; el tercero se relación con la recuperación de la justificación en los bautizados que han caído en pecado. Si la primera justificación pasa por el sacramento del pecado, su recuperación pasa por el de la penitencia. Cfr. Grossi, - Sesboué, “*Gracia y justificación: desde el Concilio de Trento hasta la época contemporánea*”, 253.

<sup>1239</sup> Flick, – Alszeghy, *El Evangelio de La gracia*, 399.

<sup>1240</sup> *Ibid.*, 403.

justificación se comprende, se interpreta, se explica y formula en términos jurídicos;<sup>1241</sup> sin embargo, señalan Grossi y Sesboüé:

La justificación se realiza en el mismo momento en que la caridad de Dios se difunde en el corazón hasta hacerse inherente en él; en ese mismo momento el justificado recibe el perdón de los pecados (...). En otras palabras, la justificación tiene lugar en el momento en que la fe se convierte en amor, es decir, se hace viva.<sup>1242</sup>

Un cuarto aspecto, que es fundamental, es que la Gracia por la cual el hombre es justificado<sup>1243</sup> se llegó a comprender como una realidad en sí totalmente extramuros de la conciencia donde a gracia era comprendida como una especie de segundo piso añadido. La relación entre naturaleza y Gracia se concebían de tal forma que aparecían como si fueran dos estratos cuidadosamente colocados el uno encima del otro pero sin mucha relación y comunicación entre ambos. Es decir, que tal Gracia se encontraba totalmente al margen de lo que el hombre es y, por tanto, ésta no estaba donde el hombre está: en la realización inmediata de su realización espiritual. En consecuencia, la ordenación de la naturaleza a la Gracia se comprendía con la máxima negatividad, la naturaleza no tenía nada más que una “*potentia oboedientialis*”, y era concebida en el sentido lo más negativo posible;<sup>1244</sup> en este sentido afirma Lorda:

La tradición teológica esquematizó la doctrina de la gracia y hablaba rectamente de lo sobrenatural como algo diferente de lo natural. Se distinguieron así netamente el ámbito de

<sup>1241</sup> Cfr. Moltmann, “*La justificación de Dios*”, 251-252.

<sup>1242</sup> Grossi, - Sesboüé, “Gracia y justificación: desde el Concilio de Trento hasta la época contemporánea”, 263.

<sup>1243</sup> “(...) hemos de explicar todavía cuál es la repercusión de la gracia en la vida espiritual del hombre y cómo actúa aquella en la relación existencial con Dios. También aquí los teólogos defienden dos concepciones opuestas. Hasta el siglo XIV dominó la doctrina agustiniana de un *magisterium internum* de la gracia, el cual fue entendido como una «iluminación» interna que eleva el espíritu del hombre a la participación en la vida de Dios la fe, la esperanza y el amor; esta concepción de la función propia de la gracia alcanza su punto cumbre en la teología tomista. Duns Escoto limitó considerablemente la función iluminativa de la gracia, y el nominalismo de Ockham defendió un extrinsecismo radical de la gracia: ésta no produce ninguna modificación interna en el dinamismo natural del espíritu humano. Los teólogos posttridentinos abandonaron esta posición extrema; no pocos de ellos redujeron la operación interna de la gracia a una elevación entitativo-jurídica de los actos sobrenaturales, que por lo demás no superarían el dinamismo puramente natural del hombre”. Alfaro, “Naturaleza y gracia”, 888.

<sup>1244</sup> Cfr. Rahner, *Escritos de teología IV*, 216-217.

la naturaleza y el de la gracia. E incluso se introdujo el término “fin natural”, para hablar de la ordenación natural del hombre. Con esto, lo sobrenatural parecía ser algo superpuesto a lo natural. Parecía posible imaginar un orden natural que funcionara totalmente al margen de los dones de la salvación.<sup>1245</sup>

Sobre el asunto de la relación entre naturaleza y Gracia señala Alfaro:

La fórmula naturaleza y gracia no designa otra cosa que la situación del hombre ante el Dios que se revela y comunica a sí mismo por Cristo, pues Dios es un Dios de la salvación por su autocomunicación revelada y realizada en Cristo. El hombre alcanza su salvación precisamente por la aceptación libre de esta autocomunicación de Dios por Cristo.<sup>1246</sup>

En resumen, podemos decir que los debates medievales sobre la Gracia llevaron a una cosificación de ésta hasta llegar a comprenderla como un objeto que Dios otorgaba extrínsecamente a la persona; pero como afirma Berríos:

(...) la gracia no debe ser entendida como el acto divino de otorgar al ser humano “algo”, un determinado “bien salvífico” o la mera participación de Sí mediante dones creados y finitos, sino como el don propio de *Sí mismo* como acto fundante y oferta permanente de la salvación.<sup>1247</sup>

El extrinsecismo de la teología tradicional de la Gracia se basa, en que esa Gracia que justifica y santifica se considera como un perfeccionamiento meramente añadido a la naturaleza humana, de modo que no puede verse con claridad cómo dicha Gracia puede ser al mismo tiempo la que realiza el dinamismo más íntimo del hombre, aquello hacia lo que el hombre tiende en lo más hondo de su ser y a lo que está orientado;<sup>1248</sup> con toda razón afirma Ladaria:

---

<sup>1245</sup> Lorda, *La gracia de Dios*, 371.

<sup>1246</sup> Alfaro, “Naturaleza y gracia”, 882.

<sup>1247</sup> Berríos, “Von Balthasar y Rahner: Vigencia de una interlocución”, 291.

<sup>1248</sup> Cfr. Weger, *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico*, 121.



El punto de partida de la teología ha de ser el hombre realmente existente, no el posible. Todo cuanto experimentamos de nosotros mismos no equivale a nuestra “naturaleza pura”, porque de facto ésta no existe. El hombre se halla en el orden de la gracia, y esto no puede no tener influjo en su modo de comprenderse, aunque no tenga conciencia refleja de ello. En el hombre realmente existente la ordenación a Dios y la capacidad de recibir lo constituye el centro de su ser. (...) El concepto de naturaleza pura, como distinto de la esencia concreta del hombre, es un concepto residual, lo que queda si de nuestro ser quitamos mentalmente lo que significa esta ordenación a Dios.<sup>1249</sup>

Estas concepciones de Gracia y de justificación tendrán implicaciones muy importantes para el concepto de pecado, porque desde este horizonte de comprensión, éste ya no se entiende como el cerrarse a la oferta absoluta de la gratuita y libre autocomunicación de Dios<sup>1250</sup>, sino como la transgresión y desobediencia a leyes o mandamientos, o como una ofensa a Dios o como una deuda contraída con Dios. Por tanto, el perdón se reduce a una sentencia, pena, sanción y multa y la conversión a una reparación o purificación, pero sin que exista una real transformación de la persona.

### **c. Dios Trinitario Vs Dios legislador y juez**

En el segundo capítulo de esta tercera parte hemos señalado que desde los criterios de una hermenéutica tradicional, la revelación cristiana no se ha comprendido como la libre y gratuita autocomunicación y autodonación de Dios al hombre, sino como la manifestación de verdades y la instrucción sobre preceptos, normas y leyes. En consecuencia se falsea el auténtico sentido de la Revelación cristiana cuando se pretende la comunicación de verdades y la revelación de leyes, preceptos y normas; por consiguiente la Redención y Salvación se comprenden más en términos de una justicia vindicativa, de expiación-satisfacción, etc.; y la Gracia y justificación como algo extrínseco que no produce ninguna transformación real en la persona. A estas categorías teológicas subyace una imagen de Dios,

---

<sup>1249</sup> Laradia, “*Naturaleza y sobrenatural*”, 306.

<sup>1250</sup> Cfr. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 120-121.

que como trataremos de mostrar, no corresponde al Dios trinitario que nos presenta el Evangelio sino un Dios legislador y juez. Consecuentemente, con esta imagen de Dios como juez, corresponde un concepto de pecado comprendido en términos de transgresión de leyes, preceptos y normas, en términos moralistas y perfeccionistas, los cuales pueden generar en la conciencia cristiana efectos de temor y angustia e imposibilitan a los creyentes para abrirse a la autotranscendencia del amor, del perdón y de la auténtica libertad.

Debemos comenzar este aparatado afirmando que el falseamiento del auténtico sentido de la revelación cristiana cuando se comprende no como la libre y gratuita autodonación y autocomunicación de Dios, sino como manifestación de verdades e instrucción sobre preceptos, normas y leyes, también deforma y desfigura la auténtica imagen de Dios.<sup>1251</sup> Pues como ya lo hemos manifestado de diversas maneras *“En la etapa de la Neoescolástica, Dios era comprendido principalmente como «dueño» de la realidad y como «juez» de las acciones humanas; de ahí brota una moral de orientación preferentemente legalista y objetivista”*.<sup>1252</sup> Con razón afirma Pinckaers: *“(…) La moral de la obligación hace aparecer a Dios como el legislador todopoderoso que decreta la Ley entre rayos y truenos como un Dios de temor y temblor, un juez soberano (…)”*.<sup>1253</sup> Por consiguiente, la auténtica imagen del Dios trinitario, amoroso y fiel del Evangelio se deforma y pasa a ser presentado por la moral y comprendido por la conciencia cristiana como un Dios legislador y juez. Por tanto, como afirma López Azpitarte:

(…) Es una pena que la imagen de Dios subyacente a la finitud humana haya servido tanto para vivir en la angustia y en el temor de una psicología inmadura y atormentada, fronteriza muchas veces con la patología y ajena, desde luego, a los datos de la revelación.<sup>1254</sup>

---

<sup>1251</sup> “La acusación central de la filosofía de la sospecha del siglo XIX (...) la incompatibilidad de Dios con el deseo de preservar la libertad del hombre. Ésta ha sido la sospecha que incluso dentro de la propia Iglesia hemos ido alimentando. Dios y el hombre sin embargo, no son realidades antagónicas, sino que se necesitan mutuamente. Porque Dios de manera libre y gratuita ha querido revelarse como el Emmanuel, asumiendo nuestra humanidad de manera definitiva. Y el ser humano alcanza su última y definitiva comprensión desde el misterio de Dios, como aquella realidad que surge cuando Dios decide salir de sí mismo”. Cordovilla, “K. Rahner, la actualidad de un teólogo”, 244.

<sup>1252</sup> Vidal, “Las falsas imágenes de Dios en la moral”, 531.

<sup>1253</sup> Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 59.

<sup>1254</sup> López, *El nuevo rostro de la moral*, 274.

Por consiguiente, desde este horizonte, la fe no consiste en la opción radical como entrega personal, confiada y amorosa a Dios,<sup>1255</sup> sino como la adhesión que el creyente debe hacer a una lista de verdades, y como la obediencia a normas y preceptos, de los que no queda claro qué vínculo tienen entre sí, ni con el hombre histórico.<sup>1256</sup> En consecuencia, se falsea la revelación cristiana cuando se pretende, no la revelación de Dios mismo, sino la revelación de verdades, leyes, preceptos y normas; y como afirma Sesboüé:

(...) Si la predicación y la catequesis de la redención han evolucionado sensiblemente desde hace algunos decenios, la mentalidad corriente de los cristianos sigue estando impregnada de un discurso ambiguo en donde las afirmaciones más fundamentales de la fe se ven parasitadas y a veces pervertidas por una sistematización degradada que transmite ciertas ideas de Dios primitivas, peligrosas y hasta odiosas. (...).<sup>1257</sup>

Sin embargo, según la *Dei Verbum*, la revelación consiste en que Dios sale de Sí mismo para autodonarse al hombre tal como Él es.<sup>1258</sup> Dios es autodonación en cuanto se autorevela.

En resumen, en la forma tradicional se presenta la imagen de un Dios ofendido y que necesita vengar su honor agraviado y ofendido. Es un Dios enojado necesita que quien haya pecado, (entendiendo por pecado la trasgresión de leyes, preceptos y normas, la ofensa y deuda a Dios), expíe y pague tales deudas y repare tales ofensas e infracciones. Para saldar las deudas con este Dios-juez, el sacrificio tiene un valor superlativo. Estas acciones referidas por parte del pecador, son condiciones previas para poder recibir el perdón. Es la imagen de un Dios descomprometido con la historia humana. Es un Dios legislador para quien tiene gran relevancia el cumplimiento de la ley, la cual ha sido revelada desde fuera; es un Dios heterónimo que suplanta la libertad con que dotó al ser humano.<sup>1259</sup> Es un Dios

<sup>1255</sup> Cfr. Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo I*, 210.

<sup>1256</sup> Cfr. De Lubac, - Cattaneo, "La Constitución «Dei Verbum» veinte años después", 341.

<sup>1257</sup> Sesboüé, *Jesucristo el único mediador*, 42.

<sup>1258</sup> Cfr. Zarazaga, *Dios es comunión*. 134.

<sup>1259</sup> Vidal, *Nueva moral fundamental*, 30-34.

juez de las acciones humanas que son consideradas como actos externos. En definitiva, es un Dios que se convierte en una pesada carga para la conciencia moral de los creyentes<sup>1260</sup>.

#### **d. Perdón Vs sentencia, pena, sanción, multa**

En los tres puntos anteriores hemos visto cómo las concepciones de pecado ya referidas se fundamentan en una teología de la redención-salvación, de la Gracia y justificación, con un marcado acento jurídico; por tanto, la imagen de Dios que subyace a tales comprensiones teológicas está muy lejos de ser la imagen del Dios revelado en Jesucristo y se convierte en un Dios legislador y juez. En consecuencia, al estar estas concepciones de pecado situadas en un horizonte jurídico, necesariamente se relacionan con castigos y penas<sup>1261</sup>. Indiscutiblemente tales comprensiones llevarán a distorsionar el auténtico sentido del perdón cristiano, el cual es desplazado por la sentencia, la pena, la sanción, la multa. Por consiguiente, el perdón queda reducido a una especie de rito mágico, en el que pareciera que sólo se concede y se obtiene el perdón a través de ritos expiatorios, sacrificios y penitencias, como si se tratara de una especie de intercambio o compraventa de favores divinos.<sup>1262</sup>

Para situar el problema debemos remontarnos a los Libros Penitenciales, porque es a partir de éstos cuando en la Teología Moral se produce una enorme ruptura con respecto al Nuevo Testamento y con el pensamiento de los Padres. Recordemos que estos Libros presentaban tarifas, aranceles y penas expiatorias que se imponían a los penitentes; y en cuanto terminaban de cumplirlas, *ipso facto* recibían el perdón. Más aún, las conmutaciones,

<sup>1260</sup> Cfr. Vidal, *Nueva moral fundamental*, 30-34 “(...) las religiones pueden ser —ésa es su razón de ser— oferta de gracia, palabra de consuelo, promesa de liberación, pero muy fácilmente se pervierte en ellas la gracia en juicio, el consuelo en amenaza, la liberación en opresión, haciendo así la situación del ser humano culpable aún más terrible y desesperada por la amenaza del juicio divino. (...) muchas religiones (...) son una muestra palmaria de ello, y explican en buena medida aquel veredicto provocador de Nietzsche: «todas las religiones son, en última instancia, sistemas de crueldad». ¡Cuántas correcciones de imágenes divinas, reinterpretaciones de categorías teológicas y reformas de disciplinas penitenciales, empezando por el cristianismo, están aún pendientes para poder desmentir la denuncia nietzscheana!”. Arregui, “*El perdón en las religiones de la tierra*”, En: 17-18.

<sup>1261</sup> Cfr. Arregui, “*El perdón en las religiones de la tierra*”, 20.

<sup>1262</sup> Cfr. *Ibid.*, 23-25

compensaciones o redenciones impuestas, se podían cambiar por otras penitencias más cortas y rígidas; o peor aún, en vez de cumplirlas el pecador penitente, se podía pagar a otros, como los monjes, para que ellos realizaran las penitencias en su lugar, y así poder reparar la ofensa causada a Dios y recibir su perdón.<sup>1263</sup>

En resumen, la manera como se concibió la Penitencia en este período no ha hecho más que contribuir a corromper el auténtico sentido evangélico del pecado y de categorías teológicas fundamentales como son la redención, la salvación, la Gracia y justificación, el perdón y la conversión<sup>1264</sup>. Sin lugar a dudas, los Libros Penitenciales subrayan una concepción moralizante y legalista del pecado que ha llevado a concebir el perdón como un rito mágico a través de una expiación por medio del sacrificio y de la penitencia.

Podemos decir que los Libros Penitenciales son el punto de partida de un largo proceso que tiene su punto de llegada en la Casuística. En el marco de esta moral, que hemos calificado como esencialista y centrada en la ley, el énfasis no se pone en la conciencia del creyente, ni en su relación con Dios, porque la ley era considerada como la fuente última de la moralidad frente a la libertad; más aún, lo que principalmente se valora son los actos externos con respecto a la ley,<sup>1265</sup> ya que se entendía que ésta expresaba la voluntad del legislador divino.<sup>1266</sup> Por tanto, la ley es el fundamento, la fuente, y el objeto de esta moral. Por consiguiente, el horizonte jurídico-legal desde los cuales se comprendió y se explicó el concepto de pecado, llevó a basar el perdón de los pecados en los actos buenos compensatorios, del penitente.<sup>1267</sup>

---

<sup>1263</sup> Cfr. Segunda parte de esta investigación titulada *Evolución del concepto de pecado en la historia de la Teología Moral* y en el segundo capítulo: *Noción de pecado en los Libros Penitenciales*.

<sup>1264</sup> Cfr. Chauvet, “*Prácticas penitenciales y concepciones de pecado*”, 44.

<sup>1265</sup> “(...) la dimensión de interioridad desaparece de la consideración del moralista, ya que le basta estudiar la cara exterior de los actos humanos, tal como se encuentra expuesta en las prescripciones legales. La interioridad será considerada como un asunto subjetivo que depende de la espiritualidad. El moralista concentra su atención en los elementos materiales, afectados por la ley, que forman según él, la objetividad”. Pinckaers, Servais. *Las fuentes de la moral cristiana*. 326.

<sup>1266</sup> Cfr. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, 303. Vidal, “Fuerza y debilidad de la confesión sacramental en el catolicismo postridentino”, 398.

<sup>1267</sup> Recordemos que esta era una de las objeciones de Lutero contra el Sacramento de la Penitencia, lo cual le parecía ser una hipocresía y una mentira. Cfr. Segunda parte de esta investigación titulada: *Evolución del concepto del pecado en la historia de la Teología Moral*.

Como ya lo hemos señalado, en esta interpretación la confesión y la absolución son el único medio para obtener el perdón; y Trento subraya el carácter judicial de la absolución. Para el Concilio el sacerdote es un juez, que a su vez representa al Juez Supremo. La Confesión es un juicio en el que el juez impone una sentencia, una sanción, una multa o una pena expiatoria que el pecador debe cumplir cabalmente para poder recibir el perdón.<sup>1268</sup> En este contexto y al hablar sobre el Sacramento de la Penitencia, el Concilio de Trento señala en el canon cuarto:

Si alguno negare, que se requieren para el entero y perfecto perdón de los pecados, tres actos de parte del penitente, que son como la materia del sacramento de la Penitencia; es a saber, la contrición, la confesión y la satisfacción, que se llaman las tres partes de la Penitencia; o dijere, que estas no son más que dos; es a saber, el terror que, conocida la gravedad del pecado, se suscita en la conciencia, y la fe concebida por la promesa del Evangelio, o por la absolución, según la cual cree cualquiera que le están perdonados los pecados por Jesucristo; sea excomulgado.<sup>1269</sup>

Y en el canon séptimo precisa:

Si alguno dijere, que no es necesario de derecho divino confesar en el sacramento de la Penitencia para alcanzar el perdón de los pecados, todas y cada una de las culpas mortales de que con debido, y diligente examen se haga memoria, aunque sean ocultas, y cometidas contra los dos últimos preceptos del Decálogo; ni que es necesario confesar las circunstancias que mudan la especie del pecado; sino que esta confesión sólo es útil para dirigir, y consolar al penitente, y que antiguamente sólo se observó para imponer penitencias canónicas; o dijere, que los que procuran confesar todos los pecados nada

---

<sup>1268</sup> La absolución sacerdotal no es un puro ejercicio del ministerio de la palabra ni constatación de pecados perdonados, es un verdadero acto judicial, por el que sacerdote como juez, pronuncia la sentencia. Cfr. Denzinger 902. Llama la atención que en la Introducción al Nuevo Ritual de la Penitencia, en el n° 6 se afirma: “La confesión, por parte del penitente, exige la voluntad de abrir su corazón al ministro de Dios; y por parte del ministro, un juicio espiritual mediante el cual, como representante de Cristo y en virtud del poder de las llaves, pronuncia la sentencia de absolución o retención de los pecados”. (Cfr. Concilio Tridentino, Sesión XIV, *De sacramento Paenitentiae*, cap. 5: DS 1679).

<sup>1269</sup> Denzinger, 914.

quieren dejar que perdonar a la divina misericordia; o finalmente que no es lícito confesar los pecados veniales; sea excomulgado.<sup>1270</sup>

De igual manera, el Catecismo Romano desarrolla todo el asunto de la Penitencia en el capítulo IV; y en el número 5, de este capítulo, señala las partes que la constituyen y afirma:

En otros sacramentos, la materia es siempre una cosa sensible, natural o artificial (agua, crisma, pan, vino, etc.); en la penitencia, en cambio, son los mismos actos del penitente los que constituyen la cuasi materia del sacramento: contrición, confesión y satisfacción, como enseña el Concilio de Trento (<sup>1271</sup>).<sup>1272</sup>

Llamase estos actos del penitente “partes” del sacramento de la penitencia en cuanto que se exigen en él, por institución divina, para obtener la integridad del sacramento y para la plena y perfecta remisión de los pecados.<sup>1273</sup>

En el número 7 del mismo capítulo, explica en qué consisten los Actos del penitente y señala:

Constituyen la penitencia –además de la materia y forma, elementos comunes a todos los sacramentos –tres actos necesarios para su integral perfección: contrición, confesión y satisfacción<sup>1274</sup>(35) (...).<sup>1275</sup>

Podemos demostrar la necesidad de estos elementos por una doble razón:

- 1) Ofendemos a Dios de tres maneras: por pensamiento, por palabra y obra. Es lógico, pues, y justo que, sometiéndonos a las llaves de la Iglesia, nos esforcemos por aplacar

<sup>1270</sup> Denzinger, 917.

<sup>1271</sup> Ses. XIV, c.3, cn. 4: D896.

<sup>1272</sup> Catecismo Romano, 531.

<sup>1273</sup> Ibid., 531.

<sup>1274</sup> Estos tres actos se requieren, por parte del penitente, para obtener la remisión de los pecados, cualquiera que sea el modo en que enteren a constituir el sacramento de la penitencia. Además se han de manifestar externamente, y el sacerdote tiene obligación de comprobar su existencia, y de negar la absolución en caso de alguno de ellos faltare. No son necesarios, sin embargo, como quiso Lutero, lo que él llamó “terrores de la conciencia”, ni la fe fiducial. (C. Trid., ses. XIV cn. 4:D914).

<sup>1275</sup> Catecismo Romano, 538.

la justicia de Dios y alcanzar el perdón de los pecados por los mismos medios en que le hemos ofendido.

- 2) La penitencia es la contrapartida del pecado cometido; penitencia querida por el pecador, pero dejada al arbitrio de Dios, contra el cual se pecó. Es necesario, por consiguiente, de una parte, que el pecador quiera dar esta reparación, y esto constituye la contrición; y es necesario además que el penitente se someta al juicio del sacerdote, que ocupa el lugar de Dios, para que pueda precisarle la pena conforme al número y a la gravedad de las culpas: de aquí la necesidad de la confesión y de la satisfacción<sup>1276</sup>.

Al referirse a la naturaleza de la contrición señala:

(...) la esencia de la contrición no consiste solamente en que uno deje de pecar, en resolverse a cambiar de vida o en iniciar de hecho esta nueva vida, sino también, y sobre todo, en aborrecer, en detestar y expiar las culpas cometidas<sup>1277</sup>.

Sobre la confesión afirma:

Supuesta la contrición, la confesión constituye el segundo elemento de la penitencia<sup>1278</sup>.

Todos debemos creer firmemente, según la doctrina de la fe católica, que, si alguno esta sinceramente arrepentido de sus pecados y decidido a no cometerlos más en adelante, aunque su dolor no sea suficiente por si para obtener la remisión de sus culpas, éstas se le perdonarán en virtud de las llaves, siempre que se confiese debidamente con un sacerdote.<sup>1279</sup>

Sobre la satisfacción el Catecismo afirma:

---

<sup>1276</sup> Catecismo Romano, 539.

<sup>1277</sup> Ibid., 540.

<sup>1278</sup> Ibid., 551.

<sup>1279</sup> Ibid., 553.



El tercer elemento de la penitencia es la satisfacción<sup>1280</sup>

(...) Satisfacer en general, es pagar íntegramente lo que se debe. Decimos que uno está “satisfecho” cuando no le falta nada debido. En el caso específico de la reconciliación con un amigo, satisfacer significa ofrecer aquello que es suficiente para reparar la ofensa y la injuria que se le causó. En otras palabras: satisfacer es la compensación del mal inferido.<sup>1281</sup>

- a) La satisfacción más excelente es sin duda aquella por la que se ofrece a Dios, en compensación de nuestras culpas, todo lo que a Él se le debe en estricto rigor de justicia. Tal satisfacción suficiente para aplacar perfectamente a Dios y volverlo propicio, únicamente pudo ser ofrecido por Jesucristo en la cruz, precio supremo e íntegro de nuestra deuda de pecadores.<sup>1282</sup>
- f) Finalmente, otros teólogos prefieren definir la satisfacción como una purificación por la que el alma queda limpia de mancha de pecado y absuelta de las penas temporales.<sup>1283</sup>

Aunque el Concilio de Trento no instauró un régimen nuevo de Penitencia sí introdujo modificaciones al régimen de Penitencia normatizado por el IV Concilio de Letrán. Por tanto en el cristianismo postridentino tales modificaciones llevan a dar una importancia superlativa a la absolución, hasta el punto que éste parece ser el factor que asegura el perdón y por consiguiente la salvación.<sup>1284</sup> De igual manera el arrepentimiento es esencial ya que es condición para la absolución. Lo mismo podemos decir de la declaración de los pecados<sup>1285</sup>. En este sentido el Catecismo Romano basa el perdón de los pecados en los actos del penitente.<sup>1286</sup> Recordemos además, que la definición de pecado como ofensa y deuda a Dios, que fue presentada por este Catecismo, ha sido la que más ha calado en la

<sup>1280</sup> Ibid., 575.

<sup>1281</sup> Ibid., 576.

<sup>1282</sup> Ibid., 576.

<sup>1283</sup> Ibid., 578.

<sup>1284</sup> En este sentido también llama la atención que en la Introducción al Nuevo Ritual de la Penitencia, en el número 6 afirma: “(...) Al pecador que manifiesta su conversión al ministro de la Iglesia en la confesión sacramental, Dios le concede su perdón por medio del signo de la absolución y así el sacramento de la penitencia alcanza su plenitud. (...)”

<sup>1285</sup> Vidal, “Fuerza y debilidad de la confesión en el cristianismo postridentino”, 380-381.

<sup>1286</sup> Cfr. Catecismo romano. Capítulo V. *Del Sacramento de la Penitencia* “Acerca de la penitencia exterior se ha de enseñar que ella es en la que consiste la esencia del Sacramento (...)” (Nº 10); “Porque la materia del los otros Sacramentos es alguna cosa natural ó artificial; pero del Sacramento de la Penitencia son como materia los actos del penitente, conviene a saber: *Contrición, Confesion y satisfacion*, (...). Y estos actos en tanto se dicen parte de la Penitencia, en cuanto por institución de Dios se requieren en el penitente para la integridad del Sacramento, y para el cabal y perfecto perdón de los pecados”. (Nº 13).

conciencia cristiana y la que más ha condicionado la manera de celebrar el Sacramento de la Reconciliación.<sup>1287</sup>

Sin lugar a dudas aquí está en juego la comprensión de una categoría teológica fundamental y es la justificación, ya que al ser planteada en términos de una justicia vindicativa condiciona a su vez la imagen de Dios, la relación entre acción humana y la Gracia, la redención y la salvación.<sup>1288</sup> Y en consecuencia, el perdón es comprendido desde un horizonte jurídico-legal; porque como señala Arregui:

(...) ¿Por qué esa necesidad de ejecutar determinados ritos para sentirse seguros del perdón de Dios? ¿Quién podrá negar que la confesión ha desempeñado y sigue desempeñando para muchos el papel de rito expiatorio y que a las apalabras y gestos del sacerdote se les atribuye a menudo una virtud sagrada mágica? Por mucho que «doctrinalmente» o «teológicamente» se apele a otros fundamentos y razones para legitimar el rito penitencial, la confesión, la absolución,... ¿qué es lo que está en el fondo de tanta insistencia sobre la «necesidad» de tales ritos como condición del perdón, sino reminiscencias del sentido mágico?<sup>1289</sup>

Porque pareciera que de manera cuasi mágica se lograba el perdón de los pecados y se recuperaba la pureza *ipso facto* si habían cumplido las penitencias impuestas<sup>1290</sup>. Sin embargo, “*El verdadero beneficio que el hombre obtiene de la ofrenda-sacrificio es el de religarse a Dios, y no un don particular a cambio de la cosa ofrecida*”.<sup>1291</sup> Con toda razón afirma Arregui:

(...) El sacrificio expiatorio se convierte en rito cuasi mágico, mecánico e impersonal. (...) El abuso del sistema sacrificial consiste en sustituir el corazón por el objeto y en comerciar

<sup>1287</sup> Cfr. Vidal, *Como hablar de pecado hoy*, 142.

<sup>1288</sup> Cfr. Pikaza, “*El perdón en el Nuevo Testamento*”, 51-73.

<sup>1289</sup> Arregui, “*El perdón en las religiones de la tierra*”, 23-24.

<sup>1290</sup> “(...) En todo tiempo, la penitencia para alcanzar la gracia y la justicia fue ciertamente necesaria a todos los hombres que se hubieren manchado con algún pecado mortal, aun aquellos que hubieran pedido ser lavados por el sacramento del bautismo, a fin de que, rechazada y enmendada la perversidad detestaran tamaña ofensa de Dios con odio del pecado y dolor de su alma (...)”. Denzinger, 894. El subrayado es mío.

<sup>1291</sup> Chauvet, “*Prácticas penitenciales y concepciones de pecado*”, 41.

con la divinidad negando así la gratuidad de la relación religiosa. Y esto sucede de manera especial en relación con el pecado y el perdón. (...) el perdón no puede consistir en un pronunciamiento extrínseco que «absuelve» desde fuera al individuo o a la comunicada pecadora sin transformarlos desde dentro. El perdón debe significar una «justificación», una regeneración, una transformación profunda del ser.<sup>1292</sup>

Por tanto, y como afirma Rahner:

También la acción gratificante y justificante de Dios en el hombre es de tal modo que le alcanza y realmente le transforma; (...) el acontecimiento de la justificación no es algo producido una sola vez por la acción libre de Dios, sino que permanece en constante dependencia de su gracia soberana. (...) Esta gracia justificante de Dios, libera al donarse, de los poderes esclavizantes de la muerte, de la ley, que sólo exige dese fuera y del mundo.<sup>1293</sup>

Lo que nosotros llamamos «salvación», «justificación», llega al hombre, criatura y pecador, sólo a través de la gracia libre o indebida de Dios: es decir, mediante la libre autodonación de Dios en Jesucristo. (...) La relación del hombre con Dios, que significa su salvación, no puede fundamentarla ni mantenerla el mismo hombre con su propia y autosuficiente iniciativa, sino que la funda en la acción soberana de Dios. No hay obras mediante las cuales el hombre pueda procurarse la gracia de Dios, por su propio poder y bondad, ninguna «iniciativa» que esté en el hombre. Toda acción salvífica del hombre sólo posee un carácter de respuesta é incluso ésta, como facultad y acción real, está sostenida por Dios que mediante su acción en nosotros nos permite que aceptándola, seamos capaces de responder y lo hagamos de hecho. (...) Mas la libertad creyente que acepta la gracia de Dios es la libertad liberada por la gracia divina de la finitud creatural y del egoísmo pecaminoso.<sup>1294</sup>

En resumen, sólo es posible poder hablar de pecado y de perdón del pecado de una manera auténticamente cristiana, si nos situamos ante la absoluta e indulgente cercanía de Dios a través de su propia autocomunicación. Porque sólo en una radical amistad e inmediatez con

<sup>1292</sup> Arregui, "El perdón en las religiones de la tierra", 24.25. 26.

<sup>1293</sup> Rahner, *La gracia como libertad*, 197-199.

<sup>1294</sup> *Ibid.*, 197-198. El subrayado es mío.

Dios en lo que llamamos Gracia o comunicación de Él mismo como participación ontológica de su realidad por la filiación adoptiva, puede captarse lo que es el pecado como un cerrarse a esta oferta de la absoluta autocomunicación divina; y sólo en el suceso del perdón admitido y aceptado por el hombre, puede entenderse qué es el pecado perdonado. El pecado tiene su último radicalismo en que acontece ante un Dios amoroso que se comunica a Sí mismo; y sólo cuando el hombre sabe ésto y admite esa verdad como la suya, puede también entender el pecado en su profundidad y en consecuencia entender el auténtico significado del perdón<sup>1295</sup>; porque como afirma san Pablo: *“La ley, en verdad intervino para que abundara el delito; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia”*; (Rom 5,20). La Gracia, como ya lo hemos señalado antes, no consiste en dones dados por Dios, sino que es el mismo Dios que se da como don absoluto. *“Esa lógica de generosidad choca frontalmente con la equivalencia que está a la base de los intercambios de nuestra vida y de nuestro comercio; (...)”*<sup>1296</sup> Porque *“Dios no exige al hombre ningún mérito previo a su gracia y a su perdón”*.<sup>1297</sup> Más aún, como afirma Rahner:

(...) No hay «obras meritorias» por las que el hombre con su propio poder y bondad pueda empezar por hacerse propicio a Dios; no hay «iniciativa» alguna que empiece en el hombre. Toda acción salvífica del hombre tiene sólo carácter de respuesta, en cuanto capacidad y acción real, tiene una vez más por fundamento a Dios, quien gracias a su acción sobre nosotros nos da a sí mismo el que, aceptándola, podamos responderle y lo hagamos de hecho. (...). Este don divino, en el que Dios se comunica a sí mismo al hombre pecador, es un «acontecimiento» (no simplemente un estado dialéctico que existe siempre) por el que el pecador se convierte en justificado y la gracia de Dios llega realmente al hombre, lo santifica y le hace heredero efectivo de la vida eterna, le convierte en alguien que antes no era y ahora existe en realidad. (...) Tal acontecimiento no es el acto de la propia absolución, sino la aceptación y reconocimiento esperanzado del juicio misericordioso de Dios sobre nosotros.<sup>1298</sup>

<sup>1295</sup> Cfr. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 120-121.

<sup>1296</sup> Ricoeur, “La lógica de Jesús. Romanos, 5”, 131.

<sup>1297</sup> Bernard, “Dinámica del pecado y lógica del amor en la carta de san Pablo a los romanos”, 219.

<sup>1298</sup> Rahner, Karl. “Justificación”, 178.

El perdón de Dios es un perdón sin condiciones. Por esta razón una teoría de la satisfacción es difícilmente aceptable pues parece implicar que el perdón divino está ligado a una compensación previa. Más aún, rebaja la misericordia de Dios a una justicia vindicativa; y la misericordia en correspondencia con el mensaje del Evangelio nos dice que Dios es amor sin medida ni condiciones;<sup>1299</sup> por tanto y como afirma Arregui:

(...) el perdón no puede consistir en un pronunciamiento divino extrínseco que “absuelve” desde fuera al individuo o a la comunidad pecadora sin transformarlos desde dentro. El perdón debe significar una justificación, una regeneración, una transformación profunda del ser.<sup>1300</sup>

#### **e. Conversión Vs reparación, purificación**

Aquí intentaremos mostrar cómo las concepciones de pecado ya referidas, al estar situadas en un horizonte jurídico-legal, no sólo distorsionan el auténtico sentido del perdón, sino también el auténtico significado de la conversión cristiana. Porque, como ya hemos visto, al considerar el pecado como una mancha, como una desobediencia, una transgresión de leyes, una ofensa a Dios o deuda contraída con Dios, el perdón se comprende como una especie de sentencia, pena, sanción, multa, y como intentaremos mostrar aquí, la conversión se reduce a unos actos de reparación o de purificación por parte del penitente.

Al tratar sobre el asunto de la conversión es importante volver a recordar que la Teología Moral ha estado condicionada durante los últimos siglos por una excesiva vinculación con el Sacramento de la Penitencia. Y que a su vez es una praxis penitencial condicionada por el objetivismo y el formalismo característico de una moral casuística. Recordemos que para la moral casuista la materia del acto humano era lo decisivo. Para los creyentes el positivismo moral lleva consigo una religación de la conciencia moral del individuo al desempeño de un mero receptor de respuestas prefabricadas lo cual les impide atreverse a

<sup>1299</sup> Cf. Schöndorf, “¿Por qué Jesús tuvo que sufrir?”, 245-251.

<sup>1300</sup> Arregui, “El perdón en las religiones de la tierra”, 26.

responder por sí mismos las preguntas planteadas. A lo anterior le debemos sumar el legalismo de la moral casuista que se constata en el sacramento de la Penitencia;<sup>1301</sup> y como afirma Floristán:

(...) En el caso de la penitencia hay profundos registros psicológicos relacionados con la culpabilidad y el perdón. La penitencia afecta lo más profundo del ser humano. (...) La penitencia afecta nada menos que a la culpabilidad y a la reconciliación, a la conversión y al perdón, a la conciencia moral y a la paz personal y grupal (...). Aunque la espiritualidad tiene hoy caminos nuevos (...) la penitencia mantiene los parámetros de un Dios representado como juez.<sup>1302</sup>

En primer lugar debemos señalar que al igual que el perdón, la conversión también está situada en un marco jurídico-legal. Al hacer referencia al Sacramento de la Reconciliación, la *Exhortación Apostólica Reconciliación y Penitencia* señala:

La primera convicción es que, para un cristiano, *el sacramento de la Penitencia es el camino ordinario* para obtener el perdón y la remisión de sus pecados graves cometidos después del Bautismo.<sup>1303</sup>

La segunda convicción se refiere a la *función del Sacramento de la Penitencia* para quien acude a él. Éste es, según la concepción tradicional más antigua, *una especie de acto judicial*;<sup>1304</sup>

En segundo lugar, el concepto de pecado que subyace aquí es, sin duda, el pecado como ofensa a Dios:

(...) según lo definí en la Encíclica *Dives in misericordia* Dios es siempre el principal ofendido por el pecado -«*tibi soli peccavi*»- y sólo Dios puede perdonar (...).<sup>1305</sup>

<sup>1301</sup> Cfr. Vidal, - Burgaleta, *Sacramento de la Penitencia. Crítica pastoral al nuevo ritual*, 66-68.

<sup>1302</sup> Floristán, "El ritual de la penitencia: génesis, naturaleza y alcance pastoral", 159.

<sup>1303</sup> *Reconciliación y Penitencia* 31b.

<sup>1304</sup> *Ibid.*, 31c.

<sup>1305</sup> *Ibid.*, 31k.

Por tanto, al estar situada la conversión en este marco, cobran una gran relevancia los actos del penitente:

(...) por voluntad de Cristo, el perdón es ofrecido a cada uno por medio de la absolución sacramental, dada por los ministros de la Penitencia (...).<sup>1306</sup>

La tercera convicción que quiero acentuar se refiere a las partes del signo sacramental del perdón y de la reconciliación. Algunas de estas partes son *actos del penitente* (...) Un hombre no se pone en el camino de la penitencia verdadera y genuina, hasta que no descubra que el pecado contrasta con la norma ética, inscrita en la intimidad de su propio ser.<sup>1307 1308</sup>

En tercer lugar, tenemos que la principal dificultad de basar tanto el perdón como la conversión sólo en los actos del penitente, es el excesivo valor que se le da a los actos externos. En este horizonte de comprensión se sitúa la idea de *conversión-metánoia*; y en este sentido la Exhortación Reconciliación y Penitencia señala:

Pero el acto esencial de la Penitencia, por parte del penitente, es la *contrición*, o sea, un rechazo claro y decidido al pecado cometido, (...) La contrición, entendida así, es, pues, el principio y el alma de la *conversión* y, de la *metánoia* evangélica que devuelve al hombre a Dios, como el hijo prodigo que vuelve al Padre y que tiene en el Sacramento de la Penitencia su signo visible.<sup>1309</sup>

(...) A menudo se considera la *conversión* y la *contrición* bajo el aspecto de las innegables exigencias que ellas comportan, y de la mortificación que imponen en vista de un cambio radical de vida. Pero es bueno recordar y destacar que *contrición* y *conversión* son aún más un acercamiento a la santidad de Dios, un nuevo encuentro de la propia verdad interior,

<sup>1306</sup> Ibid., 30b.

<sup>1307</sup> Ya los paganos –como Sófocles (*Antígona*, vv. (450-460) y Aristóteles (*Rhetor.*, I, cap. 15, 1375 a-b) –reconocían la existencia de normas morales «divinas» existentes «desde siempre», marcadas profundamente en el corazón del hombre.

<sup>1308</sup> *Reconciliación y Penitencia* 31g. El subrayado es mío.

<sup>1309</sup> Ibid., 31h.

turbada y trastornada por el pecado, una liberación en lo más profundo de sí mismo y, con ello, una recuperación de la alegría perdida, la alegría de ser salvados, (...).<sup>1310</sup>

La *satisfacción* es el acto final, que corona el signo sacramental de la Penitencia. (...) Las obras de *satisfacción* (...): son el signo del compromiso personal que el cristiano ha asumido ante Dios, en el Sacramento, de comenzar una existencia nueva (por ello no debería reducirse solamente a algunas fórmulas, a recitar, sino que deben consistir en acciones de culto, caridad, misericordia y reparación); incluyen la idea de que el pecador perdonado es capaz de unir su propia mortificación física y espiritual, buscada o al menos aceptada, a la Pasión de Jesús que le ha obtenido el perdón.<sup>1311</sup>

Como cuarto punto, la conversión tal y como es presentada aquí, parece quedar más bien en un nivel de arrepentimiento, pero éste sólo puede entenderse y valorarse desde el gran marco de la conversión.<sup>1312</sup> La conversión pareciera consistir en una reparación de la ofensa causada a Dios: tal reparación está en la línea de una mortificación física y espiritual ¿será porque tales mortificaciones purifiquen? Y en este sentido la conversión es entendida como una especie de purificación. Sin embargo, “(...) *el perdón hace que dimane de sí el nuevo comienzo, y esto significa el arrepentimiento y la conversión, porque los hace posibles. Lo que precede es el perdón, la oferta de salvación, no la exigencia de la conversión*”.<sup>1313</sup>

Como señala Ricoeur:

(...) Al ser la Alianza el símbolo de una relación casi personal, el simbolismo fundamental del pecado ex presa la pérdida de un vínculo, de una raíz, de un suelo ontológico; a éste le corresponde, en el plano de la redención, el simbolismo fundamental del «retorno».<sup>1314</sup>

<sup>1310</sup> Ibid., 31i.

<sup>1311</sup> Ibid., 31i. El subrayado es mío.

<sup>1312</sup> Rahner, “Arrepentimiento”, 413.

<sup>1313</sup> Gnilka, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, 138.

<sup>1314</sup> Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 231. “El significado de la «conversión» en la predicación de Jesús y en la Iglesia primitiva debe deducirse del pensamiento judío viejotestamentario. Al vocabulario griego *metánoia* corresponde en hebreo y arameo un concepto que desborda la idea griega de «cambio de mentalidad» o de «penitencia». El concepto alemán *Busse* («penitencia, o también «multa»), entendido en su significación original de reparación o indemnización por una injusticia, destaca sólo uno de los aspectos del contenido hebreo. A los semitas, esta palabra les sugiere la imagen de un hombre que da media vuelta en el camino que venía recorriendo, porque advierte que es equivocado, y emprende otra dirección. Así, pues, «conversión» es: a) una actitud total del hombre, que reclama todas sus energías; b) una orientación total y decisiva a Dios que, por lo demás y según la Biblia (tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento) incluye también, y hasta exige, una nueva actitud con respecto a los hombres; c) no sólo alejamiento y expiación por los pecados cometidos (arrepentimiento y penitencia), sino también una reorientación con vistas al futuro; d) una confesión de fe, una comprensión nueva y más profunda de Dios y de su santa voluntad; e) una respuesta a la llamada de la gracia de Dios, una aceptación de las posibilidades salvíficas ofrecidas por Dios”. Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, 47. El subrayado es mío.



En quinto lugar, ni en la *Exhortación Reconciliación y Penitencia* ni en el *Nuevo Ritual* aparece por ningún lado la categoría de proceso en el tiempo y en el espacio y bien sabemos que el proceso viene exigido por la naturaleza del pecado y de la conversión en el hombre<sup>1315</sup>; porque como afirma Múniera:

Lo primero que percibimos en el Nuevo Testamento es una permanente apreciación del sujeto humano en términos procesuales. Esto lo podemos observar en la interpretación religiosa que los autores neotestamentarios hacen del ser humano. (...) Esta percepción del ser humano contrasta, evidentemente, con una visión filosófica de tipo platónico o aristotélico, en la que se mira la esencia constitutiva en términos abstractos, fijos y determinados, donde se percibe al sujeto con características idénticas a todos los demás, prescindiendo o abstrayendo de su realidad histórica, circunstancial, coyuntural. (...) El individuo no "es", sino que "se hace", se construye en un difícil y complejo proceso de elaboración en el que entran en juego múltiples factores determinantes del crecimiento o decrecimiento de la persona. Este principio fundamental neotestamentario va a incidir necesariamente en la interpretación de la Moral que se hace desde el cristianismo. Podríamos decir que aquí radica una de las más hondas diferencias con las éticas filosóficas que se fueron introduciendo en el cristianismo a través de los siglos y que produjeron el tipo de Moral vigente hasta nuestros días en nuestro pueblo católico<sup>1316</sup>.

Por tanto, es evidente que al hablar de conversión es imprescindible tener presente el aspecto de proceso ya que el ser humano es un ser dinámico; por consiguiente la conversión no se da ni de una vez, ni para siempre; así que en este proceso siempre veremos progresos y retrocesos. Por tanto, al tratar sobre la conversión es importante tener presente que ésta se enmarca en el contexto de la realización de la promesa que Dios nos ha hecho, de darnos un corazón nuevo, de cambiar nuestro corazón de piedra por un corazón de carne. (Ez 36,26) Por tanto, como afirma Rahner:

Teniendo en cuenta la profundidad existencial del pecado (el cual no acontece de manera simplemente temporal, como un suceso «en» un hombre que en el fondo continua siendo

<sup>1315</sup> Cfr. Vidal, - Burgaleta, *Sacramento de la Penitencia. Crítica pastoral al nuevo ritual*, 52.

<sup>1316</sup> Múniera, *Antropología teológico cristiana. Estadio inicial del proceso humano: el pecado constitutivo*, 2.

bueno y al que sólo jurídicamente puede imputársele sino que procede de un corazón...) así como el hecho de que la metanoia y el renacer son vistos en el NT como un acontecimiento singular del poder creador de Dios, el cual abarca la existencia toda del hombre; (...) el pecado también de manera existencial y ontológica abarca la existencia toda del hombre.<sup>1317</sup>

Podemos decir entonces que el auténtico sentido de la conversión cristiana no se puede reducir a uno actos de satisfacción entendida ésta como una especie de reparación por los pecados cometidos y menos aún a unos actos de purificación. En este sentido debemos tener presente que al tratar sobre la conversión estamos haciendo referencia a la conversión como decisión u opción fundamental.<sup>1318</sup> Porque desde la noción bíblica de metánoia la conversión significa mucho más que un cambio de opinión ya que ésta se refiere más bien al ser humano en su totalidad en su relación fundamental con Dios, que abarca toda su existencia; por tanto, no sólo hace referencia al cambio de conducta moral sobre unos mandamientos y normas determinados;<sup>1319</sup> como afirma Weger comentando a Rahner:

---

<sup>1317</sup> Rahner, "Penitencia", 401. "Si (las penas temporales del pecado) se consideran como consecuencias connaturales (con sus repercusiones) de la decisión pecaminosa del hombre en todas las dimensiones internas y externas de su existencia, consecuencias que con la conversión no se eliminan simplemente del núcleo de la persona; entonces es natural entender que la superación plena del pecado exige en el centro personal del pecador más que el mero arrepentimiento y la reconciliación con Dios, y que toda la gracia del sacramento significa también precisamente la fuerza y la obligación de integrar la realidad total del hombre, dañada por el pecado, en su nueva decisión mediante la verdadera penitencia, para conseguir así aquel - amor que lo perdona realmente todo". Rahner, "Penitencia", 404. El subrayado es mío.

<sup>1318</sup> Cfr. Nello, Figa, Antonio. *Teorema de la opción fundamental. Basase para una adecuada utilización en teología moral*, 1994.

<sup>1319</sup> Cfr. Rahner, "Conversión", 977. Como señala Múnnera: "Considerada la opción fundamental desde el ángulo simplemente psicológico, se refiere a la manera como procede generalmente el ser humano: desde la infancia vamos configurando una especie de orientación genérica de la vida, que toca lo más profundo del ser. Se trata de la direccionalidad hacia el hacer el bien o el hacer el mal. (...). Desde otro punto de vista, la opción fundamental es apreciada como una decisión genérica y procesual del sujeto pero que afecta la profundidad más íntima del mismo y se entronca en su más honda estructura ética. Es la opción por el bien o por el mal como proyecto de vida, como convicción existencial, como determinación firme y definitiva en términos de compromiso ineludible e insoslayable. (...). Con toda corrección se supone que las actitudes se derivan de esta opción fundamental, y que los actos se derivan, a su vez, de las actitudes. En términos de Rahner diríamos que la opción fundamental y las actitudes se ubican en el nivel trascendental, mientras que los actos serían la categorialización de esa opción y de esas actitudes: serían los hechos concretos puestos en el tiempo y en el espacio, procedentes de esa orientación genérica y profunda del ser humano. Visto de otra forma: el acto bueno o el acto malo no están desconectados de la estructura más íntima del ser humano, sino que son explicitaciones concretas de una realidad buena o mala de donde provienen. Esta última consideración lleva a pensar, de inmediato, en la comparación que usa el Evangelio: las maldades no son algo simplemente extrínseco al ser humano, sino que provienen de lo más profundo del corazón. Correlativamente podríamos decir lo mismo de las bondades: de allá mismo proceden. Y, por eso, siguiendo con los símiles utilizados por el Evangelio, "el árbol bueno da frutos buenos y el árbol malo da frutos malos". Podríamos, entonces, concluir, que la opción fundamental y las consecuentes actitudes son lo que constituye la bondad o la maldad del árbol. Y los actos son los frutos externos buenos o malos que inevitablemente proceden del mismo". Múnnera, *Antropología teológica: la libertad cristiana-la opción fundamental*, 5-6.

(...) la gracia es al mismo tiempo una *realidad* dada siempre y por doquier en lo más íntimo de la existencia humana, en el conocimiento y la libertad, a modo de oferta que puede aceptarse o rechazarse, y se da de tal suerte que al *hombre le es absolutamente imposible sustraerse* a esta peculiaridad trascendental de su esencia. (...).<sup>1320</sup>

Con toda seguridad podemos afirmar que la conversión es la decisión fundamental por Dios, la cual abarca la vida en su totalidad e implica un singular acto de libertad. Es la libre respuesta y acogida a la Gracia, Gracia que es la libre y gratuita autocomunicación de Dios mismo, la cual se nos ha ofrecido como perdón y salvación.<sup>1321</sup>

Hasta aquí hemos podido comprobar que indiscutiblemente, y como afirma Torres Queiruga:

El pecado es uno de esos temas que tocan la raíz y cuestiona los fundamentos. Afrontarlo significa recontextualizar de nuevo la propia fe y asumir de modo muy concreto la propia situación en el mundo. «Dime como es tu pecado y te diré como es tu Dios», te diré como es tu mundo y como te relacionas con tu prójimo.<sup>1322</sup>

De igual manera, hemos podido darnos cuenta de las consecuencias y los efectos que una comprensión de la revelación como manifestación de verdades, preceptos y normas, ha producido en la comprensión de categorías como Gracia y justificación, redención y salvación, perdón y conversión. A partir de tales comprensiones el pecado es comprendido como infracción, desobediencia y trasgresión de leyes; o como ofensa y deuda contraída

<sup>1320</sup> Weger, *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico*, 101.

<sup>1321</sup> Rahner, “Conversión”, 977. “La psicología y la antropología modernas han puesto en manos de los teólogos el medio ideal para liberarse de las concepciones mágicas del sacramento y para lograr –apoyándose en la exégesis actual– una determinación conceptual del pecado y de la conversión más de acuerdo con el dato bíblico. H. Reiners ha analizado y valorado en un extenso estudio los esfuerzos hechos en este sentido: cada hombre toma alguna en el centro de su personalidad espiritual, en el corazón, como núcleo de esa personalidad, una decisión fundamental por o contra Dios (*optio fundamentalis*) que condiciona, como intención básica todos los demás actos. Esta decisión es de tal intensidad que abarca totalmente al hombre (...) el pecado grave es una opción fundamental contra Dios, y la conversión es lo mismo a su favor (...)”. Funke, “*El pecado y la conversión en la teología contemporánea*”, 139.

<sup>1322</sup> Torres, “Culpa, pecado y perdón”, 175.

con Dios. Y se revela la imagen de un Dios-juez ofendido en su honor y resentido, que necesita que el pecador repare la ofensa y compense la deuda. En consecuencia, tales comprensiones llevarán a los creyentes a relacionar el pecado con penas y castigos, a su vez, tales interpretaciones distorsionarán la auténtica conciencia de pecado al identificarla con un morboso sentimiento de culpabilidad, que estará acompañada de angustia y miedo, como intentaremos mostrarlo en el siguiente punto.

### **3.2 Se causan efectos de culpabilidad que impiden a los creyentes abrirse a la autotranscendencia del amor, del perdón y de la auténtica libertad cristiana**

A lo largo de esta tercera parte de nuestra investigación hemos podido notar que categorías como revelación, redención, salvación, justificación, perdón, conversión, Gracia, expiación, etc., al separarse de su horizonte bíblico total, por una parte, y por otra, en el momento que incide una analogía canónica en el ámbito penitencial, se produce una alteración en su sentido, por tanto, cuando estos términos entran en su corriente de comunicación al pueblo de Dios, no siempre ilustrado, a un nivel pastoral, producen algunos efectos perjudiciales que se constatan en el cristiano común. En este apartado intentaremos hacer una aproximación los efectos que tales alteraciones, distorsiones y falseamientos producen en la conciencia de los creyentes.

#### **a. Aproximación a la noción de culpa**

Antes de intentar comprender los efectos nocivos que la alteración de sentido de las categorías referidas ha producido en la conciencia de los creyentes, es necesario comprender, por lo menos, un poco, la noción de culpa y la función que ésta desempeña en la compleja estructura de nuestra síquis. Por tanto, y según afirman algunos autores, los estudios sobre la antropología de la culpabilidad, son sin duda los que más han influido para hacer una revisión seria de los planteamientos teológicos sobre el pecado, ya que son

muchos los aspectos antropológicos que se descubren en el aspecto de la culpabilidad humana. Por tanto, para entender la realidad del pecado, también es necesario tener presente la compleja realidad de la culpa.<sup>1323</sup> Primero, porque la culpa constituye un elemento importante en la estructura humana que debemos tener en cuenta; y segundo, porque desde el planteamiento teológico que hemos desarrollado queda imposible reducir la conciencia de pecado a un sentimiento o complejo de culpabilidad. Queda claro entonces, que el abordaje que haremos del asunto de la culpa no será desde la psicología, la psiquiatría ni el psicoanálisis, aunque, por obvias razones, las investigaciones hechas por estas ciencias nos aportarán elementos importantes para nuestro discernimiento.

Al aproximarnos al asunto de la culpa<sup>1324</sup> es necesario, en primer lugar, situarla en la estructura antropológica.<sup>1325</sup> Es un hecho que para muchas ciencias que centran su atención en el ser humano, no puede pasar desapercibido el fenómeno de la culpa.<sup>1326</sup> Porque *“Lo que distingue al hombre de las otras especies animales es precisamente esa posibilidad de valorar la vida en términos de significado moral y no sólo en términos de refuerzo, de placer o de mera adaptación social”*.<sup>1327</sup> Por tanto, debemos comenzar señalando que la experiencia de la culpa es una experiencia humana universal. Es una experiencia central, es una realidad y una dimensión constitutiva de la persona que no se puede reducir sólo al hecho religioso. Esta realidad está presente en toda cultura y tiempo y se expresa a través la propia forma cultural.<sup>1328</sup> Podemos decir que la experiencia de la culpa es el suelo de la condición humana por medio de la cual el hombre experimenta el mal y la finitud de su ser. Es a partir de aquí desde donde la persona siente la necesidad de una reconciliación-

---

<sup>1323</sup> Cfr. Vidal, *Como hablar del pecado hoy*, 31. Sin quitarle valor a esta afirmación que hace Vidal, creemos que otro aspecto que ha contribuido para hacer una revisión seria de los planteamientos teológicos sobre el pecado, ha sido la renovación de la Teología Moral a partir del Concilio Vaticano II, ya que esta renovación ha implicado la revisión de las categorías teológicas que lo fundamentan.

<sup>1324</sup> Cfr. Zabalegui, *“Aproximaciones al concepto de sentimiento de culpa”*, 87-104. Este autor desarrolla en este artículo el concepto de culpa el cual lo presenta como un constructo pluridimensional con dos claros componentes el de sentimiento y el de culpa. Es un excelente artículo que presenta una rica bibliografía sobre el asunto de la culpa.

<sup>1325</sup> Cfr. Gismero, *“Elena. Génesis de los sentimientos de culpa”*, 65-74. La autora señala que conocer los sentimientos de culpabilidad y la experiencia humana de la culpa, resulta de gran interés porque éstos son considerados como una experiencia de carácter universal. La autora señala que el interés por la mejor comprensión de los sentimientos de culpabilidad no se limita al ámbito clínico y a la comprensión de ciertas actuaciones o estructuras psicopatológicas, sino que se extiende a un mayor entendimiento de cada uno de nosotros, ya que todos tenemos este tipo de sentimientos, sin que ello por fuerza tenga que ser patológico.

<sup>1326</sup> Cfr. Rubio, *“Significación del fenómeno de la culpa. La perspectiva teológico-ética”*, 100.

<sup>1327</sup> Zabalegui, *“Aproximaciones al concepto de sentimiento de culpa”*, 93.

<sup>1328</sup> Cfr. Soveringo, *Senso di colpa, peccato y confessione. Aspetti psicopedagogici*, 101.

confesión;<sup>1329</sup> por consiguiente, la experiencia de la culpa es una experiencia fundamental de todo ser humano.

Como ya hemos señalado, la culpa es un hecho constatado por los etnólogos, de igual manera que la universalidad del fenómeno antropológico de la culpa descubre la finitud radical del ser humano. Son muchos los símbolos e imágenes que intentan expresar el contenido íntimo de esta vivencia: mancha, desvío, error, fallo, rebeldía, vacío, soledad, injusticia, enfermedad, limitación, angustia, pena, condenación. La presencia y constatación de tales símbolos a lo largo de todas las culturas y de todos los tiempos, invalidan la opinión, defendida por algunos, de que se trata de una experiencia propia de los pueblos primitivos, sin un mayor desarrollo cultural. De ninguna manera puede ser cierto que la culpa sea propia del primitivismo; más aún, ésta ni siquiera brota de la religión, sino de la propia estructura antropológica.

Por consiguiente, habría que afirmar que el sentimiento de culpa no nace de conciencias ignorantes o alienadas, como si fuera incompatible con la evolución científica. Por el contrario tales sentimientos desempeñan funciones importantes en el psiquismo humano. Más aún, “*Sin reconocimiento de la culpa no existe posibilidad de cambio ni de conversión*”.<sup>1330</sup> El hecho de que se experimente a veces de forma inmadura o patológica, no excluye los valores positivos que aporta, como por ejemplo, un toque de atención para reflexionar sobre las falsas justificaciones y el hecho de caer en cuenta de los propios errores. No se trataría, por tanto, de eliminar el sentimiento de culpa sino de purificarlo<sup>1331</sup>; en este sentido señala Domínguez:

---

<sup>1329</sup> “La confesión-reconciliación ha existido de una manera u otra en todas las culturas. El *Sij* se confiesa a su gurú, el monje budista o jainista a su maestro, la mujer del *shilluk* en los dolores de parto se acusa a la comadrona, del mismo modo que el monje cristiano a su padre espiritual. Pensase en Casiano y en la Escuela de Marsella o de *Lérnis*, en Occidente. Pero dicha confesión no tiene nada en común con la confesión penitencial, a no ser que confundamos institución penitencial y dirección espiritual: esta se hace a un amigo, a un anciano, a un maestro venerado, incluso al médico. Confesión que libera y desata los conflictos íntimos, por lo menos en ciertos casos y para ciertos individuos, pero en ello la Iglesia no interviene como tal. Si se logra la liberación interior, se hace sin penitencia y sin absolución”. Vogel, *La penitencia en la Edad Media*, 4-5; Hortelano, “*Reconciliación penitencial*”, 63. 82.

<sup>1330</sup> Domínguez, “*Psicoanálisis y cristianismo*”, 330.

<sup>1331</sup> Cfr. López, *El nuevo rostro de la moral*. 274.

(...) La culpa, además, constituye una condición básica para la integración del sujeto y para su acceso a la realidad y al mundo de los valores. Necesitamos, por tanto, de esa estructura psíquica que proporciona la posibilidad de sentirnos a disgusto cuando nuestro comportamiento se aleja de las metas que un *Ideal del Yo* nos puede proponer. (...) No todo sentimiento de culpa podrá ser considerado, por tanto, como patológico. Sería una ingenuidad, por ello mismo, pretender liberarnos de algo que nos ha constituido y nos sigue constituyendo. Sin culpa viviríamos desorientados en el mundo de los valores, tal como viviríamos desorientados en la realidad física si no dispusiéramos de esquemas espacio-temporales. (...) Saber sentirse culpable en determinadas ocasiones constituye, pues, un signo indiscutible de madurez.

Esa conciencia sana de culpabilidad mira primordialmente al futuro, evitando agotar toda su energía en una reconsideración minuciosa de la responsabilidad tenida a lo largo del pasado. Es una culpa al servicio de las pulsiones de la vida que viene, por ello, a expresar un deseo profundo de seguir viviendo más y mejor.<sup>1332</sup>

En síntesis se puede afirmar que es indiscutible que la culpa forma parte integral de la evolución y del desarrollo psicoafectivo, moral y religioso de todo individuo. Por consiguiente, podemos decir que el sentido de culpa moral y el sentido de culpa religioso o conciencia de pecado<sup>1333</sup> están constituidos y condicionados de modo inconfundible por la evolución de la culpa psíquica.<sup>1334</sup> Debemos recordar que con relación a la culpa se suelen distinguir tres niveles, en lo que en términos generales, todos los autores están de acuerdo; estos niveles son: el nivel del instinto, el nivel moral y el nivel moral-religioso.<sup>1335</sup> Las fronteras de estos tres niveles son complejas, sus distinciones muchas veces son difusas,

---

<sup>1332</sup> Domínguez, "Experiencia cristiana y psicoanálisis", 83-84.

<sup>1333</sup> Al hablar de *conciencia de pecado* debemos situarla en el nivel de la conciencia moral religiosa sin olvidar que ésta se desarrolla sobre una base psíquica y moral que le sirve de fundamento y que a la vez estará afectada por todas las vicisitudes circunstanciales y evolutivas. La conciencia de pecado, por tanto, debe de entenderse como punto de llegada de un largo proceso de madurez psíquica y espiritual al tiempo. La fe cristiana no es el resultado de una organización psíquica, ésta solo es la base a partir de la cual es posible una relación espiritual con el Dios cristiano. En la auténtica conciencia de pecado, el plano religioso no suprime el deber moral. En la conciencia cristiana de pecado opera el diálogo, Dios perdona y viene al encuentro, el pecado es frente a Dios y no frente a sí mismo. Existe una apertura a Dios, a Dios que salva y a su proyecto. Cfr. Soveringo, *Senso de colpa, peccato e confessione*, 170-178

<sup>1334</sup> Cfr. Soveringo, *Senso de colpa, peccato e confessione*, 136.143.

<sup>1335</sup> Cfr. Vida, *Como hablar de pecado hoy*, 62-64.

confusas y no se pueden delimitar con claridad; por tanto es necesario una reflexión profunda y seria para poder demarcarlas y no confundir por ejemplo la moral con la religión, aunque los elementos morales de la religión se construyen o desarrollan sobre la base psíquica y moral de la persona como ya lo hemos indicado.

### **b. Efectos y consecuencias de la culpabilidad**

En el apartado anterior hemos hecho una aproximación a la noción de culpa y hemos intentado comprender la función que ésta desempeña en el desarrollo de nuestra estructura síquica. Aquí intentaremos hacer una aproximación a la noción de culpabilidad e intentaremos comprender, que a diferencia de la culpa, ésta genera efectos y consecuencias bastante perjudiciales para los creyentes, porque les impide abrirse a la autotranscendencia del perdón y de la autentica libertad cristiana.

A lo largo de esta investigación, y de manera especial en esta tercera parte, hemos podido ir mostrando cómo al separarse de su horizonte bíblico total y al incidir una analogía canónica en el ámbito penitencial, se ha producido una alteración de sentido en categorías como redención, salvación, justificación, Gracias, expiación, satisfacción, perdón, conversión, etc., las cuales al entrar en la corriente de comunicación al pueblo de Dios a un nivel pastoral, generan en los creyentes efectos perjudiciales de culpabilidad que a su vez tendrán nefastas consecuencias en la espiritualidad cristiana; toda razón afirma Sesboüé:

La importancia que tiene para la fe cristiana la doctrina de la redención y de la salvación explica la gravedad de las dificultades que hoy se experimentan en su anuncio y en su predicación. La forma más elemental del malestar que se respira en el ambiente reside en la obscuridad del vocabulario transmitido por la tradición y por la liturgia (...): divinización, redención, justificación, *a fortiori* sacrificio, expiación, satisfacción, o sustitución, otras



tantas palabras que se presentan cubiertas ahora por una gran opacidad y que no remiten a ninguna experiencia o realidad.<sup>1336</sup>

Más aún, en nuestra opinión la dificultad no consiste sólo, en que no remiten a ninguna experiencia o realidad, sino precisamente en que la oscuridad y alteración de sentido de las categorías referidas llevan a los creyentes a la experiencia, por lo demás dura y hasta cruel, de la culpabilidad; como señala Domínguez:

Existen ciertamente graves razones (...) para plantearse la cuestión de hasta qué punto el mensaje cristiano no se ha visto afectado seriamente por los temas de la culpabilidad; (...) Bastantes elementos, efectivamente, hacen pensar que con frecuencia se ha caído solemnemente en las trampas de la culpabilidad, y que esa culpa, adoptando un ropaje de alta teología, ha logrado situar de rodillas ante sus propios dioses y demonios a multitud de creyentes cristianos.<sup>1337</sup>

Por tanto, y como también lo hemos intentado mostrar a lo largo de esta investigación, cuando el concepto de pecado es comprendido, interpretado y explicado desde la alteración de sentido de las categorías referidas, éste a su vez es comprendido, interpretado y explicado, únicamente, en términos de transgresión y violación de leyes, preceptos y normas, o en términos de ofensa a Dios o de mancha<sup>1338</sup>. Por tanto, tales comprensiones de pecado, al estar despojadas de su auténtico sentido bíblico y cristiano generan en los creyentes la experiencia de comprender y vivir el pecado como un morboso sentimiento de culpabilidad,<sup>1339</sup> la cual ha llegado a ser, en algunos casos, una vivencia casi patológica;<sup>1340</sup> en este sentido afirma Domínguez:

<sup>1336</sup> Sesboüé, *Jesucristo el único mediador*, 41.

<sup>1337</sup> Domínguez, *Experiencia cristiana y psicoanálisis*. 86.

<sup>1338</sup> Cfr. Arregui, "El perdón en las religiones de la tierra", 20.

<sup>1339</sup> "Culpabilidad no es sinónimo de culpa. (...) En términos muy generales, puede decirse que la culpabilidad designa el momento *subjetivo* de la culpa, mientras que el pecado es su momento *ontológico*. El pecado designa la situación real del hombre ante Dios, cualquiera que sea la conciencia que tenga de ello. (...)". Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 257-258.

<sup>1340</sup> Cfr. López, *El nuevo rostro de la moral*, 274.

Todos podemos reconocer esta dinámica de culpabilización patológica que ha impregnado a la espiritualidad cristiana. La movilización de los sentimientos de culpabilidad que acompañan a la conciencia de pecado puede dar lugar a procesos internos muy morbosos y a situaciones éticamente cuestionables.<sup>1341</sup>

Las consecuencias que se derivan de esa teología de la redención cuando insiste y se centra exclusivamente (cuando no, desviadamente), en las dimensiones expiatorias o propiciatorias son importantes y variadas. Más en particular, la resonancia de estos modos de entender la salvación se dejará oír especialmente en una especie de contaminación culpabilizante que ha llevado a pervertir, a veces, de modo importante a toda la espiritualidad cristiana. Tocamos así uno de los grandes temas que el psicoanálisis ha indagado con mayor hondura y a los que ha concedido un papel de más importancia en la configuración de los sujetos humanos.<sup>1342</sup>

Por tanto, un primer efecto que constatamos es la comprensión y vivencia del pecado como un morbosos sentimiento de culpabilidad, que sin lugar a dudas tiene funestas consecuencias para la espiritualidad cristiana. Porque, el pecado al ser comprendido sólo como mancha, genera una culpabilidad que va acompañada de una imperiosa necesidad de purificación ritual; al ser comprendido el pecado como una ofensa a Dios y como una transgresión y violación de leyes, genera una culpabilidad que se expresa en una necesidad de reparar y de expiar tales faltas. Por tanto, desde esta experiencia de culpabilidad cobra una gran relevancia la concepción sacrificial, expiatoria y satisfactoria de la muerte de Jesús<sup>1343</sup> porque el sacrificio utiliza y controla la culpa, al tiempo que favorece un efecto catártico terapéutico de individuos o colectividades.<sup>1344</sup> Sobran ejemplos de cómo la teología, la liturgia, la catequesis y la espiritualidad, a través del esquema sacrificial y expiatorio, han transmitido, por una parte, una magnificación del pecado<sup>1345</sup> que es considerado intrínsecamente imborrable porque se inscribe en la esencia misma de lo

<sup>1341</sup> Domínguez, "Psicoanálisis y cristianismo", 329.

<sup>1342</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>1343</sup> "Cada vez más el centro del mensaje se fue reduciendo a una *interpretación* de la crucifixión de Jesús como *transacción* cultiva, judicial y hasta casi mágica"; Daly, "Imágenes de Dios: problemas en torno a la idea de expiación/satisfacción" 315.

<sup>1344</sup> Cfr. Domínguez, *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, 89-90.

<sup>1345</sup> "Conciencia muy aguda del pecado: realidad en la mayoría de los cristianos de hasta convertirse en situación general y ordinaria; frecuencia de las ocasiones y de las reincidencias; urgencia de la confesión y dificultad para hacerla de un modo adecuado; (...) inseguridad ante la salvación personal". Ferrero, "Angustia religiosa y moral cristiana en el siglo XVIII", 54-55.

humano;<sup>1346</sup> por tanto, la idea soteriológica que subyace allí al estar ligada a los sentimientos de culpabilidad queda totalmente distorsionada de su auténtico sentido cristiano<sup>1347</sup>. Lo mismo podemos decir de categorías como justificación, Gracias, perdón, conversión, etc. Por otra parte también se transmite una magnificación y sacralización del dolor<sup>1348</sup> ya que éste es considerado como vehículo de salvación.<sup>1349</sup> Por consiguiente, la redención, al quedar despojada de su auténtico y profundo sentido cristiano, ésta se reduce sólo a mostrar el camino del dolor y sufrimiento como el único camino para encontrar la salvación, por tanto, “(...) *la espiritualidad cristiana mostraría que el camino de la expiación, el papel de víctima que fue el de Cristo, es el modelo para todos los cristianos*”.<sup>1350</sup> Es decir, que la culpabilidad altera y distorsiona el auténtico sentido cristiano del sacrificio de la cruz.<sup>1351</sup>

De igual manera, la culpabilidad genera un segundo efecto, no menos perjudicial que el primero, y es que Dios se convierte así en una pesada carga para la conciencia moral de los creyentes.<sup>1352</sup> Porque la alteración de sentido del vocabulario la sobre redención y la salvación, produce también, una imagen distorsionada de Dios<sup>1353</sup>, la cual afectará, de igual manera, la espiritualidad cristiana.

<sup>1346</sup> (...) los ritos de purificación, de confesión, de demanda de perdón, de reparación, no hacen más que retomar, (...) la gran simbología de la deuda original (...)” Chauvet, “Prácticas penitenciales y concepciones de pecado”, 38-39.

<sup>1347</sup> Cfr. Domínguez, *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, 93. “Inseguridad ante la salvación personal. (...) rigorismo pastoral en el confesionario; (...) dilación de la absolución; conciencia de castigo de Dios ante las desgracias y calamidades naturales; manifestaciones de desesperación ante la hora de la muerte”. Ferrero, “Angustia religiosa y moral cristiana en el siglo XVIII”, 55. Es importante recordar que la absolución es el factor que asegura el perdón y consiguientemente, la salvación. Cfr. Vidal, “Fuerza y debilidad de la confesión sacramental en el catolicismo postridentino”, 380.

<sup>1348</sup> Cfr. Domínguez, “Psicoanálisis y cristianismo”, 329. “Insistencia en los aspectos doloroso de la vida de Cristo y de la santísima virgen (Dolorosa) (...). Ferrero, “Angustia religiosa y moral cristiana en el siglo XVIII”, 55.

<sup>1349</sup> “(...) en la Edad Media es muy relevante (...) la pasión y la muerte del Señor. El arte de la época representa del modo más realista el proceso histórico de Jesús eligiendo las escenas más apropiadas para conmover el corazón humano. Hacia mediados del siglo XII, en los tímpanos de las Iglesias, el Cristo en gloria es reemplazado por el Cristo crucificado. (...) el Cristo sufriente en la vendrá a ser la imagen corriente entre los siglos XIV y XV”. Basurko, *Historia de la liturgia*, 270.

<sup>1350</sup> Comblin, “El sacrificio en la teología cristiana”, 2.

<sup>1351</sup> “A lo largo de la edad media su interpretación teológica a dado lugar a un cambio espectacular, tan grande que, si se produjese ante nosotros, algunos exclamarían de buena gana que «nos han cambiado de religión». Más gravemente hay que reconocer que en los tiempos modernos algunas de las categorías metafóricas de la redención y de la salvación se han visto alcanzadas por un proceso inconsciente de «desconversión», que ha afectado igualmente a la sistematización teológica del misterio”. Sesboüé, *Jesucristo el único mediador*, 59.

<sup>1352</sup> Cfr. Vidal, “*Las falsas imágenes de Dios en la moral*”, 537-538.

<sup>1353</sup> Cfr. Daly, “Imágenes de Dios e imitación de Dios: problemas en torno a la idea de expiación/satisfacción”, 310.

Es un hecho indiscutible, que como consecuencia de la alteración de sentido del vocabulario sobre la revelación, la redención y la salvación, la moral cristiana ha sido presentada y vivida como un yugo duro y como una carga pesada porque la imagen de Dios que subyace a ésta ha sido la de un juez implacable y severo. No hay duda, que esta imagen ha dejado una profunda huella en la conciencia de muchos creyentes generando angustia y miedo; esta imagen contrasta con el Dios misericordioso y fiel del Evangelio.<sup>1354</sup>

Aquí es importante, teniendo en cuenta la dimensión antropológica de la culpa, diferenciar entre una sana experiencia de ésta, que se mueve dentro del dinamismo de la transformación y el cambio de la persona, y entre la experiencia de la culpabilidad cuyo objetivo parece estar orientado a la producción de miedo y angustia, la cual crea un sistema cerrado que impide a la persona abrirse a la experiencia de la auténtica libertad cristiana.

Porque el pecado experimentado en términos de un morboso sentimiento de culpabilidad, acompañado de una imagen distorsionada de Dios, de alguna manera bloquean a la persona y le impiden abrirse el auténtico sentido cristiano del perdón y de la conversión<sup>1355</sup> que viene dado a partir la libre y gratuita autocomunicación y autodonación de Dios mismo,<sup>1356</sup> por consiguiente en vez de llevarlo a vivir en un horizonte de esperanza y libertad por el contrario, produce en el creyente efectos de angustia y miedo, y hace que en algunos cristianos se de una conexión entre pecado y mal físico y una asociación entre pecado y castigo divino, entre pecado e infierno.<sup>1357</sup>

---

<sup>1354</sup> Cfr. Vidal, *Nueva moral fundamental*, 35-37.

<sup>1355</sup> Cfr. Domínguez, “Psicoanálisis y cristianismo”, 330.

<sup>1356</sup> “En esta revelación, Dios invisible (cf. Col 1,15; 1 Tim 1,17), movido de amor, habla a los hombres como amigos (...) trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía”. *Dei Verbum* 2.

<sup>1357</sup> “La angustia religiosa del siglo XVIII refleja un estado de ánimo debido a algo impreciso y no identificado explícitamente por quienes lo viven, (...) conciencia muy aguda de la finitud y negatividad de las cosas (mal, pecado, muerte) (...) temor a las consecuencias escatológicas a que puedan estar expuestas la debilidad humana (castigos divinos, juicios de Dios, condenación eterna, tormentos del infierno) (...) Nada, pues, de extraño que refleje actitudes y comportamientos característicos de la angustia patológica ante la responsabilidad personal y ante el propio obrar (...)”. Ferrero, “Angustia religiosa y moral cristiana en el siglo XVIII”, 52-53.

Finalmente, el pecado vivido como un morboso sentimiento de culpabilidad y la imagen distorsionada de Dios llevan al creyente a vivir una especie de inseguridad con respecto a la salvación, que en consecuencia llevan a la vivencia de una conciencia escrupulosa ante lo mandado y a la constante y tortuosa búsqueda de un perfeccionismo narcisista que poco o nada tiene que ver con el “sed perfectos” del Evangelio (Mt 5, 48).

Por tanto, desde el horizonte que aquí hemos presentado, para los creyentes queda prácticamente imposible abrirse a la autotranscendencia del amor, del auténtico perdón-transformación de su ser, de la esperanza y de la libertad cristiana. Al llegar aquí, no nos cabe duda de la violencia de la ley, porque la ley juzga, exige, obliga, ordena, acusa, castiga; así que el hombre, bajo el peso de la ley se aliena porque ésta se convierte en la perspectiva y visión fundamentales y, consecuentemente, el pecado se reduce a la transgresión, desobediencia, violación, de la ley<sup>1358</sup> y la esperanza es velada por el temor, la angustia y el sobresalto. La ley en su función prohibitiva siempre le está recordando al hombre una y otra vez sus pecados, lo cual lo encierra en un círculo vicioso que le hace buscarse siempre a sí mismo una y otra vez.

Sin embargo, una Teología Moral que se fundamenta en la libre y gratuita autocomunicación y autodonación de Dios mismo, y cuyos elementos fundamentales son la Gracia, la salvación, la fe, el amor, el seguimiento de Cristo, es una moral necesariamente liberadora. Es una moral en la que sucede permanente un proceso de liberación ontológica del pecado.<sup>1359</sup> Es una moral que no se fundamenta en la lógica de los estrechos límites jurídico-penales de la ley, sino en la superabundancia de la Gracia la cual se transforma en libertad, en paz y en esperanza. Y esto es así, porque el pecado en su último radicalismo acontece ante un Dios amoroso y fiel que se comunica a Sí mismo.<sup>1360</sup>

---

<sup>1358</sup> Cfr. Häring, *Pecado y secularización*, 52-53.

<sup>1359</sup> Cfr. Múnera, *De la moral de los manuales a una moral liberador en Colombia*. 68.

<sup>1360</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 121.

Por tanto, dado que la salvación que él nos trae es la comunicación de Dios mismo a la humanidad,<sup>1361</sup> y como afirma Sesboüé:

Sigue siendo necesario, recurriendo a la Escritura y a la tradición de la Iglesia, analizar las diversas metáforas y categorías a través de las cuales se expresa la realidad de la salvación en la revelación y en la fe. Pero estas categorías, a pesar de la solidaridad y complementariedad, siempre serán en sí demasiado pobres en comparación con la persona misma de Jesús a partir de la cual toman sentido. Quizá haya sido un error sustantivarlas, hablando de redención, de justificación, de divinización, de sacrificio, de expiación y hasta de satisfacción, con el riesgo de cosificarlas y de olvidar que no son más que calificativos de la persona y de la acción de Jesús. San Pablo era muy consciente de ello cuando no vacilaba en decir que Jesús en persona se ha hecho para nosotros «justicia, santificación y redención» (1 Cor 1,30).<sup>1362</sup>

---

<sup>1361</sup> Cfr. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 233 ss.

<sup>1362</sup> Sesboüé, *Jesucristo el único mediador*, 19-20.

## Conclusiones

Después del recorrido que hemos hecho en los tres capítulos de esta sección, hemos podido dar un paso más en nuestra investigación. En el primer capítulo hemos podido ver que, para la moral de los manuales su fuente es la ley, su objeto es delimitar los límites de lo permitido y lo prohibido, su estructura está dada por el Decálogo. La ley es comprendida como la expresión de la voluntad de Dios. Desde el marco teológico de esta moral, que hemos calificado como esencialista y centrada en la ley, el pecado es reducido a una desobediencia, violación o infracción de la ley. También es interpretado como una ofensa a Dios o una deuda contraída con Dios. Por consiguiente, la moral se planteará, desde el esquema ley-cumplimiento y no desde esquema llamada-respuesta, en el cual se fundamenta la moral que nos presenta el Nuevo Testamento. Entonces resulta que, el seguimiento ya no será la respuesta a *la excelencia de la vocación en Cristo*, porque éste quedó desplazado por el cumplimiento y obediencia a unas leyes, preceptos y normas. Al considerarse la ley como la fuente de la moralidad cristiana, su propósito se reducirá a determinar cuál es exactamente el alcance de la ley y el límite preciso de lo permitido y lo prohibido. Su objeto principal consistirá en contar y a medir pecados, los cuales estarán relacionados con las infracciones y violaciones hechas a la ley y con las ofensas y deudas contraídas con Dios.

El segundo capítulo, en el cual intentamos hacer una aproximación a la interpretación de la revelación según los criterios de la hermenéutica tradicional, ha resultado ser de una riqueza especial, porque nos ha permitido comprender las implicaciones tan serias y profundas que tiene la comprensión de la revelación para la Teología Moral y para el concepto de pecado. Aquí nos pudimos dar cuenta de las razones por las cuales la ley llega a ocupar el lugar central en la moral tradicional.

Vale la pena hacer una breve referencia a estas implicaciones. En primer lugar, al no ser el misterio de Cristo ni la historia de la salvación, el objeto por excelencia de la revelación, ésta parece reducirse más bien a una lista de ideas y de verdades abstractas que hay que

creer, y a un conjunto de leyes, preceptos y normas, que hay que obedecer. En consecuencia, el fundamento último de la moral cristiana ya no es la realidad inaudita de la Gracia; su principio determinante ya no es la fe sino la razón; ya no será el misterio de Cristo el criterio hermenéutico para comprender, explicar e interpretar la finitud y la acción humana, sino la ley, los preceptos y normas; tales leyes preceptos y normas, al ser considerados como revelados, pasarán a tener un valor universal y a ser obligatorios para todos; finalmente, el dogma, al ser emplazado fuera de su realidad pasará a ser también, de alguna forma, fundamento de la moral.

La Gracia se entendió como aquella realidad que no tiene ningún contacto ni con la historia, ni con el hombre, ya que estos dos pertenecen a nuestro mundo y están sujetos al cambio y al devenir; al contrario, la Gracia, concebida como una verdad revelada es inmutable, inmortal y eterna, y se encuentra en un nivel superior que escapa a la historicidad humana. El cumplimiento y la obediencia a ley se llegan a considerar como *conditio sine qua non* para conseguir la salvación.

Finalmente, en el tercer capítulo pudimos hacer un análisis de los efectos y consecuencias que produce una Teología Moral fundamentada en una comprensión de la revelación como manifestación de verdades y comunicación de leyes, preceptos y normas y sus efectos en la conciencia cristiana. Estos efectos y consecuencias los pudimos examinar desde dos perspectivas. En primer lugar intentamos hacer una aproximación al falseamiento que se produce en categorías esencialmente cristianas como son la Redención y la salvación, la Gracia y la justificación, el perdón y la conversión. En segundo lugar, intentamos analizar las consecuencias y los efectos que producen en la conciencia moral de los creyentes, los conceptos de pecado ya referidos. Allí pudimos darnos cuenta de que la tergiversación de las categorías esencialmente cristianas que hemos referido lleva a los creyentes a interpretar el pecado, el perdón y la conversión en términos jurídico-legales. Tal tergiversación lleva a su vez a distorsionar la auténtica conciencia de pecado y a entenderla como un morboso sentimiento de culpabilidad.



Indiscutiblemente, que a partir del discernimiento que hemos hecho en esta tercera parte podremos finalmente, identificar los elementos de una moral esencialmente cristiana, podremos comprender en qué consiste el pecado en clave ontológica y de esperanza y diferenciar entre el pecado comprendido como culpabilidad y una autentica conciencia de pecado.

## Bibliografía

- Alfaro, Juan. “Naturaleza y gracia”. *Sacramentum Mundi. Enciclopedia de teología*. Tomo IV. Barcelona: Herder, 1972.
- Arregui, José. OFM. “¿Dios que castiga o Dios anticastigo?”. En: Gonzalez de Cardenal, Olegario – Fernández Sangrador, Jorge Juan (Dir.) *Coram Deo*. Memorial Prof. Dr. Juan Luis de la Peña. Salamanca: Universidad Pontifica de Salamanca, 1997.
- , “El perdón en las religiones de la tierra”. En: Equiza, Jesús. (Dir.) *Para celebrar el sacramento de la penitencia. El perdón divino y la reconciliación eclesial hoy*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000.13-34.
- Auer, Johan y Ratzinger, Joseph. *El Evangelio de la gracia*. Barcelona: Herder, 1975.
- Auer, Johann. “Gracia”. *Sacramentum Mundi. Enciclopedia de teología*. Tomo III. Barcelona: Herder, 1973.
- Basurko, Javier. *Historia de la liturgia*. Barcelona,:Centro de pastoral litúrgica, 2006.
- Berríos, Fernando. “Von Balthasar y Rahner: Vigencia de una interlocución”. *Teología y vida* 50 (2009): 285 - 298.
- Chapelle, A. S.J. « Le péché, offense de Dieu, et l’immutabilité divine ». *Nouvelle revue théologique* 131 (2009): 87-99.
- Chauvet, Louis-Marie. “Prácticas penitenciales y concepciones de pecado”. *Selecciones de teología* 69 (1979): 38-48.
- Comblin, José. “El sacrificio en la teología cristiana”. *Pasos* 96 (2001): 2-12.
- Cordovilla Pérez, Ángel. “K. Rahner, la actualidad de un teólogo”. *Estudios eclesíásticos*, 313 (2005): 233-245.
- Daly, Robert J. “Imágenes de Dios e imitación de Dios: problemas en torno a la idea de expiación satisfacción”. *Selecciones de teología* 188 (2008):: 310-324.
- , “Sacrifice unveiled or sacrifice revisited: Trinitarian and liturgical perspectives”. *Theological Studies* 64 (2003):: 24-42.
- De Lubac, Henri - Cattaneo, Enrico. “La Constitución «Dei Verbum» veinte años después”. *Selecciones de teología* 104 (1987):: 340-345.

- Domínguez Morano, Carlos S.J. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*. Santander:Sal Terrae, 2006.
- , “Psicoanálisis y cristianismo”. *Selecciones de teología* 172 (2004): 333-355.
- Faivre, Bernard. S.J. *Dinámica del pecado y lógica del amor en la carta de san Pablo a los romanos*. *Selecciones de teología* 49 (2010): 196-210.
- Ferrero, Fabriciano. “Angustia religiosa y moral cristiana en el siglo XVIII. Notas para una lectura de las fuentes históricas”. *Moralia* 33 (1987): 51-64.
- Flick, M. –Alszegehly, Z. *El Evangelio de La gracia*. Salamanca: Sígueme, 1965.
- Floristán, Casiano. “El ritual de la penitencia: génesis, naturaleza y alcance pastoral”. En: Equiza, Jesús. (Dir.) *Para celebrar el sacramento de la penitencia. El perdón divino y la reconciliación eclesial hoy*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000.147-158.
- Francisco, Roberto – Neves, Marcelo O. P. “A problemática da graça entre católicos y luteranos. Lutero, o Concilio de Trento e o debate atual”. *Angelicum* 86 (2009): 835-876.
- Funke, Felix. “El pecado y la conversión en la teología contemporánea”. En: Equiza, Jesús. (Dir.) *Para celebrar el sacramento de la penitencia. El perdón divino y la reconciliación eclesial hoy*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000.139-145.
- Gismero González, Elena. “Génesis de los sentimientos de culpa”. *Razón y fe: Revista hispanoamericana de cultura* 239 (1999): 65-74.
- Gnilka, Joachim. *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*. Barcelona: Herder, 1993.
- Grossi, V. y Sesboüé, B. “Gracia y justificación: desde el Concilio de Trento hasta la época contemporánea”. En: Grossi, V., Laradia, Luis F. Lécrivain, Ph. Sesboüé, Bernard. *El hombre y su salvación*. Salamanca: Secretariado trinitario, 1996. 245-280.
- Grossi, V. y Sesboüé, B. “Gracia y justificación: desde el testimonio de la escritura hasta finales de la Edad Media”. En: Grossi, V., Laradia, Luis F. Lécrivain, Philippe y Sesboüé, B. *El hombre y su salvación*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996. 203-243.
- Hahn, Ferdinan. “La justificación: aproximación bíblica”. *Selecciones de teología* 156 (2000): 335-346.
- Häring, B. *Libertad y fidelidad en Cristo*. Tomo I. Barcelona: Herder, 1981.

- , *Pecado y secularización*. Madrid: Perpetuo Socorro, 1974.
- Hengel, Martin. “La muerte expiatoria de Jesús. Orígenes de la predicación primitiva”.  
Selecciones de teología 79 (1981): 211-224.
- Hertz, Alselm. “Sobre la fundamentación mágica, mítica y racional de la culpa”.  
Selecciones de teología 61 (1977): 59-68.
- Hortelano, Antonio. “Reconciliación penitencial”. *Moralía* 25 (1985): 63. 82.
- Lakner, Franz. “Satisfacción”. En: Rahner, Karl. *Sacramentum Mundi. Enciclopedia de teología*. Tomo VI. Barcelona: Herder, 1976.
- Laradia, L. F. “Naturaleza y sobrenatural”. En: Grossi, V., Laradia, Luis F. Lécrivain, Ph. y Sesboüé, B. *El hombre y su salvación*. Salamanca: Secretariado trinitario, 1996.
- López Azpitarte, Eduardo. *El nuevo rostro de la moral*. 1ª reimpresión. Buenos Aires: San Benito, 2006.
- Lorda, Juan Luis. *La gracia de Dios*. Madrid: Pelicano, 2004.
- Luiz de Mori, Geraldo. “Algunos elementos para comprender hoy la teología de la gracia”.  
Selecciones de teología 188 (2008): 289-298.
- Moltmann, Jürgen. “La justificación de Dios”. *Selecciones de teología* 164 (2003): 435-442.
- Múnera Duque, Alberto S.J. *Antropología teológico cristiana. Estadio inicial del proceso humano: el pecado constitutivo*. Apuntes de clase, Tema N° 6, 2006.
- , *Antropología teológica cristiana: la justificación y la gracia constitutiva*. Apuntes de clase, Tema N° 7, 2006.
- , *Antropología teológica: la libertad cristiana-la opción fundamental*. Apuntes de clase, Tema N° 9, 2006.
- Nello Figa, Antonio. *Teorema de la opción fundamental. Bases para una adecuada utilización en teología moral*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 1994.
- Pikaza, Xabier. *El perdón en el Nuevo Testamento*. En: Equiza, Jesús. (Dir.) *Para celebrar el sacramento de la penitencia. El perdón divino y la reconciliación eclesial hoy*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000.
- Pinckaers, Servais. *Las fuentes de la moral cristiana*. Pamplona: EUNSA, 2000.
- Rahner, Karl. *Escritos de teología IV*. Madrid: Taurus, 1961.

- , *La gracia como libertad. Breves aportaciones teológicas*. Barcelona: Herder, 1972.
- , Rahner, Karl. “Arrepentimiento”. En: *Sacramentum Mundi*. Enciclopedia teológica. Tomo I. Barcelona: Herder, 1972.
- , Rahner, Karl. “Conversión”. En: *Sacramentum Mundi*. Enciclopedia teológica. Tomo I. Barcelona: Herder, 1972.
- , Rahner, Karl. “Justificación”. En: *Sacramentum Mundi*. Enciclopedia teológica. Tomo IV. Barcelona: Herder, 1973.
- , Rahner, Karl. “Penitencia”. En: *Sacramentum Mundi*. Enciclopedia teológica. Tomo V. Barcelona: Herder, 1974.
- , Rahner, Karl. “Redención”. En: *Sacramentum Mundi*. Enciclopedia teológica. Tomo V. Barcelona: Herder, 1974.
- , Rahner, Karl. “Soteriología”. En: *Sacramentum Mundi*. Enciclopedia teológica. Tomo VI. Barcelona: Herder, 1976.
- , *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979.
- , Rahner, Karl. *Sentido teológico de la muerte*. 3ª impresión. Barcelona: Herder, 2010.
- Rico Callado, Francisco Luis. “Conversión y persuasión en el barroco”. *Stud, his., H.a mod.*, 24, (2002): 374. 363-386.
- Ricoeur, Paul. “La lógica de Jesús. Romanos, 5”. *Selecciones de teología* 82 (1982): 130-132.
- , *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta, 2004.
- Rubio, Miguel. “Significación del fenómeno de la culpa. La perspectiva teológico-ética”. *Moralía* 2 (1986): 99-124.
- Schnackenburg, Rudolf. *El mensaje moral del Nuevo Testamento*. Barcelona: Herder, 1989.
- Schöndorf, Harald. “¿Por qué Jesús tuvo que sufrir?”. *Selecciones de teología* 168 (2003): 243-260.
- Schoonenberg, Piet. “Pecado y culpa”. En: *Sacramentum mundi*. Enciclopedia teológica. Tomo V. Barcelona: Herder, 1974.
- Sesboüé, B. *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*. Tomo I. *Problemática y relectura*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990.

- , Sesboüé, B. “Siguiendo los pasos de Calcedonia: la cristología y la soteriología desde el siglo VI”. En: Sesboüé, B. Wolinski, Joseph. (Dir.) *El Dios de la salvación*. Tomo I. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995.
- Sovernigo, Giuseppe. *Senso di colpa, peccato e confessione. Aspetti psicopedagogici*. Bologna: Dehoniane, 2001.
- , *Aspecto humano de la confesion. La persona y la accion del confesor y del penitente*. Bogotá: San Pablo, 2007.
- Torres Queiruga, Andrés. “Culpa, pecado y perdón”. *Selecciones de teología* 115 (1990): 175-182.
- Vanhoye, Albert S.J. “Estructura y teología de los relatos de la pasión en los Sinópticos”. *Selecciones de Teología* 33 (1970):107-118.
- , “Culto antiguo y culto nuevo en la carta a los hebreos”. *Selecciones de teología* 19 (1980): 252-256.
- , *Tanto amó Dios al mundo lectio sobre el sacrificio de Cristo*. Madrid: San Pablo, 2005.
- Vidal, Marciano y Burgaleta, J. *Sacramento de la Penitencia. Crítica pastoral al nuevo ritual*. Madrid: PS, 1975.
- , *Como hablar del pecado hoy. Hacia una moral critica del pecado*. Madrid: PPC, 1977.
- , “Las falsas imágenes de Dios en la moral”. *Sal Terrae* 87 (1999): 531-542.
- , *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- , “Fuerza y debilidad de la confesión en el cristianismo postridentino”. *Moralía* 32 (2009): 371-404.
- Vogel, Cyrille. *La penitencia en la Edad Media*. Cuadernos Phase 97 Barcelona: Centro de Pastoral litúrgica, 1999.
- Weger, Karl-Heinz. *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico*. Barcelona: Herder, 1982.
- Zabalegui, Luis. “Aproximaciones al concepto de sentimiento de culpa”. *Moralía* 45 (1999): 87-105.
- Zarazaga, Gonzalo J. *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004.

## CUARTA PARTE

### **A MODO DE CONCLUSIÓN: EL PECADO SEGÚN UNA MORAL ESPECÍFICAMENTE CRISTIANA**

Después de hacer una aproximación al concepto de pecado en la Sagrada Escritura, de intentar conocer cómo fue la evolución del concepto de pecado en la historia de la Teología Moral, y de tratar de comprender el pecado según una moral esencialista centrada en la ley, procuraremos finalmente, a partir de la claridad que nos ha aportado el desarrollo de las tres partes referidas, hacer una aproximación al concepto de pecado según una moral específicamente cristiana.

En esta cuarta y última parte de esta investigación partimos del hecho de que el acontecimiento central de la Teología es la revelación, comprendida como la libre y gratuita autocomunicación y autodonación de Dios al hombre; este acontecimiento es su fundamento, es decir su condición de posibilidad. Por tanto, la Teología Moral en cuanto verdadera disciplina teológica, también tiene su fundamento y su condición de posibilidad en el acontecimiento central de la teología;<sup>1363</sup> y en consecuencia, los elementos fundamentales que constituyen una moral específicamente cristiana como son la Gracia, la salvación, la justificación, el seguimiento, la fe, la esperanza, el amor, etc., se derivan de dicho acontecimiento. Estas afirmaciones son el punto de llegada del recorrido hecho hasta aquí, y a la vez también son el punto de partida porque nos permiten identificar los elementos fundamentales que constituyen una moral específicamente cristiana y a partir de estos elementos podemos comprender y situar adecuadamente los fundamentos de una auténtica conciencia pecado.

Por tanto, aquí intentaremos aproximarnos, a modo de conclusión, al pecado según una moral específicamente cristiana y tendremos presente los siguientes puntos: a) el pecado

---

<sup>1363</sup> Cfr. Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 11.

constitutivo y salvación a partir de la justificación; b) la Gracia como horizonte de esperanza y libertad; c) el seguimiento como opción fundamental; y d) trataremos de establecer en qué consiste la auténtica conciencia de pecado según una moral específicamente cristiana.

### ***El concepto de pecado según una moral específicamente cristiana***

De acuerdo con lo anterior intentaremos explicar en qué consiste el pecado según una moral específicamente cristiana. Si partimos de la convicción que el centro de toda la teología, desde donde todas las demás afirmaciones deben tenerse como secundarias, es la libre y gratuita autocomunicación y autodonación de Dios a la criatura.<sup>1364</sup> Entonces, “*El hombre se experimenta siempre como el ser llamado a esta relación de amorosa comunión con Dios y a dar una respuesta a tal llamado. Su naturaleza misma ha sido creada con vistas a esa comunión por la gracia*”.<sup>1365</sup>

Si el acontecimiento de la revelación es el fundamento y condición de posibilidad de la Teología, entonces, la Teología Moral, en cuanto, verdadera disciplina teológica<sup>1366</sup>, también tiene su fundamento y su condición de posibilidad en este acontecimiento central. Y en consecuencia, los elementos fundamentales que constituyen una moral específicamente cristiana, son la Gracia, la salvación, la justificación, el seguimiento, la fe, la esperanza, el amor, que se derivan del acontecimiento central de la teología que es la revelación.<sup>1367</sup>

---

<sup>1364</sup> Así lo expresaba Rahner en su última conferencia del 12 de febrero de 1984 en la clausura de un Congreso en la Academia Católica de la Diócesis de Friburgo, la cual fue titulada: *Las experiencias de un teólogo católico*. (<http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/04/rahner/rahneron.htm>)

<sup>1365</sup> Zarazaga, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, 29.

<sup>1366</sup> Por tanto, la Teología Moral, en cuanto, verdadera disciplina teológica, también tiene su fundamento y su condición de posibilidad en el acontecimiento central de la teología que es la revelación. Cfr. Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 11.

<sup>1367</sup> “La teología (...) se basa únicamente sobre el hecho de la revelación del Logos de Dios mismo. (...) Sólo la teología debe su existencia al hecho de que hay una palabra de Dios dirigida al hombre”. Rahner, *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, 233. “El fundamento y el centro de la teología es la revelación de Dios en Jesucristo”. Fisichella, R. *Teología*. 1411.



Ahora, si la revelación es el acontecimiento central y condición de posibilidad de la Teología Moral ¿qué significa y en qué consiste que Dios se comunique a Sí mismo a la criatura? Sobre el asunto de la revelación la *Dei Verbum*<sup>1368</sup> en el N° 2 afirma:

Quiso Dios, en su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (...). En esta revelación Dios invisible (cf. Col., 1, 15; 1 Tim., 1, 17), movido de amor, habla a los hombres como amigos (cf. Ex., 33, 11; Jn 15, 14-15) trata con ellos (cf. Bar., 3, 38), para invitarlos y recibirlos en su compañía. (...).<sup>1369</sup>

Evidentemente, este texto aborda el asunto de la autocomunicación de Dios que “(...) teológicamente, plantea la cuestión de la relación de Dios para con nosotros (...)”<sup>1370</sup>.<sup>1371</sup>. Por tanto, este texto nos abre la puerta al misterio de Dios<sup>1372</sup> que “(...) es el misterio de un Dios que se resiste a estar sólo; por eso se hace Palabra: expresión, llamada, dialogo”.<sup>1373</sup>

<sup>1368</sup> El número 2 de la Constitución dogmática *Dei Verbum* señala en su Proemio “*este Concilio quiere proponer la doctrina auténtica sobre la revelación y su transmisión: para que todo el mundo con el anuncio de la salvación, oyendo crea, y creyendo espere y esperando ame*”; más aún como afirma Arteaga, refiriéndose al número 2 de la *Dei Verbum*: “(...) Esta constitución nos ha entregado un nuevo concepto de revelación, ya no comprendida como información doctrinal, como ‘instrucción’ de Dios al hombre y eso ha significado una comprensión más significativa (...) como ‘comunicación personal y amistosa’. No creo que sea una exageración afirmar que el número 2 de la *Dei Verbum* es el texto más importante del magisterio contemporáneo, la piedra angular del edificio conciliar y una manera nueva de comprender la teología. «El contenido de la revelación es trinitario, cristocéntrico, antropológico y soteriológico, pues Dios por Cristo en el Espíritu Santo se revela a sí mismo y da conocer su proyecto de llevar al hombre a la comunión de vida con él»”. Arteaga, “La in-creíble actualidad del misterio de Cristo. Intento de aproximación a los desafíos a la credibilidad de la revelación enfrentados en el Concilio Vaticano II”, 205.

<sup>1369</sup> El subrayado es mío.

<sup>1370</sup> El concepto de la autocomunicación significa: 1) la proximidad absoluta de Dios como misterio incomprensible y que no llegará nunca a comprenderse, y además, 2) la libertad absoluta y el consiguiente carácter irreductible de esta autocomunicación, que en este sentido sigue también siendo «misterio», y por fin, 3) que la posibilidad interna de la autocomunicación como tal (comunicación absoluta del absolutamente incomprensible) nunca será conocida con toda claridad; la experimentamos en los acontecimientos como pura facticidad, pero no puede deducirse de ningún otro punto, por lo que resta también un misterio.

<sup>1371</sup> Rahner, *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, 420-421.

<sup>1372</sup> Afirma Rahner que: “(...) en el evento de la autocomunicación absoluta de Dios, la divinidad de Dios como misterio sagrado se hace realidad radical e irrepitible para el hombre. Esta inmediatez de Dios en su propia comunicación es precisamente el desocultamiento de Dios como el permanente misterio absoluto”. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*. 151-152. También señala que: “La gracia, por tanto, es la gracia de la cercanía del misterio permanente, la gracia que hace a Dios experimentable en tanto misterio santo y, en este carácter, inmenso e inabarcable”. Rahner, *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*, 79. También puede verse en: Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 65-116.

<sup>1373</sup> Álvarez, “La *Dei Verbum*, una constitución clave para la comprensión del Concilio Vaticano II”, 237.

Nos abre la puerta al misterio<sup>1374</sup> de un Dios que *movido de amor* (DV2) se autodona al ser humano como oferta permanente de Gracia y salvación.

Este contexto, nos lleva a hacernos varias preguntas: ¿qué significa comunicación de Dios mismo? ¿Qué es lo que se comunica de Dios? ¿A quién? ¿Dónde? ¿Cómo? ¿Por qué? ¿Para qué? ¿Cuáles son las implicaciones y consecuencias que tal comunicación tiene para la comprensión del concepto de pecado? ¿Qué consecuencias e implicaciones tiene este nuevo horizonte de comprensión de la revelación para la conciencia cristiana? Porque indiscutiblemente, que Dios se comunice a Sí mismo tiene una serie de implicaciones y consecuencias para la comprensión del concepto de pecado, que a su vez, también va tener efectos y consecuencias importantes en la conciencia cristiana.

Con respecto a la pregunta ¿qué significa comunicación de Dios mismo? Rahner comienza aclarando lo siguiente:

Cuando hablamos de la comunicación de Dios mismo, no podemos entender esta palabra como si Dios en una revelación cualquiera dijera algo *sobre* sí mismo. La palabra “comunicación de Dios mismo” (autocomunicación) **quiere significar realmente que Dios en su realidad más auténtica se hace el constitutivo más íntimo del hombre. Se trata, pues de una autocomunicación *ontológica* de Dios. (...).**<sup>1375</sup>

Del texto de la *Dei Verbum*, citado arriba, y de las afirmaciones de Rahner podemos inferir lo siguiente:

---

<sup>1374</sup> “Es experiencia del misterio en cuanto tal, o mejor dicho, un dejarse aprehender por un misterio, siempre presente, que a la vez nos embarga y se nos escapa. (...) Se comunica el Absoluto como él es, como el inabarcable, como «el desde dónde» fundamento constituyente y posibilitante del propio ser, y como el «hacia dónde» de su misma dinámica trascendental. Y dicha trascendencia constitutiva, como trascendencia del amor, interpreta a su vez ese desde dónde y ese hacia dónde como el misterio *sagrado* que embarga al ser humano y por el que se experimenta así mismo como habitado y sostenido ontológicamente”. Arzubialde, “La experiencia del trascendental de Dios en la obra de K. Rahner”, 298-299. -291-314.

<sup>1375</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 147-148. La negrilla y el subrayado son míos.

1) Que “*Autocomunicación de Dios significa (...) que lo comunicado es realmente Dios en su propio ser*”<sup>1376</sup> Se debe subrayar, que al hablar de revelación como autocomunicación Dios mismo no se puede entender como si Dios manifestara una serie de verdades sobre Sí mismo a las cuales el ser humano se debe adherir; menos aún se puede entender como si Dios revelara o comunicara una serie de mandatos, preceptos y normas que el hombre debe obedecer y cumplir<sup>1377</sup>. En consecuencia, la adhesión a una lista de verdades sobre Dios, y la obediencia y cumplimiento a una serie de mandamientos, preceptos, normas y leyes, no pueden ser las condiciones de posibilidad para ser justificados y poder así acceder a la salvación y participar de la Gracia<sup>1378</sup>. En esta lógica, el pecado tampoco puede consistir en una especie de mancha, desorden, ofensa o desobediencia a Dios, ni en la violación y transgresión de leyes.

De igual manera, al intentar aproximarnos al concepto de revelación como autocomunicación y autodonación de Dios al hombre, debemos subrayar y tener presente que como afirma Rahner:

(...) comunicación de Dios a la criatura debe entenderse necesariamente como acto de suprema libertad personal de Dios, como acto de apertura de su intimidad última con amor absoluto y libre. (...) de modo que la autocomunicación de Dios no sólo es gracia como perdón como superación de una cerrazón culpable de la criatura, sino que ya antes es el

<sup>1376</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 149.

<sup>1377</sup> Sobre la historia de la redacción de la *Dei Verbum* afirma Álvarez: “Dos eran los enfoques posibles: el que parte de una concepción objetivante, estática y ahistórica y el que decide por un modelo de comprensión dinámico y personalístico, que pone en el centro de la revelación la autocomunicación (automanifestación) de Dios en Jesucristo. La opción por el segundo modelo fue clara desde el momento del retiro del primer esquema. De ahí la insistencia de los Padres conciliares en que ya en el “proemio” se indicase con claridad que el “objeto” de la revelación no es tanto la manifestación de las “verdades” divinas sino Dios mismo y sus intervenciones en la historia de la salvación. La revelación no es, pues, sola “información” o instrucción que exige sometimiento y obediencia sino ante todo evento en el que Dios se compromete a sí mismo y cambia la naturaleza humana”. Álvarez, “La *Dei Verbum*, una constitución clave para la comprensión del Concilio Vaticano II”, 219.

<sup>1378</sup> “La idea de la revelación expuesta en el capítulo 1 de la *Dei Verbum* disipa ciertas concepciones de la fe cristiana según las cuales el objeto de ésta consistiría en proposiciones deliberadamente ininteligibles que un creyente recibiera sin otro objeto, al parecer, que humillar la razón. (...) La *Dei Verbum* afirma que el objeto primero de la fe no consiste en una lista de ‘verdades’ inteligibles o no, sino que es Dios mismo, conocido en un acto personal de fe”. De Lubac, – Cataneo, “La Constitución *Dei Verbum* 20 años después”, 343.

milagro indebido del libre amor de Dios, el cual convierte a Dios mismo en principio interno y en ‘objeto’ de la realización de la existencia humana.<sup>1379</sup>

2) Que la intencionalidad de Dios al autocomunicarse a Sí mismo a los hombres, va mucho más allá de pretender “*ser sólo gracia como perdón y reconciliación con Dios*”<sup>1380</sup>; porque entender la finalidad de la revelación sólo en este sentido, aun siendo un hecho grandioso, no dejaría de ser una visión reduccionista<sup>1381</sup>, ya que como señalábamos antes “*comunicación de Dios mismo*” (...) *quiere significar realmente que Dios en su realidad más auténtica se hace el constitutivo más íntimo del hombre*”.<sup>1382</sup> De esta manera, la autocomunicación de Dios mismo tiene un sentido ontológico y real,<sup>1383</sup> es decir que lo más íntimo del hombre lo constituye el ser mismo del Dios que libre y gratuitamente se autocomunica.<sup>1384</sup> Esta comunicación del ser mismo de Dios a la existencia del hombre también implica que Dios aconteciendo en nosotros nos hace partícipes de su misma vida divina. Porque “*(...) el hombre es el ser creado por un Dios que desea autocomunicarse, derramar el amor que Él es.*”<sup>1385</sup>

3) Que “*El hombre es el evento de una libre, gratuita e indulgente autocomunicación absoluta de Dios*”.<sup>1386</sup> El hombre es el lugar donde Dios comunica realmente su propio ser; al respecto afirma Rahner:

<sup>1379</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 155.

<sup>1380</sup> “Si Dios se revela, es para invitar a los hombre a una comunión de vida con él y para “admitirlos a compartir su propia vida (DV2). Ésta es la finalidad de la revelación. Obra de amor, la revelación persigue un proyecto de amor (...) Si Dios entra en comunicación con el hombre y lo inicia en el misterio de su vida íntima, es con vistas a una participación y a una comunión en esa vida. El concilio multiplica los vocablos y las sugerencias de la Escritura para hacernos comprender que la revelación es manifestación de la *agape de Dios*”. Latourelle, *Dei Verbum*, 279.

<sup>1381</sup> “La amorosa llamada de Dios es siempre una llamada de su προθεσις una elección (Rom 8,28-33; 2 Tim 1,9; 2 Pe 1,10). (...) “La experiencia decisiva del hombre en la historia de la salvación es que el Dios de los padres nos ha llamado, en su Hijo, por pura gracia a la más íntima unión con él (...)”. Rahner, *Theos en el Nuevo Testamento*, 1963.133. 135

<sup>1382</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, 147-148. La negrilla es mía.

<sup>1383</sup> Cfr. Rahner, *La comunicación de Dios mismo al hombre. Sacramentum Mundi*, 345.

<sup>1384</sup> Cfr. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*. 156.

<sup>1385</sup> Zarazaga, *Dios comunión. El nuevo paradigma trinitario*.152. La negrilla es mía.

<sup>1386</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*. 147.

El mensaje cristiano dice (...) que el hombre es el evento de la absoluta e indulgente comunicación de Dios mismo. (...).<sup>1387</sup>

Autocomunicación divina significa, por tanto que Dios puede comunicarse a sí mismo como sí mismo a lo no divino, sin dejar de ser la realidad infinita y el misterio absoluto, y sin que el hombre deje ser el ente finito, distinto de Dios.<sup>1388</sup>

(...) Dios acontece personalmente en la posesión de la existencia humana, se ofrece y se da por autocomunicación de sí mismo al ser humano y en el ser humano.<sup>1389</sup>

(...) si tiene lugar la autocomunicación de Dios al hombre histórico (...) sólo puede acontecer en esa dualidad unificadora de historia y trascendencia que es el hombre.<sup>1390</sup>

En consecuencia, si Dios se revela al hombre en el hombre mismo, significa que Dios se revela en la historia, porque *“La autodonación de Dios, con sus efectos en el hombre y en su inserción en el mundo, pasa a ser comprendida, (...) como un acontecer en el hombre históricamente situado”*.<sup>1391</sup>

4) Que la apertura y aceptación al ofrecimiento que hace Dios de Sí mismo al hombre al comunicarse en lo más profundo de su existencia, implica necesariamente una respuesta libre por parte de éste; por este motivo, la libertad, como señala Rahner:

(.) es la aceptación total del misterio absoluto que llamamos Dios; y esto de tal modo que Dios no es un «objeto» más entre los que se ejercita una libertad de elección neutral de carácter objetivo, sino más bien aquel que en este acto absoluto de la libertad empieza a

---

<sup>1387</sup> Ibid., 149.

<sup>1388</sup> Ibid., 151.

<sup>1389</sup> Baena, *Fenomenología de la revelación. Teología de la biblia y hermenéutica*, 1240.

<sup>1390</sup> Rahner, *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, 424.

<sup>1391</sup> Berríos, “El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis”, 433.

identificarse con el hombre y sólo en el cual la esencia misma de la libertad llega a su plena realización.<sup>1392</sup>

Situados entonces en el marco teológico que nos presenta la revelación como la libre y gratuita autocomunicación y autodonación de Dios al hombre, intentaremos aproximarnos: 1) al pecado constitutivo y la salvación a partir de la justificación; 2) a la Gracia como horizonte de esperanza y libertad; 3) al seguimiento como opción fundamental; y finalmente trataremos de explicar en qué consiste la auténtica conciencia de pecado según una moral específicamente cristiana.

### **1. Pecado constitutivo y Salvación a partir de la Justificación**

La revelación comprendida en términos de autocomunicación y autodonación de Dios al ser humano es el marco teológico que nos permite acercarnos al concepto de pecado constitutivo y a la salvación a partir de la justificación.

Debemos comenzar afirmando que el ser humano está constituido esencialmente por dos realidades:

Por una parte por la realidad inaudita de la Gracia, ya que como afirma Rahner:

(...) La gracia es Dios mismo, su comunicación, en la que él, en tanto merced deificadora que es, se entrega al hombre. Aquí obra verdaderamente *Él* mismo, en cuanto comunicado. Dicha gracia, por tanto, ya desde su punto de partida, no puede concebirse como separable del amor personal de Dios y de su respuesta en el hombre. (...).<sup>1393</sup>

---

<sup>1392</sup> Rahner, *La gracia como libertad. Breves aportaciones teológicas*, 37.

<sup>1393</sup> Rahner, *Naturaleza y gracia*. 230.

Y por otra parte por el pecado, que esencialmente es la negación o carencia de esta Gracia. De aquí se sigue que pecado y Gracia son dos realidades opuestas<sup>1394</sup>; ya que como señala Múniera:

Podemos llamar Pecado constitutivo a la posibilidad de la relación negativa. Y podemos llamar Gracia a la posibilidad de relación positiva. Esta realidad está presente en todo ser humano en su nivel trascendental desde el primer instante de la existencia. De aquí se sigue que todo ser humano desde ese primer instante de su existencia, está constituido por las dos realidades de la Gracia y del Pecado.<sup>1395</sup>

Teniendo presente que Gracia y pecado son dos realidades, opuestas entre sí, y que constituyen al ser humano, podemos decir que la justificación implica dos movimientos: por una parte, supone la eliminación de todo aquello que en el ser humano no es Dios, que en palabras de san Pablo sería el hombre viejo, (pecado, maldad, negatividad, rechazo a la relación con los otros), es decir todo lo que supone carencia de vida divina. En este sentido podemos comprender el pecado como el no vivir de cara a Dios, sino a sí mismo.<sup>1396</sup> Por otra parte, la justificación también implica la adquisición de una nueva realidad que es la vida divina en nosotros.<sup>1397</sup> Es decir, que la justificación tiene implicaciones reales en la naturaleza humana y son de tal magnitud que se puede decir que produce una transformación ontológica en el ser humano<sup>1398</sup>; esto es lo que dice Rahner al respecto:

(...) la acción (...) justificante de Dios en el hombre es de tal modo que le alcanza realmente y le transforma; como a su vez la capta una fe esperanzada e incondicional, el acontecimiento de la justificación no es algo producido una sola vez por la acción libre de Dios, sino que permanece en constante dependencia de su gracia soberana. (...). En este sentido (...) se puede y se debe hablar de un hombre que es a la vez pecador y justo. Se debe decir que el hombre sólo está justificado cuando huye continuamente de sí mismo en

<sup>1394</sup> Cfr. Múniera, *Antropología teológica cristiana: la justificación y la gracia constitutiva*. 1.

<sup>1395</sup> *Ibid.*, 1-2.

<sup>1396</sup> Cfr. Lorda, *La Gracia de Dios*. 285.

<sup>1397</sup> *Ibid.*, 285.

<sup>1398</sup> Cfr. Zarazaga, *Dios comunión. El nuevo paradigma trinitario*, 155.

esperanza creyente hacia la gracia salvadora de Dios. La “situacionalidad” constante de su justificación es la posibilidad real, continuamente prometida por la voluntad salvífica de Dios, de saltar siempre en esperanza hacia la misericordia de Dios.<sup>1399</sup>

De aquí se sigue que afirmar que *“El proceso de justificación ocurre por iniciativa divina, y es invitación a participar en la vida misma de Dios. Este llamamiento es de orden sobrenatural, esto es, absolutamente gratuito por parte de Dios, y dirigido a todo ser humano”*<sup>1400</sup>. Así, pues, *“(…) La salvación no es otra cosa que la autodonación de Dios mismo, su oferta junto con la apertura posibilitante de la aceptación”*.<sup>1401</sup> Podemos afirmar entonces que la salvación cristiana es al mismo tiempo liberación del mal, plenitud de vida, y divinización.<sup>1402</sup> Y es liberación en el sentido pleno de la palabra, según lo dice Rahner:

La propia oferta de Dios, en la que él se comunica absolutamente a la totalidad del hombre, es por definición la salvación del hombre, ya que es la consumación de la trascendencia del hombre, en la que éste se trasciende a sí mismo hacia el Dios absoluto. Por ello la historia de esta oferta de sí mismo ofrecida por Dios con la libertad y aceptada o rechazada por el hombre con libertad, es la historia de la salvación o de la condenación (...).<sup>1403</sup>

Por tanto, podemos afirmar que *“La libertad creyente que acepta la Gracia de Dios es la libertad liberada de la finitud creatural y del egoísmo”*.<sup>1404</sup> Así se puede entender la salvación como acontecimiento de libertad.<sup>1405</sup> En efecto, la libertad liberada<sup>1406</sup> como fruto de la justificación puede responder positivamente a la invitación de participar de la misma vida divina y ser realmente hijo de Dios, porque el Dios que libre y gratuitamente se

<sup>1399</sup> Rahner, *La gracia como libertad*, 199.

<sup>1400</sup> Múnera, *Antropología teológica cristiana: la justificación y la gracia constitutiva*, 4.

<sup>1401</sup> Zarazaga, *Dios comunión. El nuevo paradigma trinitario*, 152.

<sup>1402</sup> Cfr. Sesboüé, *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre redención y salvación*, 322.

<sup>1403</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la f*, 177-178.

<sup>1404</sup> Rahner, *La gracia como libertad*.198.

<sup>1405</sup> Cfr. Berríos, “El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis”, 419.

<sup>1406</sup> “Tal realización de la libertad, posibilitada y llevada por Cristo, es la libertad liberada, que Pablo anuncia como la «libertad de los hijos de Dios», la genuina libertad cristiana. (...) Esta liberación es una liberación del pecado (Rom 6,18-23; Jn 8, 31-36), de la ley (Rom 7,3; 8,2; Gal 2,4; 4,21-31; 5,1-13) y de la muerte (Rom 6,21ss, 8,21)”. Rahner, *La gracia como libertad*, 59.



comunica al hombre es Gracia que justifica, esto es, que diviniza y perdona<sup>1407</sup>. Aquí es importante subrayar “*que las relaciones de las personas divinas con el justificado no son, como proponía la doctrina tradicional sobre el tema, meras apropiaciones, sino (que son) relaciones reales, personales y peculiares*”.<sup>1408</sup>

## 2. La Gracia como horizonte de esperanza y libertad

Situados de nuevo en el marco teológico que nos presenta la revelación como la libre y gratuita autocomunicación y autodonación de Dios al hombre, podemos inferir que la Gracia se presenta como horizonte<sup>1409</sup> de esperanza y libertad, pues, en primer lugar, “(...) *La gracia como oferta está siempre presente en el centro mismo de toda existencia humana: «allí están Dios y su gracia liberadora» (...)*”:<sup>1410</sup> así lo señala Rahner:

La gracia justificante de Dios libera al donarse de los poderes esclavizantes de la muerte, de la ley, que sólo exigen desde fuera y del mundo. Otorga la facultad y la acción de los hijos de Dios, confiere una misión, impone una tarea (...) que se fundamenta en el amor otorgado por Dios. De aquí que el hombre deba realizar la «obra» del amor que responde, dar el fruto del Espíritu que le ha sido regalado. (...).<sup>1411</sup>

Esta realidad está siempre y en todas partes en modo de oferta susceptible de ser aceptada o rechazada<sup>1412</sup>; la Gracia se nos presenta como posibilidad de una verdadera y auténtica

<sup>1407</sup> Cfr. Rahner, *Gracia*. 341.

<sup>1408</sup> Zarazaga, *Dios es comunión*, 150.

<sup>1409</sup> Horizonte en cuanto conjunto de posibilidades y de perspectivas que la Gracia ofrece al hombre que libremente la acoge.

<sup>1410</sup> Rahner, *La experiencia del espíritu*, 53 citado por Gibellini, *La teología del siglo veinte*, 247.

<sup>1411</sup> Rahner, *La gracia como libertad*. 199.

<sup>1412</sup> “La gracia, las ayudas sobrenaturales y las realidades que, sobre la base de la gracia, existen en la vida humana se concebían, al menos en otro tiempo, como realidades particulares y en cierto modo regionales, que puede incluso faltar por completo en el pecador y en el no-creyente. En cambio, mi convicción teológica fundamental [...] es que lo que nosotros denominamos gracia es, obviamente, una realidad que viene dada por Dios en una relación dialógicamente libre y que, por tanto, es indebida y sobrenatural. Pero para mí la gracia es a la vez una realidad que siempre y en todas partes está dada en el centro más íntimo de la existencia humana, hecha de conocimiento y libertad, en modo de oferta, susceptible de ser aceptada o rechazada, de manera que el hombre no puede librarse jamás de esta característica trascendental de su esencia (...)”. Rahner, *La Grazia come centro dell' esistenza umana*, 28, citado por Gibellini, *La teología del siglo veinte*, 246. El subrayado es mío.

libertad que a su vez puede ser llevada a cabo en la vida real y efectivamente<sup>1413</sup>. Por cuanto la Gracia es Dios mismo que se autodona y se autocomunica al hombre en la profundidad de su existencia;<sup>1414</sup>

En segundo lugar, podemos inferir que la Gracia se presenta como horizonte de esperanza y libertad porque: “*Esta comunicación de Dios mismo no puede, naturalmente, ser concebida como mero principio divino del conocimiento de Dios por la criatura. Ella es además, como principio dinámico, el fundamento auténtico de la esperanza del mundo*”.<sup>1415</sup> La Gracia es fundamento de esperanza y libertad porque “*la gracia libera a la libertad misma para la absoluta cercanía a Dios, que constituye su más alta posibilidad*”<sup>1416</sup>.<sup>1417</sup> Esta es la razón por la cual, la libertad liberada<sup>1418</sup> se convierte en capacidad de lo eterno, porque la libertad aquí es comprendida como la capacidad que el hombre adquiere de disponer de sí mismo y poder realizar su ser delante de Dios;<sup>1419</sup> de igual manera, la libertad liberada se convierte en capacidad de amar a Dios y al prójimo.<sup>1420</sup>

La Gracia es horizonte de esperanza y libertad por cuanto “*la libertad humana se funda en el amor gratuito de Dios que la precede y la excede y la suscita sin cesar*”.<sup>1421</sup> Es horizonte de esperanza y libertad debido a que, como afirma Arregui:

El juicio de Dios no es una sentencia de condenación desde fuera ni un simple veredicto de perdón desde fuera, sino permanente compañía capaz de regenerar al hombre desde el seno

<sup>1413</sup> Cfr. Rahner, *La gracia como libertad*, 7.

<sup>1414</sup> Cfr. Rahner, *La Grazia come centro dell' esistenza umana*, 28, citado por Gibellini, *La teología del siglo veinte*, 246.

<sup>1415</sup> Rahner, *La comunicación de Dios mismo al hombre*. 347.

<sup>1416</sup> R. Siebenrock, *Gnade als Herz der Welt*, 47, en referencia a *Gnade als Freiheit*, 32.

<sup>1417</sup> Berríos, “Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Karl Rahner”. 481.

<sup>1418</sup> “Esta libertad es liberada del pecado (Rom 18-23; Lo 8,31-36), de la ley (Rom 7,3, 8,2; Gal 2,4; 4,21-31; 5,1-13), y de la muerte (Rom 6,21; 8,21): del pecado en cuanto que éste es en miles de variaciones la libre realización de la autoafirmación en sí y en el mundo sin apertura al amor de Dios(desde él y hacia él); de la ley (...); de la muerte en cuanto que ésta no es más que la fenomenalidad de la culpa.”. Rahner, *Teología de la libertad*. 231.

<sup>1419</sup> Rahner, *La Gracia como libertad*. 46-47

<sup>1420</sup> *Ibid.*, 47-51.

<sup>1421</sup> Arregui, *¿Dios que castiga o Dios castigado?*, 153.

mismo de su culpa y su maldad, capaz de suscitar en el pecador el auténtico arrepentimiento (...).<sup>1422</sup>

### 3. El seguimiento como opción fundamental

De nuevo situados en el marco teológico que nos presenta la revelación como la libre y gratuita autocomunicación y autodonación de Dios al hombre, el seguimiento debemos comprenderlo, entonces, en términos de opción fundamental y como la concreción de la aceptación, por parte del hombre, de la oferta que ha recibido por parte de Dios<sup>1423</sup>, porque la “(...) *realidad de la autocomunicación de Dios en cuanto dirigida al hombre como ser histórico, inserto en el devenir como ser libre, debe presentarse también bajo el doble aspecto dialógico del proceso oferta-aceptación*”,<sup>1424</sup> por consiguiente, el seguimiento, como opción fundamental, tal como afirma Múnera, se debe situar en:

(...) una profunda experiencia religiosa que desemboca en un compromiso existencial con Cristo. Esta adhesión a Cristo, ésta libre y decisiva determinación de seguimiento del Señor Jesús, es, precisamente una opción fundamental. Y posee todas las características que a esta categoría se le atribuye: abarca la totalidad de la persona, orienta toda su vida, proyecta su existencia en una dirección determinada, implica un compromiso interno y definitivo, etc. Y esta opción por Cristo resulta tan decisiva y tan trascendental para la persona que la transforma en su interior, la modifica ópticamente, produce el acontecimiento de la Gracia. Por eso la persona que realiza tal opción ya no es ella misma sino que resulta transformada en Cristo, en una nueva criatura, ahora ya hijo o hija de Dios por adopción.

Así, pues, teológicamente hablando, la opción fundamental no es otra cosa que el proceso de fe vital y existencial por el cual ocurre la vivencia de la Gracia. Esta opción fundamental,

---

<sup>1422</sup> Ibid., 153.

<sup>1423</sup> “Para poder aceptar a Dios, sin que en esta aceptación lo desvirtuemos a la condición de nuestra finitud, la aceptación ha de ser llevada por Dios mismo; la autocomunicación de Dios como ofrecida es también la condición necesaria de la posibilidad de su aceptación”. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 161.

<sup>1424</sup> Zarazaga, *Dios es comunión*, 201.

correlativamente, es la que determina la negación de una opción fundamental por el pecado.<sup>1425</sup>

Decíamos al inicio que el seguimiento en términos de opción fundamental se comprende como la concreción de la respuesta que da el hombre a la oferta de Gracia y salvación por parte de Dios; “«De respuesta» casi equivale a decir «de dialogo»; la expresión «de respuesta» expresa: que la iniciativa viene de Dios, por ser él quien llama y quien primero nos ama (1 Jn 4,10), mientras que nosotros le respondemos personalmente a través de nuestra vida”<sup>1426</sup>. Responder a través de nuestra vida significa que el seguimiento como respuesta y opción fundamental no se realiza en abstracto sino en concreto; así lo afirma Fuchs:

La excelsa vocación de los que creen en Cristo, necesariamente produce fruto en el mundo visible de los hombres, si se corresponde a ella. A la teología moral le corresponde mostrar, junto con la excelsa vocación en Cristo, la obligación que tienen los creyentes de dar el fruto que exige esta vocación (1); el cual principalmente es la caridad (2). Ante todo la caridad procura la vida del mundo en Cristo (3), pero también cuida del mundo del hombre (4). De esta manera, por mediación de la caridad, varias virtudes serán fruto de la vocación en Cristo (5).<sup>1427</sup>

Esto quiere decir que el seguimiento, como respuesta y opción fundamental a la oferta de Gracia y salvación que Dios, en su gratuita y libre autocomunicación y autodonación ha hecho al hombre, implica necesariamente que tal respuesta se concrete en la comunidad y en las relaciones intersubjetivas, debido a que no hay amor a Dios sin amor al prójimo. (1Jn 4,20). En este sentido es importante subrayar que el verdadero pecado sucede en una no opción fundamental por Cristo, la cual también se concreta en la comunidad y en las relaciones intersubjetivas.

<sup>1425</sup> Múniera, *Antropología teológica: la libertad cristiana – la opción fundamental*, 7.

<sup>1426</sup> Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 25.

<sup>1427</sup> Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 31.

Con lo dicho hasta aquí queda explicado por qué la Teología Moral no se fundamenta en el esquema ley-cumplimiento sino en el esquema llamada-respuesta; porque como señala Fuchs:

La teología moral, tal como quiere el Concilio que se enseñe, no es sólo y ante todo la doctrina de unos principios y preceptos morales, sino la exposición del alegre mensaje de la vocación de los fieles «en Cristo» (1); la categoría verdaderamente fundamental de la moral cristiana es más bien la de «vocación» que la de «ley» (2); de donde el carácter de «respuesta» de la moralidad cristiana (3); tal moralidad es la de los que creen en Cristo(4); (...).<sup>1428</sup>

En resumen, entre la incorporación a Cristo como participación de la vida del Dios que amorosamente se ha autocomunicado y autodonado al hombre y el seguimiento como opción fundamental, existe una dependencia causal ya que ambos hechos están íntimamente vinculados<sup>1429</sup>. De ahí que el centro de la vida y de la moralidad cristiana es Cristo y nuestro ser en él. De ahí que la verdad básica y la categoría verdaderamente fundamental, que la Teología Moral debe enseñar, sea la vocación de los fieles en Cristo<sup>1430</sup>.

#### **4. La auténtica conciencia de pecado según una moral específicamente cristiana**

Hasta aquí y situados una vez más en el marco teológico que nos presenta la revelación como la libre y gratuita autocomunicación y autodonación de Dios al hombre, hemos intentado identificar los elementos fundamentales que están presentes en una moral específicamente cristiana. Entonces, y a partir de nuestra aproximación podemos concluir:

- a) Que Dios en Jesús se comunica para invitarnos a vivir en una amorosa comunión de vida con él (DV 2).

---

<sup>1428</sup> Ibid., 12.

<sup>1429</sup> Cfr. Larrabe, “Ley y Gracia en santo Tomás. (La libertad de los hijos de Dios)”, 241-242.

<sup>1430</sup> Cfr. Fuchs, *La moral y la teología moral postconciliar*, 12.

- b) Que el misterio de Cristo y la historia de la salvación son por excelencia el objeto de la revelación (OT 16).<sup>1431</sup>
- c) Que en consecuencia, el fundamento último de la moral cristiana es la realidad inaudita de la Gracia.
- d) Que su principio último ya no es la razón sino la fe.
- e) Que el misterio de Cristo será el criterio hermenéutico para comprender, explicar e interpretar la finitud humana.
- f) Que el seguimiento de Cristo será la respuesta positiva u opción fundamental a la excelencia de la vocación en Cristo (OT 16).
- g) Que el objeto de la fe es Dios mismo que se revela.
- h) Que la fe es la apertura y entera disposición a Dios; es la entrega personal, confiada y amorosa al Dios que llama y ama incondicionalmente.
- i) Que la conversión implica la libre acogida y apertura u opción fundamental por el Dios que libre y gratuitamente se comunica.
- j) Que el pecado constitutivo tampoco puede ser comprendido como desorden o mancha.
- k) Que el pecado personal ya no puede ser comprendido como desobediencia, ofensa a Dios o como transgresión o violación de leyes, preceptos y normas.
- l) Qué el pecado personal es comprendido como la opción radical por el no a Dios.

---

<sup>1431</sup> Por, tanto, desde este planteamiento es imposible reducir la revelación a una lista de ideas y verdades, a las cuales el hombre se debe adherir, y a un conjunto de leyes, preceptos que debe obedecer y cumplir.

m) Que supuesta la no opción fundamental por Cristo, el pecado personal sería una especie de categorialización de esa realidad trascendente, según Rahner.

En resumen, este estudio ha mostrado que desde el marco teológico que nos plantea la revelación, el pecado personal sólo se puede comprender como la decisión radical u opción fundamental por el no a Dios,<sup>1432</sup> lo cual tendrá inevitablemente efectos y consecuencias ontológicas. Porque si cuando Dios se comunica al ser humano y éste se abre y acoge tal comunicación, significa que “(...) realmente Dios en su realidad más auténtica se hace el constitutivo más íntimo del hombre(...)”.<sup>1433</sup> y entonces, al cerrarse radicalmente a Dios, el constitutivo más íntimo de la persona es el no Dios, es decir, el egoísmo y todas sus consecuencias. Es en este sentido como podemos hablar de las consecuencias ontológicas del pecado ya que un no radical a Dios afecta la profundidad de la existencia humana, porque queda esclavizada su libertad y lo incapacita para amar.<sup>1434</sup>

De igual manera ha mostrado por qué la revelación es el origen y fundamento de una moral específicamente cristiana; y por qué los elementos fundamentales que constituyen a esta moral son la Gracia, la justificación, la salvación, la fe, la esperanza, el amor, el seguimiento, etc. Por consiguiente, son estos elementos los que a su vez también constituyen una auténtica conciencia de pecado.

---

<sup>1432</sup> “Por tanto, el hombre como ser libre puede negarse a sí mismo en tal manera que en toda realidad diga no a Dios mismo, (...) Ese no A Dios, de acuerdo con la esencia de la libertad, es originaria y primariamente un no en la realización una y entera de la esencia del hombre con su libertad una y singular. Tal “no” a Dios no es originariamente el mero recuento moral que computamos a base de las acciones particulares buenas o malas, bien demos el mismo rango a cada una, bien opinemos que en este recuento es decisiva la posición temporalmente última de nuestra vida como si esa posición tuviera una importancia absoluta sólo por ser la última temporalmente y no porque integra en sí toda la acción una de la libertad y de una vida entera. Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. 129-130.

<sup>1433</sup> Ibid., 148.

<sup>1434</sup> Rahner, *El oyente de la palabra*. 132.

En consecuencia, esta auténtica conciencia de pecado, a diferencia de la culpabilidad<sup>1435</sup>, posibilita al creyente abrirse a la autotranscendencia del amor, del perdón y de la auténtica libertad. Porque como lo señalábamos al inicio de esta presentación, la culpabilidad crea un sistema cerrado en el cual el perdón no opera.

Finalmente, y desde los elementos que constituyen una auténtica conciencia de pecado, debemos señalar:

- a) Que si la Gracia es la aceptación y apertura radical al Dios que se comunica a Sí mismo; entonces el pecado personal consiste esencialmente en un cerrarse a esta oferta de Gracia y salvación que no son otra cosa que la libre y gratuita autodonación y autocomunicación de Dios al hombre.
- b) Que una auténtica conciencia de pecado sólo es posible en el contexto de la absoluta e indulgente cercanía de Dios a través de su propia autocomunicación.<sup>1436</sup>
- c) Que sólo es posible hablar de una auténtica conciencia de pecado a partir de la fe que nos permite comprender que la Gracia y la salvación no son otra realidad más que la cercanía y proximidad del Dios, que al comunicarse a Sí mismo, ha pasado a ser el constitutivo más íntimo de nuestra existencia;
- d) Así, pues, podemos afirmar que “el pecado tiene su último radicalismo en que acontece ante un Dios amoroso que se comunica a sí mismo; y sólo donde el hombre sabe esto y admite esa verdad como la suya, puede también entender el pecado en su

---

<sup>1435</sup> En la tercera parte de esta investigación titulada *El pecado según una moral esencialista centrada en la ley* hemos explicado las razones por las cuales se llegó a caer en las trampas de la culpabilidad, y por qué esa culpabilidad llegó a adoptar un ropaje de alta teología. En consecuencia, la auténtica conciencia de pecado se llegó tergiversar por un morboso sentimiento de culpabilidad, que su vez, llevó a los creyentes a la dificultad de abrirse a la autotranscendencia del amor, del perdón y de la auténtica libertad cristiana<sup>1435</sup>. Por tal razón, aquí sólo intentaremos aproximarnos a lo que significa una auténtica conciencia de pecado según una moral específicamente cristiana.

<sup>1436</sup> Cfr. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*. 120.



*profundidad*<sup>1437</sup>. Es aquí donde podemos situar la auténtica conciencia de pecado según una moral específicamente cristiana. Desde esta perspectiva la conciencia de pecado no se puede equiparar, en el sentido de considerarla equivalente, con la culpabilidad. La auténtica conciencia de pecado sólo se puede situar en el contexto de la Gracia como horizonte de esperanza y libertad, porque ni el pecado ni la muerte tienen la última palabra frente a nuestra finitud. La última palabra la tiene la cercanía amorosa e indulgente del Dios que se ha comunicado a Sí mismo y ha querido venir a formar parte de nuestra historia.

---

<sup>1437</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 120-121.

## Bibliografía

- Alvarez Verdes, Lorenzo. “La Dei Verbum, una constitución clave para la comprensión del Concilio Vaticano II”. *Studia Moralia*, 41 (2003): 211-242.
- Arteaga, Andrés. “La in-creíble actualidad del misterio de Cristo. Intento de aproximación a los desafíos a la credibilidad de la revelación enfrentados en el Concilio Vaticano II”. *Teología y vida* 45 (2004): 196-209.
- Arzubialde, Santiago. S.J. “La experiencia del trascendental de Dios en la obra de K. Rahner”. *Estudios eclesiásticos* 80 (2005): 291-314.
- Arregui, José. OFM. “¿Dios que castiga o Dios castigado?” En: González de Cardenal, Olegario y Fernández Sangrador, Jorge Juan. (ed.) *Coram Deo. Memorial del Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1997.
- Baena Bustamante, Gustavo, S.J. *Fenomenología de la revelación. Teología de la biblia y hermenéutica*. Estella (Navarra): Verbo divino, 2011.
- Berríos, Fernando. “El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis”. *Teología y vida* 45 (2004): 411-437.
- Berríos, Fernando. “Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Karl Rahner (1)”. *Teología y Vida* 43 (2002): 467-502.
- De Lubac, Henri – Catanneo, “Enrico. La Constitución Dei Verbum 20 años después”. *Selecciones de teología* 104 (1987) 340-345.
- Fisichella, R. “Teología”. En: *Diccionario de teología fundamental*. Madrid: Paulinas, 1992. 1411-1437.
- Fuchs, Joseph, S.J. *La moral y la teología moral postconciliar*. Barcelona: Herder, 1969.
- Gibellini, Rosino. *La teología del siglo veinte*. Santander: Sal Terrae, 1998.
- Larrabe, José Luís. “Ley y Gracia en santo Tomás. (La libertad de los hijos de Dios)”. *Studium* 37 (1997): 235-280.
- Latourelle, R. “Dei Verbum”. En: *Diccionario de teología fundamental*. Madrid: Ediciones paulinas, 1992. 272-285.

- Lorda, Juan Luis. *La Gracia de Dios*. Madrid: Palabra, 2004.
- Múnera Duque, Alberto. *Antropología teológica cristiana: la justificación y la gracia constitutiva*. Apuntes de clase, Tema Nº 7. 2006.
- Rahner, Karl. “Naturaleza y gracia”. En: *Escritos de teología*, Tomo IV, Madrid: Taurus, 1961.215-243.
- , “Theos en el Nuevo Testamento”. En: *Escritos de Teología*. Tomo I. Madrid: Taurus. 1963. 93-167.
- , “Sobre el concepto de misterio en la teología católica”. En: *Escritos de Teología*, Tomo IV. Madrid: Taurus, 1964.53-101.
- , “Teología de la libertad”. En: *Escritos de Teología*, Tomo VI. Madrid: Taurus, 1967.
- , “La comunicación de Dios mismo al hombre”. En: *Sacramentum Mundi*. Enciclopedia teológica. Tomo II. Barcelona: Herder, 1972. 343.348.
- , *La gracia como libertad. Breves aportaciones teológicas*. Barcelona: Herder, 1972.
- , “Gracia”. En: *Sacramento Mundi*, Enciclopedia teológica. Tomo III. Barcelona: Herder, 1973. 306-345
- , “El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación”. En: *Mysterium Salutis*. Manual de teología como historia de la salvación. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1974. 359-449.
- , *La experiencia del espíritu*. Madrid: Narcea, 1977.
- , *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979.
- , *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 2ª 2009.
- Sesboüé, Bernard. *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre redención y salvación*. Tomo II. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1988.
- Zarazaga, Gonzalo J. *Dios comunión. El nuevo paradigma trinitario*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004.
- , “La comunión trinitaria. La contribución de Karl Rahner”. *Estudios eclesiásticos* 80 (2005): 263-290.

## EPÍLOGO

Este estudio ha mostrado que Dios en Jesús se comunica para invitarnos a vivir en una amorosa comunión de vida con él (DV 2), que el misterio de Cristo y la historia de la salvación son por excelencia el objeto de la revelación (OT 16), en consecuencia, el fundamento último de la moral cristiana es la realidad inaudita de la Gracia y su principio último ya no es la razón sino la fe. Que el objeto de la fe no son verdades sino que es Dios mismo que se revela, por tanto, la fe auténtica es la apertura y entera disposición a Dios, es la entrega personal, confiada y amorosa al Dios que llama y ama incondicionalmente. Por tanto, la revelación es el origen y fundamento de una moral específicamente cristiana y los elementos que la constituyen, son la Gracia, la justificación, la salvación, la fe, la esperanza, el amor, el seguimiento, los cuales se derivan de este acontecimiento central.

De igual manera ha mostrado que si la verdad básica y la categoría verdaderamente fundamental que la Teología Moral debe enseñar, es la vocación de los fieles en Cristo (OT 16), la moral auténticamente cristiana se fundamenta en el esquema llamada-respuesta y no en el esquema ley-cumplimiento. De ahí que el centro de la vida y de la moralidad cristiana es Cristo y nuestro ser en Él.

En consecuencia, el pecado ya no puede ser comprendido como desorden, desobediencia, ofensa a Dios, mancha, transgresión o violación de leyes, preceptos y normas, porque desde el marco teológico que nos plantea la revelación como la comunicación de Dios mismo; el pecado sólo se puede comprender como la decisión radical u opción fundamental por el no a Dios, lo cual tendrá inevitablemente efectos y consecuencias ontológicas. Porque si cuando Dios se comunica y el ser humano se abre y acoge tal comunicación significa que *“realmente Dios en su realidad más auténtica se hace el constitutivo más íntimo del hombre”*, entonces, al cerrarse radicalmente a Dios, el constitutivo más íntimo del hombre es el no a Dios, es decir, el egoísmo y todas sus consecuencias. Es en este sentido como podemos hablar de las consecuencias ontológicas del pecado ya que un no radical a Dios afecta la profundidad de la existencia del ser humano, porque afecta negativamente a su libertad y lo incapacita para amar.

Por tanto, el sacrificio ya no es la *conditio sine qua non* para adquirir la justificación, para acceder a la salvación y participar de la Gracia; la conversión tampoco se puede entender en términos de expiación y purificación, sino como la libre acogida y apertura u opción fundamental por el Dios que libre y gratuitamente se comunica.

Finalmente, sólo es posible comprender una auténtica conciencia de pecado en el contexto de la absoluta e indulgente cercanía de Dios a través de su propia autocomunicación. Sólo podemos hablar de una auténtica conciencia de pecado a partir de la fe que nos permite comprender que la Gracia y la salvación no son otra realidad más que la cercanía y proximidad del Dios, que al comunicarse a Sí mismo, ha pasado a ser el constitutivo más íntimo de nuestra existencia. Por tanto, podemos afirmar que “*el pecado tiene su último radicalismo en que acontece ante un Dios amoroso que se comunica a sí mismo; y sólo donde el hombre sabe esto y admite esa verdad como la suya, puede también entender el pecado en su profundidad*”.<sup>1438</sup> Es aquí, y sólo aquí, donde podemos situar la auténtica conciencia de pecado según una moral específicamente cristiana.

La auténtica conciencia de pecado sólo se puede situar en el contexto de la Gracia como horizonte de esperanza y libertad, porque ni el pecado ni la muerte tienen la última palabra frente a nuestra finitud. La última palabra la tiene la cercanía amorosa e indulgente del Dios que se ha comunicado a Sí mismo y ha querido venir a formar parte de nuestra historia. Desde esta perspectiva la conciencia de pecado de ninguna manera se puede equiparar con la culpabilidad, porque una auténtica conciencia de pecado, a diferencia de la culpabilidad, posibilita que el creyente se abra a la autotranscendencia del amor, del perdón y de la auténtica libertad.

En resumen, este estudio ha puesto en evidencia, en primer lugar, la importancia y validez que hoy sigue teniendo el asunto del pecado, más aún, ha mostrado la necesidad que sigue teniendo de una profunda revisión.

---

<sup>1438</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 120-121.