

# NOCION Y PROBLEMATICA DEL PECADO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

FR. MAXIMILIANO GARCIA CORDERO

Todo el drama bíblico gira en torno a la idea de «salvación» de la humanidad, canalizada a través de la comunidad del Pueblo de la Alianza, porque el hombre se halla necesitado de rehabilitación y redención. ¿Porqué? Justamente los compiladores de los relatos bíblicos cuando han madurado ya las ideas de un monoteísmo moral y universalista ponen como preludeo a la historia accidentada del pueblo israelita —que comienza con la vocación de los patriarcas y la Alianza del Sinaí— la historia del hombre primero de la humanidad, cuyo primer acto consciente ante la disyuntiva de admitir las limitaciones de una ley superior divina, fue separarse de su Creador, buscando erróneamente la afirmación desorbitada de su personalidad. Todos los seres de la creación, en sus instintos, siguen una misteriosa ley de su naturaleza, que no es más que la expresión de la voluntad de Dios. Pero el hombre, al ser dotado de inteligencia y voluntad, tiene la capacidad de elegir, de seguir la norma superior divina o de apartarse de ella, buscando una autonomía, libre de toda limitación.

El redactor «yahvista» del drama de la caída de la primera pareja humana es un profundo psicólogo que conoce la compleja naturaleza de ese ser que se halla en el punto de intersección entre la materia y el espíritu, con apetencias contrarias, y sometido a una doble polarización en la vida. La frase puesta en boca del espíritu tentador —«seréis como Elohim concedores del bien y del mal»<sup>1</sup>— sintetiza bien la problemática del corazón humano siempre en ansias de superación y autonomía. La línea divisoria entre lo divino y lo humano está gráficamente expresada en la frase «co-

1. Gén. 3, 5.

nocedores del bien y del mal». En efecto, en la perspectiva bíblica —como en general en la del pensamiento semita— las exigencias morales y religiosas se basan en un puro «voluntarismo». El hombre debe someterse a determinadas leyes, no porque estas sean reclamadas por la limitación del hombre, que depende de su Dios en el existir y en el obrar, o porque se desprendan de los postulados de la sociabilidad humana —derecho natural o de gentes— sino porque una fuerza superior así lo impuso. Las cosas son buenas o malas no en sí, sino en virtud de una determinación de Dios.

De ahí surge espontáneamente el complejo de rebelión en el hombre, que quiere escalar la esfera de lo divino para determinar por sí mismo lo que es bueno o lo que es malo, sin limitaciones extrínsecas. Por eso, el primer pecado es fundamentalmente un acto de *rebeldía* en aras de unas ansias de una autonomía ilimitada. Bajo este aspecto es el paradigma de la problemática psicológica y moral de todo hombre al adquirir conciencia de su libertad.

En la perspectiva de los hagiógrafos la historia de la humanidad a partir de este hecho crucial es la historia de las rebeliones contra la ley divina; al mismo tiempo es la historia de las llamadas constantes de Dios a la conciencia humana para retornar a la órbita de sumisión a la ley divina. Así, el drama bíblico, se sintetiza en las iniciativas del Dios que llama, y las resistencias del hombre que huye de su presencia. Todos los males, de orden físico y moral, provienen para los autores sagrados de esta rebeldía primera del hombre que le sitúa fuera de su centro normal. Pero como Dios es misericordioso y clemente, su providencia establece un plan de «rehabilitación» del hombre caído, que arranca ya de la primera promesa de victoria sobre el espíritu del mal<sup>2</sup>. Así, la elección de una raza de justos —Noé, Abraham, Moisés, David— no tendrá otra finalidad que configurar esta «historia de salvación» a base de «rescatar» al hombre de esa actitud de resistencia a la llamada de Dios, de esa actitud de *rebeldía*, que constituye fundamentalmente la esencia del *pecado*.

Por eso, se ha definido el pecado como «el reverso de la idea de Dios»<sup>3</sup>. Porque, como dice E. Jacob, «Dios es la fuerza y toda su acción no tiende más que a dar fuerza y vida; el pecado, al contrario, que solo toma el aspecto de una fuerza antagonista personal más que en los textos más recientes del Antiguo Testamento, crea siempre un estado de *debilidad*, precursor de la muerte. Dios es el que entra en relación y hace la alianza, mientras que el pecado es la ruptura de esta relación, como dice el profeta: «Vuestros pecados ponen una separación entre vosotros y Dios»<sup>4</sup>.

2. Cf. Gén. 3, 14-15.

3. A. GELIN, *Les idées maitresses de l' Ancien Testament*, Paris 1955, p.66.

4. Is 59, 2; E. JACOB, *Théologie de l' Acient Testament*, Neuchâtel 1968, p. 226.

## 1. Terminología sobre el pecado

Para designar esta actitud de rebelión, insubordinación y huida de Dios son muchos los términos que aparecen en los escritos del Antiguo Testamento, a pesar de la pobreza terminológica general de la lengua hebrea. Lo que indica la importancia que ha tenido en la historia religiosa de Israel la conciencia de culpabilidad. En realidad, muchos de los términos usados para expresar la idea de *pecado* tienen también un sentido profano; por tanto, su valor religioso sólo se descubre a través del contexto. Para el teólogo del Antiguo Testamento, el pecado en su diversa manifestación, podía definirse como «el reverso del plan de salvación, como la serie de iniciativas humanas que hacen fracasar y retardan la realización del designio divino ...Pero la idea de *pecado* no se presenta a través del Antiguo Testamento sino como la luz descompuesta en el interior de un espectroscopio. Ninguna palabra, de por sí, basta para expresar todo el contenido de nuestra actual noción de pecado. No se debe, pues, olvidar que los términos hebreos, traducidos por *pecado* o *falta*, no evocan más que una parte de lo que nuestras palabras sugieren; si se sobrepasa la acepción limitada que los textos dan a estos términos, se corre el riesgo de edificar frágiles teorías y de sobrepasar las perspectivas propiamente bíblicas»<sup>5</sup>.

Hemos de tener en cuenta que el genio hebraico es poco propenso a las nociones abstractas; por tanto, los términos aplicados a la idea aproximada que nosotros tenemos de *pecado* definen menos ideas abstractas que situaciones concretas, sacadas de la experiencia de Israel con sus resistencias y fracasos espirituales a través de la historia. La teología del Antiguo Testamento gira en torno a la idea de *Alianza* entre Yahve e Israel, con una proyección histórica, ya que el pacto sinaítico supone un compromiso de cumplimiento de unas normas por parte de Israel y de asistencia por parte de Dios. Ahora bien, por esto mismo las infidelidades a las cláusulas de la Alianza tienen el carácter de defecciones, faltas, rebeliones y pecados. La moral israelita no emerge de unos postulados éticos exigidos por la naturaleza y sociabilidad humana, sino de unos *compromisos históricos* del pueblo elegido con su Dios. Por eso, al enunciar las exigencias del Decálogo, los mismos preceptos de índole puramente ética —honrar a los padres, no matar, no robar, no adulterar, no mentir<sup>6</sup>— están enmarcados en la perspectiva general teocrática de la Alianza.

5. E. BEAUCAMP, DBS, VII, col. 407-480.

6. Estos preceptos se suponen en la «Confesion negativa» del *Libro de los muertos* en Egipto, c. 125. También en un ritual babilónico de tipo mágico se reflejan estas exigencias éticas mínimas. Cf. H. GRESSMANN, *Alt. Orientalische Texte* I, p. 188; F. JEAN, *Le Milieu Biblique*, II, 284 s.

Por eso, la enumeración se inicia con la exigencia del culto exclusivo a Yahve, la prohibición de representar a Dios bajo formas sensibles, la imposición del descanso sabático. Así, lo *ético* queda *sacralizado* en la perspectiva teológica de las exigencias de la Alianza. Los hagiógrafos en sus escritos reflejan un drama histórico y religioso de su pueblo que ha de insertarse dentro de la panorámica de oposición a Dios del mal más o menos personificado, que ha inficionado la obra de la creación esencialmente teocéntrica. Un genio religioso sintetizador, y moviéndose en una perspectiva universalista, ha plasmado en los primeros capítulos del Génesis el principio de este drama de oposición sistemática al Creador cuando el hombre tomaba conciencia de su dimensión libre y personal. La historia de las defecciones y rebeliones de los israelitas queda así encuadrada en la panorámica general de la apostasía de la mayor parte de la humanidad.

Hemos indicado que lo específico del *pecado* en la perspectiva teológica veterotestamentaria es la *ruptura* del hombre con Dios <sup>7</sup> o del orden de relaciones de dependencia de la creatura racional respecto del Creador. Porque «cualquiera que sea la manifestación del pecado suprime la *comunión* con Dios, y entrega al hombre a sí mismo, a sus fuerzas malélicas» <sup>8</sup>. Bajo este aspecto el término hebraico más específico es *jatá'* derivado de la raíz *j t'* que primitivamente significa no alcanzar una meta <sup>9</sup>, no conseguir lo que se busca <sup>10</sup>, no llegar a cierta medida, no conformarse a cierta regla, no conseguir la plenitud, pisar en falso <sup>11</sup>, y, en sentido moral, ofender, faltar a una norma <sup>12</sup>, infringir determinados derechos <sup>13</sup>, desviar del camino recto. Por eso, designa muy corrientemente la trasgresión de la ley divina <sup>14</sup>. Así, equivale en sentido amplio a nuestro término «pecar», que etimológicamente significa «fallar» <sup>15</sup>.

En la lengua asiro-babilónica se encuentra el equivalente de *jatta'* en el v. *jatú* y los sustantivos *jatitu*, *jitú*, el v. *jatú* significa «ser negligente», desconsiderado respecto de algo o de alguien. *Jatitu* tiene también el sentido de «daño», «deficiencia», «defecto»; y estos términos tienen un sentido profano y religioso según el contexto. *Jatú* se encuentra muchas veces en

7. E. BEAUCAMP al estudiar el sentido de «pecado», empieza por aquilatar el término de *mal* y sus derivados conceptuales, poder de muerte incompatible con la santidad de Dios; después, la oposición que Dios debe vencer para realizar su obra de justicia; luego, las faltas personales que tiene que perdonar, y las manchas que deberá al hombre limpiar para estar ritualmente puro ante Dios. Así estudia sucesivamente los términos *ra''*, *rashá'*, *jatá'*, *pashá'* y *tamá'*.

8. E. JACOB, o. c., p. 226.

9. Jue 20, 16.

10. Job 5, 24.

11. Prov 19, 2.

12. Gén 20, 9; Jue 11, 27; 2 Re 18, 9.

13. Gén 29, 26; 34, 7; Lev 4, 2.3.27.

14. Ex 9, 27; 10, 16.17; Gén 20, 6; 1 Sam 2,25; 7 6.; 2 Sam 19, 9.

15. Cf. FORCELLINI, *Thesaurus totius latinitates*, s. v.

paralelo con *arnnú* o *annú* que significa «crimen», y «castigo del crimen»<sup>16</sup>. En los textos de Ras Shamra aparece una vez el término *jt'* a propósito de una *expiación* por sacrificios al padre de los dioses<sup>17</sup>. En árabe el v. *jatya* significa «fallar».

La versión griega de los LXX suele traducir *jatá'* por ἀμαρτία ἀμαρτανῶν<sup>18</sup>. El término hebraico, pues, refleja la situación de fracaso del hombre frente a sus deberes y exigencias respecto de Dios. Por tanto, esto supone fracasar en su dimensión esencial de criatura, dependiente de su Creador, porque se aparta de su fin<sup>19</sup>. El *jatá'* o «pecado», supuesto su sentido primordial de fracasar al no alcanzar un fin, tiene luego un sentido muy amplio de desacato a la divinidad, lo que coloca al pecador en situación de ser objeto de la ira divina. Entre los babilonios el pecado puede definirse como «lo que provoca la cólera de la divinidad» (J. Morgenstern). En la literatura sapiencial se insiste en el hecho de que a causa del *jatá'* o *pecado* Dios oculta su rostro, y niega su protección y benevolencia al pecador<sup>20</sup>. Por el *jatá'* se crea una situación desfavorable permanente ante el Dios santo y justiciero. Así dice Ezequiel: «el que *peca* morirá»<sup>21</sup>.

Otro término hebraico para designar la conducta desfavorable del hombre frente a Dios es *'awôn*, de la raíz *'wh*, que significa «estar torcido», encorbado, deformado, desviado del camino, en similitud a los términos arábigos, *'wy*, «encorbar», «torcer», o *gwy*, «desviar». Los LXX suelen traducir *'awôn* por ἀδικία<sup>22</sup>, que se suele traducir por «iniquidad»; y ἀνομία, «fuera de ley»<sup>23</sup>. Etimológicamente, en hebreo habría que traducir «acción torcida». Es lo opuesto a *yâshâr*, «recto»<sup>24</sup>, mientras que lo opuesto a *jatá'* es *tôb*, «bueno». Con todo, *'awôn* significa muchas veces culpabilidad, pecaminosidad en general<sup>25</sup>.

El término *pashâ'*, en cambio, significa «ser rebelde», y aparece en este sentido en los textos de Ras Shamra<sup>26</sup>. Los LXX suelen traducir de diverso modo, pero generalmente por ἀσεβεία, «impiedad» y ἀνομία, «fuera de ley». El sentido de *rebelión* aparece claro en la frase de Is 1, 2: «Yo he alimentado hijos, los he criado; pero ellos se han rebelado contra

16. Cf. J. B. PRITCHARD, ANET, 1950, p. 352.

17. Cf. G. H. GORDON, *Ugartic Literatur*, 2.11.14.15.

18. Cf. G. QUELL, ThWNT, I, cols. 268-269.

19. ZORELL en su diccionario hebreo traduce: «A scopo aberrare, non assequi» Cf. S. PORUBCAN, *Sin in the Old Testament*, Roma 1963, pp. 4-11.

20. Job 13, 23-24.

21. Ez 18, 4s.

22. Cf. G. QUELL, ThWNT, I, 270.

23. El sentido específico de *'awôn* parece resaltar la idea de malignidad sobre los estados íntimos de malas intenciones (G. Von Rad). Aunque prácticamente tenga un sentido más amplio.

24. Cf. S. PORUBCAN, o. c., p. 14-15.

25. Cf. Sal 38, 5; 1 Sam 20, 8; 25, 4; Jer 16, 10.

26. Cf. *Danel*, 2, VI, 43.

mí» 27. Así, los tres términos *jatâ*, *'awôn* y *pushâ* «expresan cada uno con sus matices particulares la idea de una *ruptura de relaciones* entre Dios y el hombre, de una hostilidad justificada de Dios» 28. Con todo, *pushâ* expresa mejor la idea de *rebeldía* 29.

El término *râshâ* significa más bien «ser culpable» 30, malvado, criminal 31. Es el opuesto al *saddiq*, «justo», y en los libros sapienciales al *jâkâm*, «sabio», honrado y piadoso 32. La palabra *reshâ* significa la injusticia, la impiedad 33.

Estos son los principales términos hebráicos que designan el estado de culpabilidad y de ruptura del hombre frente a Dios, por la trasgresión de su Ley. Hay otros términos que tienen un sentido de culpabilidad más atenuado como *shagâgâh* que designe el pecado involuntario, cometido por error o inadvertencia 34, como los vv. *shâgâg* 35 y *sâgâh* 36, «engañarse», cometer una falta por error 37. El v. *'ashâm*, «ser culpable» 38 tiene un sentido de expiación por una falta o castigo 39. Puede designar la falta cometida 40 y la ofrenda o sacrificio expiatorio 41 o de reparación 42. Igualmente se designa el pecado con el término metafórico de *nebalâh*, «necedad», «locura» 43, insensatez. Se suele emplear también para indicar un desorden sexual 44. También el término *'iwwélet* tiene el sentido de insensatez impía 45; es el acto del «necio» que se contrapone al «sabio» en la literatura sapiencial 46. El término *shâw* significa «vanidad», y alude a la situación falsa, sin consistencia del pecador, en contraposición al *'mn* o «estable» 47. Va unida muchas veces al término *'amâl* 48, que parece aludir a la idea de falsedad y perversidad 49.

27. Cf. Ez 2, 3; 21, 28 en paralelo con *marâh* (Lam 3, 42; Ez 2, 3) *bâgâr*, «trahicionar», Is 48, 8; *shâgâr*, «renegar», Is 57, 4.

28. E. BEAUCAMP, DBS, VII, col. 445.

29. Gén. 32, 5; 51, 5; Is 49, 12; Lam 3, 42.

30. Cf. 1 Re 8, 47; Job 10, 15; 9, 29; 10, 7.

31. Gén 18, 23.25; Jer 12, 1; Ez 3, 1.

32. Sal 1, 4.6; 3, 8; 10, 2; Prov 3, 33; 4, 14.

33. Dt 9, 27; 1 Sam 24, 14; Os 10, 13.

34. Num 35, 11.15; 15; 25.26.

35. Job 10, 16; Sal 119, 67.

36. Ez 34, 6.

37. Lev 4, 13.

38. Lev 4, 3.13.22.27; Jue 21, 22.

39. Is 24, 6; Jer 2, 3; Sal 34, 22s.; Lev 5, 24.

40. Gén 26, 10; Jer 51, 5; Sal 68, 22.

41. 1 Sam 6, 3.4; Is 53, 10.

42. Lev 5, 15.18.19; Ez 40, 39.

43. 1 Sam 25, 25; Is 9, 16; 32, 6.

44. Gén 34, 7; Dt 22, 21; Jue 19, 23; 2 Sam 13, 12.

45. Sal 38, 6; Prov 5, 23; 12, 23.

46. Prov 1, 7; 10, 14.21.

47. Is 10, 1.

48. Is 10, 1; Hab 1, 3; Sal 10, 7; 55, 11.

49. La frase *beliyya' al* «sin utilidad», significa también en sentido traslaticio perversidad, 1 Sam 25, 25; 30, 22; 2 Sam 16, 7; Sal 101, 3.

Finalmente, al término *râ'* significa el *mal* físico <sup>50</sup> y el *mal* moral <sup>51</sup>, contrapuesto a *tôb*, «bueno» como la luz a las tinieblas <sup>52</sup>, la vida a la muerte <sup>53</sup>. En la perspectiva teológica hebraica el *bien* y el *mal* están en perpetua hostilidad; son dos fuerzas antitéticas entre las que el hombre debe escoger; así, hay que evitar el *mal* y escoger el *bien* <sup>54</sup>; amar el *bien* supone odiar el *mal* <sup>55</sup>; y desgraciado el que llama *bien* a lo que es *mal* <sup>56</sup>. Así, «conocer el *bien* y el *mal*» significa el discernimiento entre ambos <sup>57</sup>, para orientarse en la vida moral <sup>58</sup>. «El *mal* no es una simple cualificación superficial de los seres, sino un *poder agresivo* que trae la destrucción y la muerte... evoca la imagen de un *desorden* profundo y muchas veces irreparable <sup>59</sup>... Si para seres de carne elegir entre el *bien* y el *mal* es las más de las veces inclinarse por realidades *agradables* o *desagradables*, la fórmula no oculta menos confusamente la idea de una opción, que arrastra hacia el caos o conduce a la realización de esta *plenitud de ser* que los autores bíblicos parecen considerar como la esencia de la felicidad. Esta *plenitud de ser* la evoca particularmente la palabra *shalôm* <sup>60</sup>. Por eso, no hay que sorprenderse al encontrar este vocablo como equivalente a *tôb* en oposición a *râ'*» <sup>61</sup>.

En la perspectiva de los autores bíblicos el *mal físico* y el *mal moral* se confunden muchas veces. Así, la palabra *râ'* lo mismo significa *desdicha* en sentido físico que *mal moral* en el mismo contexto <sup>62</sup>. «Se trata de dos aspectos de una misma realidad que se llaman mutuamente: así, en Prov 11, 27 se dice: «el que busca el *bien*, busca el *favor*; al que busca el *mal*, le alcanzará...» El *mal* llama al *mal*, arrastrando reacciones en cadena... el mal lleva como fruto la *desgracia* <sup>63</sup>... El *mal* es un germen de desorden para la sociedad y la misma creación <sup>64</sup>, un remolino mortal que propaga alrededor de sí ondas malélicas. Para que el mal cese de extenderse, y se cicatrice

50. Gén 41, 20; Prov 20, 14; Am 6, 5; Sal 49, 6 desdicha.

51. Dt 22, 22; 4, 25; 1 Sam 29, 7; Hab 1, 13.

52. Is 5, 20; Job 30, 26.

53. Dt 30, 15.

54. Sal 34, 15; 37, 27; 52, 5; Am 5, 14.

55. Miq 3, 2.

56. Is 5, 20.

57. 2 Sam 14, 17; 19, 36; 1 Re 3, 9.

58. Cf. R. DE VAUX, RB 1949, pp. 303-304; H. J. STOEBE, *Gut und Böse in der Yahvistischen Quelle des Pentateuchs*, en ZAW, LXV, 1953, pp. 188-204.

59. Cf. Ecl 10, 13; Dt 7, 15; 28, 35-59; Ez 8, 9.

60. J. PEDERSEN, *Israel*, I, pp. 148.263.311.330.

61. Así en Is 45, 7 se dice: «Yo soy Yahvé, sin igual, yo modelo la luz y creo las tinieblas, hago la *paz* (*shalôm*) y provocho la *desdicha* (*râ'*) E. BEAUCAMP, DBS, VII, col. 409.

62. Dt 31, 29: «La *desgracia* (*râ'*) os alcanzará en el futuro por haber hecho lo que es *malo* (*râ'*) a los ojos de Yahve»; cf. Prov. 17, 13; Is 47, 10-11; Jer 11, 17; 26, 3.

63. Cf. G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, París, 1948, pp. 243-244.

64. Sal 73, 4; 82, 5.

la llaga, es necesario que caiga sobre el que lo ha desencadenado, como si debiera volver a su fuente. Por eso, la sangre derramada constituye como una maldición para un país, mientras no haya sido vengada, es decir, mientras no haya recaído sobre la cabeza del criminal. Hay lugar, pues, para una intervención exterior de Dios o de la sociedad, porque se trata de hacer frente a la amenaza que pesa sobre la comunidad, y por eso, de cortar el mal en su raíz, quitando al culpable de en medio de ella <sup>65</sup>... Los autores inspirados tienen la tendencia a destacar la *agresividad* «gratuita» que se encuentra en el mal cometido... Se trata de un *poder* misterioso de muerte, que ataca, sobre todo, a las fuentes de la vida» <sup>66</sup>.

## 2. Noción y naturaleza del pecado

Como hemos indicado antes, lo específico del *pecado* es su insurrección o *rebeldía* contra Dios, rompiendo un orden de normalidad de relaciones entre Creador y creatura. Dios ha dado al hombre una posibilidad de *elección* entre dos caminos: seguir como lugarteniente de Dios, y subordinado a El, o rechazar expresamente esta vinculación al Creador, escogiendo un camino de absoluta autonomía espiritual y moral, al margen de las exigencias y limitaciones de una ley superior. En el relato de Gén 3 «se presenta el *pecado* como una *rebeldía*, pues el hombre no pudiendo soportar contentarse con mucho, cuando creía tener la posibilidad de conocer el *todo* («seréis como Elohim concededores del bien y del mal»), es decir, tendréis la capacidad de escalar la esfera de lo divino con la posibilidad de señalar vosotros mismos lo que es bueno y lo que es malo sin sujeción servil a un poder superior), el hombre se insurreccionó contra Dios, esperando arrebatarse como presa el don que le había rehusado... Este don consistía en el «conocimiento del bien y del mal», lo que verosímilmente significa un *conocimiento total*; y puesto que el «conocimiento» es para la mentalidad hebráica más *dinámico* que intelectual, un *poder* total que le haría semejante a Elohim. «Conocer», cualquiera que sea, es tener *poder* sobre algo; ahora bien, Yahve no quiere que el hombre sea *su igual*, pues sería la ruptura del diálogo y del *vínculo filial* que debe permanecer para unir al hombre con Dios. El *pecador* aparece siempre como el que se *rebela* contra Dios, o contra el prójimo. Y aun cuando el pecado no es sino la trasgresión de una prohibición, es considerado por Yahve como una *desobediencia* que pro-

65. Así, en Jue 20, 13 se dice: «Entregadnos a esos hombres perversos de Guebá para que les demos muerte y hagamos desaparecer el *mal* de en medio de Israel»; cf. Dt 13, 6; 17, 7; 19, 19; 21, 21; 22, 21. 22. 24; 24, 7.

66. Unas veces se presenta a Dios como destructor: Gen 6, 13. 17; 9, 11. 15; otras veces son agentes exteriores, y se habla de un «Exterminador», Ex 12, 23; 2 Sam 24, 16.



voca su cólera... Los profetas presentan siempre el pecado como la negativa a obedecer a una llamada o a una orden... Esta repulsa reviste, según los diversos profetas, aspectos diferentes: en Amós, es la *ingratitude*; en Oseas, la *enemistad*; en Isaías, el *orgullo*; en Jeremías, la *falsedad* oculta en el corazón; en Ezequiel, la *rebelión* declarada, pero siempre es la *ruptura* de un lazo. Como en el plan humano, el pecado entraña la ruptura del vínculo social y familiar, así el pecado hacia Dios, *separa* de Dios; cada vez que uno peca repite la experiencia de Adán, ocultándose de la faz de Yahve»<sup>67</sup>.

En las sociedades de organización teocrática, todos los actos tienen una proyección religiosa; por eso, las infracciones contra cualquier ley llevan el matiz de rebeldía contra el supremo legislador. Dios, ya que el legislador humano es sino su representante. Por eso, aunque el nombre *jattâ* suponga una frustración respecto de un fin, como el «peccatum» en latín, no se ha de entender en sentido puramente jurídico natural, como si fuera no cubrir un objetivo impuesto por su costumbre o una norma de índole natural. Las leyes mosaicas son en su mayor parte hijas de un ambiente atávico nomádico del desierto, en cuya sistematización debió tener no pequeña parte, Jetró, el suegro de Moisés, sacerdote de Madián<sup>68</sup>. Sin embargo, tanto las leyes de índole civil como las rituales religiosas se presentan como emanando directamente del propio Yahve: «Dijo Dios a Moisés...»<sup>69</sup>. Esta fórmula estereotipada encuentra su equivalente en la presentación del Código de Hammurabi, en el que Shamash, dios de la justicia, entrega directamente el complejo legislativo al rey de Babilonia, y así aparece grabado en el monolito de diorita que se conserva en Louvre<sup>70</sup>.

Ya en la época patriarcal Dios aparece protegiendo los derechos del matrimonio, y considerando el adulterio como una injuria a su santidad<sup>71</sup>. Por eso, todo pecado es una *rebeldía* contra Dios, como aparece claramente en el término *pehâ*. En realidad, en la perspectiva teológica del Antiguo Testamento lo puramente *ético* no existe, ya que toda la vida privada y social está invadida por el elemento religioso, desde el momento en que Israel es el *Pueblo de la Alianza*. Los individuos son así sujetos o ciudadanos de una colectividad teocrática en la que los actos tienen una proyección solidaria dentro de una perspectiva religiosa. Los profetas desentrañen

67. E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1968, p. 229.

68. Ex 18, 1.

69. Ex 20, 2; 21, 1; 25, 1s... Sabemos por ejemplo que determinadas costumbres como la del *jérem* o de exterminio de una población, consagrada a Dios, era una costumbre cananea, que aparece en la estela de Mesa. Sin embargo, el texto bíblico lo pone como impuesta por Dios. Cf. Jos 7, 1s; 1 Sam 15, 3, 18s; 2 Sam 21 1s.

70. Según Ex 10, 16, el faraón no sólo pecó contra Israel, sino contra Yahve, por no dejar salir a los israelitas de Egipto.

71. Cf. Gen 20, 1. 6.

este contenido religioso del pecado, que «es un espontáneo fenómeno de reacción humana contra lo que es sagrado y divino»<sup>72</sup>. En la literatura sapiencial el *pecado* tiene un matiz un poco más intelectualista, sin duda, influida por la literatura similar de otros pueblos. Pero, con todo, el matiz religioso predomina en la perspectiva bíblica. En la enunciación del Decálogo se pone en boca de Yahve esta calificación de los trágredores de sus preceptos: «aquellos que *me odian*»<sup>73</sup>. La desobediencia a los mandatos divinos es, pues, en el fondo un desprecio y un *odio* al Legislador divino. No se puede decir de modo más expresivo el sentido fundamentalmente religioso de la legislación básica de Israel, como es el Decálogo. Como dice G. Quell, «la Religión de Israel, al reconocer la *voluntad divina* como la ley suprema que determina a toda criatura, debía en consecuencia explicar el hecho del despegue del hombre respecto de Dios y su obrar *antidivino* por medio de conceptos que fundamentaran la obligación según la dirección en que debe moverse la vida humana»<sup>74</sup>. Así, el pecado, más que un aspecto jurídico y ético, tiene una dimensión teológica.

En la teofanía que precede a la proclamación del Decálogo, Dios proclama sus derechos sobre el pueblo por haberle liberado de la esclavitud faraónica, pero busca la aquiescencia de todos antes de firmar la Alianza con ellos: «Si oís mi voz, y guardáis mi Alianza, vosotros seréis mi propiedad dentro de todos los pueblos, porque mía es toda la tierra, y seréis para mí un reino sacerdotal y una nación santa». Moisés expuso las condiciones al pueblo, y éste declaró solemnemente: «Nosotros haremos todo cuanto ha dicho Yahve»<sup>75</sup>. Esta escenificación dramática representa ya un estadio de evolución teológica muy madurado; pues se considera toda la vida —social y religiosa— desde el ángulo de los compromisos de la sociedad teocrática. La presencia de Dios lo invade todo, ya que Israel se halla respecto de Yahve como una esposa unida en matrimonio<sup>76</sup>. Sus pecados y trágrediones tienen así carácter de infidelidad conyugal, pues suponen la ruptura de unas estipulaciones solemnemente aceptadas.

Toda la compleja legislación del llamado «código de la Alianza» —leyes civiles y religiosas— está, así, dentro de esta perspectiva de responsabilidad *directa* ante el Dios de la Alianza<sup>77</sup>. Lo ético, lo jurídico y lo estrictamente ritual religioso están estrechamente unidos. Dios por su parte usará de «clemencia hasta la milésima generación para aquellos que *me aman y cumplen mis preceptos*», mientras que castigará hasta «la tercera

72. G. QUELL, ThWNT, I, col. 274.

73. Ex 20, 5; Dt 5, 9.

74. ThWNT, I, col. 277.

75. Ex 19, 5-6. 8.

76. Os cc. 1-3.

77. Ex cc. 21-23.

generación de los que me *odian*», al hacer caso omiso de sus preceptos <sup>78</sup>. La historia de Israel es un comentario a estas palabras: Dios protege y ayuda a su pueblo mientras le sea fiel a lo pactado; en cambio, castiga duramente cuando se aparta de sus compromisos. La historia del libro de los Jueces está toda tejida conforme a este contrabalanceo rítmico de la justicia y misericordia divina que se suceden en el tiempo <sup>79</sup>. El salmista al reconocer su culpabilidad dice expresamente en su confesión ante Yahve: «*Contra tí sólo pequé, e hice lo que es malo a tus ojos*» <sup>80</sup>. No se puede expresar de modo más neto la dimensión religiosa del pecado.

Con todo, la conciencia de pecado ha tenido una evolución en la mentalidad israelita. Primeramente, el pueblo ignorante cree que el pecado material, incluso involuntario, aleja la protección divina, y atrae la cólera: Así, el pecado de Jonatás, que ignora el voto de su padre Saúl, es puramente material; sin embargo, se atribuye a él la derrota de los israelitas; al conocer el voto de su padre acepta las consecuencias de su trasgresión involuntaria <sup>81</sup>. Los salmistas hablan de pecados «ocultos» a su conciencia, y expían por ellos <sup>82</sup>. La legislación levítica habla también de pecados ignorados a propósito de la liturgia expiatoria <sup>83</sup>. La distinción entre puro e impuro sin duda que tiene su origen en «tabús» atávicos de las tribus del desierto, a lo que se da en la legislación mosaica un sentido religioso <sup>84</sup>. Esta concepción material del pecado aparece en los primeros estratos bíblicos. Así, el hecho de tocar el Arca <sup>85</sup>, comer los panes de la proposición <sup>86</sup>, y tener relaciones sexuales prohibidas en tiempo de expediciones militares <sup>87</sup>. Pero «a medida que se profundiza en la idea de Dios, se cala también en la noción de *pecado*, pues la idea del pecado es como el reverso de la idea de Dios. Isaías da casi una definición de *pecado* cuando dice: «Vuestros pecados ponen una *separación* entre vosotros y vuestro Dios» <sup>88</sup>. En efecto, el pecado aparece como un atentado al Dios de Justicia (Amós), al Dios del Amor (Oseas), al Dios de la Santidad (Isaías)» <sup>89</sup>. Ezequiel insiste en el carácter de rebeldía, fruto del orgullo frente a Dios <sup>90</sup>.

78. Ex 20, 5.

79. Cf. Jue 5, 11-13; 7-18.

80. Sal 51, 5.

81. 1 Sam 14, ls.

82. Sal 19, 13.

83. Lev 4, 2. 27; Núm 15, 27.

84. Cf. A. GEORGE, RB 1946, pp. 161-184.

85. 1 Sam 5, 7.

86. 1 Sam 21, 5.

87. 1 Sam 21, 6; comer sangre, es «pecado contra Yahve», 1 Sam 14, 33; Lev 17, 10, 17, 15s; Dt 12, 23-25; Gén 9, 5; tener relaciones con una mujer en estado de menstruación era pecaminoso, Lev 20, 18; Ez 18, 6; la explicación de estas prohibiciones habrá que buscarlas en costumbres atávicas de los nómadas.

88. Is 59, 2.

89. A. GELIN, O. c., p. 66.

90. Ez 28, 2.

Vemos, pues, que del pecado material involuntario y de efecto mágico se ha pasado a una concepción más moral y profunda. Con todo, «jamás Israel ha buscado justificar o explicar sus preceptos por consideraciones *racionales* de higiene o de moralidad, por ejemplo, sino únicamente por la voluntad de Dios, el Señor supremo. Por ser *desobediencias* a Yahve las trasgresiones son tenidas por pecados, y muchas veces son puestas sobre la misma línea que las faltas de orden moral, como en el Decálogo (el precepto del reposo sabático) o en la serie de pecados enumerados por Ezequiel <sup>91</sup>, o en el Código de la Alianza<sup>92</sup>. Lo que confirma el carácter de *desobediencia* a Dios que tiene el pecado en el Antiguo Testamento» <sup>93</sup>.

Toda falta contra el prójimo es también una *desobediencia* a Yahve <sup>94</sup>, por eso señala una separación entre él y Dios, quien oculta su faz de él, negándole su protección <sup>95</sup>. No obstante, algunas veces se distinguen expresamente los pecados cometidos contra Dios y los cometidos contra el hombre <sup>96</sup>. Con todo, en la conciencia del israelita lo pecados contra el prójimo son también y en definitiva contra Yahve: Así, David, después de pecar cometiendo un adulterio y un homicidio, al ser recriminado por el profeta Natán, exclama: «He pecado *contra Yahve*» <sup>97</sup>. En la conciencia del israelita el pecado dejaba una mancha que había que borrar con la expiación. El salmista implora el perdón de Dios, reconociendo sus faltas, prometiendo una renovación interior, dando gracias por sus beneficios <sup>98</sup>. La noción de pecado ha llegado a su zona más profunda e íntima en su dimensión puramente espiritual, frente a la antigua concepción del pecado material, mágico e involuntario. El proceso reflexivo ha sido lento, pero el fruto ha sido grande, ya que se acerca a la panorámica espiritualista del Nuevo Testamento.

#### 4. Diversas clases de pecados

##### a) *Pecado ritual y pecado moral*

Ya hemos indicado cómo al principio el *pecado* tenía una dimensión puramente material: «En los tiempos antiguos la ofensa contra Yahve tiene la forma de un acto prohibido en su *materialidad*. Todavía no se per-

91. Ez 18, 5-9.

92. Ex 20, 22-23, 19.

93. P. VAN INSCHOOT, *O. c.*, p. 284.

94. Prov 30, 9; 2 Sam 12, 13; Sal 51, 5.

95. Is 59, 2.

96. Cf. 1 Sam 2, 25.

97. 2 Sam 12, 13.

98. Sal 51, ls.

cibe plenamente que la culpa exige la *responsabilidad personal* del pecador. Tampoco se percibe con claridad que las exigencias de Yahve están conformes, tanto respecto a su *sabiduría* como a su *poder*»<sup>99</sup>. Con todo, en los textos más antiguos bíblicos se perfila ya un Dios justo y providente, sobre todo en la época patriarcal<sup>100</sup>. Yahve es un Señor absoluto, pero no es una fuerza caprichosa incontrolada. Su *bondad* y *justicia* aparecen en sus relaciones con los patriarcas, que con toda familiaridad acuden a El. El «yahvista» pone en boca de Abraham estas palabras, reveladoras de un gran sentido de justicia. «¿El Juez de toda la tierra no va a hacer justicia?»<sup>101</sup>. Paralela a este sentido del Dios justo surge en el hombre la idea del remordimiento por la falta cometida contra él; por eso las faltas al principio tienen ya una proyección moral, si bien en tiempos posteriores, sobre todo a partir de la predicación profética, se destaca más el sentido *moral* de la falta, a base de una mayor responsabilidad personal. No hay, pues, en la Biblia una mera falta *ritual* o mágica, pues toda infracción, aun en lo puramente ritual se considera como un atentado contra la santidad divina.

Ciertamente, que en la legislación mosaica no se deslinda el campo *ritual* del *moral*, como lo harán los profetas, y, así, se mezclan preceptos que son exigencia de la ley natural con otros netamente rituales. Respecto a su obligatoriedad muchas veces se equiparan ambos tipos de preceptos, en cuanto que son todos expresión de la *voluntad* divina que regula concretamente las relaciones sociales y culturales del pueblo elegido. Israel —en la perspectiva teológica de los hagiógrafos— es «un reino sacerdotal y una nación santa»<sup>102</sup>, y así es como un intermedio entre Dios y los otros pueblos; de ahí su carácter sacral, conforme a la gran exigencia: «sed santos como yo soy santo»<sup>103</sup>.

Yahve habita en una atmósfera inaccesible de «santidad» —símbolo de su transcendencia— y quiere elevar a Israel como colectividad a una atmósfera superior para que se haga digno de su presencia en la historia. Por eso, rodea a su pueblo de un vallado de leyes positivas, de índole *ritual* con su obligatoriedad estricta para que viva *aislado* religiosamente de los demás pueblos politeístas. La «elección» de Israel como «propiedad» de Yahve<sup>104</sup> le obliga a soportar nuevas prescripciones que deben superponerse a las tradicionales derivadas de la mera ley natural o consuetudinaria. En este sentido los preceptos *rituales* tienen un carácter subordinado

99. A. GEORGE, *Le péché dans les livres de Samuel*, RB, 53, 1946, pp. 182 y ss.

100. Cf. Gén 18, lss.

101. Gén 18, 25.

102. Ex 19, 6.

103. Lev 11, 44; 19, 2.

104. Ex 3, 7.

a los *morales* de índole puramente natural. Es verdad que con el tiempo la clase sacerdotal urgió demasiado lo puramente *ritual* a expensas de las exigencias *morales*. Los profetas reaccionarán contra esto, exigiendo una mayor «interiorización» de la Ley mosaica, dejando en su valor secundario a los preceptos *ceremoniales*.

Justamente, de la confusión sobre el valor de los preceptos *éticos* y de los *ceremoniales* surgieron las erróneas apreciaciones sobre la valoración de las trasgresiones de los mismos. Así, muchas veces se considera como *pecado* la preterición de determinados preceptos *rituales* que en la mentalidad teocrática de la época llegaban a ser considerados como *morales*. En realidad, no podemos exigir a los israelitas del Antiguo Testamento un claro deslinde entre la noción de lo meramente *ritual* y lo *moral*. La mentalidad semítica no se distingue precisamente por el sentido de la precisión conceptual; en su mentalidad teocrática los hebreos consideraban todas las cosas —costumbres, ritos y preceptos— penetrados por la idea de la presencia de Yahve en la historia de su pueblo. Todo venía de Dios directamente. El gran legislador Moisés no era sino el mero transmisor de imposiciones concretas divinas. Por eso para los israelitas no había nada estrictamente *civil* al margen de lo religioso. Yahve era el Señor de todo, y presidía la vida social —religiosa y civil— de su pueblo. Esta confusión trajo como consecuencia la superposición de lo accidental y subsidiario —*ritual*— sobre lo fundamental o *ético-religioso*. Así, no había distinción entre delito «civil» y pecado «religioso». Por otra parte, dada la concepción teocrática de la nación como *colectividad* «sacralizada» los individuos con sus derechos personales tenían poco relieve, al menos antes del exilio.

Las leyes de *pureza* e *impureza* —sin duda tomadas del ambiente atávico de las tribus sinaíticas— se ordenaban a crear una atmósfera de aislamiento sagrado. Yahve el trascendente, «santo» e incontaminado, exigía que todo lo que se le acercaba fuera «puro» en sentido físico *ritual*. De este modo los preceptos *rituales* tenían una finalidad profiláctica en cuanto que ayudaban al pueblo a conservar la *pureza moral* del pueblo, dentro de la mentalidad de la época. Bajo este aspecto, aun los preceptos *rituales* tenían cierto alcance *moral* y *religioso*, ya que eran trasgresiones de preceptos que tenían por finalidad salvaguardar otros preceptos *morales* de más envergadura. En la apreciación del pueblo muchas veces al *pecado ritual* se le da más importancia que a la trasgresión *moral*; y esto no deja de ser una aberración religiosa, visto desde nuestro punto de vista, y aun de los profetas hebreos. En efecto, estos lucharán contra esta propensión del pueblo hacia lo *mágico-ritual*, haciendo ver que lo único que interesa a Yahve es la compunción del corazón, el cumplimiento de las exigencias de justicia hacia el prójimo, particularmente hacia los desheredados <sup>105</sup>.

105. Cf. Is 1, 11ss.; Jer 3, Is.; 7, 21 ss.; Os cc. 1-3.

Después de la gran catástrofe nacional, y a la luz de la tragedia de la cautividad, el alma israelita profundizó más en la noción del *pecado* en su dimensión *ética*; y, así, los «sabios» urgen los preceptos morales y religiosos, y se desentienden casi totalmente de los valores *rituales*. En el libro de Job sólo aparece el *pecado moral* en consonancia con el protagonista que ni siquiera es israelita, y en la literatura sapiencial el *pecado* se identifica con la «estulticia» en sentido moral más que intelectual; ya que la «sabiduría» no consiste tanto en los logros intelectuales cuanto en el arte de conducirse en la vida bajo la ley de oro del «temor de Dios» <sup>106</sup>.

El *pecado moral* incluye siempre algo negativo, en cuanto que es una «desviación» de una meta, de un ideal; por eso, se opone a la «rectitud» o *integridad*. En Gén 6, 9 se dice de Noé que es «íntegro» en sus costumbres; es que los hagiógrafos parten del supuesto de que existe una ley superior impuesta por Dios, y que debe ser *normativa* en la vida de los hombres. La *rectitud moral* de Dios es —en la perspectiva teológica del Antiguo Testamento— su conformidad con los postulados de su justicia y misericordia, exigidos por su misma naturaleza, y en segundo término su conformidad con las *Alianzas* que ha estipulado con los hombres —Noé, Abraham, Moisés, David— a través de la historia. Del hombre que es recto o íntegro, se dice que «camina con Dios» <sup>107</sup>. Es lo más que se puede decir de una criatura, cuyo norte en su vida es el mismo Dios con sus preceptos.

El *pecado moral*, pues, es la *desobediencia* al margen de la «rectitud» o *integridad moral*; es la autoafirmación del hombre en su vida y sus caminos al margen de la ley divina. Es en el fondo una *rebelión*. La historia bíblica va discurrendo conforme a un esquema dicotómico: los descendientes de Set, que siguen los preceptos del Señor, y procuran darle culto <sup>108</sup>, y la descendencia de Caín que se dedica al desarrollo de la cultura material al margen de las exigencias de la ley divina <sup>109</sup>. Los hagiógrafos parten del hecho de que después del primer pecado de Adán, la humanidad ha sido como inficionada, con una tendencia atávica a apartarse de Dios. En Gén 4, 7 se presenta al *pecado* personificado en un animal ladino que está al acecho para forzar la conciencia del hombre. Es una bella personificación de la tentación del hombre que busca siempre autoafirmarse en su autonomía —siguiendo los caminos del egoísmo y de la sensualidad— frente a las exigencias de una ley superior divina.

Se trata en todos estos casos de *pecados morales* que se van apoderando del hombre como una planta maldita; de tal forma que hasta el mismo Dios

106. Prov 1, 7.

107. Gén 4, 24.

108. Gén 4, 26.

109. Gén 4, 17 ss.

reconoce que el corazón del hombre es propenso al mal —«viendo Yahve cuánto había crecido la *maldad* del hombre sobre la tierra, y que su corazón no tramaba sino aviesos designios todo al día, se arrepintió de haber hecho al hombre»... <sup>110</sup>— y se decidió a hacer *Alianzas* con algunos justos que se salvaron de la corrupción general. De esos justos —Noé, Abraham y Moisés— surgirá la simiente santa para la rehabilitación de la humanidad pecadora. Pero las nuevas *Alianzas* suponen nuevos preceptos que crean la posibilidad de nuevas infracciones y desobediencias. En este caso, el *pecado* en este sentido no es ya la *ruptura* de la relación genérica entre Dios y el hombre, sino la ruptura de un pacto histórico concreto sellado con obligaciones concretas de fidelidad al mismo. Con todo, los autores sagrados suponen que los gentiles, que están al margen de estas Alianzas, se hallan en posesión de cierta sensibilidad moral que les obliga a cumplir determinados postulados de índole natural y consuetudinario. Así, el rey de Guerrar, Abimelec, reconoce como pecaminoso el adulterio <sup>111</sup>; por eso, Dios castiga a las ciudades de Sodoma y Gomorra por sus crímenes contra naturam <sup>112</sup>. Y Amós anuncia castigos contra las naciones paganas por haber hecho caso omiso de las exigencias del derecho natural <sup>113</sup>.

#### b) *Pecado individual y pecado colectivo*

El *pecado* lleva como consecuencia una mácula y un sello de maldición sobre el sujeto que lo cometió. Es una falta que está reclamando sanción de parte de Dios justo. Aunque el *pecado* es momentáneo, la *culpa* permanece. Ahí está la gran tragedia del pecador. La justicia divina persigue al pecador inexorablemente hasta hacerle pagar su culpa, aunque dé siempre lugar a la misericordia y al perdón, pero supuesto el arrepentimiento. Pero en la perspectiva teológica bíblica —sobre todo antes del exilio— el hombre no es considerado tanto como *individuo* con sus derechos *personales* inalienables cuanto como miembro o *ciudadano* de una *colectividad* que tiene una misión histórica en el concierto de los pueblos. Por otra parte, el sentimiento de *solidaridad* tribal es algo muy desarrollado en la mentalidad de los pueblos de procedencia nómada, como el pueblo hebreo. En efecto, el pueblo israelita, proveniente desde el punto de vista étnico, de la estirpe aramea de Abraham, participaba de esta idea atávica de interdependencia colectiva, ya que socialmente sus antepasados eran semi-nómadas. De ahí, la nostalgia de la estepa que se nota en algunos escritos profé-

110. Gén 6, 5.

111. Gén 20, 1s.

112. Gén 19, 1ss.

113. Am cc. 1-3.



ticos. Los israelitas provenían originariamente del desierto siro-arábigo, y uno de los vínculos más sagrados de las tribus del desierto es el de la *solidaridad*, exigido por las necesidades del ambiente. Por instinto de conservación los hombres de la estepa tienen que asociarse; de ahí surge la ley de la venganza de la sangre, las exigencias de defensa ante las «razzias» colectivas para sobrevivir en un ambiente geográfico inhóspito en medio de tribus hostiles. Y, justamente, de este ambiente de peligro ante la posible incursión de las tribus vecinas surge la mística de la cohesión tribal. Por otra parte, el vínculo de sangre se mantiene siempre puro al tener que unirse en matrimonio dentro de una determinada tribu o clan. Y la misma idea de la divinidad está elaborada en función de la asociación tribal, pues al dios patronal se le considera tal en la medida en que protege y defiende a la tribu. El individuo, pues, en este ambiente de autodefensa tribal es como absorbido por la noción colectiva de la comunidad de sangre.

Ahora bien, la legislación mosaica surge en la estepa del Sinaí, donde las tribus israelitas tienen que configurarse al estilo de los clanes nómadas para poder subsistir en el medio inhóspito del desierto. Es ahí, donde empieza a configurarse el alma israelita bajo la égida de caudillo-libertador Moisés. Este, asesorado por su suegro, Jetro, sacerdote de Madián <sup>114</sup>, crea una organización rudimentaria de convivencia social a base de costumbres atávicas tribales. El pueblo de Israel, nacido en el desierto, después de cuarenta años de estancia por los secarrales del Sinaí y por la meseta transjordana al entrar en Canaán a sangre y fuego, surge como un fruto del desierto, irrumpiendo como corcel indómito y joven en la vida sedentarizada y corrompida de los mixtificadores cananeos, justamente en una época de gran decadencia social. Con todo, tenían un nivel cultural muy superior a los nómadas que venían del desierto. Esto hizo que el pueblo israelita al sedentarizarse en Canaán sufriera una gran crisis de adaptación y de crecimiento con peligro de perder las antiguas tradiciones religiosas y sociales que le habían configurado como colectividad tribal.

Hemos de tener en cuenta estas concepciones ambientales semíticas de procedencia nómada para valorar las instituciones jurídico-sociales del pueblo hebreo en sus estratos más primitivos. Con todo, no podemos subestimar totalmente la valoración del individuo dentro de la tribu. H. Lammens en su estudio sobre los estratos pre-islámicos de la sociedad semi-beduina de Arabia destaca también el carácter *individualista* del beduino <sup>115</sup>, reconociendo por otra parte, la fuerza grande que en él tiene la ley de la sangre y la *solidaridad* de la tribu. En la historia de Israel encontra-

114. Ex 18, 1.

115. H. LAMMENS, *Le berceau de l'islam*. Roma 1914, I, pp. 107-110. 182-202; véase también F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testa*, Rovigo, 1953, pp. 344 ss.

mos constantemente esta paradoja o doble polarización del alma hebrea. Pero no cabe duda que en los escritos bíblicos de la época anterior al exilio prevalece la preocupación por el destino *colectivo* de la comunidad israelita. Ya en la Alianza de la época patriarcal las promesas se proyectan hacia la *descendencia* de Abraham, más que al destino del patriarca <sup>116</sup>. En el pacto del Sinaí se acentúa este principio de la *solidaridad*: Yahve se compromete a proteger a Israel, si éste, como *nación*, permanece fiel a sus mandatos. Así, Yahve es patrimonio de *toda* la comunidad, su «heredad» <sup>117</sup>. Todo esto hace crear una mentalidad *solidaria* que informa las mismas concepciones religiosas.

La misma justicia divina —principal atributo de Dios según la mentalidad semítica— es concebida dentro del marco de la *responsabilidad colectiva*, ya que Dios castigará «en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación», y hará «misericordia hasta mil generaciones de los que le aman y guardan sus preceptos» <sup>118</sup>. No cabe formulación más clara del principio de interdependencia de las generaciones en la responsabilidad de la culpa y en el premio de las buenas obras. En el relato del diluvio se dice que Dios salvó a Noé y a su familia, por los méritos de éste <sup>119</sup>. La casa del sumo sacerdote Helí será castigada durante generaciones por las faltas de los hijos del condescendiente sacerdote de Silo <sup>120</sup>; y al contrario, la casa de Obed-Edom será bendecida por Yahve por las acciones virtuosas de uno de sus miembros <sup>121</sup>. Por la fidelidad de David Yahve promete la permanencia de su dinastía en el futuro <sup>122</sup>, mientras que por sus pecados personales se castiga a su familia <sup>123</sup>.

Para los hebreos de mentalidad semítica el alcance colectivo de los premios y de los castigos era muy comprensible <sup>124</sup>, porque sobre los miembros de la *comunidad* hebrea no sólo pesan los pecados y los méritos *personales*, sino también los de la familia y de la nación. *Toda* la *colectividad* debe expiar los pecados de cada uno de los miembros, como participar de las bendiciones debidas a sus buenos actos. Es el vínculo de la sangre y la ley del destino especial de Israel como colectividad el que liga a todos los miembros del pueblo de la Alianza.

Así, las bendiciones concedidas a Abraham recaerán sobre toda su descendencia. Porque en Israel, además del vínculo común de sangre entre sus

116. Gén 12, 2; 15, 13ss.; 17, 4ss.

117. Num 18, 20.

118. Ex 20, 5.

119. Gén 6, 8; 7, 1.

120. 1 Sam 2, 27-36

121. 2 Sam 6, 11s.

122. 2 Sam 7, 13-16.

123. 2 Sam 12, 9-12; 1 Re 13, 33 s; 1 Re 14, 5-18.

124. Cf. M. J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*, pp. 252 y ss.

miembros existe un *vínculo religioso*, sellado con una alianza positiva en el Sinaí, y renovada más tarde bajo Josué <sup>125</sup>, Josías <sup>126</sup> y Esdras <sup>127</sup>. Los jefes de familias se reunían en el templo de Jerusalén el día de la expiación para conseguir el perdón de los pecados de sus miembros; y aun los israelitas para recibir el perdón de sus *pecados personales* debían reconocer las *culpas de sus antepasados* cuya mácula pesaba sobre ellos <sup>128</sup>, como una deuda atrasada a saldar: «reconocemos nuestra iniquidad y la culpa de nuestros padres» <sup>129</sup>. Los profetas, por su parte, anuncian el castigo divino sobre los individuos de su generación por la acumulación de pecados desde generaciones atrasadas. Con sus predicaciones querían despertar en el pueblo la *conciencia de culpabilidad* por sus *pecados personales* y por los de sus antepasados, para que reconocieran así la justicia divina al castigarlos <sup>130</sup>.

No obstante, este sentimiento de *solidaridad* en el bien y en el mal tan fuertemente enraizado en la conciencia israelita antes del exilio babilónico, no podemos afirmar que se anulara totalmente la personalidad del individuo como tal. El sentimiento natural de justicia se rebela muchas veces contra la indiscriminación en el premio y en el castigo. Abraham preguntó a Dios cuando le comunica que va a castigar a Sodoma: «¿Vas a perder a los justos con los pecadores?»<sup>131</sup>. Y Moisés dice lo mismo con ocasión de la rebelión de Coré: «¿Vas a desahogar tu ira sobre el pueblo?»<sup>132</sup>. En el Decálogo —núcleo primitivo de la legislación mosaica— hay muchas prescripciones relativas a los derechos de los *individuos* como tales.

Con todo, lo *colectivo* priva sobre lo *personal* en la perspectiva general de los hagiógrafos antes del exilio. La catástrofe nacional del 586 a. C., hizo caer las ilusiones nacionalistas; y, entonces, los profetas Jeremías y Ezequiel, para salvar la conciencia israelita de la desesperación, e interiorizando los designios divinos en la historia del pueblo elegido, procuraron destacar el sentido de la *responsabilidad individual*. En adelante ya no se dirá más el proverbio: «los padres comieron las uvas agraças y nosotros sufrimos la dentera»<sup>133</sup>, sino que cada uno recibirá el pago de sus propios pecados. Así, Ezequiel es el gran campeón del *individualismo* al caer los antiguos sueños colectivos. Sin embargo, en las famosas alegorías de los cc. 16 y 23 mantiene el principio de la *solidaridad*, pero presta cada vez

125. Jos 24, 1s.

126. 2 Re 11, 17; 23, 2.

127. 2 Esd 26, 10.

128. Lev 26, 10.

129. Jer 14, 20.

130. Cf. Is 1, 6s., 3, 1s.,; Jer 3, 1s.; Os 13, 1s.

131. Gén 18, 24-25.

132. Num 16, 22.

133. Jer 31, 29; Ez 18, 2.

más atención a los valores *personales*. Esta innovación surge del sentimiento elemental de justicia. Ya el deuteronomista condenaba la teoría de que los hijos debían ser castigados por los pecados y viceversa <sup>134</sup>. Ezequiel recoge este sentimiento de justicia humanitario, y convierte en tesis la idea de que cada uno sufrirá las consecuencias de sus actos buenos y malos. Así, en una visión nos presenta a un ángel señalando con una *tau* a los inocentes para ser liberados de la exterminación general <sup>135</sup>. Cada uno será juzgado por sus pecados, y no servirá de nada la intercesión de los justos, como Noé, Daniel y Job, para salvar a los israelitas de la catástrofe, a menos que cambien de conducta y se arrepientan <sup>136</sup>. En adelante no será válida la lamentación de los habitantes de Jerusalén, después de la destrucción: «pecaron nuestros padres y ya no existen; pero nosotros cargamos con su iniquidad» <sup>137</sup>. Jeremías por su parte anuncia solemnemente la retribución personal en los tiempos mesiánicos: «En esos días ya no se dirá más: nuestros padres comieron las agraces y nosotros sufrimos la dentera, sino que cada uno morirá por su propia iniquidad: quien como el agraz, ése sufrirá la dentera» <sup>138</sup>. Será un nuevo ideal de justicia que exigirá un nuevo estado de cosas más perfecto y equitativo, como consecuencia de una *alianza* nueva escrita en los corazones <sup>139</sup>.

### c) *Pecados graves y pecados leves*

Aunque no es lícito trasladar nuestras categorías de los manuales de Teología Moral sobre la especificación de los pecados a la panorámica teológica paleotestamentaria, sin embargo, en los relatos bíblicos encontramos indicios de manifiesta distinción entre los pecados respecto de su gravedad frente a la ley divina. Y en primer lugar, hemos de decir que ya en el Antiguo Testamento se reconocían, al lado de los *pecados de comisión* (infracciones de pensamiento, palabra y obra), los que hoy llamamos *pecados de omisión*. Así, el sacerdote Helí fue severamente castigado por *no haber impedido* la perversa conducta de sus hijos en el santuario de Silo <sup>140</sup>. Y en el Levítico se considera culpable al individuo que sabiendo quién era el ladrón, no lo denunciaba.

Por otra parte, en los textos bíblicos veterotestamentarios reiteradamente se habla de pecados cometidos por *flaqueza* humana, por falta de

134. Cf. Dt 24, 16; 2 Re 14, 6; Jer 12, 1.

135. Ez 9, 4. 6.

136. Ez 14, 12-20.

137. Lam 5, 7.

138. Jer 31, 29-30

139. Jer 31, 31.

140. 1 Sam 2, 12ss.

*conocimiento* reflejo de los preceptos, por *inadvertencia*, o por *desatención* hacia ellos. En cambio, se reconocen otros pecados más graves perpetrados «con mano alzada», con plena advertencia o malicia. Estos merecen la muerte <sup>141</sup>. Y algunos pecados son considerados tan graves, que a los que los cometen se les llama «hijos de Belial» <sup>142</sup>, máximo calificativo de degeneración moral y religiosa. La justicia divina los castiga de modo especial; así, el caso de los sodomitas, cuyo pecado califica Dios como «grave en extremo» <sup>143</sup>, y del pecado de los hijos de Helí se dice que fue «muy grave ante Yahve» <sup>144</sup>.

Podemos catalogar entre los pecados particularmente graves según se desprende del contexto bíblico los siguientes: 1. en *materia de religión*: la idolatría, el mayor de los pecados <sup>145</sup>, la blasfemia <sup>146</sup>, la violación del sábado <sup>147</sup>, los actos de superstición <sup>148</sup>, la omisión de la circuncisión <sup>149</sup>, las infracciones contra la pureza legal <sup>150</sup>; 2. *pecados graves sociales*: el homicidio <sup>151</sup>, el mayor de todos, la rebeldía contra los padres <sup>152</sup>, el secuestro de una persona <sup>153</sup>, el falso testimonio ante los jueces <sup>154</sup>, el adulterio y el incesto <sup>155</sup>, y los pecados gravísimos contra naturaleza, como la sodomía y la bestialidad <sup>156</sup>. Todos estos deben ser castigados con pena de muerte.

Al lado de estos pecados de *comisión* de actos externos están los de *deseo*; se prohíbe desear la mujer del prójimo y sus bienes <sup>157</sup>, y en la historia de Caín y de Abel se condena implícitamente la envidia y el odio <sup>158</sup>.

Es más, dentro de la gravedad común de estos pecados hay cierta graduación por la mayor o menor *malicia* que suponen o por las *consecuencias* que implican desde el punto de vista social. Así, se considera más grave el parricidio que el simple homicidio, la prostitución sagrada es más grave que la ordinaria, pues induce a la idolatría <sup>159</sup>. Participar en estas aberraciones

141. Cf. Dt 13, 6. 17; 7, 19, 21; 31, 22-24.

142. Dt 13, 14; Jue 19, 22; 1 Sam 2, 12.

143. Gén 18, 20.

144. 1 Sam 2, 17.

145. Ex 20, 2s, Is 1, 4; Jer 2, 2ss. 20; Os cc. 1-3.

146. Lev 24, 11-16.

147. Ex 20, 4.; 32, 21.

148. Lev 19, 27; sobre todo la adivinación y evocación de los muertos es particularmente prohibida: Dt 13, 2-12; Lev 19, 26; 20, 6. 27.

149. Gén 17, 14.

150. Lev 7, 20; 22, 3; Num 19, 13.

151. Ex 21, 12-14.

152. Lev 20, 9.

153. Ex 21, 16; Dt 24, 7.

154. Dt 19, 16-21.

155. Lev 18, 6-23; 20, 10.

156. Ex 22, 18; Lev 20, 13.

157. Ex 20, 7.

158. Gén 4, 6-7.

159. Os 4, 14.

ciones, aparte de lo que significaban de desorden moral, suponía una implícita apostasía de Yahve.

En particular, en los textos bíblicos se recalca la gravedad de cuatro pecados que «piden la venganza de Dios»: el homicidio <sup>160</sup>, la sodomía <sup>161</sup>, la opresión de los pobres, de las viudas y de los huérfanos <sup>162</sup>, y el defraudar el justo salario <sup>163</sup>.

Sin embargo, se admiten atenuantes en ciertas infracciones según la *intención* con que se hagan, y el grado de *voluntariedad*. Los pecados de la juventud son considerados con más indulgencia; es la época de las pasiones y de la irreflexión, y por tanto, hay un margen de disculpa. Job se lamenta de que Dios le haya hecho pagar por los «pecados de su juventud» <sup>164</sup>. El salmista pide una especial comprensión para las trasgresiones de la juventud <sup>165</sup>.

Existen ciertas infracciones materiales que no son tales, por inadvertencia o malicia intencional. Estas pueden expiarse por sacrificios «por el pecado y por el delito» <sup>166</sup>, mientras que otros pecados no se pueden expiar por los sacrificios.

Además, hay ciertos *pecados ocultos*, conocidos sólo de Dios <sup>167</sup>, los cuales apenas han sido advertidos por el sujeto, como ciertos pensamientos y omisiones. Sobre estos Dios tiene una especial indulgencia. Tenemos, pues, en los libros bíblicos paleotestamentarios indicios de distinción de pecados conforme a una escala de gravedad, según la apreciación del sentido común y de la sensibilidad de una sociedad teocrática en la que todo se valora en relación con las exigencias de una Alianza suscrita con Dios en los tiempos en que Israel nacía como comunidad nacional.

## 5. Universalidad del pecado

La Biblia refleja la irrupción de Dios en la historia, y en sus páginas se traslucen las relaciones oficiales de Dios con la humanidad a base de un trágico drama «que pone frente a frente a Dios y al hombre, y en el que Dios toma la iniciativa y dirige el juego. Nos revela que la historia es un combate incesante entre Dios que llama y al hombre que resiste» <sup>168</sup>. En efecto.

160. Gén 4, 10; Ex 20, 13.

161. Gén 18, 20; Lev 18, 22.

162. Ex 22, 21; Dt 10, 18; 24, 17.

163. Dt 24, 14-15; Lev 19, 13.

164. Job 12, 26.

165. Sal 26, 7.

166. Lev 4, 1-5; 6, 17-23; Lev 5, 14-26; 7, 16.

167. Sal 19, 13, 90, 8. Véase P. HEINISCH, *Teología del Vecchio Testamento*, Torino, 1950, pp. 220 y ss.

168. S. DIETRICH, *Le dessein de Dieu*, Neuchâtel, 1948, p. 9.

la historia bíblica es la historia del fracaso y del triunfo de Dios en su afán de rehabilitar y atraer al hombre a su órbita de salvación. Las páginas bíblicas están transidas de una visión pesimista del hombre, que sólo se supera a base de un derroche de la gracia divina por sobreponerse al peso atávico que arrastra a la raza humana hacia la sensualidad, el egoísmo y a la muerte espiritual. La historia de la humanidad es la historia de los odios, de las guerras, de las injusticias y de las degeneraciones de la lujuria.

Los autores sagrados han destacado esta proclividad del hombre a vivir al margen de la ley divina, siguiendo los impulsos espontáneos de su corazón a base de un egoísmo feroz. Sólo pocos justos se salvan de esta situación pecaminosa de la raza humana. Por eso, la justicia divina interviene constantemente con correctivos, algunas veces de dimensiones devastadoras como el desencadenamiento del diluvio universal. Todas las grandes catástrofes cósmicas o históricas tienen en la perspectiva de los hagiógrafos del Antiguo Testamento el carácter de una intervención justiciera punitiva de la divinidad por los crímenes y pecados de los hombres. Por eso, antes del relato del diluvio, el autor sagrado trata de justificarlo con estas palabras: «Viendo Yahve cuánto había crecido la *maldad* del hombre sobre la tierra, y que su corazón no tramaba sino *aviesos designios*, se arrepintió de haber hecho al hombre...»<sup>169</sup>; y cuando ya se habían cumplido sus planes de exterminio, después del diluvio, Dios vuelve a constatar la proclividad sin remedio del hombre hacia el mal: «No volveré ya más a maldecir a la tierra por el hombre, pues *los deseos del corazón humano, desde la adolescencia tienden al mal...*»<sup>170</sup>.

Los profetas se harán eco de esta propensión atávica del corazón humano hacia el mal. Así, declara Jeremías desilusionado: «Tortuoso es el corazón sobre todo, y perverso»<sup>171</sup>. Jerusalén es víctima de unos ciudadanos que están comnaturalizados con el pecado: «Como mana el agua en los pozos, así mana en ella la iniquidad»<sup>172</sup>. Los israelitas han adquirido una segunda naturaleza de pecado: «¿Mudará por ventura su tez el etiope, o el tigre su rayada piel? Así, ¿podréis vosotros obrar el bien, tan avezados como estáis al mal?»<sup>173</sup>. Y no sólo los israelitas, sino todos los hombres se hallan presos de «la obstinación de su corazón malo»<sup>174</sup>. Pero, sobre todo, Israel, a pesar de ser el pueblo elegido entre todos los pueblos, es «incircunciso

169. Gén 6, 5.

170. Gén 8, 21.

171. Jer 17, 9.

172. Jer 6, 7.

173. Jer 13, 23.

174. Jer 3, 17.

de corazón»<sup>175</sup>, infiel a la Alianza e ingrato a las iniciativas de la gracia divina.

La literatura sapiencial se hace eco de esta situación torcida del corazón humano; y declara que el único medio es la corrección y la dura disciplina para enderezarlo<sup>176</sup>. Por eso, el sabio exclama ante tanta maldad: «¡Oh designio maligno, ¿para qué has sido formado? ¿Para cubrir la tierra de malicia?»<sup>177</sup>. Y en otro lugar: «¿Qué hay más brillante que el sol? Y sin embargo, se eclipsa. Así es maligno el designio de la carne y de la sangre»<sup>178</sup>. En la oración de Salomón el día de la dedicación del templo se dice: «No hay hombre que no peque»<sup>179</sup>. Y el autor del Eclesiastés es más pesimista aun: «No hay sobre la tierra hombre justo, que haga el bien y no peque»<sup>180</sup>. El salmista no es más optimista: «Yahve de los cielos se inclina sobre los hijos de los hombres, para ver si hay algún cuerdo, y que busque a Dios. *Todos* se han extraviado, y se han pervertido; no hay quien haga el bien ni uno solo»<sup>181</sup>. A pesar de la hipérbole, los salmistas reconocen que es bien difícil sustraerse a la mirada escrutadora del Dios santo: «Si tú conservas el recuerdo de las faltas, Yahve, Señor, ¿quién podrá subsistir?»<sup>182</sup>.

Esta conciencia de culpabilidad explica la necesidad de las expiaciones litúrgicas que se multiplican a medida que se desarrolla el culto en Israel<sup>183</sup>. El salmista se siente envuelto en una atmósfera de pecado: «Yo he sido engendrado en la iniquidad, y en pecado me ha concebido mi madre»<sup>184</sup>. Es lo que supone la exclamación de Job: «¿Quién puede sacar algo puro de lo que está contaminado?»<sup>185</sup>. El contexto habla de la fragilidad del hombre «nacido de mujer»<sup>186</sup>. El salmista se sitúa en una perspectiva similar: «Los malos están pervertidos desde el seno; los mentirosos están extraviados desde las entrañas»<sup>187</sup>.

Los profetas hacen unas radiografías escalofrantes del estado pecaminoso de Israel, a pesar de ser el pueblo de Dios: toda la sociedad está corrompida moral y religiosamente<sup>188</sup>; Israel es un pueblo cargado de ini-

175. Jer 9, 25; Ez 44, 9; Jer 4, 4; Lev 26, 41; Dt 10, 16.

176. Prov 22, 15; 13, 24; 15, 10; 19, 18; 23, 13-14; 29, 17; Eclo 7, 23-24; 30, 1.

177. Eclo 37, 3.

178. Eclo 17, 31.

179. 1 Re 8, 46.

180. Ecl 7, 20.

181. Sal 14, 2-3.

182. Sal 130, 4.

183. Lev 4, 1s; 5, 1s; 16, 1s; Num 15, 22-29; 28, 11; 29, 38.

184. Sal 51, 7.

185. Job 14, 4.

186. Job 14, 1.

187. Sal 58, 4.

188. Cf. Is 5, 7; 30, 9; Ez 2, 5; 3, 9.



quidad, un pueblo rebelde <sup>189</sup>: Jeremías se queja de que en Jerusalén no hay ni uno solo que practique la justicia <sup>190</sup>.

El autor del libro de Job, por su parte, explica la proclividad del hombre al pecado por su fragilidad constitutiva, al ser hecho de carne: «¿Podrá el hombre presentarse justo ante Dios? ¿Será puro el varón ante su Hacedor? He aquí que ni a sus ministros no se confía, aun en sus ángeles halla tacha. ¿Cuánto más los que habitan en moradas de barro y del polvo traen su origen?» <sup>191</sup>. El salmista, aludiendo al origen terreno del hombre, encuentra una disculpa a su propensión al pecado: «Cuán benigno es un padre para con sus hijos, tan compasivo es Dios para los que le temen; pues El conoce de qué hemos sido hechos, se acuerda que no somos más que *polvo*» <sup>192</sup>. Por eso Yahve perdona a su pueblo: «Su corazón no era constante hacia El, ni eran fieles a su Alianza. Pero es misericordioso y perdonaba la iniquidad... Se acordó de que eran *carne*, un soplo que pasa no vuelve» <sup>193</sup>. El pecado tiene su asiento en el corazón <sup>194</sup>, por eso el salmista pide a Dios que le conceda un espíritu santo, de buena voluntad <sup>195</sup>. La literatura rabínica posterior habla del «instinto malo» (*yétser rá*) que en el hombre se opone el «instinto bueno» (*yetser tób*) <sup>196</sup>. Ambos proceden de Dios, sin que se le vincule al primer pecado de Adán. El sabio declara por su parte la máxima libertad del hombre para escoger: «Dios ha hecho al hombre desde el principio, y le ha entregado el poder de su designio» (*yétser*) <sup>197</sup>. Pero rechaza que Dios sea la causa del pecado, pues el hombre puede guardar, si quiere, los mandatos de Dios <sup>198</sup>.

Aunque la visión que nos dan los hagiógrafos sobre la proyección religiosa y moral de la humanidad es pesimista en general, sin embargo, ya desde los primeros relatos bíblicos se destaca siempre una minoría de «justos» que orientan su vida conforme a la ley divina. Después de Abel, su sucesor Set es el padre de una generación de justos que se contraponen a la de Caín. Esta sólo se preocupa de desarrollar la civilización material, la metalurgia, las artes, y, por otra parte, sigue los caminos de la lujuria y del egoísmo desenfrenado con su consecuencia de homicidios y venganzas.

189. Is 1, 4.

190. Jer 5, 1.

191. Job 4, 17-19.

192. Sal 103, 13.

193. Sal 78, 38; Gen 6, 3; Eclo 14, 17 s; 28, 5.

194. Gén. 6, 5; 8, 21; 1 Sam 16, 7; Is 6, 10; Jer 17, 9s; Dt 29, 18; Jer 9, 13; 13.

195. Sal 51, 14; cf. Ez 36, 25-27; Jer 31,31-34; 32, 38-40.

196. Cf. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, II, pp. 18 ss.; H STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, IV, Munich, 1928, pp. 466 ss. Según el *Manual de Disciplina* de Qumrán, III, 18, Dios ha colocado a los hombres ante el espíritu de *verdad* y de *iniquidad*, para guiarlos: estos dos «espíritus» corresponden a los «instintos» del rabinismo.

197. Eclo 15, 14.

198. Eclo 15, 11-13.

zas<sup>199</sup>. El prototipo ideal de la generación de los setitas es Enós que comenzó a organizar el culto, y Enós fue preservado de la muerte, siendo arrebatado al cielo, según la leyenda primitiva, como más tarde lo será Elías, modelo de yahvista intransigente y puro<sup>200</sup>. De Noé, descendiente de los setitas, se dice que era «justo (*saddiq*) e íntegro (*tamín*) y que siempre «anduvo con Dios»<sup>201</sup>.

Ezequiel hablará de Noé, Job y Daniel como tres «justos» legendarios, cuya intercesión ante Dios era proverbial<sup>202</sup>. La literatura sapiencial distingue dos categorías sociales, la de los «justos» o *saddiq* y las de los «perversos» (*rasha'*). Los «justos» en esta literatura sapiencial no son excepcionales, sino que abundan. Así, se habla de la «generación de los justos»<sup>203</sup>, es decir, aquellos cuyo «camino» es recto<sup>204</sup>, guiándose por las normas de la rectitud, de la equidad, de las exigencias de la Alianza, de la sabiduría, de la ley divina<sup>205</sup>. El temor de Dios es la guía de los rectos<sup>206</sup>; en cambio, los perversos se apartan de El. Dios se complace en los justos, y odia al perverso<sup>207</sup>. Dios premia a los justos y castiga a los malvados<sup>208</sup>.

Ahora bien, esta generación de «justos» se destaca como tal frente a la conducta mala de los perversos; pero también los «justos» son *pecadores* y, así, los salmistas reconocen sus pecados, a pesar de tener su ideal en la ley del Señor<sup>209</sup>. El mismo Job, modelo de hombre honrado, reconoce que tiene faltas<sup>210</sup>. Según esta acepción sapiencial los «justos» son, no tanto los perfectos cuanto los que tienden «hacia la justicia»<sup>211</sup>, es decir, los que quieren regirse por la ley divina, conforme a los postulados del temor de Dios. Algunos salmistas exaltan su conducta dentro de la ley de Yahve para implorar su justicia<sup>212</sup>. Se sienten seguros en su obrar, pues no han cometido injusticias<sup>213</sup>.

En realidad, los autores sagrados, como los profetas, son conscientes de que la verdadera «justicia» o «perfección» no se dará sino en los tiempos mesiánicos, sobre todo, en la persona del Mesías, que llevará como dis-

199. Cf. Gen 4, 17-24.

200. Gén 5, 24; 2 Re 2, 1ss.

201. Gén 6, 9.

202. Ez 14, 14.

203. Prov 11, 21.

204. Prov 21, 29; 16, 17; 4, 26; Sal 119 1; Prov 2, 8; Sal 37, 14; Prov 29, 27.

205. Prov 4, 11; 1, 3.

206. Prov 14, 2; 29, 27.

207. Prov 11, 20.

208. Prov 15, 9.

209. Sal 25, 21; 41, 13; 4.

210. Job 7, 17-21; 10, 6. 14s; 13, 25-27; 14, 16

211. Is 51, 1; Prov 15, 9.

212. Sal 18, 21-25; 73, 13; 101, 2-4.

213. Sal 17, 3-5; 26, 11; 7, 4-6.

tintivo el «cinturón de la justicia» <sup>214</sup>. Incluso Jeremías llama al futuro Pastor de Israel «Yahve es nuestra justicia» (*Yahweh Tsidqenu*) para simbolizar al reinado de equidad que ha de inaugurar. En el vaticinio de las setenta semanas de Daniel se habla de «poner fin a la prevaricación y cancelar el pecado, para expiar la iniquidad y traer la justicia eterna» <sup>215</sup>. Es la inauguración de la teocracia ideal del «reino de los santos» <sup>216</sup>. Los profetas, ante las injusticias de la sociedad de su tiempo suspiran por una era ideal en la que impere el derecho, la equidad, como consecuencia de una «inundación del conocimiento de Yahve» <sup>217</sup>.

Dada esta situación de maldad general en la sociedad, las relaciones entre Dios y la humanidad no son normales: El hombre se siente aterrorizado ante la presencia del Dios omnipotente y justo, perdiendo la confianza que le debiera ser innata de creatura. Como dice A. M. Dubarle, «la Biblia refleja la persuasión de que las relaciones no son normales entre Dios y el hombre, pues no están impregnadas de la confianza que debiera responder ante la bondad divina. *La Religión está penetrada de temor*: la palabra significa aquí no sólo el *respeto* de una creatura débil frente a su Creador infinitamente perfecto, sino aún la conciencia vaga de un *pecado* que postula la cólera de Dios» <sup>218</sup>. Por eso las teofanías producen terror en los videntes, no sólo cuando es el pueblo general que asiste a una manifestación divina en medio de truenos y relámpagos como en el Sinaí <sup>219</sup>, sino el mismo Moisés se siente sobrecogido, y no se atreve a mirar a Yahve <sup>220</sup>. Isaías se siente tembloroso y anonadado ante la majestad divina en el templo <sup>221</sup>, y Ezequiel cae rostro a tierra al sentirse en presencia inmediata de la divinidad <sup>222</sup>, Daniel se siente presa de terror <sup>223</sup>. Y en los tiempos primitivos Jacob tiembla ante la aparición de Dios <sup>224</sup>; igualmente reaccionaron Gedeón <sup>225</sup> y Manué <sup>226</sup>.

Es peligroso para el hombre ver la faz de Dios <sup>227</sup>; por eso los videntes se velan su rostro <sup>228</sup>. Los mismos miembros de la clase sacerdotal deben salir del Tabernáculo cuando se manifiesta sensiblemente la presencia de

214. Is 11, 5.

215. Dan 9, 24.

216. Is Dan 7, 14.

217. Is 11, 9.

218. A.-D. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*, París, 1957, p. 22.

219. Ex 19, 6; 20, 18; Dt 5, 20-24.

220. Ex 3, 6.

221. Is 6, 5.

222. Ez 1, 28; 3, 23.

223. Dan 2, 1; 4, 2; 5, 6; 7, 15; 8, 18; 10, 8-9.

224. Gén 32, 31.

225. Jue 6, 22.

226. Jue 13, 22.

227. Ex 19, 21; 33, 20-23; Dt 4, 33; 5, 23; 18, 16.

228. Ex 34, 8; 1 Re 19, 13.

Dios <sup>229</sup>; y el sumo sacerdote no debe entrar en la parte más recondita del santuario, donde Dios reside especialmente <sup>230</sup>; sólo entra una vez al año para el rito de la expiación, y protegido por el humo del incienso <sup>231</sup>. ¿Cuál es la razón de este estremecimiento ante lo divino? En todos los pueblos los fieles se han sentido sobrecogidos ante el «numen tremendum». Dios es una fuerza superior, que puede desencadenar desgracias; y exige una cierta distancia de las creaturas. El pueblo hebreo participaba de esta creencia generalizada entre las gentes primitivas; y, por eso, en su teología se desarrolló más la idea del Dios justiciero y vengador que la del Dios providencial paternal. Sólo el mensaje evangélico salvará el foso tremendo entre el hombre y la majestad de Yahve, cuyo nombre estaba rodeado de tal misterio que no era lícito pronunciarlo.

Indudablemente que en esta actitud de temor por parte de los israelitas frente al Dios omnipotente y «santo» hay un trasfondo de conciencia de culpabilidad. Dios no quiere seguir protegiendo y guiando a su pueblo a causa de sus infidelidades <sup>232</sup>. El salmista teme la mirada escrutadora de Yahve sobre su intimidad, pues tiene miedo a caer bajo el peso de su cólera <sup>233</sup>. El hombre es pecador, polvo y ceniza; y, por tanto, indigno de presentarse ante su Creador <sup>234</sup>. El pecado parece envolver la vida humana para alejarla de Dios <sup>235</sup>.

Pero, además de esta conciencia de culpabilidad universal que se percibe en los escritos bíblicos, emerge la idea de que existe como un cierto *contagio pecaminoso* que afecta a la familia humana como tal. Como ya hemos indicado antes, la sociedad israelita tenía un sentimiento grande de *solidaridad* colectiva, que nacía de su atavismo nomádico del desierto y del recuerdo de la *Alianza* que consagraba al pueblo israelita como *Pueblo de Dios*. Una atmósfera sacral envolvía los destinos de este grupo étnico sin igual en la historia de los pueblos. Por eso, los profetas y salmistas en las confesiones de los pecados engloban la conducta personal y la de la colectividad <sup>236</sup>. Las calamidades del exilio se justifican en la perspectiva teológica de los profetas por la acumulación de faltas a través de las generaciones. En Is 43,27 se declara que las infidelidades del pueblo de Israel empiezan ya con Jacob, el antepasado de las tribus. Desde entonces se inicia una cadena de trasgresiones que culminará en la generación del exilio.

229. Ex 40, 33; 1 Re 8, 11; 2 Cron 7, 2.

230. Lev 16, 2.

231. Lev 16, 13.

232. Ex 33, 3-5.

233. Sal 39, 1s; 78, 38-39; 91, 3-9; Eclo 7, 30-32.

234. Job 14, 4; 7, 20-21; 10, 14-15; 13, 26.

235. Jer 3, 25; 14, 20; Dan 9, 16; Sal 79, 8-9; 106, 6; Tob 3, 3.

236. Lev 26, 39-40; Jer 9, 13; 16, 11.

Porque la raza de Israel «no es una mera sucesión de individuos moralmente independientes, sino también es una *unidad viviente*»<sup>237</sup>, dada la mentalidad vinculatoria de la teocracia israelita basada en la Alianza del Sinaí. Dios castiga a los hijos por los pecados de los padres, y también los premia por sus méritos<sup>238</sup>. Ya en los textos primitivos se encuentra este principio de solidaridad: la descendencia de Cam es castigada a la servidumbre por el desacato de este frente a Noé<sup>239</sup>; las tribus de Rubén, Simeón y Leví son marginadas en sus derechos por la falta de sus epónimos respectivos<sup>240</sup>; la familia entera de Coré, Datán y Abirón perece por los pecados de éstos<sup>241</sup>, Acán es lapidado con sus hijos por su sacrilegio al apropiarse botín de *jérem*<sup>242</sup>; la descendencia de Helí es castigada por su condescendencia con sus hijos<sup>243</sup>; la violación de una tregua por Saúl exige que sus descendientes sean muertos<sup>244</sup>; el hijo del adulterio de David muere a causa del pecado de su padre<sup>245</sup>; Joab, general de David, tendrá en su descendencia tullidos por haber asesinado alevosamente a sus enemigos<sup>246</sup>; la lepra hace presa en la familia de Giezi por su apego al dinero<sup>247</sup>.

Por la infidelidad de Salomón se dividen las tribus a su muerte<sup>248</sup>. Los profetas ven en las tristes vicisitudes históricas del reino de David dividido el castigo por las múltiples trasgresiones e infidelidades a la ley divina<sup>249</sup>. Las dinastías son exterminadas por los pecados de algunos reyes. Isaías predice al rey Ezequías castigos para sus hijos por su política demasiado oportunista<sup>250</sup>; Jeremías anuncia al rey Joaquín que su hijo Jeconías será entregado a sus enemigos, y que ninguno de su raza ocupará el trono<sup>251</sup>. Y los hagiógrafos declaran que las calamidades del exilio babilónico se deben a los crímenes del impío rey Manasés<sup>252</sup>.

237. A.-M. DUBARLE, *O. c.*, p. 26.

238. Ex 20, 5; 34, 7; Num 14, 18; Dt 5, 9; Jer 32, 18; Eclo 41, 7; Sab 4, 3-6.

239. Gén 9, 25-27.

240. Gén 49, 3-7; 34, 1ss.

241. Num 16, 25-34.

242. Jos 7, 24-25.

243. 1 Sam 2, 31-36.

244. 2 Sam 21, 5-6; Jos 9, 15.

245. 2 Sam 12, 14.

246. 2 Sam 3, 29.

247. 2 Re 5, 27.

248. 1 Re 11, 39.

249. Cf. 1 Re 14, 10-11; 15, 29; 16, 7; 21, 21-22; 2 Re 9, 7-10; 10, 10-17.

250. Is 39, 7.

251. Jer 22, 18-30.

252. Cf. 2 Re 21, 10-15; 23, 26; 24, 3-4; Jer 15, 4.

## 6. Origen del pecado

Ahora bien, esta situación pecaminosa habitual de la humanidad con sus consecuencias de responsabilidad colectiva, ¿de donde proviene? ¿Cuál es la razón profunda teológica de esta propensión atávica del hombre hacia el mal, a apartarse de las exigencias de la ley divina? Un psicólogo dirá que la razón hay que buscarla en el *dualismo* psico-fisiológico de la complejión íntima del hombre. Todos los vivientes siguen una ley ciega de su naturaleza que llamamos instinto en orden a la plenitud de su ser. El hombre, al ser un punto de intersección entre el mundo del espíritu y de la materia, se siente atraído por dos polos contrapuestos. De un lado siente ansias de superación, de dejarse llevar por altos idealismos; y, de otro, siente un peso que le arrastra hacia lo material e inmediato, hacia la satisfacción de sus instintos de animal, que chocan con las limitaciones de una ley superior inscrita en su conciencia, justamente al sentir también una atracción hacia una atmósfera superior, hacia algo que intuye como suprahumano y de algún modo divino. Esta es la gran paradoja del animal racional que sintetiza en sí el mundo del espíritu y de la materia. San Pablo refleja bien esta situación angustiosa contradictoria del hombre al decir con ruda sinceridad: «No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero... tengo en mí esta ley, que queriendo hacer el bien, es el mal el que se me apega porque me deleito en la Ley de Dios según el hombre interior, pero siento otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente, y me encadena a la ley del pecado, que está en mis miembros. ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?»<sup>253</sup>.

En estas palabras se refleja la historia de todo corazón humano. Todos los hombres llevan dentro de sí una contradicción permanente, y de ahí surge en toda su intensidad lo que se ha llamado la «angustia vital» en su dimensión moral y espiritualista. Los hagiógrafos bíblicos tratan de hallar una solución a este dualismo íntimo del corazón humano: ¿Por qué el hombre, saliendo de las manos de Dios, siente ansias de autonomía ilimitada hasta no reconocer los derechos de su Hacedor? ¿Por qué el hombre —ser consciente de la creación— es la única nota discordante en la gran armonía de todos los seres que se pliegan a las exigencias de una ley íntima de subordinación a sus fines concretos al servicio de la oración?

Por otra parte, ¿por qué el hombre que ha nacido para la felicidad lleva una vida frustrada sumergida en el dolor y en la desesperación, al ser presa de las enfermedades, de las contradicciones, de las incompresiones y de la misma muerte? ¿Por qué el hombre que tiene ansias de inmortalidad,

253. Rom 7, 19-24.

de permanecer indefinidamente en el mundo luminoso de los vivientes tiene que plegarse al triste sino de la muerte? ¿Cómo Dios ha dispuesto que este ser contradictorio sea el único ser frustrado de la creación? Estos interrogantes emergen en todas las filosofías de todas las culturas, ya que el hombre es igual en todos los tiempos y latitudes con su «angustia vital» y su desazón interior. Los autores sagrados tratan de hallar una explicación *teológica* a todo este complejo psicológico, moral y espiritual del hombre. Por eso, después de haber reflejado el estado de degradación espiritual y moral del hombre alejado de Dios particularmente del israelita que ha sido infiel a los compromisos de la Alianza, los genios religiosos de Israel tratan de empalmar la perspectiva religiosa del israelita dentro de la gran panorámica de la humanidad en su dimensión universal, profundizando en el misterio del hombre como tal, como creatura de Dios. Por ello, después de haber recogido las tradiciones religiosas de Israel a través de su trágica y accidentada historia, bucean en la prehistoria de la humanidad para llegar al primer hombre, y plantear el problema del alejamiento de Dios ya en la aurora de la historia humana.

Todas las cosas creadas por Dios eran «buenas», respondiendo a una finalidad de la inteligencia ordenadora de Dios. El hombre, pues, al salir de las manos de Dios tenía que asentarse en esta perspectiva de «bondad» natural de las creaturas. Pero en su categoría de ser racional lleva la posibilidad de la elección, de separarse de su Hacedor; y, al sentirse presa de una doble polarización, escoge lo que considera más fácil y en consonancia con sus inclinaciones inmediatas; precisamente, este es el drama que con todo detalle imaginativo se escenifica en las primeras páginas bíblicas, ya que todos los relatos de la Biblia son considerados por los autores sagrados dentro de esta perspectiva teológica. Podemos decir en cierto modo que el relato del primer pecado del hombre es el paradigma de la reacción moral de la mayor parte de la humanidad a través de la historia, porque todos los hombres tienen que enfrentarse en la vida al tomar conciencia de su personalidad con la disyuntiva de respetar las leyes divinas o vivir al margen de ella. Por otra parte, los hagiógrafos ven en el relato de la primera caída la causa de todas las desventuras —en el orden físico, enfermedad, muerte, y en el orden moral y espiritual, desasosiego y angustia vital— que aquejan al hombre en su trayectoria vital.

La historia bíblica se ha definido bien como una «historia de salvación»; y, en efecto, los primeros capítulos de la Biblia, son como una síntesis de esta gran problemática a base del Dios que llama y el hombre que se aparta de su presencia, y de nuevo la llamada íntima divina para su rehabilitación dentro de la economía de su gracia después de la intervención de la justicia. Como dice A. - M. Dubarle, «esta historia de los orígenes es tam-

bién una historia del pecado y de la salvación. Se discierne en ella un plan general: la constitución de un orden divino, su alteración por la falta del hombre, su restauración por la gracia divina, o, en otros términos: génesis, degeneración y regeneración. Más que de un plan habría que hablar de un ritmo que se reproduce muchas veces. En efecto, si el periodo que va de la creación a la vocación de Abraham (Gen cc. 3-11) se destaca sobre todo por el progreso del pecado y de la corrupción, ya la misericordia de Yahve se ejerce respecto a la primera pareja, de Caín y de Noé. Igualmente, si a partir de Abraham, la obra de rehabilitación se continúa, se registran muchas caídas parciales que comprometen más o menos gravemente el porvenir... El *pecado original es el primero* de toda una serie de faltas que en el curso del tiempo desfiguran la obra de Dios» <sup>254</sup>.

Los autores sagrados parten del hecho de que *toda la creación es buena* como expresión de la omnipotencia divina, que se mueve a impulsos de una inteligencia superior que todo lo dispone «en orden, peso y medida» <sup>255</sup>; en consecuencia, todos los seres en principio son buenos, pues responden a un designio concreto divino dentro de la universalidad del cosmos. Ahora bien, dentro de todos los seres creados el hombre hecho «a imagen y semejanza» del propio Dios, es superior a todos ellos <sup>256</sup>. Es más, es su representante, que tiene que hacer consciente el canto mudo de la creación para gloria del Creador. Es la perspectiva del «sacerdotal» que concibe al hombre como la coronación de una pirámide de la más amplia base constituida por todas las obras creadas, de orden cósmico, vegetativo, sideral y animal. El «yahvista», por su parte, con su visión más folklórica, concibe al hombre saliendo directamente de las manos de Dios presentado como alfarero; luego, son creados los animales que son presentados al hombre para que les imponga el nombre de cada uno como señal de su dominio sobre ellos <sup>257</sup>.

Ahora bien, los autores sagrados parten también del hecho de un estado de *degeneración* espiritual y moral de la humanidad frente a una situación de privilegio del primer hombre al salir de las manos de Dios. En todas las literaturas antiguas los poetas han soñado con una edad de oro primitiva de la que estaba ausente el dolor y la muerte, como reacción psicológica frente a la situación triste del hombre sujeto a fuerzas extrañas que le llevan a la desaparición después de haber sido presa de múltiples enfermedades y contrariedades en lucha con un ambiente físico y moral hostil. Los autores bíblicos, conscientes de esta situación trágica del hombre, buscan

254. A.-M. DUBARLE, *O. c.*, pp. 39-40.

255. Sab 11, 21.

256. Gén 1, 27.

257. Gén 2, 19.



una explicación teológica a ella, partiendo del hecho de que Dios no quiere la muerte ni el sufrimiento humano. En ese supuesto, buscan la razón del cambio en la situación del hombre en la intervención de un principio extraño que le instiga a separarse de la órbita divina para encontrar su plenitud humana frente a las limitaciones de la ley divina: «seréis como Elohim concedores del bien y del mal»<sup>258</sup>. La insinuación llega a lo más profundo de la psicología humana siempre en ansias de superación.

En efecto, el precepto de no comer del árbol prohibido simboliza la línea de demarcación de las ansias de autonomía humana en su tope con los derechos divinos. ¿Por qué el hombre no ha de escalar la zona superior de lo divino, afirmando su personalidad hasta el extremo, señalando lo que es bueno y lo que es malo, como ahora lo hace Elohim? ¿Por qué esta línea divisoria tiránica de lo permitido y de lo prohibido con que se encuentra el hombre al venir a este mundo? En realidad, el hombre se halla en una situación de humillante inferioridad respecto de ese misterioso Elohim que les impone su voluntad, ya que no puede decidir por sí mismo lo que es bueno y lo que es malo. Tal es el razonamiento, puesto por el hagiógrafo en boca de la serpiente, símbolo de la oposición al Creador, y que es de lo más insidioso y maligno, ya que abre brecha en lo más débil del espíritu humano, en su conciencia de la dignidad personal: «seréis como Elohim, concedores del bien y del mal».

El hagiógrafo al presentar a la serpiente como protagonista de la oposición a Dios —que en la literatura posterior se identificará con el diablo según lo dice expresamente el sabio: «por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo»<sup>259</sup> — la pone como modelo de astucia<sup>260</sup>, prescindiendo de otros símbolos ofidiacos corrientes en las literaturas antiguas orientales<sup>261</sup>. E. Jacob escribe a este respecto: «Si el yahvista ha puesto el pecado en relación con la serpiente no es sólo porque este animal simbolizaba más que los otros la astucia y el misterio: en las religiones semíticas, la serpiente estaba asociada a las representaciones del caos y de la muerte; hostil a la vida, lleva en sí el veneno que mata; pero la serpiente se encontraba también mezclada a los cultos de la vegetación y de la fertilidad en los que simbolizaba la fuerza vital de la tierra. Se puede decir, pues, su-

258. Gén 3, 5.

259. Sab 2, 24.

260. Gén 3, 1.

261. En las religiones de Egipto, Mesopotamia y Grecia la serpiente simboliza la fuerza vital, aunque a veces resulta un mal presagio; los autores sagrados destacan su carácter funesto para hacer frente a concepciones afrodisiacas cananeas a base del culto a la serpiente. Cf. J. COPPENS, *La connaissance du bien et du mal et le peché du paradis*, Louvain, 1948. Filon dice que la serpiente se llama *Eva*, *De agricultura*, par. 95. Se ha querido relacionar el nombre de serpiente con su nombre en arameo y siriano, *shewiya*, y el de Eva, en hebr. *Jahwah*.

poner que el pecado, tal como aparece en el relato parasidiaco, es a la vez un *poder de muerte* que priva al hombre definitivamente de toda posibilidad de vida eterna y una fuerza de vida que asegura al hombre, momentáneamente, un conocimiento superior, en particular en el dominio de la inteligencia y de la sexualidad. El *pecado viene del exterior*, y es una realidad objetiva, pues es la encarnación de las fuerzas opuestas a Yahve, a las cuales el hombre pedía la salvación. Así, la identificación de la serpiente con Satán que se encuentra por primera vez en Sab 2, 24, y que ha pasado al Nuevo Testamento <sup>262</sup> no hace sino sacar las últimas consecuencias de lo que el narrador del Génesis había entrevisto. Más aún que sobre el carácter exterior, la imagen de la serpiente quiere insistir sobre la aparición misteriosa y repentina del pecado, el cual aparece tan repentinamente como Dios mismo; y a veces parece que la presencia de Dios hace surgir como su corolario la del pecado» <sup>263</sup>. En Gen 4, 7, al hablar del primer homicidio perpetrado por Caín se escenifica al pecado como una fiera demoniada que está al acecho para hacer irrupción en la conciencia del segundo pecador de la historia, cuyo primer crimen homicida, por envidia y rencor, parece ser el primer eslabón de una terrible cadena de hechos que llevan el sello de la sangre humana derramada. Para los hagiógrafos, pues, el pecado es una trágica secuela del apartamiento del hombre de su órbita divina, ya que éste se deja llevar del egoísmo y de la sensualidad, al margen de sus sueños nobles, simbolizados en la ley divina.

Los autores sagrados, en efecto, están convencidos de la bondad, poder y sabiduría de Dios, que no puede hacer sino una obra muy buena —«y vio Dios ser *muy bueno* cuanto había hecho» <sup>264</sup>—, y aun perfecta —«sus obras son perfectas, todos sus caminos son justísimos; es fidelísimo y no hay en El iniquidad; es justo, es recto» <sup>265</sup>—, «la fe del pueblo, del pueblo elegido no podía admitir que el hombre hubiese sido constituido en la condición de *miseria* y de *pecado* en que se encuentra actualmente» <sup>266</sup>. Quizá los hagiógrafos al describir de un modo dramatizado la primera caída del hombre hayan utilizado vestigios míticos mesopotámicos, aunque dándoles un nuevo sentido en conformidad con el esquema monoteísta de la fe israelita <sup>267</sup>; pero, como dice A. - M. Dubarle, «los relatos referentes a los orígenes elaborados lentamente por la tradición de Israel han adquirido, si no lo po-

262. Rom 16, 20; Ap 11, 9; 20, 2.

263. E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1968, p. 227.

264. Gén 1, 31.

265. Dt 32, 4.

266. A.-M. DUBARLE, *O. c.*, p. 50.

267. El mismo M. Noth reconoce que el autor de Gen 2-3 no ha seguido ninguno de los relatos de la creación del antiguo Oriente, sino que sólo ha utilizado *imágenes de detalle* para expresar lo que era su creación propia. Cf. *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, p. 257.

seían aún, una *significación histórica nueva* al entrar en el *Génesis*, es decir, en los principios de una *historia de salvación* que se continúa para un israelita por la liberación de Egipto <sup>268</sup>. El profeta Ezequiel se hará eco de esta tradición de la fe de Israel sobre el Eden en torno a un pecado de orgullo <sup>269</sup>.

Los autores sagrados quieren dar a entender que la humanidad se halla en un estado menos bueno, mezclado de bien y de mal, pero después de haber estado instalada en una situación mejor desde el punto de vista moral y físico, en el momento de la creación del hombre. Ha habido una alteración efectiva de la obra de Dios. Y los hagiógrafos quieren relatar un drama que tiene consecuencias trágicas para toda la raza humana, derivada de Adán. Así, en los planes divinos la enemistad entre Eva y la serpiente —símbolo de la oposición a los designios divinos— debe perpetuarse en su descendencia <sup>270</sup>; y la expulsión del paraíso —símbolo de un estado de felicidad del hombre antes del pecado— afecta no sólo a los primeros padres, sino también a su descendencia; ya que la humanidad no vuelve a recuperar esa situación de privilegio perdida <sup>271</sup>.

Y dada la mentalidad hebraica sobre el principio de la *solidaridad* de las generaciones, los hagiógrafos que describen estos relatos sobre el primer hombre «están convencidos de que la conducta y la suerte de un antepasado condiciona el destino de su posteridad, sin que sea necesario que en cada generación sean tomadas de nuevo las mismas decisiones libres. Cada grupo de población es representado como saliendo de un primer padre que le da a la vez su nombre y sus caracteres étnicos y psicológicos. Así, la suerte vagabunda de Caín, el homicida, es la imagen de la vida nómada de las tribus de los Qenitas o Cainitas <sup>272</sup>. Canaan ha sido maldito en tiempo de Cam, su padre, que ha faltado al respeto a Noé <sup>273</sup>. Ismael es un asno salvaje, en oposición a todos <sup>274</sup>... La tribu de Ruben pierde el derecho de primogenitura por el incesto de Rubén <sup>275</sup>. Simeón y Leví son condenados a la dispersión, por la matanza de sus epónimos en Siquem <sup>276</sup>... José, al salvar a su familia, goza de preeminencia entre sus hermanos, sin haber sido el primogénito <sup>277</sup>... Y sobre todo, la situación respectiva de dos hermanos, Jacob que es Israel, y Esaú, que es Edom, prefigura la situación

268. A. M. DUBARLE, *O. c.*, p. 52.

269. Ez 28, 12-19.

270. Gén 3, 15.

271. Gén 3, 23-24.

272. Gén 4, 14-16.

273. Gén 9, 25.

274. Gén 16, 12.

275. Gén 35, 22; 49, 4.

276. Gén 34, Is. ; 49, 45-7.

277. 1 Par 5, 1-2.

recíproca de dos pueblos que llevarán su nombre»<sup>278</sup>. Esto hace pensar que en la mentalidad de los redactores de los primeros capítulos del Génesis predomina esta ley de la solidaridad entre las generaciones; y, por tanto, consideran que la primera caída del primer hombre tiene influencia en la suerte de sus descendientes. Así, explican la decadencia de la humanidad como un *hecho real* de una situación de privilegio perdida; y esta decadencia tiene una significación *colectiva*, y aún *hereditaria*, en cuanto que el pecado de los primeros padres tiene repercusiones reales sobre su posteridad, sin que se hayan apropiado expresamente su pecado.

Los exégetas modernos de la escuela independiente tratan de trasladar sus concepciones psicológicas actuales sobre la mentalidad de los hagiógrafos, como si éstos sólo trataran de reflejar en su relato la historia de la caída moral y espiritual de cada hombre frente a la ley divina. Pero no hemos de olvidar que ellos pensaban con categorías mentales menos personalistas y más colectivas en cuanto a las relaciones entre las generaciones. Así, «el autor del *Génesis* afirma la realidad de una *herencia* a la vez *física* y *moral* que pasa de una generación a otra, sin analizar con precisión el mecanismo de esta transmisión, pues no ha repartido exactamente el efecto total entre las dos causas que reconoce en conjunto: la herencia física y la tradición social»<sup>279</sup>.

El relato del paraíso da a entender que a consecuencia del primer pecado ha comenzado una decadencia en el plan religioso y moral: los primeros padres se avergüenzan de estar desnudos, de forma que las relaciones de amistad entre Dios y el hombre quedan automáticamente alteradas de una manera hereditaria. Los castigos anunciados a los primeros padres afectarán a su descendencia; y, así, el hombre tendrá que ganarse su vida en lucha hostil con la naturaleza «con el sudor de su frente»<sup>280</sup>, y la mujer tendrá que cumplir su oficio de madre «con dolor»<sup>281</sup>. La huida de los primeros padres de la presencia divina prefigura el temblor que sentirá el hombre ante la presencia de su Dios<sup>282</sup>, porque tiene conciencia de culpabilidad. En la perspectiva de los hagiógrafos bíblicos —al menos de los compiladores finales de las diversas tradiciones antiguas— se relaciona todo esto con el pecado de los primeros antepasados. A este propósito dice O. Procksch: «Si Adán es al mismo tiempo él y su raza, el pecado original le concierne a él y a su raza. Y les afecta según la ley de *causalidad*, en tanto que Adán es el primer autor de este estado pecaminoso, en el cual se encuentra su raza, y no según la ley de *analogía*, según la cual su caída se repetiría en

278. Gén 27, 28-29. 39-40; cf. A. M. DUBARLE, *O. c.*, pp. 57-58.

279. *Id.*, *ibid.*, p. 58.

280. Gén 3, 19.

281. Gén 3, 16.

282. Gén 3, 8-9.

cada hombre individual, de suerte que cada hombre individual sería creado inocente, pero caería en el pecado, una vez sometido a una tentación análoga. En realidad, para Adán, *toda la raza humana* está en un *estado de pecado* (Sünde), y por tanto de *culpabilidad* (Schuld)<sup>283</sup>. En este sentido se expresa también W. Eichrodt: «Este acontecimiento lleva el carácter de un *pecado original*, es decir, de una caída fuera del desarrollo querido por Dios, y obra, como lo muestra el relato, de una manera decisiva sobre la *actitud espiritual de todos los hombres*. Con todo derecho, pues, la enseñanza eclesiástica del pecado hereditario se inserta aquí»<sup>284</sup>. Y hace notar que esta enseñanza del Génesis no es comprensible más que gracias a la concepción bíblica del vínculo entre las diversas generaciones.

Este complejo de culpabilidad explica la exactitud de recelo de los hombres ante la presencia del Dios justiciero: «Si la humanidad siente el temor de acercarse a Dios, si se siente impura e indigna de su presencia, no es es ello una cosa normal, resultante de la voluntad de Dios, sino que es una *herencia del pecado* que nos priva de la confianza y familiaridad que eran el lote de la inocencia original. Sin tener necesariamente una *responsabilidad personal* en el pecado, *todo hombre* se encuentra por su origen en un estado de embarazo, de dificultad y de tensión, frente a Aquel que, para la fe de Israel, es todo misericordia»<sup>285</sup>. Es la situación opuesta a la de los primeros padres en el paraíso en un ambiente de confianza familiar con el Creador, del que eran sus representantes en el concierto de la creación. Es lo que se refleja en las descripciones antropomórficas de Dios que se pasea por el jardín para tomar el fresco<sup>286</sup>, y presenta los animales a Adán para que muestre su soberanía imponiéndoles el nombre<sup>287</sup>, y finalmente le presenta a su compañera que es «una ayuda proporcionada a él»<sup>288</sup>.

En contraste con esta situación está la inmediata huida después del pecado para esconderse de la faz inquisidora del Creador; y el hecho de que se avergonzaran de estar desnudos<sup>289</sup>. En realidad, «en la desnudez los escritores bíblicos han visto más la pérdida de una dignidad humana y social que la posibilidad de una excitación peligrosa»<sup>290</sup> de desórdenes sexua-

283. O. PROCKSCH, *Theologie des Alten Testament*, p. 639.

284. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testament*, III, p. 97.

285. A. M. DUBARLE, *O. c.*, p. 61.

286. Gén 3, 8.

287. Gén 2, 18-20.

288. Gén 2, 18.

289. Gén 3, 10.

290. A. M. DUBARLE, *O. c.*, p. 64. Son muchos los textos en los que se alude a las inconveniencias sexuales de la desnudez, sobre todo, en gentes de prominencia social: Noé, Gén 9, 21; los sacerdotes subiendo al altar, Ex 20, 26; 28, 42-43; Ez 44, 18; Eclo 45, 8; Saul, 1 Sam 19, 24; David, 2 Sam 6, 20; los embajadores enviados a los ammonitas, 2 Sam 10, 4-5; la desnudez era el castigo de las adúlteras, Os 2, 5; Nah 3, 5; Jer 13, 26; Ez 16, 37; 23, 10. 29. 45; los prisioneros de guerra, Is 3, 17; 20, 4; 47, 3; Míq 1, 11; Lam 1, 8; los borrachos,

les; pues «el vestido resume todas las disimulaciones que hacen la *vida social* posible y no solamente las precauciones tomadas para evitar las excitaciones sexuales... En un tal contexto mental, la desnudez sin avergonzarse del Edén supone a la vez la dulzura de la naturaleza exterior y un estado de confianza en que las relaciones entre personas humanas no están turbadas por el temor y el desprecio. La aparición ulterior del pudor, este sentimiento complejo cuyos componentes desbordan el dominio sexual, no significa exclusivamente, ni principalmente, el desorden surgido en la sensibilidad, en adelante rebelde a la moralidad. Señala el principio de una era en la que el hombre, separado de Dios, está también separado de sus semejantes y dividido en sí mismo: deseo y vergüenza de la actividad sexual; frente al otro, necesidad simultánea de comunicación y de disimulo; servidumbre a las convenciones sociales que contrarían a su espontaneidad. La observación tan discreta del relato —«estaban el hombre y la mujer desnudos, sin avergonzarse...»— muestra una ambigüedad y un embarazo que invade toda la vida humana de relación»<sup>291</sup>.

Por otra parte, después de la caída de los primeros padres, surge la promesa de rehabilitación de la descendencia de Eva frente al poder del mal, con el que tiene que mantener una lucha a muerte durante generaciones hasta conseguir la victoria definitiva, aplastándola con su pie<sup>292</sup>. El hombre caído, no está totalmente vencido, sino que su libertad e iniciativa personal debe luchar por rehabilitarse y salir de la situación humillante actual. Un cierto *dualismo* —oposición entre los principios del bien y del mal— se delinea en este pasaje bíblico, y será la base de todo el drama de la «historia de salvación» hasta la victoria final sobre el dragón y «serpiente antigua» de que nos habla el vidente de Patmos<sup>293</sup>. En Gen 4, 7 se escenifica esta lucha presentando al pecado como una fiera al acecho para entrar en la conciencia de Caín, a pesar de las admoniciones de la voz de la conciencia simbolizadas en la voz de Dios. Es el designio divino de salvación que busca al hombre para que entre en su órbita: «el pensamiento que inspiran estos primeros capítulos y el plan del *Génesis* entero es que el estado actual de la humanidad viene, no de la impotencia o indiferencia de Dios, sino de la falta de la creatura. Por consiguiente, el proyecto divino comenzado por la creación y comprometido por el pecado, será, sin embargo llevado a término feliz por un Dios omnipotente y bueno»<sup>294</sup>.

En la perspectiva bíblica del relato la muerte es la consecuencia del

Hab 2, 15; Lam 4, 21. Es peligrosa la desnudez en las mujeres, por la excitación sexual, 2 Sam 11, 2.

291. A. M. DUBARLE, *O. c.*, p. 65.

292. Gén 3, 15.

293. Ap 12, 9.

294. A. M. DUBARLE, *O. c.*, p. 67.

primer pecado conforme a la formulación del precepto de no probar el fruto del árbol prohibido: «el día en que comas, morirás»<sup>295</sup>, y la sentencia condenatoria posterior: «Polvo eres y al polvo volverás»<sup>296</sup>. En la perspectiva científica la muerte es el término normal de la vida del hombre que está formado de células caducas, que al fin no tienen poder para reproducirse. Los autores bíblicos ven en la muerte—máxima desgracia del hombre que tiene ansias de supervivencia indefinida— un castigo de Dios por la trasgresión del precepto que simbolizaba los derechos inalienables de la ley divina. Como en el arrastrarse de la serpiente —natural en su condición de *reptil*— ve el hagiógrafo una humillación moral del espíritu maligno que la encarna; y en los dolores de alumbramiento —normales en toda mujer por la extorsión que impone la aparición de un nuevo hijo— ve el hagiógrafo un castigo en lo específico femenino por su desobediencia al precepto divino, y en el trabajo rudo del hombre contra un terreno improductivo de la estepa y de los secarrales de los países orientales, ve el hagiógrafo un castigo divino por su desobediencia, así en la muerte —natural en todo hombre, por estar hecho de células vivientes de vida limitada— ve el autor sagrado el máximo castigo divino por la trasgresión.

Los autores bíblicos dan a todos los problemas soluciones de índole *teológica*, prescindiendo muchas veces de las causas segundas. Con todo, se da a entender que el hombre es por complexión mortal, ya que «es polvo», y por tanto lo normal es que a él vuelva<sup>297</sup>. Pero, además, el hagiógrafo ve en esta triste condición una intervención justiciera divina: «el hombre es mortal por su naturaleza, pero después de su pecado, lo que era *consecuencia de su naturaleza* se convierte en la reacción de la santidad divina»<sup>298</sup>. Tanto el hombre como los animales están formados del *'adamâh*, o tierra arcillosa<sup>299</sup>, y, por tanto, deben convertirse en polvo, el mismo del que han sido hechos<sup>300</sup>. La *vida* en la perspectiva del Antiguo Testamento es símbolo de *felicidad*<sup>301</sup>, y la *muerte* símbolo de la mayor *desgracia*. Por eso, el hombre al ser alejado violentamente del árbol de la vida —símbolo de las apetencias de inmortalidad de todo ser humano— queda condenado por el mismo Dios a un estado de desgracia, sometido a la muerte, y alejado de la perspectiva de una permanente felicidad.

Así, pues, «en el conjunto, el relato del Edén nos muestra cómo las realidades anteriores al pecado han sido alteradas por éste: la comunicación

295. Gén 2, 17.

296. Gén 3, 19.

297. Gén 3, 18-19.

298. W. VOLLBORN, *Das problem des Todes in Genesis 2 und 3*, en TLZ, LXXVII, 1952, pp. 709-714. Citado por A. M. DUBARLE, *O. c.*, p. 68, n. 1; cf. DBS IV. col. 298-313.

299. Gén 2, 19; 1, 7.

300. Gén 3, 19.

301. Cf. 1 Re 1, 31, Neh 2, 3; Dan 2, 4; 3, 9; 6, 7. 22; Sal 21, 5; 61, 7-8.

social es combatida por el pudor; la maternidad y el trabajo se convierten en algo doloroso; y la ayuda aportada al hombre por la mujer se realiza en plan de servidumbre de ésta. Pero el autor parece haber querido abstenerse de una descripción demasiado precisa sobre la condición perdida por el pecado y simplemente mostrar lo que en nuestra experiencia actual lleva las consecuencias de la falta del hombre. Así, pues, respecto del estado precedente al pecado el razonamiento del lector debe suplir lo que el texto no dice explícitamente... Pero considera, tomado en su conjunto el relato, a la muerte —con sus consecuencias de fin brutal de la vida y de nuestros proyectos, la oscuridad y la angustia que la acompañan— como resultado de un castigo y de nuestro origen de la tierra»<sup>302</sup>.

Con todo, no puede tomarse al pie de la letra esta perspectiva, pues según el hagiógrafo «las espinas y abrojos» de la tierra inhóspita de la estepa hacia la que es desterrado Adán son consecuencia del pecado de hombre<sup>303</sup>, y esto no es admisible en la lógica normal científica. Por eso, no debemos perder de vista que el autor sagrado da una *versión teológica* del terrible hecho trágico que es la muerte, como si estuviera fuera de los planes divinos. Dios, por ser bueno, no podía destinar el hombre a la muerte, contrariando a sus ansias de pervivencia innatas. Esto es «algo praeter intentionem» del Creador, que ha venido por haberse separado de su normal sumisión a Dios, exigida por su condición de criatura. A su vez, este distanciamiento de Dios por parte del hombre, con sus trágicas secuelas de muerte, dolor y sufrimientos morales, ha provenido de la instigación del espíritu maligno que ha abierto falsas posibilidades a las ansias de autonomía del hombre en su dimensión de ser racional y libre. Consecuencia de ello es la triste situación de inferioridad en que se encuentra ahora el hombre: «Todos los descendientes de la primera pareja llevarán la pena de su falta y nacerán en el estado inferior que ha sucedido al primero: privación de la familiaridad divina, sufrimiento y muerte»<sup>304</sup>.

Los autores bíblicos destacan, después, en los relatos cómo a la primera caída siguió un proceso de degeneración espiritual y moral de la humanidad, salvándose de esta situación sólo una minoría que buscaba la amistad familiar con Dios. La posteridad de Caín sigue su conducta perniciosa al margen de la voz de la conciencia, desarrollando, en contrapartida, la civilización material en sus diversas manifestaciones, y entrando por el camino de la sensualidad —poligamia, lujuria, venganza, egoísmo cerrado<sup>305</sup>— sin preocuparse de reconocer los derechos divinos con manifestaciones

302. A. M. DUBARLE, *O. c.*, p. 69.

303. Gén 3, 18.

304. M.-J. LAGRANGE, *L'innocence et le peché*, p. 361.

305. Gén 4, 17-24.



de culto. Sólo los setitas se sustraen a esta situación de sistemático olvido de los derechos divinos, ya que empiezan a organizar el culto a Yahve <sup>306</sup>. Para los hagiógrafos el desarrollo de la cultura profana lleva como consecuencia la corrupción moral. Sin duda que piensan en la civilización degenerada del ambiente cananeo, frente a la sencillez de costumbres de los nómadas del desierto, cuya vida de pastoreo tiene las predilecciones de los autores sagrados, frente a la agricultura de la población sedentariizada de Canaán.

Por eso, Dios bendice a Abel, pastor, y no mira con buenos ojos al agricultor Caín <sup>307</sup>. Es una visión convencional a base de una división dicotómica de la sociedad, siempre en función de una *perspectiva teológica* de la historia. La devastación del diluvio es el castigo de Dios a una situación de degeneración moral intolerable <sup>308</sup>. De la catástrofe general se salva sólo una familia, que va a ser el núcleo de la futura humanidad. La bendición que le otorga Dios al salir del arca recuerda la bendición inicial al primer hombre sobre la propagación de la especie <sup>309</sup>. En realidad, ambos textos provienen del «sacerdotal» que sin conocer el relato de la caída del primer hombre, reconoce la situación de degeneración moral que trajo el diluvio: se había perdido la primera situación en que las fieras eran pacíficas, y el hombre y los animales tenían que contentarse con un régimen vegetariano <sup>310</sup>. Esto supone que algo anormal ha ocurrido en el conjunto de la creación. En adelante habrá una guerra entre los vivientes, y al hombre se le reconoce el derecho de comer carne, pero sin sangre <sup>311</sup>.

Otro indicio de decadencia de la humanidad —en la perspectiva del «sacerdotal»— es que la vida del hombre queda muy reducida, perdiéndose la longevidad de los primeros pobladores de la tierra <sup>312</sup>. El episodio de la torre de Babel se presenta como una rebelión implícita de la humanidad frente a su orden de dispersión para poblar de nuevo la tierra <sup>313</sup>. Esta dispersión tiene ahora el carácter de castigo, pues surgirán barreras infranqueables frente a la unidad primera del género humano: «La humanidad actual, con sus barreras y sus divisiones, no cesa de llevar el pecado de Babel, como es víctima del pecado de Adán» <sup>314</sup>. La vocación de Abraham trata —en la perspectiva teológica de los hagiógrafos— de establecer un nuevo núcleo de unificación de todos los hombres, ya que en el patriarca

306. Gén 4, 26.

307. Gén 4, 2.

308. Gén 6, 3. 5-6.

309. Gén 9, 1; 28-29.

310. Gén 1, 30.

311. Gén 9, 3-4.

312. Gén 6, 3.

313. Gén 11, 1s.

314. J. GUILLET, *Thèmes Bibliques*, p. 104.

serían «bendecidas todas las familias de la tierra»<sup>315</sup>. El proceso rehabilitador de la gracia divina está en marcha, y la humanidad volverá a encontrar su centro en Dios a través de una raza privilegiada salida del clan de los abrahámidas. El triunfo de la descendencia de Eva contra la labor disgregadora del principio del mal, simbolizado en la serpiente, empieza a perfilarse en líneas concretas que se harán explicitando a través de la «Historia de salvación».

Según el compilador bíblico el relato de la primera caída del hombre tiene una importancia excepcional para su posteridad. El pecado fue fundamentalmente un pecado de orgullo, de desobediencia y de insubordinación. Se trata, pues, de un pecado de índole espiritual y racional. Hay algo más que gula en el primer pecado: es la pretensión de querer alcanzar una ciencia superior que los primeros padres creían privativa de la divinidad. El árbol de la «ciencia del bien y del mal» simboliza la frontera de lo permitido y lo prohibido, de lo bueno y de lo malo, según la determinación de la misma divinidad. Todos los detalles del relato sirven para dramatizar una lucha ideológica a base de escenificaciones coloristas y folklóricas. La tentación cala en los más profundo del espíritu humano, en sus ansias de escalar nuevas fronteras, y para ello debe sacudirse la tiránica división de lo bueno y de lo malo. El hombre tiene un apetito innato a conocer, a abrirse nuevos horizontes, a dominar e imponer su voluntad, a ser totalmente autónomo sin vinculación a nada superior que le limite. En el drama de la caída los protagonistas son perfectamente lógicos en sus respectivos papeles: de un lado el hombre con su sed insaciable de conocer indefinidamente y de autoafirmarse en su personalidad, escrutando la zona superior donde se asientan los derechos de la misma divinidad. Del otro, un poder hostil, envidioso de la situación privilegiada del hombre, encarnado en un animal que era el símbolo de la traición. Aquí la serpiente simboliza la instigación, la envidia y la tración, pues insinúa una *desobediencia* formal y una *rebelión* contra un precepto divino concreto.

Como consecuencia de haber tomado del fruto prohibido, los primeros padres adquirieron una ciencia desconcertante, que les enseña que están desnudos de lo que se sienten avergonzados. Ninguna frase más plástica y expresiva para reflejar el cambio de situación: una inquietud profunda, juntamente con un remordimiento intenso, es la consecuencia de la *desobediencia*. El fruto de la trasgresión es amargo: desaparece la familiaridad con Dios, y al punto viene la sentencia condenatoria contra los tres protagonistas del drama —la serpiente, la mujer y el hombre— conforme a la naturaleza de cada uno de ellos. Para la primera no hay esperanza de

315. Gén 12, 3.

de rehabilitación; ni siquiera Dios le permite la disculpa: es el principio esencial del mal, principal causante de la tragedia. No tiene derecho a excusarse, y Dios le condena sin más. A la mujer y al hombre se le anuncia trabajos en consonancia con su naturaleza de «madre de los vivientes»<sup>316</sup> y de jefe de familia. La consecuencia del pecado es la *muerte* y el *sufrimiento físico*. Pero además, el primer pecado ha creado una *lucha íntima* en el hombre al perder el equilibrio entre el mundo racional y el pasional, y al sentirse atraído por dos polos contrapuestos, el espíritu y la carne. Es la tesis que el hagiógrafo ha querido demostrar: el *mal físico* y el *mal moral* entraron en el mundo por la instigación de un principio adverso a Dios. Como consecuencia del desequilibrio pasional surge el egoísmo desatado, la sensualidad desenfrenada con sus consecuencias de lujuria y poligamia y el derramamiento de sangre: el primer homicidio de la historia a manos del primer hijo de Adán.

Si queremos entrar dentro de la psicología de la tentación, tenemos que hacer notar que el primer pecado —dado el estado de equilibrio entre lo sensitivo y lo racional— no pudo ser de índole pasional, sexual o de gula, sino que tuvo que ser primero una insubordinación del *espíritu* que se rebela contra Dios, dando luego lugar a la insubordinación de las pasiones.

El principio del pecado no reside en el apetito de la fruta prohibida, sino en el deseo de esa semejanza divina —«seréis como dioses»— mediante la posesión de la «ciencia del bien y del mal»<sup>317</sup>, es decir, de la clave mágica para ponerse por encima de la tiránica divisoria entre lo bueno y lo malo a la que el hombre debe someterse por secreto imperativo divino. Algunos autores han pretendido ver en la frase una alusión al problema de la iniciación sexual, jugando con supuestas concepciones del culto a la serpiente con pretensiones afrodisiacas en el ambiente cananeo<sup>318</sup>. Pero en la perspectiva del «yahvista» la unión sexual entraba dentro de los planes divinos al decir que el hombre y la mujer están destinados a constituir «una sola carne»<sup>319</sup>. Por otra parte, la exclamación del hombre al encontrarse con la inesperada compañera alude a su complemento sexual: «Esta sí que es carne de mi carne y hueso de mi hueso»<sup>320</sup>. El contexto supone que el pecado de los primeros padres es, ante todo, de índole espi-

316. Gén 3, 20.

317. Gén 2, 17; 3, 5.

318. Cf. J. COPPENS, *La connaissance du bien et du mal et le peché du paradis*, Louvain, 1948; F. ASENSIO, *¿Tradición sobre el pecado sexual del paraíso?*, en «Gregorianum» 30, 1949, pp. 490-520; 31, 1950, pp. 35-62; 163-191; 362-390; D. YUBERO, *El pecado del paraíso y sus últimas explicaciones científico-bíblicas*, en *Lumen* I, 1952, pp. 108-130; S. MUÑOZ IGLESIAS, *La ciencia del bien y del mal y el pecado del paraíso*, en «Estudios Bíblicos», 1949, pp. 457 y ss.

319. Gén 2, 24.

320. 2, 23.

ritual: una insubordinación, una rebeldía contra los derechos inalienables de Dios, simbolizados en el «árbol de la ciencia del bien y del mal»<sup>321</sup>.

El autor sagrado parece manipular un material arcaico con ciertas implicaciones mitológicas a las que ha desprendido de todo lo que puede comprometer el esquema monoteísta hebraico. Según F. Feldmann el relato bíblico es una explicación folklórica de una realidad interior del hombre que ha perdido la paz con Dios por sus infracciones de la ley divina. Así, el «árbol de la ciencia del bien y del mal» es símbolo de la aspiración del hombre hacia un saber superior que por naturaleza le corresponde, del deseo de determinar automáticamente lo bueno y lo malo, independientemente de la voluntad de Dios; la serpiente es símbolo de la concupiscencia y del principio maligno que en la teología hebraica posterior se identifica con el demonio; la conversión de Eva y la serpiente sería así, una simple escenificación literaria de los diversos planteamientos de la conciencia humana atraída por dos polos opuestos, es decir, un reflejo del *dualismo* interior que todo hombre lleva dentro de sí. El hecho de comer del árbol prohibido simboliza la *rebeldía* humana contra la voluntad de Dios, con pretensiones de establecer leyes propias, asemejándose así al mismo Dios, al afirmar su omnimoda autonomía frente a toda limitación moral superior. De este modo, el pecado de los primeros padres es, ante todo, un pecado de *orgullo* manifestado de un modo primitivo conforme a la mentalidad rudimentaria de los primeros destinatarios de los relatos bíblicos. De ahí los numerosos casos y antropomorfismos del relato que no pueden ser tomados al pie de la letra por el investigador moderno.

Algunos autores han querido ver en estos relatos bíblicos el eco del mito de Gilgamesh, o de la promoción humana del estado selvático al de la ciudadanía<sup>322</sup>, o la simple escenificación literaria del paso del instinto a la razón, del impulso natural al libre albedrío<sup>323</sup>, de la aspiración del hombre a la inmortalidad frustrada como en el caso de Gilgamesh; o de una leyenda etiológica para explicar el dolor que experimenta el hombre a pesar o a causa de su razón y conocimiento<sup>324</sup>.

A pesar de que en los escritos posteriores del Antiguo Testamento se habla de la propensión del hombre al pecado<sup>325</sup>, sólo en los últimos escri-

321. Es la opinión de M. J. LAGRANGE, *L'innocence et le péché*, RB 8, 1897, pp. 341-376; J. FELDMANN, *Paradies und Sündenfall*, AtA 4, Münster de W. 1913; H. JUNKER, *Die biblische Urgeschichte*, Bonn 1932; G. LAMBERT, *Le drame du jardin d'Eden*, NRth 76, 1954, pp. 917-948; 1044-1072.

322. Teoría de J. Wellhausen, Smend, Sellin, Stade.

323. Esa la tesis ya propuesta por Celso, Porfirio, Filostrato, y más tarde, por Kant, Schiller, Eichorn, Paulus, de Wete.

324. Es la teoría de H. Gunkel. Véase M. GARCÍA CORDERO, *Mitos Mesopotámicos en la Biblia*, en «Ciencia Tomista», 1967, pp. 587-625.

325. Cf. Gén 8, 21; Job 15, 14; 25, 4; Gén 6, 5; 1 Re 8, 46; Ecl 7, 20; Eclo 8, 5.

tos paleotestamentarios se relaciona el hecho de la muerte con el pecado del primer hombre <sup>326</sup>, «pero nunca se dice en el AT que la *pena común* sufrida por todos los hombres se funde en una *culpa común*» <sup>327</sup>. La malicia humana es ampliamente descrita en los libros sagrados, pero nunca se relaciona explícitamente con el pecado original en la literaruta paleotestamentaria. Sólo en los libros apócrifos judaicos tardíos —4 *Esdras*, *Apocalipsis de Baruc* y *Apocalipsis de Moisés*— se establece cierto nexo entre la universal debilidad humana y el pecado del primer hombre. San Pablo se situará en la misma perspectiva, pero de un modo más explícito para establecer el esquema de la redención del pecado por Cristo, nuevo Adán <sup>328</sup>.

En la perspectiva teológica del A. T. no aparece la idea de la inmortalidad dichosa sino en el s. II con el libro de la Sabiduría <sup>329</sup>. Hasta entonces la panorámica bíblica es una disyuntiva de premio y castigo a base de la vida y de la muerte <sup>330</sup>. Los justos tendrán larga vida, mientras que los pecadores serán presa de una muerte prematura <sup>331</sup>. Por eso los autores sagrados establecen una relación frecuente entre la muerte y el pecado: la fidelidad a la Ley divina aporta la vida <sup>332</sup>, mientras que el pecado trae la muerte <sup>333</sup>, pero no en el sentido nuestro de una retribución en ultratumba. La misma expresión «árbol de vida» en estos textos sapienciales no alude a la inmortalidad como en el texto de Gen 3, 24. Paralela a esta expresión es la de «fuente de vida», sinónima de felicidad en esta vida <sup>334</sup>. El Eclesiastés, por su parte, considera la muerte, no como un castigo, sino como el término normal de la vida del hombre y del animal <sup>335</sup>. Hay tiempo para nacer y tiempo para morir <sup>336</sup>. Lo que procede del polvo debe volver al polvo <sup>337</sup>. Todos mueren buenos y malos <sup>338</sup>.

La expresión del salmista —«he nacido en *pecado*, y en *culpa* me concibió mi madre»— <sup>339</sup>, no alude a la trasmisión del pecado original en el sentido de nuestra teología, sino a la inclinación atávica al pecado de todos los hombres, que como tales, heredan de sus padres una propensión pe-

326. Eclo 25, 24; Sab 2, 23s.

327. H. HAAG, *Diccionario de la Biblia*, 1963, coll. 474.

328. Rom 5, 12: «Ahora bien, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron».

329. Sab 3, 1s.

330. Cf. G. VON RAD, *Leben und Tod im A.*, en ThWNT, II, cols. 844-860.

331. Cf. Lev 18, 5; Dt 30, 15-20; Am 5, 4; Ez 18, 1s; Neh 9, 29.

332. Prov 3, 2; 4, 10; 9, 11; 16, 31; 21, 21.

333. Prov 3, 22; 6, 15; 10, 25; 29, 1.

334. Prov 13, 12; 15, 4; 10, 11; 13, 14; 14, 27; 16, 22; 18, 4.

335. Ecl 3, 18-21.

336. Ecl 3, 2.

337. Ecl 3, 20; 12, 7.

338. Ecl 2, 15; Sal 49, 11.

339. Sal 51, 7.

caminos a la concupiscencia, quizá aludiendo también a la concepción semita sobre la impureza sexual de toda concepción humana; lo que imponía unos ritos purificatorios a la mujer <sup>340</sup>.

En Eclo 25, 24 se establece por primera vez la relación entre el pecado de Eva y la muerte de todos los hombres: «Por una mujer ha comenzado el pecado; y a causa de ella perecemos todos». Sin duda que el sabio conoce el relato de Gen 3, Is., y destaca el papel preponderante de la mujer en el primer pecado, al ser la interlocutora con la serpiente. Pero no habla de la decadencia religiosa y moral como consecuencia del primer pecado, como harán más tarde los rebinos <sup>341</sup>. La terrible consecuencia del primer pecado es la muerte. Alude también al hecho de que el hombre formado del polvo, debe volver irremisiblemente a él <sup>342</sup>. El alma del hombre subsiste en el *sheôl* <sup>343</sup>. Todos deben volver a la tierra que es la madre de todos» <sup>344</sup>, y da la razón de ello: «el Señor formó al hombre de la tierra, y de nuevo le hará volver a ella» <sup>345</sup>; pero no alude a que la muerte sea un castigo por el pecado, y declara que «Adán ha sido formado del polvo» <sup>346</sup>, y el hombre es libre para conducirse en la vida <sup>347</sup>.

El autor del libro de la Sabiduría concreta más el drama del paraíso: «Por envidia del *diablo* la *muerte* entró en el mundo, y la experimentan los que son de su partido» <sup>348</sup>. Aquí la *muerte* es sólo patrimonio de los seguidores del diablo, no de todos los hombres. En realidad, «Dios ha creado al hombre para la *incorruptibilidad* (*ἀφθαρσία*), y lo ha hecho a imagen de su propia naturaleza» <sup>349</sup>. En el contexto «esta incorruptibilidad aparece no como un *don poseído* desde los orígenes y perdido por el pecado, sino como una *posibilidad* siempre abierta, o mejor, como una *posesión ya comenzada*, pero precaria, que refuerza la observancia de las leyes <sup>350</sup>. La «sabiduría» se ofrece a todos con benevolencia <sup>351</sup>. Los que aceptan su disciplina con amor obtendrán la incorruptibilidad definitiva, reinando con Dios <sup>352</sup>. De este modo, «*conocer a Dios es la raíz de la inmortalidad*» <sup>353</sup>.

340. Lev 12, 1 ss.

341. Eclo 17, 26. Cf. J. BONSIRVEN. *O. c.*, II, pp. 12-18; J.-B. FREY, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, en RSPHT, V, 1911, pp. 507-545.

342. Eclo 16, 29-17, 1; 40, 1.

343. Eclo 40, 11.

344. Eclo 40, 1.

345. Eclo 16, 29-17, 1.

346. Eclo 17, 25-27.

347. Eclo 33, 7-15.

348. Sab 2, 23-24.

349. Sab 6, 18.

350. Sab 6, 16.

351. Sab 6, 19-20.

352. Sab 15, 3; A.-M. DUBARLE, *O. c.*, p. 88.

353. Sab 7, 1.

No aparece la idea de la resurrección corporal al describir la vida eterna, aunque no se excluye positivamente. La bienaventuranza eterna se describe en términos puramente espirituales a base de la familiaridad con Dios, conocimiento de la verdad, paz, gracia y participación en el Reino de Dios. Se da poca importancia al cuerpo, y por eso a la muerte corporal. Los bienes materiales no cuentan en la apreciación de los justos cuya desaparición es un simple cambio de vida. El hombre es mortal, nacido de la tierra. La muerte prematura puede ser un signo de predilección divina <sup>354</sup>, ya que es el medio de verse el hombre libre de su ambiente corruptor. La muerte en sentido espiritual es una existencia deshonrada. Por eso, la muerte domina a los pecadores, como si fuera un poder personal que los agrupara <sup>355</sup>: «La *muerte* no es para el autor de la *Sabiduría* el simple hecho del fallecimiento; ni es únicamente la desgracia terrestre, como para muchos textos proféticos y sapienciales; no es únicamente la *segunda muerte*, es decir, el castigo escatológico; es, a la vez y en la prolongación, una y otra, la desgracia terrestre y la *segunda muerte* destinada a los pecadores» <sup>356</sup>. Por eso, el autor no establece relación entre el *pecado* y la *muerte corporal*. Como el profeta Ezequiel <sup>357</sup>, el «sabio» declara que Dios hizo todas las cosas buenas, y no quiere la muerte: «*Dios no ha hecho la muerte*, ni se alegra de la pérdida de los vivientes, porque ha creado todas las cosas para existir; y las generaciones del mundo son saludables, y no hay en ellas veneno de destrucción, ni el imperio del Hades sobre la tierra» <sup>358</sup>. Todos los hombres están destinados a la eternidad; la muerte para los justos es sólo una apariencia de muerte <sup>359</sup>. Aunque el Hades no tiene fuerza irresistible sobre el hombre, sin embargo el diablo puede tentar, provocar al mal y traer la muerte espiritual.

El libro insiste sobre todo en la *responsabilidad individual*, por tanto el texto de Sab 2, 24 —«por la envidia del diablo la muerte entró en el mundo...»— no significa que en Adán hayan pecado todos, sino que afectó sólo al primer hombre, y que puede afectar a cada hombre en la medida que se ponga bajo la influencia diabólica por el pecado. En realidad, todo hombre está destinado a la «incorruptibilidad», porque Dios le hizo en principio «a imagen de su propia naturaleza»; y aquí se trata de una inmortalidad espiritual, fuera del alcance del pecado. No se establece una necesaria solidaridad entre el pecado del primer padre y la muerte, pero no la excluye. El autor de la *Sabiduría* insiste sobre todo en que el origen de

354. Sab 4, 10-15.

355. Sab 1, 16.

356. A. M. DUBARLE, *O. c.*, p. 90.

357. Ez 18, 23; 33, 11.

358. Sab 1, 13-14.

359. Sab 3, 2.

*todo mal* está en la idolatría <sup>360</sup>. Por eso, «aun supuesto que este pasaje de Sab 2, 23-24 contenga una alusión a la caída del Eden, no resulta de esta premisa que el *sabio* afirme una *condenación hereditaria y universal a la muerte*, en cualquier sentido como se tome. Al contrario, el segundo estico, tal como se comprende generalmente, restringe a los *pecadores la experiencia de la muerte*: Y como el conjunto del Libro invita a dar al término *muerte* un sentido más amplio, se puede ver aquí menos la idea de que la *muerte corporal* es la consecuencia del primer pecado» <sup>361</sup>. Aquí el término «muerte» se toma en el sentido espiritual de alejamiento de Dios. Y, por otra parte, en 7, 1 se afirma que los hombres son *mortales* por naturaleza, por estar formados de la tierra. Así, pues, para el sabio la *mortalidad física* no es provocada por el pecado.

Con todo, lo corporal —según las doctrinas platónicas de las que participa el hagiógrafo en parte— es como un peso para el alma: «el cuerpo corruptible agrava el alma, y la morada terrestre oprime la mente pensativa» <sup>362</sup>. Por eso, el autor de la *Sabiduría* no atribuye las debilidades humanas a una degeneración general de la raza después del primer pecado, como parecen insinuar otros textos bíblicos, sino que dando una explicación psicológica lo atribuye al *dualismo físico-psíquico* del hombre. El espíritu al ser encarcelado en el cuerpo está limitado en sus vuelos ascensionales, dependiendo de la materia en su actuar. Por eso, el hombre debe someterse a una disciplina para dominar al cuerpo y adquirir unos hábitos superiores en conformidad con las exigencias del espíritu <sup>363</sup>.

No supone el hagiógrafo que las condiciones psíquicas del hombre hayan sido universalmente alteradas por el primer pecado, con las consecuentes dificultades en la vida moral y religiosa. Por consiguiente concluimos con A. - M. Dubarle: «el libro de la *Sabiduría* no conoce la doctrina del pecado original, ni la de la muerte, como *pena hereditaria del primer pecado*. En ninguna parte aparece la afirmación de una *decadencia universal*, de cualquier naturaleza que sea. Este silencio no es una negación, sino la ausencia de una cuestión... Y es notable que admitiendo el autor de la *Sabiduría* el hecho de pecados hereditarios <sup>364</sup> no haya generalizado esta noción a toda la humanidad. Ha conocido el pecado del primer hombre... pero insiste en la libertad individual, responsable al fin de la suerte de cada uno. Se puede, pues, hablar de preparación a la doctrina del pecado original. Pero es preciso reconocer que esta doctrina, sin ser excluida, no es enseñada... No se afirma que el cuerpo haya sido primitivamente

360. Sab 14, 12. 27.

361. A. M. DUBARLE, *O. c.*, p. 92.

362. Sab 9, 15.

363. Sab 3, 4-5; 11, 9-10.

364. Cf. Sab 3, 16-19. 4, 3-6. Los cananeos eran una raza maldita, 12, 10-11; Gen 9, 25-27.



preservado de la muerte, y que esta inmortalidad original se haya perdido por el pecado del primer hombre. No se afirma (ni se excluye) que este primer pecado haya provocado en toda la humanidad una decadencia general que merezca de alguna manera el nombre de muerte: un alejamiento de Dios, o una dificultad moral, o una debilidad más grande contra las tentaciones del diablo... La *vida eterna* es dada o rehusada a los hombres según su conducta libremente escogida...»<sup>365</sup>.

## 7. El pecado en las antiguas religiones orientales

### a) *En la religión mesopotámica*

La concepción religiosa mesopotámica es esencialmente naturista, de forma que las divinidades son la encarnación de fuerzas de la naturaleza dentro de una concepción netamente antropomórfica. Es una religión de *magia* en la que los fieles tratan de controlar las fuerzas superiores de las divinidades y de evitar las influencias de determinados espíritus maléficis. Al lado de los dioses, y debajo de ellos estaban los espíritus malignos. Cada fiel era libre de escoger en el rico panteón las divinidades protectoras. Los pecados traen como consecuencia las enfermedades y sufrimientos enviados por los espíritus maléficis, una vez que las divinidades protectoras abandonan al fiel por sus trasgresiones. Entonces, el que era presa de las enfermedades y desgracias debía, atraerse con expiaciones la benevolencia de los dioses protectores a base de exorcismos y purificaciones realizadas por los sacerdotes o magos, con la recitación de salmos de penitencia. Había una confesión de los pecados que eran de tipo moral y ritual.

El pecado para los sumerios ante todo era un *desorden* que tenía efecto pernicioso en la balanza del mundo, una ofensa contra la recta armonía. Era como una fuerza que sembraba la enfermedad; en cambio, para los semitas era, más bien, la trasgresión de la voluntad de los dioses. El pecado puede cometerse por inadvertencia, faltando a los deberes para con los dioses, o las leyes impuestas por sus representantes los reyes, o haciendo caso omiso de numerosos «tabú» relativos a cosas, lugares y tiempos. La terminología para designar el pecado en los textos babilónicos es diversa, e implica la idea de rebelión (*jittû*), de crimen (*arnû*) o de acción detestable (*shêrtu*)<sup>366</sup>. Muchas veces estos pecados se dan sin que el sujeto sea consciente, sobre todo, en materia de impurezas rituales. Según E. Dhorme, el pecado entre los babilonios, como entre los hebreos «es más que una

365. A. M. DUBARLE, o. c., pp. 97-100.

366. Cf. HEHEN, *Sünde und Erlösung nach bibl. ind. babyl. Anschauung*, 1903, p. 10.

impureza ritual: es una falta contra una *ley moral* que debía regular las relaciones entre los hombres y los dioses, como entre los hombres y sus hermanos»<sup>367</sup>. En efecto, en el famoso catálogo de pecados conservado en una tableta de la serie *shurpu* se somete a un examen de conciencia al paciente sobre sus obligaciones morales y rituales respecto de los dioses, los padres, los hermanos, los prisioneros, etc. El robo, el estupro, la mentira, las falsas promesas son considerados como pecaminosos<sup>368</sup>. Es todo un código moral y ritual el que se refleja en estas interrogaciones para atraer de nuevo la voluntad de los dioses y ahuyentar las enfermedades. El pecado era una ofensa a la divinidad, y, por eso, atraía su cólera que se manifestaba en castigos concretos.

Para obtener el perdón de las faltas y ser liberado de las enfermedades debía el paciente «calmar el corazón de su dios», sometiéndose a ciertos ritos expiatorios similares a los empleados en la legislación hebraica<sup>369</sup>. Se recitan salmos de penitencia, confesando sus pecados incluso los inconscientes, se quejan de las penalidades que le afligen, y apelan a la piedad de los dioses, cuya cólera quieren aplacar<sup>370</sup>. Todo ello dirigido por el *ashipû* «el que purifica» o sacerdote. Este hace abluciones, aspersiones de agua, y se ofrecen sacrificios a los dioses, sobre todo, a Ea y Marduk, dioses de la magia, y a Shamash, dios de la justicia. Se ofrecen víctimas de sustitución, sobre todo, el cerdo y el cordero<sup>371</sup>. No se exige el cambio interior de disposiciones morales como en los rituales israelitas<sup>372</sup>.

#### b) *En la religión hitita*

La religión de los hititas es ecléctica, y tiene grandes influencias del ambiente mesopotámico, sumerio y asiro-babilonio. Se da culto a las fuerzas de la naturaleza según sus diversas manifestaciones. Admitían genios maléficos, inferiores a las divinidades. Los dioses tienen todas las cualidades físicas y morales de los hombres, pero en grado más alto. Los dioses son señores, y los hombres sus súbditos, como las relaciones entre el rey y sus vasallos. Estos deben reverenciar y obedecer a sus amos, que pueden castigarlos por sus malas acciones. Los dioses favorecen a los fieles que cumplen sus deberes, y castigan a los malos. Los hombres tienen que ofrecer sacrificios y dar culto a los dioses, así como guardar sus preceptos. El rey es un intermedio entre los dioses y los hombres; su voluntad y sus leyes

367. E. DHORME, *La religión assyro-babyloniennep.* 233.

368. Véase la lista en DBS I, col 842-843.

369. Cf. Lev cc. 14-15; Num 19.

370. E. DHORME, o. c., p. 236-241.

371. Cf. *id.*, *ibid.*, p. 373.

372. Cf. Dt 30, 1s; Is 1, 16; Jer 4, 1; Ez 11, 19ss.; Sal 51, 12-19.

tienen carácter sagrado <sup>373</sup>. Una ofensa contra la voluntad o preceptos de los dioses o del rey es considerada como pecaminosa; y ello exigía un castigo, que generalmente era la enfermedad. Este siempre tenía por causa un pecado o trasgresión. Determinados ritos mágicos servían para liberar al hombre de su culpabilidad, y, por ello, de las enfermedades. El pecado pasaba al animal sacrificado que sustituía al pecador a base de mágica simpática <sup>374</sup>. Debía reconocerse el pecado, mostrar arrepentimiento, compensar por el mal hecho a los dioses. La confesión de los pecados debía ser exacta y detallada, y era seguida de una súplica, pidiendo perdón a los dioses, al tiempo que se solicitaba que alejara el castigo <sup>375</sup>.

### c) *En la religión cananea*

También la religión cananea es esencialmente naturista, ya que las divinidades son meras encarnaciones de las fuerzas eclosivas y reproductivas de la naturaleza; pero sus manifestaciones religiosas son más rudimentarias que en Mesopotamia. Las fiestas y ritos religiosos se ordenan a recordar y estimular las fuerzas generativas de la naturaleza para asegurar el cambio regular de las estaciones. La idea de la fertilidad y de la fecundidad —en el orden vegetal y animal— es la idea obsesiva de las manifestaciones religiosas cananeas <sup>376</sup>. En el panteón cananeo no aparecen los «demonios»; los dioses son los señores de la naturaleza y de los hombres. Estos deben «servirles» o ofrecerles dones para conseguir sus favores. Pero las relaciones entre dioses y hombres son más familiares que en Mesopotamia, ya que los dioses son considerados como «padres, madres y hermanos», y los hombres son sus siervos, su propiedad. Los ritos religiosos eran realizados por los *khn* o sacerdotes. Se ofrecían sacrificios o ofrendas para obtener el perdón por los pecados, para conseguir el favor de las divinidades. No hay ritos mágicos ni exorcismos para quitar los pecados y sus consecuencias; no se menciona a los espíritus maléficos, ni aparecen oraciones en estas circunstancias. Faltan las «confesiones» y las «lamentaciones» tan corrientes en los ritos de expiación mesopotámicos <sup>377</sup>.

373. Véase BRILLANT AIGRAIN, *Histoire des religions*, IV, pp. 71 ss.

374. Cf. L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Oriente*, Roma, 1956, p. 43.

375. Cf. DBS IV, cols. 72-73.

376. L. MORALDI, *O. c.*, p. 56.

377. *Id. ibid.*, p. 62.

#### d) *En la religión egipcia*

La religión es de tipo animista, fetichista, astrolátrica, zoolátrica y antropomórfica. Se diviniza todo <sup>378</sup>. Pero al lado de las corrientes politeístas disolventes había ciertas reacciones teológicas de tendencia monoteísta-panteística. Los «sabios» tratan de armonizar estas dos corrientes religiosas <sup>379</sup>. Las ofrendas en los templos tenían carácter de «comida» para las divinidades. La idea de «pureza» ritual y moral tiene especial importancia, y las purificaciones estaban a la orden del día por el rey divinizado, los sacerdotes y el pueblo <sup>380</sup>. Al morir el difunto debía sufrir un juicio sobre su vida, y hacer una «confesión negativa» a base de una lista de pecados o infracciones de índole ritual y moral. El ideal de justicia y de benevolencia prevalece. Se hacen ritos de purificación por el difunto. En los textos funerarios la idea de «pecado» es de tipo social sin relación directa con los dioses. No se insinúa el arrepentimiento, sino más bien se trata de declararse inocente <sup>381</sup>; pero en otros textos aparecen las ideas de pecado y arrepentimiento en sentido religioso. Se reconoce la culpabilidad que ha provocado la cólera de los dioses, y se pide perdón para conseguir de nuevo su protección. No se hacen ritos oficiales ni sacrificios, sino que se hacen humildes confesiones de los pecados, confiando en la bondad de los dioses.

#### e) *En Grecia*

Se ha dicho que «el concepto de pecado en sentido propio, cuya esencia es el desobedecer a Dios es extraño al pensamiento helénico» <sup>382</sup>. R. Kittel puntualiza: «El concepto cristiano de pecado no existe en la Grecia clásica, que no conoce el pecado del hombre en el sentido de enemistad con Dios» <sup>383</sup>. De hecho, las concepciones religiosas helénicas están presididas por la ley del destino inexorable; por tanto, la culpabilidad a base de actos voluntarios no existe. De hecho el término ἀμαρτία significa primitivamente faltar al blanco, o a un objetivo, por error. El verbo ἀμαρτανειν aparece 29 veces en la *Iliada*, y no tiene el sentido de falta moral. Platón empieza a dar al término de ἀμαρτή el sentido de crimen o injusticia <sup>384</sup>, lo mismo Tucídides <sup>385</sup>, que establece equivalencia con el verbo ἀδιχει. Los poetas suelen, en cambio, partir del supuesto del error fatal insosla-

378. Cf. DBS II, cols. 819 ss.

379. BRILLANT-AIGRAIN, *O. c.*, III, pp. 25 ss., 145 ss.

380. L. MORALDI, *O. c.*, p. 68 ss.

381. L. MORALDI, *O. c.*, p. 74 ss.

382. M. POHLENZ, *Der hellenische Mensch*, Göttingen, 1947, p. 39.

383. R. KITTEL, *ThWNT*, I, col. 199.

384. PLATÓN, *República*, II, 348, c. 5-6; X, 609 d 5.

385. TUCÍDIDES, I, 42.

yable. Los asesinos obran cegados por la determinación de los dioses <sup>386</sup>. Aristóteles sitúa el término *αμαρτή*, entre el error y la injusticia <sup>387</sup>. Platón asocia los términos *ἁμαρτία* y *ἄδικία* <sup>388</sup>. Por otra parte, según las doctrinas órficas los hombres provienen de los titanes, asesinos, que de un lado tienen una naturaleza divina, y, de otra, una propensión a la violencia y a la insurrección contra lo divino, esa «naturaleza titánica» de que habla Platón. Así, la humanidad está como contaminada con el viejo crimen de los titanes que mataron a Zagrevs <sup>389</sup>. Platón dice a este propósito: «se manifiesta así y se reproduce la naturaleza primitiva de los legendarios titanes, y se vuelve a esta condición antigua en la que la vida penosa que se lleva implica males incesantes» <sup>390</sup>. Así «el hombre hereda algo maligno, un mito de pecado original: la situación actual mixta del hombre proviene de un crimen anterior, pre-humano; así, el mal es una herencia; recuerda un hecho que inaugura la confusión de dos naturalezas hasta entonces separadas; este acontecimiento es un asesinato que significa, a la vez, la muerte de Dios y la participación de lo divino... Pero este mito parece una invención neoplatónica» <sup>391</sup>.

Los griegos hablaban de lo «divino» superior — το θεϊον — para huir de la idea de un Dios personal que consideraban como una concepción demasiado antropomórfica; por eso, no se puede hablar del *pecado* como rebelión contra un Dios personal. Así, «la ofensa contra el θεϊον podría ser al menos la analogía del pecado con la insurrección contra un orden personificado <sup>392</sup>. Con todo, los clásicos hablan del pecado de *hybris* o «desmesura», que hace olvidar al hombre su cualidad de *mortal*, rebasando los límites de la *sofrosyne* y del *aidos*, la discreción resignada. El hombre llevado de su euforia vital desafía a los dioses con su conducta desenfrenada. Es el olvido de la condición humana»<sup>393</sup>. Y entonces los dioses se complacen en castigar al hombre según la terrible frase de Esquilo: «los dioses siempre ayudan a los hombres que se ocupan en labrar su perdición». Es justamente lo contrario de la frase de Ezequiel: «Yo no quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva» <sup>394</sup>.

386. Cf. ESQUILO, *Agamenon*, 502; HOMERO, *Iliada*, XIX, 86-90.

387. RETORICA, I, 13; 1374 b, 4-9.

388. Así en los libros VIII-IX de *Leyes*; IX, 860 e 9-10.

389. Cf. A. BOULANGER, *Orphée*, París, 1925, pp. 33-34.

390. PLATÓN, *Leyes*, III, 701 c 2-5.

391. P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, II, París, 1960, p. 264.

392. E. DE PLACES, DBS, VII, col. 478.

393. A. J. FESTUGIERE, *L'enfant d'Aggigente*, París, 1941, pp. 18-19.

394. Ez 18, 23.