

EL PECADO EN LA BIBLIA

Juan José FERRERO BLANCO, f. s. c.

Salamanca.

INTRODUCCION

«La sagrada teología se apoya, como en cimiento inconmovible, en la Palabra escrita de Dios, unida a la Tradición, y sobre él se asienta firmemente y rejuvenece de continuo»¹. «Fórmense los alumnos, con especial diligencia, en el estudio de la Sagrada Escritura, la cual debe ser como el alma de toda la teología [...] estudien cuidadosamente los temas mayores de la divina revelación [...]. Expóngase la teología dogmática de tal modo que, en primer término, se desarrollen los temas bíblicos»².

Cuando dejó escritas estas palabras entre sus decisiones supremas, el Vaticano II era consciente de trazar en ellas todo un programa de renovación para los estudios teológicos. Un programa explícito y definido, más que original: así parece enten-

1. Const. *Dei Verbum*, n. 24.

2. Decret. *Optatam totius Ecclesiae*, n. 16.

derlo el Concilio mismo al evocar repetidamente ³ la memoria, el pensamiento y hasta la expresión de León XIII, quien, en su encíclica *Providentissimus Deus*, había hecho ya una llamada urgente en favor, no tanto de cierta aproximación de la Biblia a la teología (ya que, en algún sentido, nunca se dio verdadero divorcio —¿podría haberse dado?— entre la ciencia de la revelación y el dato de la fe), cuanto de una inspiración profunda, medular, más tradicional incluso, de la teología en la Biblia ⁴.

Ahí está la historia para dar testimonio de la poca fortuna que tuvo aquella invitación. La ciencia teológica seguiría durante mucho tiempo aún, pese a las advertencias —menos apremiantes— de Pío XII ⁵, el mismo camino que venía recorriendo desde hacía un par de siglos. Y es que las ideas, igual que el mundo vegetal, necesitan del *humus* propicio para su germinación y desarrollo. Si ahora respiramos una atmósfera optimista de cara al porvenir, se debe acaso menos a la invitación autoritaria del Concilio que al fermento renovador, selectivo antes, vigorosamente injertado ahora en todos los niveles del pueblo cristiano; y, también, a la madurez de los estudios bíblicos, capaces ya de ofrecer a la teología materiales de construcción en lugar de palabras de censura ⁶.

Ahora bien, la Sagrada Escritura no es solo, ni siquiera primariamente, función teológica. El magisterio reciente ha tenido buen cuidado de advertirlo ⁷, de tal modo que al Vaticano II le ha bastado muchas veces con recoger orgánicamente ideas fecundas esparcidas por la documentación bíblica de los últimos tiempos, y elevarlas, modernizadas tal vez en su lenguaje, a la categoría de principios conciliares. Nos interesa aquí este texto: «También el ministerio de la palabra, es decir, la predicación pastoral,

3. Const. *Dei Verbum*, n. 24, y Decret. *Optatam totius Ecclesiae*, n. 16.

4. «Illud autem maxime optabile est et necessarium, ut eiusdem Divinae Scripturae usus in universam theologiae influat disciplinam eiusque prope sit anima: ita nimirum omni aetate Patres atque praeclarissimi quique theologi professi sunt et re praestiterunt» (*Providentissimus Deus*, Doc. Bibl. 110).

5. «Verum quoque est theologis semper redeundum esse ad divinae revelationis fontes [...]. Quapropter sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper iuvenescunt; dum contra speculatio, quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem neglegit, ut experiundo novimus, sterilis evadit» (*Humani generis*, Doc. Bibl. 698).

6. Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, V: *Exégesis y dogmática*, pp. 83-115.

7. Cf. J. J. FERRERO, en «Sinite» 6 (1965) 36-37, con notas.

la catequesis y toda clase de instrucción cristiana [...] se nutre saludablemente con la palabra de la Escritura y alcanza, por ella, frutos de santidad»⁸.

Para la catequesis, con una historia ejemplar de acercamiento a la Palabra de Dios, esas expresiones del Concilio no tendrían otra novedad que la de alentar más aún su inquietud de las últimas décadas. La novedad podría hallarse en la certeza de que la teología del futuro inmediato acortará distancias respecto de ella, con ventaja para la oferta de materiales más altamente catequísticos. La novedad podría hallarse también en la certeza de que va a ser la teología bíblica —o no será nadie— quien realice la hazaña de tender puentes, sin confundir jurisdicciones, entre las dos orillas lejanas de la ciencia y de la vida. Ya que es cometido de la teología bíblica⁹ espigar los datos dispersos de la revelación escrita y, una vez organizados en mensaje coherente de acuerdo con la historia salvadora, ofrecerlos a la ciencia por un lado, como fundamento inamovible¹⁰ y punto de referencia obligada en su especulación posterior; y por otro lado, a la función transmisiva de la palabra, como alimento sobresustancial de la fe del pueblo cristiano. Bastaría añadir que, siendo tan dispares los usos y módulos que rigen el mecanismo interno de ambas funciones eclesiales, la digestión última y oportuna en cada caso, excede ya las responsabilidades de la teología bíblica.

Un tema bíblico importante, capaz de alimentar por igual intereses catequísticos y teológicos del momento, es el *tema del pecado*. Intereses *teológicos*, porque los manuales de moral nos tienen poco acostumbrados a verlo con todo el dramatismo que proyecta sobre él la historia bíblica de la salvación; no ganando nada con ello la profundidad del mensaje. Intereses *catequísticos*, en esta coyuntura espiritual que, por hallarse embarcada en un optimismo desmedido respecto del hombre, parece sentir alergia frente a cualquier presentación realista de la condición humana, con sus luces y sombras, con su infinitud y sus limitaciones constitutivas, con su división interior y los viejos problemas que

8. Const. *Dei Verbum*, n. 24.

9. Cf. J. J. FERRERO, *Iniciación a la teología bíblica*. Herder, 1967.

10. Const. *Dei Verbum*, n. 24.

aguardan respuesta desde siempre: una respuesta inútil, desprovista de toda garantía *objetiva* si pretende formularse al margen de la ofrecida por la revelación ¹¹. Cuál sea esta respuesta, y cuál el planteamiento concreto del problema dentro de la Sagrada Escritura, son cuestiones que intentaremos aclarar; dando preferencia, en todo caso, al respeto del mensaje sobre la brevedad de exposición.

EL PECADO, DRAMA RELIGIOSO ¹²

ALIANZA Y PECADO

En el supuesto, aceptado por muchos autores modernos, de que toda la tensión religiosa del Antiguo Testamento gira en torno al hecho de una alianza con la divinidad —supuesto confirmado por la presencia de esa misma tensión en el seno del judaísmo precristiano, y recogida también solemnemente en el Nuevo Testamento— es fácil, partiendo de los datos bíblicos, dar con un esquema teológico elemental, cíclico, repetido en el acontecer de la historia salvadora: *consumación de la alianza - violación - restauración*. Esquema, por lo demás, previsible, habida cuenta del factor hombre y del factor Dios.

La alianza tuvo su dimensión prevalentemente social, comu-

11. Const. *Gaudium et spes*, nn. 10 y 13.

12. A. GELIN-A. DESCAMPS, *Théologie du péché*. Tournai 1960, pp. 23-124; E. BEAUCAMP-ST. LYONNET, art. "Péché", en DBS, VII, col. 407-567; W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*. Gotinga 1964; G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*. Ginebra 1963; O. GARCIA DE LA FUENTE, *El misterio del pecado*. Madrid 1963; J. GUILLET, *Temas bíblicos*. Madrid 1963, pp. 101-140; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*. Turin 1959; ST. LYONNET, *De notione peccati*. Roma 1957; G. QUELL-G. BERTRAM-G. STAEHLIN-W. GRUNDMANN, en TWNT, art. "hamartano-hamartia"; P. GRELOT, *Théologie biblique du péché*, en «La Vie Spirituelle Supplément», n. 61, 1962, 203-241; E. BEAUCAMP, *La Bible et le sens du péché*, en «Catéchistes», n. 49, 1962, 5-20; *Teología bíblica sobre el pecado*, varias colaboraciones en XVIII S. B. E., pp. 5-255; A.-M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*. Paris 1958; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. II, Tournai 1956; ST. LYONNET, *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona 1965, art. "Pecado"; L. LIGIER, *Péché d'Adan, péché du monde*. Paris 1961. Estas referencias, podrían ampliarse cómodamente en cualesquiera de las obras y artículos citados. Quien tenga la posibilidad de hacer algunos sondeos bibliográficos, podrá juzgar por sí mismo hasta dónde nuestro esquema del pecado va costeando la investigación reciente y hasta dónde es fruto de una elaboración personal.

nitaria; luego, fue ganando interioridad a través de la predicación profética¹³: el pacto con Yavé alcanza al pueblo de Israel en *cada uno* de sus miembros; todos se hallan individualmente comprometidos, de tal modo que la conducta de *uno solo* revierte —para bien o para mal— sobre la comunidad entera. Es el nivel *personal* de la alianza; nivel sujeto, por parte del hombre, a la ruptura de relaciones y, por parte de Dios, abierto siempre a una nueva restauración.

A la luz de estas ideas se comprende que estemos identificando ya mentalmente rompimiento y pecado; pero será mejor cierta cautela en no precipitar equivalencias.

Primero, porque nuestro concepto de pecado se ha desvirtuado con absoluta *autonomía* respecto de la idea de alianza. Y, sin embargo, hay razones sobradas para que se esté escribiendo cada vez más en sentido favorable a cierta vinculación. Así escriben, *implícitamente*, quienes estiman justo ver la consumación de la alianza primera en los días primordiales del hombre. La relación ruptura-pecado sería allí manifiesta; y no menos clara la restauración prometida (cf. Gn. 2-3)¹⁴.

De modo más *explícito* piensan en aquella vinculación cuantos entienden que, para captar hondamente la realidad del pecado, se hace indispensable ambientarlo en ese clima de confianza, diálogo e intimidad con lo divino, absolutamente original de la religión hebrea¹⁵.

13. Tal vez nos esté ocurriendo ahora algo parecido, en dirección contraria: de una religión personalista con exceso, pasamos a descubrir la dimensión *ecclesial* de la misma. Ambos aspectos son complementarios e imprescindibles. También el pecado tiene proyección ultrapersonal: «El pecado que denuncian los profetas es indivisiblemente iniquidad *en* la persona y lesión *de* la comunidad» (A. GELIN, o. cit., p. 29; en igual sentido hace sgerencias oportunas Cl. TRESMONTANT, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*. Paris 1958, p. 145 ss.).

El Concilio Vaticano II, haciéndose eco actual de un pensamiento semejante, dejó escrita esta afirmación, extraña no sólo a nuestros oídos, sino también a nuestros hábitos mentales: «Los que se acercan al sacramento de la penitencia, obtienen el perdón de la ofensa hecha a Dios, por la misericordia de éste; y, al mismo tiempo, *se reconcilian con la Iglesia, a la que pecando ofendieron (vulneraverunt)*» (Const. *Lumen gentium*, n. 11; el subrayado es nuestro).

14. Cf. PETER ELLIS, *The Men and the Message of the Old Testament*. Minnetota 1963, p. 23; L. ALONSO SCHÖKEL, *Géneros literarios en la narración del pecado original*, «Sel. Teol.» 3 (1964) 251 ss. Son citas meramente indicativas.

15. «Es sobre todo a través de la historia bíblica donde aparece la verdadera naturaleza del pecado, su malicia y dimensiones. Allí es donde podemos

Es un hecho irreversible que la estructura de la religión viejotestamentaria se inscribe en un diálogo, en la vivencia de un drama divino-humano; o, con lenguaje profético, en una unión conyugal. Tal es el plan de Dios, gratuito, sorprendente, irrevocable de su parte. Yavé «conoció» a Israel con un amor de elección (Am. 3, 2; Os. 13, 5); Israel (el antiguo y el nuevo, el de la historia y el velado tras el carácter pedagógico de la imagen) debe «conocer» también a Yavé: expresión que se carga en Oseas con el grado máximo de intimidad.

La religión bíblica es, pues, el encuentro de dos *conocimientos*. Tener los reflejos de la alianza es responder a una llamada, asentir a una vocación, alzarse a un diálogo. El pecado, en esta coyuntura, es poner a Dios en trance de fracaso; es despreciar su diálogo; es renunciar a una vocación, atentado contra su corazón de padre, ruptura de un lazo conyugal¹⁶. O también, en su dimensión comunitaria, un atentado contra la unión fraterna querida por Dios entre los miembros de su pueblo. Conocer a Dios es *también* amar al hombre hermano. No puede ignorarse en Jer. 22, 16 y en Lv. 19, 17.18, un anticipo de la fórmula rotunda de Juan: «Si alguno dice: "Yo amo a Dios", y odia a su hermano, el tal es un mentiroso; porque quien no ama al hermano que tiene delante, no puede amar al Dios invisible» (1 Jn. 4, 20).

Sorprende comprobar que la Biblia habla a menudo, casi en todas sus páginas, de esta realidad que llamamos comúnmente pecado¹⁷: un dato importante para considerarlo como *factor central* —que no es decir positivo— en la historia de la salvación. Apoyándose en ello se ha podido afirmar que la idea de pecado es, para la Biblia, como el reverso de la idea de Dios¹⁸; fórmula a la que debe concederse no solo valor estadístico, sino teológico también. En dos sentidos: 1) el pecado llega a concebirse como realidad más o menos personificada, opuesta a los

aprender que esta revelación acerca del hombre, es a la vez una revelación acerca de Dios» (ST. LYONNET, *Voc. de Teol. Bibl.*, art. "Pecado"). Idea que comparten A. GELIN, *Théologie du péché*, p. 27 ss.; E. BEAUCAMP, art. "Péché", DBS, VII, col. 408 y 469; W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, vol. II; G. AUZOU, *La Palabra de Dios*. Madrid 1964, pp. 122-124; ST. LYONNET, *De notione peccati*, p. 45.

16. Cf. A. GELIN, o. cit., p. 28.

17. ST. LYONNET, *Voc. Teol. Bibl.*, l. cit., p. 586.

18. A. GELIN, *Les Idées maitresses de l'Ancien Testament*. Paris 1959, p. 66.

planes de Dios; aunque, en definitiva, subordinada a El y por El controlada; 2) porque la historia de la salvación no es otra cosa que la historia de las tentativas incansablemente repetidas por Dios para arrancar al hombre del pecado ¹⁹. *Alianza - infidelidad - restauración / elección - pecado - mesianismo / amistad - caída - redención*. Son los tres elementos que constituyen el esqueleto teológico (dialéctico) de la Biblia entera; elementos cuya inteligencia, por ello mismo, perderá perspectiva y densidad, y hasta fidelidad teológica, en tanto en cuanto cualquiera de los tres sea considerado independientemente de los otros.

Ahondar, pues, en la idea bíblica de la alianza, es *ponerse en situación* para captar toda la dimensión teológica del pecado; pese a la reserva impuesta por la falta de costumbre al realizar esta vinculación.

Una *segunda* fuente de cautela en la teología bíblica del *pecado* sería la consideración de que ese término cualifica en nosotros una realidad moral y religiosa perfectamente diferenciada, que no tenemos derecho a esperar así de la Biblia.

Ocurre precisamente, que la idea de pecado sólo se presenta, a través de todo el Antiguo Testamento, descompuesta en sus muchos elementos constitutivos (como la luz en el interior de un espectroscopio); hasta el punto de que ningún término hebreo, por sí solo, alcanza a expresar todo el contenido de nuestra actual noción ²⁰.

Los términos empleados son variadísimos, tal vez una cincuenta; esta gran fluidez de lenguaje parece indicar que la idea de pecado no estaba entonces plenamente formada ni definitivamente unificada, como ahora. Tal vez la versión de los LXX ejerciera influjo decisivo en la elaboración de aquel concepto, al enriquecer de matices teológicos una variedad muy pequeña de términos ²¹. Como, por otro lado, el período postexílico asiste a

19. ST. LYONNET, I. cit.

20. E. BEAUCAMP, art. cit., col. 407-408.

21. El más abundante, *hamartía*, cerca de setecientas veces; le siguen en importancia numérica —por este orden— *anomia*, *adikia*, *asébeia*, *kakía*; y, escasamente, las formas verbales de *athetein*, *afistanai*, *amelein*, *eridsein*, *parabainein*. (cf. R. CRIADO, *XVIII Semana Bíblica Española*, p. 33).

una cristalización de los elementos de *nuestra* idea de pecado, en torno a los derivados de la raíz *ht'*.

Sin embargo, no hay que hacerse demasiadas ilusiones: se trata de una tendencia más que de un logro; y, por lo mismo, se correrá el riesgo de violentar los conceptos si no se tiene, en cada caso, la precaución de respetar el contenido verdadero de los términos.

Una vez más será menester recordar que las palabras y fórmulas bíblicas responden, también aquí, menos a ideas abstractas que a situaciones concretas, cargadas como están de la experiencia milenaria de Israel, con sus resistencias, oposiciones y fracasos. En ellas encontramos, esencialmente, términos de *relación*, con los que se expresa toda la gama de enfrentamientos, desacuerdos y rupturas que fueron señalando la historia agitada de la alianza entre Yavé y su pueblo.

El estudio del pecado en la Biblia, singularmente en el Antiguo Testamento, no se reduce, pues, a la mera presentación de un tema bíblico cualquiera; debe, más bien, hacer penetrar en el interior de un *drama histórico*, a través de la complejidad de sus coordenadas concretas.

SONDEO EN EL LEXICO

Desde la perspectiva de la alianza, en la categoría de pecado cabe englobar todo lo que puede considerarse como el reverso, o el aspecto negativo, de la iniciativa de Dios para con sus elegidos. Pecado es, primeramente, el mal: una especie de potencia de muerte, de engaño y aniquilación, incompatible con la santidad divina. La oposición que Dios necesita vencer para realizar su justicia (entendida aquí en el sentido pleno de obra salvadora) es también pecado. Y pecado son, por fin, los tropiezos personales que Dios deberá olvidar para restablecer los lazos de amistad rotos por el hombre.

Cada uno de estos aspectos del drama tiene su vocabulario particular; no de tal manera propio, sin embargo, que no se hallen en cada grupo términos que desbordan los límites más o menos artificiales del mismo. Con esta reserva, cabe distinguir un vocabulario del mal en torno a la raíz *resh- 'ayin- 'ayin*; un

vocabulario de los autores del mal en torno a la raíz *resh-shin-`ayin*; y otro de ruptura en torno a *heth - teth - `aleph, `ayin - waw - nun y pe' - shin - `ayin*. De todos ellos necesitamos hablar sucesivamente.

1. *Pecado y mal.*

El concepto de *mal* gira, según queda dicho, alrededor de la raíz *resh-`ayin-`ayin*, también presente en acadio y en árabe con valores parecidos. Una raíz muy usada, que adquiere en hebreo formas verbales, adjetivas (muy abundantes) y sustantivas (más frecuentes aún). El griego traduce esta raíz por los derivados de *kakós*, expresando tanto el mal físico como el moral, y *ponerós*, para designar en este caso, con preferencia, el mal moral o los efectos del mal.

Elementalmente, *ra`* (mal, malo) podría definirse como lo contrario de *tobh* (bien, bueno). De hecho, los dos términos aparecen opuestos más de cincuenta veces; oposición paralela a las de vida y muerte (Dt. 30, 15), luz y tinieblas (Is. 5, 20; Job 30, 26). Juntos o sumados, los dos términos abarcan la totalidad de cuanto existe (Gn. 24, 50; 31, 29; 2 Sam. 13, 22; Is. 41, 23; Jer. 10, 5; Lam. 3, 38)²². Se comprende que algunos exegetas hayan querido ver en el «conocimiento del bien y el mal» a que se refiere Gn. 2, 9.17; 3, 5.22, la pretensión de lograr un conocimiento ilimitado.

Esta misma imagen literaria sugiere ya que bien y mal son dos *polos*, dos fuerzas opuestas, antitéticas, incompatibles. Hay que evitar el mal y buscar el bien (Ps. 34, 15; 37, 27; 52, 5; Am. 5, 14); el uno se ama, el otro se odia (Miq. 3, 2; Is. 7, 15-16; 5, 20).

Ahora bien, el mal en este sentido, no es tanto una *cualidad* superficial de los hombres o las cosas, cuanto una potencia o poder agresivo que lleva la destrucción y la muerte²³. Ciertamente se habla de palabras malas, de días malos, de malas acciones...; pero conviene estar sobre aviso, ya que, generalmente, el término *ra`* es más fuerte que el adjetivo *malo* con que lo

22. Es el recurso literario de la «expresión polar»; recurso que se da en todas las lenguas, y que pretende abarcar la totalidad por los polos (cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Estudios de poética hebrea*. Barcelona 1963, p. 211 ss.).

23. No necesariamente autónomo, subsistente; aunque tampoco es claro que se entienda solo como «privación».

traducimos; *ra'* despierta la imagen de un desorden profundo y, a menudo, irreparable. Elegir entre bien y mal significa con frecuencia una opción radical, que lleva al caos o, por el contrario, conduce a la plenitud de ser encerrada en el *shalôm* bíblico: de ahí que *shalôm* sustituya en ocasiones a *tobh* como opuesto de *ra'* (cf. Is. 45, 7).

Todos los males que afligen al hombre, parecen hallarse vinculados a una suerte de Mal personificado ²⁴: para anunciar o describir reveses, infortunios, desgracias, se dice que el Mal «alcanza», «sale al encuentro», «da con alguien» (cf. Jer. 44, 23; Gn. 19, 19; 44, 34; Dt. 31, 17, etc.); más de cuarenta veces se habla del Mal que «llega», o que Dios «hace llegar», sobre alguno. (Y no olvidemos que en un contexto mental bíblico, la expresión tiene más vigor que dicha por nosotros, debido a la tendencia hebrea a personificar y materializar realidades abstractas y espirituales). En esto no se establece distinción entre mal físico y mal moral, como si ambos se confundieran en la mente de los hagiógrafos: es frecuente hallar dos veces la palabra *ra'* en el interior de un mismo versículo, para significar alternativamente mal-mal y mal-desgracia (cf. Dt. 31, 29; Prov. 17, 13; Is. 47, 10.11; Jer. 11, 17; 26, 3, etc.).

Ese *mal total* en que se confunden las dimensiones moral y física tiene su origen —su explicación, mejor— en lo que algunos autores alemanes llaman «synthetische Lebensanschauung» (G. VON RAD), que es común a la mentalidad antigua.

Nosotros estamos habituados a aislar mentalmente un acto malo, de modo que sus consecuencias morales o jurídicas constituyan un fenómeno *nuevo*, algo sobreañadido *desde fuera*. Para los antiguos no ocurría así: la acción mala solo representaba *un* aspecto de la cuestión; era nada más el punto de partida de un mal que, tarde o temprano, alcanzaría al autor o a la comunidad entera ²⁵. La acción mala liberaría una fuerza malhechora, presta a descargar represalias sobre el culpable; las consecuencias del mal eran como «emanaciones» necesarias del mal mismo. De

24. Personificación que está lejos de constituir un fenómeno esporádico para el pensamiento semita; cf. nombre, palabra, espíritu, etc., etc.

25. G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 232 s.

ahí los giros expresivos «hundirse en su propio mal» (2 Sam. 16, 8), «ser anegado por su propio mal» (Ps. 94, 23; Prov. 14, 32).

El mal realizado se vuelve, pues, contra su autor; no como un mal *distinto* sino como aspecto *complementario* de la acción. Un matiz interesante del pensamiento bíblico, que pudo tener su importancia: 1.º en el desarrollo de las ideas sobre la retribución —su inmediatez, por ejemplo—; aunque sería excesivo y parcial querer, apoyándose solo en ese concepto, excluir la intervención punitiva de Dios *desde fuera* de la acción; si algo hay claro en la Biblia es el dominio de Dios sobre el bien y sobre el mal, dominio que fuerza incluso a los hagiógrafos a atribuirle, en ocasiones, la misma causalidad *directa* del mal; 2.º en el movimiento espiritual inverso: queriendo buscar en un pecado previo, pasado, la motivación de males presentes.

Se establece así una reversibilidad pecado-desgracia que tendrá consecuencias decisivas en el desarrollo ideológico posterior.

Como fuerza destructiva, el mal produce la *ruina* (*hâh*), palabra que sugiere un poder misterioso del que Dios solo es capaz de librar (Ps. 57, 2; 91, 3); esta palabra forma parte del vocabulario de Job y Proverbios, además del Salterio.

También como fuerza destructiva, el mal lleva consigo la *aniquilación*, el hundimiento, según parece indicar el término *shahath*, emparentado con «fosa» y «enterrar»; se trata aquí de un poder misterioso de muerte, que afecta especialmente a las fuentes de la vida, sea en individuos, ciudades o naciones.

Así podríamos seguir, enumerando otras muchas fórmulas bíblicas del mal, con un resultado parecido: fuerza incontenible, de signo negativo, difícil de identificar en cada caso como física o moral (si ese solo intento de identificación o separación entre ambas modalidades del mal no fuera ya injusto con el pensamiento bíblico). Interesa más descubrir la *novedad* del mensaje bíblico; y esta novedad consiste, sustancialmente, en la relación que establece la Biblia entre el mal y Dios.

La primera relación es sorprendente: Dios *origen* del mal. La verdad es que los autores sagrados, a veces, presentan a Dios de esa manera; no sería difícil multiplicar los textos: 2 Re. 6, 33; Jer. 18, 11; Am. 3, 6; Miq. 1, 12; Zac. 8, 14. Es Dios quien «hace venir» el mal (unas treinta veces, la mitad de ellas en Jeremías),

quien se «arrepiente de haberlo enviado» (2 Sam. 24, 16; 1 Cron. 21, 15; Jer. 18, 8; 26, 3.13.19, etc.).

En todas estas fórmulas y otras parecidas (incluso más sospechosas teológicamente, v. gr., cuando Yavé parece proteger la mentira o incitar al crimen), hay que percibir el esfuerzo del pensamiento hebreo para reducirlo todo, males y bienes, a un solo principio —«no es de la boca del Altísimo de donde salen los bienes y los males?», leemos en Lam. 3, 38, sin el menor escrúpulo teológico—, evitando un dualismo fácilmente politeísta. No esperemos demasiada metafísica de aquel ambiente cultural.

Por otro lado, no podemos juzgar de la Biblia por unos cuantos textos a nuestra guisa, desentendiéndonos de otros mucho más numerosos, donde el bien y el mal no guardan con Dios *igual* relación: el primero procede de El directamente, de modo que «buscar a Dios» llega a ser paralelo de «buscar el bien» (Am. 5, 4.14); el mal, por el contrario, dice relación *inversa* a Dios. El mal viene por el alejamiento de Dios (Jer. 2, 19; Os. 7, 13; Jer. 17, 13; Sab. 1, 12-13). El mal es la ausencia de Dios (Dt. 31, 17), el ocultamiento de su cara (Ps. 13, 2; 22, 25; etc., etc.; Is. 64, 6; Ez. 7, 22; 39, 23). Incluso cuando el mal le es atribuido, Dios inspira confianza (2 Sam. 24, 14), ganas de volverse hacia El (Os. 5, 15), como a liberador (Gn. 48, 15.16; Ps. 34, 20) y protector (Ps. 27, 5; 121, 7).

Esa oposición Dios-mal se acentúa presentando el mal como algo que desagrada a Dios, algo que es «malo a sus ojos»: expresión que se repite muchas veces y que evoca todas las formas posibles de lo que nosotros llamamos pecado, tanto de Israel como de otros pueblos.

Siendo la antítesis de Dios, el mal no puede por menos de *irritarle* (Dt. 4, 25; 9, 18; 31, 29; 1 Re. 14, 9; 16, 7). Irritación que sugiere la idea de una ofensa personal, una ofensa a su amor, sobre todo a partir del profeta Oseas. La fórmula «hacer el mal a los ojos de Yavé para irritarlo», es también característica de la literatura deuteronomista, que tanto insiste sobre el amor paternal de Dios hacia Israel; y alude, por lo general, al culto indebido que tributa a dioses extranjeros (Jer. 7, 18; 8, 19; 11, 17; 25, 6.7; 32, 29).

Muchas veces, para sugerir una idea parecida, se emplea la

imagen de la *envidia* o los *celos*²⁶, que equivale al resentimiento, a la conciencia de una frustración. La infidelidad al yavismo es el motivo ordinario que provoca los celos de Dios contra Israel (cf. Ex. 20, 5; 34, 14; Dt. 4, 24; 6, 15; 1 Re. 14, 22; Ps. 78, 58). El efecto de los «celos» es desencadenar la cólera de Dios contra los ingratos a su amor (Dt. 6, 15; Ez. 5, 13; 16, 42; 38, 19). La cólera aparece como una repulsión violenta (*'aph*); algunos términos la presentan con tal viveza, que se diría una realidad objetivada, casi personificada; se explica así que en el judaísmo tardío se haga de ella un demonio. Estar bajo la cólera de Dios es sentirse abandonado de El y rechazado (2 Re. 24, 20; Ps. 95, 11; 102, 11; Jer. 32, 31; Lam. 2, 6; 3, 43-44).

Al ser Yavé dueño de la vida, su enojo produce incluso *la muerte*, que se llega a describir como avanzando inexorable a modo de incendio devastador (cf. Job 14, 13; Is. 26, 20; Jer. 51, 45). En realidad, el hombre es impotente para detener la invasión de la muerte: esto quiere indicarse con la idea de un fuego que nadie puede apagar (2 Re. 22, 17; Jer. 4, 4; 7, 20), que alcanzará hasta las profundidades del *sheôl* (Dt. 32, 22); capaz de partir las rocas (Nah 1, 6), invertir las montañas (Job 9, 5), quebrantar la tierra y hacer temblar los cielos (Is. 13, 13). Son expresiones llenas de viveza, que ponen de manifiesto la incompatibilidad de Yavé con el mal, y las consecuencias de éste. Aquí está la originalidad de la Biblia: precisamente en plantear de esa manera el problema del bien y del mal con referencia a Dios.

Pero la Sagrada Escritura no se contenta con señalar aspectos negativos, sino que nos pone a la vista también el esfuerzo de Dios, esfuerzo constante por *apartar del mal* a sus elegidos, para colmarlos luego de bendiciones. La idea de «elección» —que constituye el centro del mensaje bíblico— incluye juntamente la idea de una ruptura con el mundo condenable a causa del mal, y la construcción de un mundo nuevo en que se practicará lo que es justo a los ojos de Yavé. Y así, segrega a Noé de entre el mal (Gn. 6 y 7); y a Abraham, de entre la corrupción (Gn. 11 y 12); y en él, al pueblo hebreo, también apartado del mal que

26. Cf. *De zelotypia Iahve*: ST. LYONNET, *De notione peccati*, p. 46 ss.

practicara en Egipto sirviendo a dioses extraños (Jos. 24, 14), para ponerlo en trance de practicar el bien, aislado en la tierra que le dará como herencia.

El mal le sobrevendrá a Israel si vuelve los ojos atrás y se entrega de nuevo a las prostituciones de Egipto (Ez. 23, 3.8.19.27). En todo caso, Israel no podrá alegar ignorancia: ha recibido una *Ley* donde se contiene lo que es bueno a los ojos de Dios. Así se explica que la Ley llegara a ser tenida por el don más excelente del Dios de la alianza, e incluso, como la objetivación de la sabiduría inaccesible (Eclo. 24, 23); con otras palabras, la objetivación del plan salvador de Dios. Oponerse a la Ley —quebrantarla— es oponerse a Dios, es quebrantar la alianza, es entrar en relaciones inamistosas con El, es *pecar* ²⁷.

Según lo dicho hasta aquí, pecado es, en un primer sentido, el Mal como antítesis de Dios.

2. *El pecado como actitud.*

Pecado es, en segundo lugar, la *actitud* (dimensión más honda que el acto) traducida en actos, por supuesto, de todo aquel —individuo o pueblo— que se opone a la justicia de Dios.

El Dios de la Biblia no es solo la antítesis del Mal, sino también el instaurador de un orden de *justicia*; entendida esta justicia en su sentido bíblico «pregnante», que tiene mucho menos que ver con nuestro concepto jurídico familiar (social o moral: «dar a cada uno lo suyo», premio o castigo), que con una oferta de salvación graciosa por parte de Dios, o el cumplimiento de unas promesas hechas gratuitamente: las promesas de la alianza. Ahora bien, puesto que tales promesas fueron hechas, en su estadio más explícito, a un pueblo *en cuanto pueblo*, cualquier actitud opuesta a la cohesión de los miembros entre sí, o del pueblo con Dios —nótese la dimensión religiosa— contraría la

27. No estará mal caer en la cuenta de que la definición del pecado por referencia a una ley —definición asimilada por nosotros durante siglos— es, sobre todo, herencia del yavismo decadente. De ahí la conveniencia de explotar teológica y catequísticamente el vocabulario de la alianza, incluso para una mayor fidelidad bíblica; vocabulario que se compendia en unas relaciones de amistad o enemistad con Dios, sin dejarlo perderse tras una ley impersonal.

realización de la justicia divina; es in-justa, obstáculo a los planes de Dios, *pecaminosa*.

De este modo, en la perspectiva de la alianza, el pecado adquiere dimensión doble: *vertical* (quebrantamiento de las relaciones con Dios) y *horizontal* (quebrantamiento de las relaciones mutuas queridas por Dios). La doble dimensión en que, según Jesús (Mt. 22, 37-40), se resume toda la Ley y los Profetas. Se explica que alguien haya intentado definir el decálogo mismo como el «estatuto por el cual el pueblo israelita quedó unido con su Dios y entre sí» (P. VOLZ); y se explica también la afirmación de M. BUBER: «El reinado de Dios sobre el pueblo, y la cohesión interna de ese pueblo, son dos caras de la misma realidad». Los profetas, por su parte, no se cansan de recordar que la justicia respecto de Dios y respecto del prójimo, son inseparables.

Esencialmente, la idea de oposición a la justicia se expresa con el término *rasha'* cuya etimología viene a sugerir la idea de relajamiento, desarreglo, olvido, desarmonía, desorden, desajuste. Buen número de términos hebreos que incluyen, en algún modo, la noción de pecado, se emplean como paralelos de *rasha'*. Su contrario exacto, con el que forma antítesis habitualmente, es *sedheq* (otra unidad polar: todos los hombres se agrupan entre los dos polos; podría verse un eco en el dicho evangélico «quien no está conmigo, contra mí está» Mt. 12, 30).

El que se opone a la justicia divina es un impío, un hombre que olvida a Dios (Ps. 9, 18), que rehusa «conocerlo» (Job 21, 14), que no lo teme (Ps. 36, 2; Prov. 10, 27), que lo desprecia (Ps. 10, 13), que llega a levantar la mano contra El (Job 15, 25).

Otros términos próximos a *rasha'* aportan nuevos matices respecto a esa *actitud*: es un desafío a la autoridad de Dios, expresado con diversas coloraciones traducibles por erguirse, levantarse, sublevarse contra Dios, llenarse de orgullo, insolentarse; es el rechazo de la cordura, llámese burla, necedad, locura, ceguera, según los casos.

Por otro lado, la actitud —y la acción— de *rasha'* es un atentado contra los derechos del prójimo. Precisamente la violación de estos derechos constituye la manifestación más ordinaria del desafío a la autoridad divina y de la falta de sensatez (Prov. 1, 10-19; 2, 10-15; 3, 31-35). En esta línea aparecen términos equi-

valentes a oprimir, despojar, robar, adulterar, mentir. La actitud de quien se opone a la justicia de Yavé, se muestra oprimiendo a los justos (Prov. 24, 15.16), a los seguidores de la Ley (Ps. 119, 61.95); aplastando a la viuda y al huérfano (Ps. 82, 3.4), devolviendo mal por bien (Ps. 109, 2-5). En una palabra, mostrándose enemigo de toda justicia (Prov. 15, 9; 17, 23; Is. 26, 10; Jer. 5, 28). Los libros de los Proverbios, Salmos y Job sobresalen en pintar una y otra vez la imagen siniestra de esos individuos malhechores (cf. Ps. 10, 7-13; Job 15, 20-35; 20, 5-29; 21, 7-17; 22, 15-20).

Ahora bien, la injusticia, lo mismo que el mal, *arrastra* consecuencias fatales: la destrucción de sus autores, convertidos en víctimas de su propio mal (Ps. 37, 2; 112, 10; Prov. 10, 25; 13, 9; Job 15, 34-35; 18, 5; 21, 17). Consecuencias a las que Dios tampoco es considerado ajeno (Job 40, 12-14; Ps. 75, 9-11). Dios no puede permanecer inactivo ante el atropello de su justicia; por eso juzga, amenaza, reprocha, toma en sus manos la venganza, devuelve el mal recibido, castiga...; en una palabra, toma represalias contra los culpables.

Se habla frecuentemente de «juicio de Dios» (*mishpat*), juicio que es, a la vez, condenación del malvado y liberación del justo. Este juicio no tiene, pues, carácter solo destructivo —como es el caso de la «cólera»— sino, ante todo, de restauración del orden violado, e incluso de instauración de un orden nuevo.

El *rasha'* es, primariamente, alguien que se opone a la realización del plan histórico de la alianza, es decir, al advenimiento de un orden en vías de realización. Es en esta perspectiva *dinámica* de la alianza como parece que debe considerarse siempre el problema de la justicia divina; igual que el de cuantos se oponen a ella y el del juicio que los reduce a la impotencia.

Este carácter positivo del juicio divino podría darnos la explicación de que nunca se llame *rasha'* a Israel como pueblo, colectivamente; ya que el juicio consiguiente implicaría, en un primer momento, la destrucción de Israel, para dar paso después a la continuación de la alianza. Ahora bien, destruido Israel se habría aniquilado la alianza misma. Solo Ezequiel se atreve a hablar de una destrucción total del pueblo; sin duda, con el fin de acentuar, por contraste, la *total novedad* del Israel futuro.

De tal modo que, aun en este caso, el juicio divino queda enmarcado en un plan salvífico, positivo.

Es muy verosímil, según se ha defendido recientemente ²⁸, que el término *rasha'* comenzara a usarse para designar enemigos exteriores; y que solo más tarde se aplicara a algunos del pueblo, en la medida en que fueron asimilados a aquéllos por su conducta anti-Israel, es decir, anti-alianza. En tal caso, la relación justicia-alianza sería evidente. El injusto es enemigo de la nación; y, por supuesto, enemigo de Dios. No hay otro remedio que tomar expresamente partido contra él, si se quiere permanecer en la amistad del Dios aliado. Solo en este marco se pueden entender las frecuentes y duras imprecaciones de los Salmos (cf. Ps. 139, 19.21.22). Los impíos están avocados a perecer irremisiblemente. Sin embargo, no de modo tan inmediato como quisieran los amigos de Job: Dios sabe esperar (cf. Núm. 23, 19; Os. 11, 9).

Parece haber sido Ezequiel quien primero entrevió para el *rasha'* enemigo de la alianza, una posibilidad distinta de la segregación inapelable o de la reprobación definitiva: la posibilidad del arrepentimiento (cf. Ez. 3, 18; 13, 22; el maravilloso capítulo 18, cumbre de muchos siglos de reflexión israelita; 33, 1-20). La idea fue recogida por el Deuteroisaías (55, 7); pero respecto de las otras naciones, cuaja más difícilmente: constituye el esquema y el mensaje de libro entero de Jonás.

De lo dicho hasta aquí resulta que la primera acción contra la injusticia procede de la injusticia misma; la segunda tiene a Dios como autor. La tercera fuente de acción es la sociedad; de lo contrario, se solidarizaría con la injusticia e incurriría en culpa delante de Dios. Una de las grandes acusaciones proféticas contra Samaría y Jerusalén será, precisamente, el que transijan con el mal (cf. Is. 1, 21-36; Am. 2, 6-8). Esta acción social consistirá, igual que las dos primeras, en hacer desaparecer el obstáculo: o bien poniendo fin a su vida física, o bien causándole la muerte social, esto es, segregándolo del pueblo de Dios, de la alianza (una muerte virtual; incluso cualquiera tiene derecho a matarlo).

28. H. BIRKELAND, *The Evildoers in Book of Psalms*, Oslo 1955.

Las fórmulas de maldición son muy parecidas a las de exclusión definitiva; maldecir equivale a «borrar» para siempre.

Aparte la resistencia de los individuos, un aspecto importante de la oposición a los planes de Dios, es el de la oposición del *pueblo* como tal. Semejante *actitud* posee también vocabulario propio. La infidelidad en el desierto es calificada, según los casos, de rebelión, resistencia, tentación a Dios, murmuración, querella, deseo (una mezcla de nostalgia, desconfianza y ambición). La infidelidad en la tierra prometida se tiene por olvido, prostitución, adulterio (es decir, injuria íntima al amor manifiesto de Dios), endurecimiento del corazón. Términos que califican, más que actos concretos, una *actitud* del pueblo.

La oposición a los planes de Dios irá causando, en cada etapa histórica, las bajas de los culpables; pero El se reserva siempre un fermento, un Resto que le permita llevar a buen término la realización de sus promesas.

Por fin, el judaísmo tardío tenderá a confundir esa oposición a la justicia divina, con la oposición a la Ley: que ocupará impersonalmente el lugar de Dios como objeto del temor y de la confianza de Israel, con pérdida manifiesta de intimidad religiosa.

3. *El pecado como ruptura.*

Supuestas estas dos dimensiones históricas del pecado, llegamos a un tercer aspecto, que lo presenta como *acto* —y situación²⁹— de ruptura con Dios, en torno a las raíces *heth-teth-aleph*, *'ayin-waw-nun*, *pe'-shin-ayin*. Son las tres raíces clásicamente emparentadas con *nuestro* concepto de pecado; las tres raíces a que casi exclusivamente se refieren los autores cuando estudian la teología bíblica del pecado³⁰, contentándose a lo sumo con advertir que la cosa no es tan simple.

No estará mal, pues, caer en la cuenta de que una cosa es preguntar a la Biblia por *nuestro* concepto de pecado —racio-

29. E. BEAUCAMP asegura que también aquí es presentado más como situación derivada, que como acto (cf. DBS, art. cit., col. 439). El acto es término de un proceso y comienzo de un estado.

30. Cf. QUELL, LYONNET, GELIN, GUILLET, GRELOT, CRIADO, diccionarios bíblicos: según la bibliografía señalada más arriba.

nal, analítico—, y otra muy distinta preguntarle por el *suyo*, sintético, vital. Este, mucho más fluido, deberá ser descrito a través de todos sus aspectos —no solo de uno—, y, en lo posible, dentro del marco en que fue pensado, que es el marco existencial de la alianza.

Hecha esta reserva, podemos afirmar que el aspecto más próximo a nuestro concepto de pecado, lo dan esas tres raíces hebreas (a las que suele añadirse una cuarta: *shin-gimel-gimel*).

El aspecto del pecado al que, con diferentes etimologías, las tres raíces hacen referencia, es el aspecto de *ruptura* con Dios. De tal modo y tan frecuentemente se hallan juntas que pueden considerarse, si no como sinónimas, al menos como prácticamente equivalentes. *Heth-teth-'aleph* acompaña a *'ayin-waw-nun* unas cuarenta veces, y a *pe'-shin-'ayin* no menos de veinticinco; *'ayin-waw-nun* se suma a *pe'-shin-'ayin* en unas quince ocasiones. Las tres raíces reunidas aparecen solo en media docena de lugares. Estos datos permiten afirmar que entre ellas constituyen un grupo relativamente cerrado, en el que no es fácil ver filtrarse otros términos o expresiones. Nos interesa, pues, someter a examen estas tres raíces para descubrir sus matices propios y, a través de ellos, ahondar en la naturaleza bíblica del pecado.

1.^a raíz: *heth-teth-'aleph*. Su presencia en hebreo bíblico se eleva a seiscientos veces, ya como verbo, ya como sustantivo o adjetivo. Es una raíz bastante común dentro de la familia semítica. Se la encuentra en asirio con los sentidos de «descuidar alguna cosa», «ser negligente respecto de alguien», «molestia», «deficiencia», «defecto».

Conviene advertir que ni en asirio ni tampoco en sus correspondientes sumerios y babilonios tiene esa raíz sentido solo religioso. Y así, en textos históricos, designa cualquier rebelión contra el rey (con las reservas que esta alusión exige sobre posibles implicaciones religiosas, habida cuenta del binomio oriental Rey-Dios); tiene además un valor general de «crimen» o «castigo de un crimen»; y se halla también paralela, confundida o equiparada con términos que designan males físicos (nótese nuevamente la ambigüedad en discernir lo físico de lo moral).

Sin embargo, es en la raíz árabe *hatya*, y en la traducción de los LXX por *hamartanein* y derivados, donde se fijan la in-

mensa mayoría de los autores para determinar el sentido primario o fundamental de la raíz hebrea, que aproximan a «errar el golpe», «equivocar el blanco», «no acertar con el objetivo». En apoyo de esta idea se citan Jue. 20, 16; Is. 65, 20; Prov. 8, 36 (TM 35b). Igualmente suelen añadirse referencias a Job 5, 24b; Ps. 25, 8; 109, 7; 1, 1; Prov. 19, 2, etc.)³¹.

Este uso de *heth-teth'aleph*, más que derivado del lenguaje religioso, jurídico o moral, debe considerarse como fundamento del mismo, como subyacente a él: de un contenido solo real-material³², el término pudo pasar fácilmente al contenido figurado. Primero, *humano*: faltar a una norma jurídica o social (cf. Gn. 20, 9; Jue. 11, 27; 1 Sam. 24, 12; 2 Re. 18, 14); o faltar a una costumbre admitida (cf. Gn. 29, 26; 34, 7; Lev. 4, 2.13.27; 2 Sam. 13, 12). Y del contenido figurado humano, pasaría al contenido *religioso*: transgresión de un mandato divino (cf. Ex. 9, 27; 10, 16.17; Gn. 20, 6; 1 Sam. 2, 25; 7, 6; 2 Sam. 12, 13).

2.^a raíz: *'ayin-waw-nun*. Se halla como sustantivo unas doscientas treinta y tres veces, y unas quince como verbo. Con el fin de captar su sentido primario suele aproximarse a dos raíces árabes con significado de «encorbar», «torcer», «desviar»; y que pueden entenderse en tres niveles distintos: a) el nivel *físico* lo da, v. gr., Lam. 3, 9b; y, con menos seguridad, Is. 24, 1; b) el nivel *físico-sicológico*, con valor de «depresión» espiritual; se halla en Is. 21, 3; Ps. 38, 7; c) pero sobre todo aparece con sentido *moral* (infidelidad entre hombres, falta de respeto u obediencia: cf. 1 Sam. 20, 1.8; 25, 24) y con sentido *religioso* (desobediencia a Dios, transgresión de sus mandatos, ruptura de su amistad. Se halla así igualmente en los libros históricos que en los proféticos o didácticos (cf. 2 Sam. 24, 17; 7, 14; 1 Re. 8, 47; 2 Cron. 6, 37; Dn. 9, 4.5; Ps. 106, 6).

Es de notar: 1) que entre el verbo *'awah* y el sustantivo derivado *'awôn* —más importante aquí— hay esta diferencia: que nunca el sustantivo aparece con significado solo profano (desviación del camino) en el Antiguo Testamento; 2) que en el cam-

31. No será ocioso llamar la atención sobre la escasa utilidad de las traducciones vernáculas en orden a verificaciones del léxico hebreo o griego.

32. Pese a las dificultades no resueltas aún (cf. DBS, art. cit., col. 442).

po ético-religioso los matices de 'awôn son variados: responde a «pecado» (unas cincuenta y cinco veces), a «culpa» y «estado de culpa» (más de ciento cincuenta veces); y, en tres lugares nada más, responde a «castigo por el pecado». Mas no conviene acentuar estas distinciones, por hallarse los diversos aspectos muy implicados entre sí; 3) que mientras *heth-teth'-aleph* apunta más a la realidad *objetiva* del pecado, sin cuidarse tanto de la actitud personal, *'ayin-waw-nun* sugiere más la dimensión *subjetiva*, al suponer voluntariedad plena en el pecador ³³. La primera «asegura que se produce una falta contra un mandato divino; la segunda quiere decir que al hacer u omitir algo, existe en el agente una disposición interior que no está de acuerdo con la voluntad de Dios, que se opone conscientemente a ella» ³⁴; la segunda sugiere un pecar consciente e intencionado (L. KÖHLER); desviación o extravío que se manifiesta no sólo en el obrar, sino también en el espíritu (E. JACOB).

No podríamos, sin embargo, en el caso de esta raíz, señalar un proceso definido, suficientemente seguro, desde lo profano a lo religioso ³⁵.

3.^a raíz: *pe'-shin-'ayin*. Menos frecuente que las anteriores (noventa y tres veces como sustantivo y cuarenta y tres como verbo). No obstante, las desborda en densidad teológica, ya que su contenido es fundamentalmente religioso: pecado, transgresión, ruptura, levantamiento, rebeldía *contra Dios*. Esto no impide que su sentido primario proceda del campo jurídico hacia dimensiones religiosas. No parece que tenga otro valor que el de ruptura de relaciones humanas en textos como 1 Re. 12, 19; 2 Re. 3, 7; 8, 20.22.

Una característica peculiar: esta palabra, como ninguna otra, inscribe su contenido en el *marco de la alianza*, ya que su matiz propio es sugerir crudamente la ruptura del pacto con Dios ³⁶; ya se trate de un pacto implícito, al ser el hombre imagen divina

33. De modo, en algún aspecto análogo, a como nuestro «objeto» y nuestro «fin» cualifican moralmente el acto.

34. R. CRIADO, en *XVIII Semana bíblica Española*, p. 23.

35. Cf. *TWNT: Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I, col. 733.

36. Cf. A. GELIN, *Théologie du péché*, p. 30.

(Gn. 1 ss.); ya, y sobre todo, teniendo presente el pacto del Sinaí. Probablemente el sentido jurídico no se halle ausente en estos casos, pero es superado por el sentido religioso del pueblo de Dios (no se olvide que entre ambos planes de la materialidad religiosa y la formalidad contractual, queda aprisionada la noción bíblica de alianza).

El *pesha'* es rebelión abierta contra los designios del Dios aliado: por algo se reserva el término casi exclusivamente a Israel, para estigmatizar la malicia especial de aquellos a quienes Yavé ha escogido por suyos (Am. 4, 4; Os. 7, 13; 8, 1; Miq. 7, 18-20; Is. 1, 2-4; 59, 12-16; Jer. 3, 13). Según esto, *pesha'* no describe la rebelión contra Dios en cuanto tal —realidad trascendente y lejana— sino en cuanto Dios *amigo*, otorgador gracioso del pacto con Israel y con cada israelita ³⁷.

A la malicia de todo pecado —desobediencia, degradación— *pesha'* añade siempre los tonos más duros: el ser apostasía, rebelión, ruptura abierta contra la *bondad* de Dios. Bajo este término encontramos así el sentido más hondo del pecado en el Antiguo Testamento, como una preparación al concepto nuevo-testamentario: de ahí que la palabra no sea la más abundante, supuesto su alcance excepcionalmente teológico ³⁸.

4.^a raíz: *shin-gimel-gimel*. Tiene también su interés. No por la frecuencia; tampoco a causa de su profundidad religiosa. Sí, en cambio, por el matiz peculiar que revela: se puede pecar *por error*, por inadvertencia, inconscientemente. Es decir, hay pecados desconocidos ³⁹.

Nosotros estamos acostumbrados, cuando analizamos un acto pecaminoso, a fijar la atención en la advertencia y consentimiento que lo acompañan. En el Antiguo Testamento la moral del acto prohibido conoció formas muy elementales, según el testimonio

37. Se explica que tenga a veces como paralelos *maradh be* = rebelarse contra alguien (Ez. 2, 3; 20, 38); *marah* = ser rebelde (Lam. 3, 42; Ez. 2, 3); *baghad* = traicionar (Is. 48, 8); *shaqar* = renegar (Is. 57, 4).

38. De *pesha'* afirma St. LYONNET que «propriissime peccatum Israel designat eiusque rebellionem contra Deum, qui foedus cum populo pangendo et a fortiore matrimonium ineundo, in humanum drama quodammodo ingressus est» (*De peccato et redemptione*, I, p. 46).

39. A. GELIN, *ibid.*, p. 32.

de algunos relatos antiguos. El perjurio inconsciente de Jonatás (1 Sam. 14, 24-44), el sacrilegio del que se hizo culpable Uzzá a pesar de su buena intención (2 Sam. 6, 6-8) etc., hacen pensar que el pecado queda constituido por un acto material con independencia de la intención del sujeto. Este concepto de pecado se siente influido por antiguas nociones premorales de impureza (de hecho, *shaghagh* es usado prevalentemente en relación al culto: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, traducción italiana, I, col. 736).

Cierto resabio de esta mentalidad antigua asoma en las alusiones a pecados de ignorancia (Job 1, 5; Lev. 4, 2.27; Núm. 15, 22.27), a pecados ocultos (Ps. 19, 13; 90, 8); a pecados olvidados (Ps. 25, 7). Un matiz nuevo que, sin demasiada importancia en la Biblia, nos permite entrever confusamente ciertos rasgos indefinibles de la pedagogía divina.

No hará falta repetir que el vocabulario bíblico del pecado es mucho más abundante todavía. Mas aquí nos basta con estas cuatro raíces fundamentales (y aquéllas a que se hizo referencia anteriormente a propósito del mal) para dejar planteado con suficiencia el problema a partir del *léxico*. Una aproximación final entre ellas nos daría como resultado:

1) que todas expresan, con matices más o menos propios y acusados, la idea de pecado como enfrentamiento del hombre con Dios;

2) que dicho enfrentamiento es un mal; si bien éste no se describe ya —no se objetiva— como potencia de muerte salida del corazón, de la boca o de las manos del hombre; sino que se sitúa en el interior de una relación interpersonal (dimensión subjetiva);

3) que, por lo mismo, las consecuencias derivadas del pecado visto así, son las inherentes al deterioro de las relaciones amistosas, es decir, hostilidad y enojo de la persona ofendida, que retira su asistencia o protección;

4) que el pecado definido en esos términos —al contrario del mal objetivado— deja abierta al hombre, único responsable de la ruptura, la puerta del perdón divino;

5) que, a excepción de *sheghaghah*, con abundantes derivaciones culturales, el aspecto de malicia subjetiva en el pecador

aparece sumado, con tonos más o menos vivos, al aspecto objetivo de la ofensa;

6) que en las tres raíces fundamentales lo prevalente no es tanto el acto mismo, cuanto el estado que causa, la situación que crea o las consecuencias que arrastra (la primera de las cuales, un estado de culpabilidad). El acto malo crea una *situación* de pecado o agrava la ya existente. Así cobra sentido la expresión «quitar el pecado», donde la forma *pi`el* —intensiva— de *heth-teth'-aleph* (igual que en *dishen* = desengrasar y *sheresh* = desarraigar) implica una realidad que perdura ⁴⁰.

De *'awôn* ya se dijo que la mayor parte de las veces (ciento cincuenta y nueve contra cincuenta y ocho) reviste el matiz de «estado de culpa». Y el mismo colorido se descubre en *phesha'*: lo decisivo verdaderamente es la *ruptura*, estado o situación que el acto provoca e inicia;

7) que la ruptura con Dios, tal y como la definen las tres raíces principales, lleva consigo, inseparablemente, una serie de *consecuencias*, no menos acentuadas en todas ellas que el acto pecaminoso. De ahí que en no pocos casos se traduzcan cómodamente por «consecuencias del pecado». Es otro rasgo común entre estas raíces y el vocabulario del mal, al que ya aludimos más arriba ⁴¹.

No faltan autores que pretendan explicar el paso de la idea de pecado a la de sus efectos suponiendo que las tres raíces hayan sufrido una evolución semántica paralela; sin embargo, carecen de pruebas para afirmarlo, ya que la conexión entre ambas ideas se halla tanto en textos reputados antiguos (Gn. 4, 13), como en textos recientes (Zac. 14, 19). Bastará, pues, decir que pecado y castigo parecen confundirse por los hagiógrafos en un solo y mismo esquema mental: el pecado engloba la enfermedad, el aislamiento, la muerte; se es castigado, se enferma, se muere... *en* el propio pecado (la traducción: «a causa del propio

40. Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*. Roma 1947, 52 d. Nuestro *deshemecatár* podría responder a dicho matiz; habida cuenta de que el estado supuesto por esa acción privativa no se define solo en función de lo numérico, sino con referencia medular a lo cualitativo, i. e., afianzamiento en el pecado, hundimiento, inmersión.

41. A título de ejemplo puede citarse Zac. 14, 19, donde la Biblia de Jerusalén traduce directamente *hatta'th* por «castigo».

pecado» es ya libre, con pérdida del matiz original); fórmula que aparece referida a las tres raíces, sobre todo a 'ayin-waw-nun⁴². Habría que repetir aquí las imágenes que personifican el pecado como portador de sus propios efectos: sentido como viento, peso aplastante, fiera que acecha a la puerta, etc.

EVOLUCION TEOLOGICA DEL CONCEPTO DE PECADO

El mismo vocabulario nos ha puesto frente a un par de datos que no podemos ignorar: 1.º los diversos valores adquiridos en el tiempo por la raíz *heth-teth-aleph* de las otras no consta tan claramente la sucesión) sugieren una evolución semántica. ¿Arrastraría consigo este proceso una evolución paralela en la teología del pecado? 2.º Hay textos que ven el pecado como realidad puramente objetiva, dinámistica, mágica, frente a otros donde la implicación de la voluntad consciente es manifiesta. ¿Habría que ver en estos extremos una posible línea evolutiva?⁴³.

Por supuesto, la escuela evolucionista incluyó también la idea bíblica de pecado en la rueda del desarrollo progresivo, que adoptó como principio. En este caso, las fases habrían sido: concepto mágico-dinámistico-impersonal, concepto jurídico, concepto religioso. Y creyó hallar los justificantes de este esquema evolutivo en una serie de textos que parecen admitir pecados involuntarios (Gn. 12, 17-19; Lev. 4, 1 ss.; Núm. 22, 34; 1 Sam. 14, 31 ss.; 2 Sam. 6, 6.7; Ps. 19, 13; 25, 7; 90, 8), o que parecen considerar pecaminosas ciertas acciones por el mero hecho de ser contrarias a costumbres recibidas (Gn. 20, 9; Dt. 22, 21; Jue. 20, 6.10; 2 Sam. 13, 12).

Como respuesta sumaria, a la luz de la investigación reciente, bastaría comprobar que hoy son escasos los autores dispuestos a aceptar sin correcciones aquellas etapas como la solución más probable dentro de la Biblia. Con todo, el problema merece to-

42. Cf. DBS, art. cit., col. 446.

43. «Si existe este doble aspecto de relación inmediata o mediata a la voluntad divina y a la conciencia individual, el concepto de pecado adquiere un carácter moral y religioso. Cualquiera de los dos que se halle ausente, la idea entra en el terreno de la magia» (O. GARCIA DE LA FUENTE, *Los dioses y el pecado en Babilonia*, El Escorial 1961, p. 8).

davía atención en el campo bíblico-teológico ⁴⁴, ya que, si bien nadie niega la doctrina *última* del pecado como ofensa a Dios, pueden caber dudas y discrepancias acerca del desarrollo teológico a que, tal vez, se viera sometida la noción de pecado desde los primeros momentos históricos de Israel.

Vayan por delante unos principios elementales.

1.º No puede rechazarse *a priori* un proceso evolutivo; mas tampoco es lícito aceptarlo como presupuesto indiscutible, por motivos ajenos —filosóficos, v. gr.—, a la Biblia misma (no excluida su vertiente humana).

2.º Nunca se olvide que el segundo milenio antes de Cristo es un período plenamente histórico para el Creciente Fértil; y, si bien no habrá que buscar allí la claridad de nuestras ideas morales, tampoco sería justo querer condenarlo, por las buenas, a un primitivismo ético, salvo pruebas contrarias ⁴⁵.

3.º No se podrá aceptar una evolución *heterogénea* (de lo prerreligioso y premoral a lo moral y religioso) mientras no conste que los datos bíblicos no logran explicarse satisfactoriamente dentro de una evolución *homogénea* (de lo religioso impreciso, a lo religioso clarificado) ⁴⁶.

4.º Si damos a evolución sentido riguroso, una cosa es la evolución del léxico y otra la evolución nocional. Cuando decimos de una palabra que tiene varios significados —y lo decimos de modo habitual— no afirmamos *ipso facto* qué relación haya entre ellos: puede ser relación evolutiva (interna), o sucesiva (evolución externa), o analógica.

Es dato lingüístico elemental que: a) Un mismo término puede soportar nociones distintas; de ello dan fe los diccionarios más vulgares; b) términos diferentes pueden responder a una misma noción, como atestigua el conocido fenómeno de la sino-

44. La Teología Bíblica se interesa medularmente en el desarrollo teológico progresivo (Cf. J. J. FERRERO, *Iniciación a la teología bíblica*, Herder, Barcelona 1967).

45. Cf. J. BRIGHT, *A History of Israel*. Londres 1964, concretamente el prólogo.

46. Los ejemplos de imprecisión abundan en cualquier estadio precientífico; piénsese en la causalidad del mal atribuida a Dios, en la torpeza manifiesta a la hora de repartir responsabilidades morales, en la deficiente profundización psicológica del pecado.

nimia; c) un concepto puede darse en ausencia del término propio, comprobación que cualquiera podría verificar en su experiencia cotidiana ⁴⁷.

Teniendo siempre a la vista esos principios, todo lo que cabe decir hoy acerca de este asunto, puede reducirse a tres enunciado complejos, de los que vamos a ocuparnos sucesivamente:

- No consta del proceso evolutivo en Israel si el *mundo ambiente* oriental percibió en el pecado, en el orden ético —como en toda su vida— la dimensión religiosa, es decir, de referencia a la divinidad.

- No consta del proceso evolutivo si desde los tiempos más remotos y a lo largo de su historia, el *pueblo hebreo* tiene un sentido religioso del pecado (razón interna a la Biblia, en contraste con el carácter externo de la anterior).

- No consta del proceso evolutivo (heterogéneo) si los *casos dudosos* reciben suficiente explicación desde fuera de dicho proceso.

Tres enunciados negativos cuyo análisis dejará expedito el camino para la respuesta positiva final. Vayamos por partes.

1. *Pecado y mundo oriental.*

La idea de pecado en su vertiente religiosa no era desconocida a las religiones del Oriente antiguo. La afirmación podría llevarnos muy lejos; tanto como la amplitud y complejidad del mundo a que se refiere. Nos contentaremos aquí con esbozar el pensamiento de dos pueblos —dos circunscripciones geográficas— en las que se desarrolló la historia hebrea, y cuyo contacto pudo influir, verosímilmente, el desarrollo ideológico-religioso del pueblo israelita. Pensamos, claro está, en Egipto y Mesopotamia.

Dentro de la literatura *egipcia*, el llamado *Libro de los Muertos* nos interesa de modo particular, por ser el que ofrece una idea

47. En Gn. 2-3, donde la presencia del pecado es agobiantemente dramática, los términos técnicos para designarlo brillan todos por su ausencia.

más acabada del pecado, a través de las protestas de inocencia. Sobreviene la muerte, y el difunto tiene que comparecer ante el tribunal de Osiris para dar fe, con fórmula ritual, de no haber incurrido en ninguno de los pecados que desagradan a los dioses⁴⁸. La lista es bastante heterogénea, sin faltar los tabús religiosos. Pero menciona también los deberes esenciales de la vida social, que, por otro lado, forman parte de la doctrina de los sabios.

Así, pues, los dioses egipcios encuentran reprehensible y merecedor de castigo el robo, el adulterio, la injusticia, la maldad, etcétera. Poco importa ahora que se trate o no de una moral rudimentaria. Lo decisivo es que los dioses tenga algo que ver en la conducta de los hombres. Tales confesiones, por incoherentes que parezcan, introducen el comportamiento humano en la esfera religiosa, pese a las salvedades o límites que sea preciso imponerles al extraer consecuencias.

Conviene notar, sin embargo: a) que el pecado consiste más en la materialidad del acto, que en la intención del sujeto; b) que parece atribuirse una eficacia automática a la declaración de inocencia⁴⁹, en orden a la exención del castigo y al logro de la felicidad en compañía de los dioses; c) que la lista de pecados está confeccionada en función de intereses cultuales o sociales, más que con miras a un verdadero ideal del espíritu y, desde luego, a una ley divina positivamente revelada.

La religión *mesopotámica* careció de la perspectiva de ultratumba (dato interesante para contrastarlo con el pensamiento hebreo acerca del más allá). De ahí que sea menester el recurso a las oraciones de penitencia y súplica si se quiere rastrear la correspondiente doctrina del pecado. Frente a la derrota o la en-

48. «What is said on reaching the Broad-Hall of the Two Justices, absolving X of every sin which he has committed, and seeing the faces of the gods: Hail to thee... I know thy name and the names of the forty-two gods who are with thee... Behold me, I have come to you without sin, without guilt, without evil, [...]. I have done that which men said and that with which gods are content. I have satisfied a god with that which he desires» (J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton 1955, p. 34 ss.).

49. «I have provided divine offerings for the gods and mortuary offerings for the dead. (So) rescue me, you; protect me you [...]. I am one who has a concern for the gods, who knows the nature of their bodies. I have come here to testify to justice» (*Ibid.*, p. 36).

fermedad, el orante saca la conclusión de que su conducta ha irritado a alguno de los dioses, ya que experimenta su venganza. Por eso confiesa su pecado y reclama el perdón ⁵⁰.

También aquí conviene advertir: a) que el concepto de pecado es prevalentemente material, objetivo; b) que las faltas se refieren al culto sobre todo (negligencias rituales, tabús no respetados, etc.) —sin olvidar lo social—, y menos al orden propiamente ético; c) que la expiación es ritualista y de eficacia casi mágica, hasta el punto de existir formularios de oración para aplacar a *cualquier* dios irritado, sea el que fuere, conocido o no (¡Qué poco tiene esto que ver con el Dios personal de la Biblia!) ⁵¹; d) lo que importa es aplacar provisionalmente a los dioses, la conversión interior al orden moral es lo de menos.

Estos pocos datos recogidos del medio geográfico y cultural en que se desenvolvió la historia del pueblo hebreo, tienen para nosotros el interés de la *referencia* que establecen entre el pecado y la divinidad. Que se hable del pecado en el *marco* pobre, indeciso, de una teología primitiva, nos interesa menos aquí.

Es sintomático ver cómo el código de Hammurabi —y no es el único caso fuera de Israel— se considera como obra y gracia del dios Shamash, otorgada al rey de Babilonia. La tendencia es, precisamente, a sacralizarlo todo, más que a independizarlo

50. Así, en la conmovedora *Prayer of Lamentation to Ishtar*, ANET, p. 383 ss. «To thee have I prayed; forgive my debt. Forgive my sin, my iniquity, my shameful deeds, and my offence» (donde se despliega un rico vocabulario del pecado, análogo al del Ps. 51). «Speak so that at thy command the angry god may be favorable; (and) the goddess who has been angry with me may turn again [...] Accept the abasement of my countenance; hear my prayers. Faithfully look upon me and accept my supplication» (*ibid.*, p. 385; P. GRELOT, art. cit., p. 206, nota 8).

51. Cf. *Prayer to Every God*, ANET, p. 391 s. «O Lord, my transgressions are many; great are my sins [...]. O god whom I know or do not know, (my) transgressions are many; great are (my) sins [...]. The transgression which I have committed, indeed I do not know. The sin which I have done, indeed I do not know». Este modo de ver tan elemental se descubre igualmente en la religión hitita: «Now I have confessed before the Hattian Storm-god, my lord, and before the gods, my lords, (admitting): "It is true. we have done it". And because I have confessed my father's sin, let the soul of the Hattian Storm-god, my lord, and (those) of the gods, my lords, be again pacified! Take pity on me and drive the plague out of the Hatti land! Suffer not to die the few who are still left to offer sacrificial loaves and libations!» (*Plague Prayers of Mursilis*, ANET, p. 395, n. 9).

de la divinidad. De tal modo, que es justa la apreciación de J. HEMPEL cuando dice, refiriéndose al mundo antiguo, que «no se halla religión sin exigencias morales, ni moralidad primitiva sin base religiosa, sea cual fuere la distancia que, a nuestro parecer, pueda separar las formas de una y otra»⁵².

No vamos a alargarnos más en esto. Quien desee mayor información, y bibliografía copiosa, leerá con provecho a O. GARCIA DE LA FUENTE, *Los dioses y el pecado en Babilonia*, El Escorial 1961.

2. Pecado y pueblo hebreo.

No consta del proceso evolutivo si desde los tiempos más remotos y a lo largo de toda su historia, el pueblo hebreo tiene un sentido religioso del pecado.

Ya nos hemos referido más arriba a los términos, al vocabulario; nos interesa ahora la noción bíblica de pecado, en sí misma. Primero de modo general, y luego, mirando más de cerca las diversas etapas de la historia.

No hará falta advertir que tampoco en esto se propuso la Biblia darnos una exposición coherente y acabada de la doctrina del pecado. Como siempre, es preciso espigar en los textos.

Al hacerlo, encontramos que, contrariamente a la filosofía griega, inclinada a ver el pecado como error de la mente en oposición a la naturaleza profunda del hombre, pero sin referencia necesaria a la voluntad divina, la Biblia (y, *salvatis salvandis*, también el mundo antiguo) juzga las cosas «sub specie divinitatis»; por eso tiene del pecado un concepto esencialmente religioso, y sitúa su gravedad menos con respecto al orden de la razón, que al de la acción y de la vida.

El pecado, igual que su antítesis la justicia, es un acto; pero, sobre todo, una actitud del hombre *frente a Dios*. Para calificar esta actitud la Biblia no busca su punto de referencia ni en la naturaleza del hombre, ni en los datos de la conciencia moral que traducen las exigencias de aquélla; su punto único de referencia se halla en la voluntad de Dios objetivada en la Ley.

52. *Das Ethos des Alten Testaments*. Berlín 1938, p. 212, n. 121.

Este modo de ver las cosas tiene su justificación específicamente bíblica, sin analogías con otros pueblos: la doctrina de la alianza. Dios ha entrado, por iniciativa propia, en contacto directo con el hombre —histórica y *ejemplarmente* con Israel— fijándole ciertas normas de conducta: las cláusulas de la alianza. Desobedecerlas es pecar.

Estos planos religioso-morales suponen una relación *personal* entre el hombre bíblico y Dios. Positiva o negativa, según haya sido su conducta —aceptación o desafío— respecto de la alianza concedida por Dios. Es decir, que la relación del pecado a la Ley no debe entenderse en un plano *solo* jurídico, puesto que la Ley misma carece de sentido si no se considera en función de la economía religiosa en que el hombre se halla colocado por voluntad de Dios; con otras palabras, si no se considera como voluntad de Dios objetivada.

En dos puntos básicos aporta *novedades* esta noción bíblica sumarisima del pecado, respecto a las nociones paralelas del medio ambiente en que nace el pensamiento hebreo:

La primera novedad —relativa, no absoluta— se refiere a la *materia* del pecado, menos definida con relación a imperativos socio-culturales (presentes también: cf. Códigos del Pentateuco, emparentados ampliamente con el derecho oriental y los cultos de las religiones vecinas), y con vinculación más acentuada respecto de la divinidad, pues la hace objeto de una definición positiva que llega al hombre por el canal de la revelación, en el marco de la alianza entre Dios y su pueblo. Aspecto moral y aspecto religioso son inseparables y se hallan en estrecha dependencia de la autoridad divina.

En segundo lugar, nueva es también la insistencia bíblica sobre el papel del factor intencional —elemento subjetivo— y sobre la responsabilidad del pecador. Lo cual no quiere decir que, bajo este aspecto, la noción bíblica de pecado nada tenga de común con las ideas ambientales. También en la Biblia hay casos donde parece importar más el acto material que la formalidad interior: cabe pecar por ignorancia o error (*bisheghaghah*); sin darse cuenta, como Jonatás al violar la prohibición religiosa de Saúl, su padre (1 Sam. 14, 24.25.38), incurriendo con ello en un «perjurio inconsciente» (A. GELIN).

Pero una falta así no es, en realidad, de igual naturaleza que

el pecado voluntario, cometido «a mano alzada» (Núm. 15, 30 ss.). La prueba es que para el primer caso basta una expiación ritual (Lev. 4, 13 ss.; es aleccionador, en el sentido que perseguimos, el capítulo entero). Jonatás es redimido por el pueblo de su condición de víctima de Yavé. Mas en el segundo caso, para destruir el pecado no bastan los ritos expiatorios; se precisa la conversión interior. David, por ejemplo, no resuelve su adulterio con un sacrificio de purificación, ni lo arregla todo automáticamente con la confesión humilde de su culpa (2 Sam. 12, 13); pese a sus muestras evidentes de arrepentimiento (vv. 16-17) el castigo llega inflexible sobre él (vv. 14.18.19); y, con el castigo, la dura mano medicinal de Dios.

Casos como éste, repetidos en la Biblia, nos sitúan a muchas leguas de los rituales de penitencia, mesopotámicos o egipcios, con eficacia segura. El pecado se siente ahora como *drama* espiritual en que los hombres han de habérselas con el Dios vivo.

Basta con esto para dejar trazado un esbozo generalísimo de la doctrina bíblica sobre el pecado. Esbozo que pone ya de relieve la dimensión religiosa de aquel concepto —mejor diríamos de aquella *realidad dramática*— en la Biblia. La ampliación de las consideraciones precedentes sería, además de conveniente, fácil; con solo atender a las diversas fases de la historia del Antiguo Testamento. Por ello abrigamos el proyecto de realizar esa exploración en otra circunstancia.