

CORINTIOS XIII

revista de teología y pastoral
de la caridad

N.º 35

Julio-Septbre.

1985

**Caridad y
Reconciliación**

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGIA
Y PASTORAL DE LA CA-
RIDAD

Núm. 35 Julio/Sept. 1985

DIRECCION Y ADMINIS-
TRACION: CARITAS ESPA-
ÑOLA. San Bernardo, 99 bis.
28015 Madrid. Apto. 10095.
Tfno. 445 53 00.

EDITOR: CARITAS ESPA-
ÑOLA

COMITE DE DIRECCION:

Joaquín Losada
(Director)

J. Elizari
R. Franco
A. García-Gasco Vicente
J.M. Iriarte
J.M. Osés
V. Renes
R. Rincón
I. Sánchez
A. Torres Queiruga

Felipe Duque
(Consejero Delegado)

IMPRIME: ARTEGRAF
Sebastián Gómez, 5. 28026 Madrid

DEPOSITO LEGAL:
M-7206-1977

ISSN 0210-1858

SUSCRIPCION:
España: 1.550 ptas.
Precio de este ejemplar:
450 ptas.

COLABORAN EN ESTE NUMERO

CARLOS DIAZ. *Catedrático.*
*Director del Instituto Ema-
nuele Mounier.*

GONZALO FLOR. *Teólogo.*
*Del Centro de Estudios Teo-
lógicos de San Telmo (Se-
villa).*

RAIMUNDO RINCON. *Teó-
logo. Del Centro de Estudios
Teológicos de San Telmo
(Sevilla).*

JOSE LUIS BRAVO. *Teó-
logo. Del Instituto Interna-
cional de Teología a Dis-
tancia.*

MANUEL MATOS. *Delegado
Episcopal de Cáritas Dioce-
sana de Madrid-Alcalá.*

CORINTIOS XIII

revista de teología y pastoral
de la caridad

Todos los artículos publicados en la Revista "Corintios XIII" han sido escritos expresamente para la misma, y no pueden ser reproducidos total ni parcialmente sin citar su procedencia.

La Revista "Corintios XIII" no se identifica necesariamente con los juicios de los autores que colaboran en ella.

SUMARIO

<i>Presentación</i>	5
CARLOS DIAZ <i>"Un mundo desgarrado"</i>	9
GONZALO FLOR <i>"El perdón y la reconciliación, don de Dios"</i>	25
RAIMUNDO RINCON <i>" 'Situación de pecado' y 'Pecado social' "</i>	35
JOSE LUIS BRAVO SANCHEZ <i>"La Iglesia, sacramento de reconciliación"</i>	93
MANUEL MATOS <i>"Cáritas, servicio de reconciliación"</i>	119
<i>Experiencia</i>	135
<i>Boletín bibliográfico</i>	145

P R E S E N T A C I O N

Ya resulta casi un tópico afirmar que vivimos en un clima de violencia. Lo verdaderamente grave es que sea una realidad a la que estoicamente nos hemos acostumbrado. El hombre de nuestros días se alimenta cotidianamente de "una cultura de la beligerancia". Y esta "revolución cultural" ha encontrado acomodo —no sin miedo y temor— en las conciencias y en el tejido social. ¿Será verdad que el hombre es un lobo para el hombre?

Los creyentes sabemos que la raíz no es otra que "la condición humana" derivada del pecado original. Y sabemos —sobre todo— que la acción salvífica del Misterio Pascual, asumida e incorporada libremente por la persona humana, sitúa a ésta en un orden nuevo justo y fraternal.

El hombre nuevo, forjado por la vivencia de la reconciliación en Cristo, no vive ya encerrado en sí mismo, esclavo del egoísmo, la competitividad a toda costa, el afán de poseer y dominar o servirse del otro en provecho propio. Es y se comporta como un ser abierto a Dios y al hombre. El dinamismo de esta "nueva condición" le impulsa a la creación de cauces y mecanismos que hacen posible el encuentro y la convivencia pacífica en la vida real. Y, a la vez que se auto-realiza y se abre a los demás como "próximos", se esfuerza por "plasmear en el ámbito de las relaciones interhumanas y sociales, junto con la justicia, aquel 'amor misericordioso' que constituye el mensaje mesiánico del Evangelio" (Juan Pablo II. *Dives in misericordia*, n. 14).

De este modo —frente a la imagen del hombre beligerante y violento—, se hace presente, en la vida social y en la historia humana, el hombre fraternal: “pastor de su hermano, porque es, a su vez, pastoreado por él” (González de Cardedal. *El poder y la conciencia*. Espasa Calpe. Madrid 1984, p. 54).

Esta nueva imagen del “tema del hombre” cobra especial interés para la revista “Corintios XIII”. Como instrumento de Cáritas Española, para las tareas de sensibilización teológico-pastorales de animación del servicio de la caridad en la comunidad cristiana, se pregunta por las causas profundas que impiden y amenazan al “amor fraterno” y obstaculizan, cuando no la hacen imposible, la acción caritativa y social, de forma eficaz.

Salir al paso de los retos que plantea a Cáritas un entorno cultural violento, era una necesidad para eliminar escollos a la acción caritativa y social y abrir pistas de “acogida, rehabilitación y reinserción en la comunidad humana y cristiana” del hombre de nuestra época, marcado por la violencia.

La encíclica de Juan Pablo II, “Reconciliación y Penitencia”, ha sido el marco para la elaboración de los trabajos de este volumen. Pudiéramos decir que, en su conjunto, son una “lectura desde Cáritas” de este importante documento pontificio, reflejo de las preocupaciones de la Iglesia en la VI Asamblea del Sínodo de Obispos. No se ha pretendido hacer un comentario completo. Se limita a aquellos aspectos más cercanos a Cáritas, como ya se hizo con la “*Laborem Exercens*” y la “*Dives in Misericordia*”.

Carlos Díaz, catedrático y director del Instituto E. Mounier, analiza la situación presente. Gonzalo Flor y Raimundo Rincón, del Centro de Estudios Teológicos de San Telmo (Sevilla), exponen el mensaje de misericordia y reconciliación del Evangelio, y las dimensiones personales y sociales del pecado. José Luis Bravo, del Instituto Internacional de Teología a Distancia, estudia el tema de la reconciliación

en la Iglesia. Finalmente, Manuel Matos, delegado episcopal de Cáritas Diocesana de Madrid-Alcalá, presenta la imagen de Cáritas como instrumento de reconciliación.

En nuestra habitual sección de experiencias, ofrecemos el ejemplo de unas Cáritas que, partiendo de la urgencia de situaciones de emergencia ante una catástrofe como fueron las inundaciones del País Vasco, actuaron como motor de solidaridad y fraternidad de personas y fuerzas sociales de distinto signo, ante la situación.

El número se cierra con un "Boletín bibliográfico".

Esperamos que esta contribución de Cáritas sirva no sólo a sus propias tareas, sino a las de todos aquellos que trabajan noblemente por la construcción de un mundo en paz, reconciliado y reconciliador.

Felipe Duque

UN MUNDO DESGARRADO

CARLOS DIAZ

1. ¿Es este mundo el mejor de los mundos posibles?

Parece que el optimismo de Leibniz, respecto a su convicción de que habitamos el mejor de los mundos posibles, se ha mostrado infundado; pocos dirían hoy que el mundo es un espectáculo esplendoroso de armonía y de paz, de justicia, de reconciliación, de humanismo. No puede, en efecto, ignorarse que la dimensión de cooperación y de bondad se da de forma silenciosa y operante a pequeña escala; pero a gran escala las cosas son de otro modo. Dos mil años después, todavía baraja el hombre dos lógicas: la de la ética privada y la de la "ética cívica pública". Tal vez la especie humana haya crecido espiritualmente menos que técnicamente; el caso es que un soldado, individualmente considerado, es un ciudadano correcto que hasta cede el sitio en el autobús a la anciana; pero ¿cómo se comporta un regimiento?: con la lógica del dinosaurio.

Pedro Ortega, en un libro inédito (“Filosofía política de la España inmediata”), ha tenido la paciencia de recoger ejemplos sangrantes de insolidario comportamiento en el interior de nuestra comunidad nacional, por no ir más lejos. No hay día en que no prevalezcan las malas noticias sobre las buenas en prensa, radio, televisión y demás medios de comunicación. El periodismo se convierte cada vez más en Thanatoteca. Por mor de la noticia, sabemos que “cada día hay más presos en España” (Ministro de Justicia, 23-II-1985); que “peligran los derechos de los futuros pensionistas para el año dos mil” (21-II-1985); que “el país está enfermo, y la enfermedad se refleja en la ciudad” (Alcalde de Barcelona, Club Siglo XXI, 18-II-1985); que en España el 25 por 100 son pobres (Revista Cáritas, febrero de 1985); que “existe tensión entre el Gobierno y Estadística, en torno a la contabilidad nacional de 1984. Por dos veces el Gobierno ha intentado reducir las cifras de paro eliminando a jóvenes y a mayores de 55 años; también se ha intentado restar la economía sumergida de las cifras de paro” (Epoca núm. 2, marzo de 1985); que “la joven María Teresa Pérez es asesinada en la vía pública” (11-III-1985); que “Javier Arribas es muerto a causa de un disparo” (13-III-1985), y todo ello, por no hablar de los conflictos habituales donde los famosos y los ilustres son los primeros en pringarse como vulgares “chorizos”, aunque salen de la cárcel pronto, bajo fianza, o no llegan a ingresar en ella. Que si Flick o Flock, que si Rumasa, que si auditorías de infarto, que si evasión de capitales a Suiza, que si espectacular detención de tal presidente de un sindicato de policías, etc., etc., no faltando siquiera la historia del torero y los celos, como en el drama de Bizet: Carmen.

Como todos saben, G. Orwell le echó el cenizo al 1984, año expiatorio en que, según él, habría de culminar en el mundo la historia de desafueros perpetrados anteriormente por los muchos pecados de la humanidad, y, aunque ese

nefasto augurio quedó atrás con el año nuevo, la premonición maléfica nos persigue, sin embargo, aun cual gitana maldición, pese a haberse declarado al 1985 como Año Internacional de la Juventud, lo que debiera entenderse como año internacional del futuro y no del pasado. Pero no. Añadamos algunos “antiexemplos destes” del calibre 84. Esa nueva convocatoria (luego desconvocada, ¡uf!) de ese sindicato de altruístas con mando en plaza, que son los pilotos de Iberia, raza de “Supermanes” que, pese a volar tan alto, baja buitrescamente a depredar el cadáver de la crisis que dicha raza ignora; esos sueldos de políticos y burócratas (ministros, ministrines, alcaldes y pedáneos), que, para mejor acercarse al pueblo, se lo comen, no cesando de autorregalarse cada año más convidadamente, y que incrementan con impunidad el monto de sus nóminas por encima de los topes oficialmente estipulados; ese abuso de poder de la patronal, que medio-gobernaba al golpe del anatema disyuntivo: “O nosotros, o el comunismo” (¡el comunismo!); esos líderes, hoy en todo lo alto, que, para más emulación de Prometeo, al final de su último Congreso levantan en la traca final, a un mismo tiempo, el puño izquierdo y la V de la victoria con la diestra, condensación irrefutable de la ética del “a por todas”; esos parados de lujo de la reconversión industrial, que tanto dolor vociferan sobre el cadáver frío y silente del parado “normal” que carece de voz; ese “choricismo” de nuestros izquierdistas de salón, que gastan en armamento y en modernización del ejército lo que deberían estar invirtiendo en la creación de empleos; esos discursos altisonantes de Navidad junto a la chimenea, desde la altura de la alfombra de Cachemira, donde ni siquiera falta el detalle ornamental del perro con pedigrí, y donde, al final, resulta que los salvadores de la unidad y del solar civilizatorio son siempre los mismos: ya sabemos quiénes; ese record de derroche en las últimas fiestas, más opulentas que nunca, en medio de una historia de opulencias; ese consumo de alcohol, más alto que jamás, en los últimos carnavales...

Menos mal que no todo es tristeza, y que, frente al pesimismo anglosajón de Orwell, en España solucionamos el tema lanzando desde Cáceres y con amor la AES (Asociación de Enemigos de las Suegras), basada en el “cariño y el respeto hacia la suegra, pero siempre a distancia”, como la UNED, aproximadamente. Menos mal también que el dramatismo ante los viejos espectros políticos se ha aminorado tanto, que el PC ha dejado de ser prioritariamente el Partido Comunista para convertirse en el Personal Computer, del mismo modo que la AES suegril antes citada ha eclipsado al tenso Acuerdo Económico y Social. Menos mal también que las auditorías han sustituido a las Conditorías de los viejos sátrapas (en ambos casos, “ojos y oídos del rey”). Menos mal que, en el común lodazal, ciertos individuos sustituyen los asnos de Alí Babá y los cuarenta ladrones por refinada valija diplomática; y, sobre todo, menos mal que “el cambio ha traído a España una sociedad más tolerante, más laica, más alegre”, al decir del laicotolerante y jocundo Vicepresidente del Gobierno (Oxford, 18-II-1985). ¡Menos mal! De lo contrario, ¿qué pasaría? Aquí todo estallaría: “Ya contaré, ya. Llevo mucho tiempo callado y tengo ganas de explayarme... Que se callen los señores de la derecha, no sea que les eche a Alfonso Guerra” (Presidente del Gobierno, 27-IV-1984).

2. Del inmovilismo a la “movida”

Mientras el pueblo sufre sin moverse un milímetro (igual da los galgos que los podencos, cuando suben al poder: ambos se convierten en mastines de sus intereses), la gente dice que se divierte. Una de las cosas más escandalosas y paradójicas es ver cómo el mundo gira como si nada indicase la existencia del mal en el mundo, como si el misterio de iniquidad fuese por barrios y la coexistencia cupiese.

En ese clima, la “movida” va de progre y a la vez de retro. Por lo primero, en cuanto que nada quiere saber de

un pasado en que no podría exhibir su modo de pensar; por lo segundo, en cuanto que recurre siempre a la nostalgia de la moviola, a la receta de la abuela y a los Platers cantando el "Only you". La "movida" es cínica y lúdica, pues se le da un ardite qué pasa con los pobres, aunque sabe que éstos no son un producto de la imaginación de Cáritas. La "movida" es de izquierdas verbilocuazmente, pero más de derechas que el derecho en su defensa a ultranza de la finquita y el chalet. La "movida" tiene una pierna en Heráclito y otra en Parménides, ya que se acuesta en las finas sábanas de la movilidad y se despierta en la tosca ebriedad de un mismo perenne emborracharse (la carencia de imaginación de la "movida" no la lleva a columbrar que, allende su aparente infidelidad, es siempre fiel a la infidelidad).

La "movida" primera llega hasta los cuarenta, y la segunda se refugia en Chanel para disfrazar la vergüenza de la edad que nadie recibe por sus propios méritos, sino pecuniariamente, comprando con oro el mundo de la nalga joven. En la estética generacional, el "carroza" sólo tiene derecho a un *appartheid* en la fiesta, pero no a la fiesta misma. La "movida" tiene siempre algo de *ye-ye*, y no es ni más ni menos que el anhelo de diferencia resuelto en imitación por medio de la moda y la vanguardia, la fascinación, la rebeldía de plástico, la adolescencia del gusto.

Tal vez hoy sean ellos "movida", porque nadie fue ayer capaz de moverles, aunque se educaran en colegios caros, tuviesen ejercicios espirituales y postulasen en el día del Domund. Quizás la generación anterior, aquinética, les mareó. Pero en el fondo no hay que engañarse: la "movida" llora de noche y duerme de día, moja tu hombrera, te palicea con sus malos rollos, sin querer la hipnotizas a poco que la atiendas, su trashumancia busca pastor y su pasotismo es pasarela para reclamar socorro. Mientras no llega el socorro, una copa de más corre el *rimmel*, emborriona el rostro, disipa el desodo-

rante de media tarde, aburre. ¿Qué hacer, empero, si sólo sabe nadar de espaldas? Seguir nadando.

En el fondo, la “movida” es la imitación invertida del orden; por eso, es tan fácil la transición del rockero al político, ya que el histrionismo es la raíz común a unos y otros. Político es aquel señor cuya “movida” es el orden, la seguridad, la policía, el megáfono, el coito amaestrado y cuatrienal con la urna frígida. El político tiene ante lo real la misma actitud fuguista que el movido; de ahí que, en las galas y en los estrenos sociales del “todo Madrid”, entrambos se aparejen: panas de ayer y olores estabularios de antaño, barbas de otrora y rosas de otros tiempos, se metamorfosean en *foulards* de hogaño, colonias de hoy, afeites de ahora, y similares. Trasantaño es ahora.

Sólo el pueblo no se mueve. El parado, el viejo, el enfermo, el psiquiatrizado, el estudiante, el peón, el niño, el extranjero, el emigrante, el campesino, esos no son la “movida”.

3. ¿Quién paga el pato?

No debería colegirse de lo dicho que no haya ningún nexo entre el mundo de lo parado y el mundo de lo móvil. En muchos países, también en el nuestro, hay una realidad común que hermana a los unos y a los otros, y que, por eso, se sitúa a modo de almohadilla que evita las fricciones: es el fútbol.

A mí el fútbol me gusta como a mi pueblo; lo he practicado, lo veo y lo escucho (sobre todo lo escucho: ¡Gooooool!). Todo ese mundo merece la pena, condensa y quintaesencia las bajas pasiones de los unos y de los otros, reclama la espontaneidad de los Defensores del Pueblo Anticalzonazos (éstos sí que son defensores del pueblo), cual modernos Menenius Agripa y Quintios Cincinatti, que hoy destapan las cotillerías antes reservadas para la portera. Lo que da de sí este tipo de

colectividades, es lo que da de sí su selección nacional. Nuestro mejor político es nuestro último Maradona: ayer, niño pobre, y hoy, multimillonario; ayer, adorado, y hoy, silenciado. Don Balón gira y gira perfecto, ordenado, bien redondo, inmutable, como el ser de Parménides. Nada más triste que una huelga de futbolistas devolviéndonos a la realidad de los problemas laborales de que precisamente el mundo del fútbol tiene por objeto evadirnos. El fútbol es nuestra moderna mitología y nuestra más preciada vexilología: blau y grana, azul y oro de la sempiterna torería, Arconada el Pulpo, Ricardo Pundonor Gallego, ¿no están ahí otra vez Corazón de León y Guillermo Tell, comandando? El cuero con pintas besa las mallas (chiu chiu), y entonces parece producirse el beso cósmico que pedía Schiller en su oda a la Alegría. Último Alirón: la escatología se aproxima. El Barça es más que un club, viva el Betis manque pierda, el Alcoyano ha de empatar en el último instante, sacando *corners*. Todo en orden.

Dinero lo hay para las guerras y las mallas de las porterías: para las redes de los gladiadores y para los tridentes, porque es nuestro viejo y nuevo Circo, no habiéndose ido ni uno solo de los nubarrones que amenazaban en tiempos del César. Roma se incendia, Nerón toca la lira, y entre los misiles de uno y otro bando todo delira. Ahí están esos dieciséis mil millones de pesetas que van a salir del Tesoro Público para paliar la mala administración y el engorde de los clubs en las personas de sus gananciantes. En realidad, no nos quejemos: por el módico precio de seiscientas pesetas más por cabeza, sufragamos la diversión de otros muchos españoles.

La mayoría manda: desde Rousseau se impuso el consenso. Los que pierden son los que no pueden hablar, o los que prefieren los libros, para los que no habrá presupuesto. Los que pierden son los de siempre. ¿Quién paga el pato? Los de siempre. Claro que hay deportes peores. Ronald Reagan ha tenido el inmenso valor (cosa maravillosa; ¡hasta dónde puede llegar el valor de un ser humano!) de decir deportivamente

al mundo y a Roma que lo primero es armarse, aunque eso signifique vaciar la cesta del pobre; y lo ha dicho incluso citando palabras sagradas, evidentemente deformándolas. Y, ya puestos a elegir entre el deporte de Don Balón y el de Doña Metralla, ¿no será mejor elegir el cuero blanco con pintas y olvidarse de otras pelotas?

Todos sabemos, sin embargo, que lo mejor no es eso, que ése no es el buen camino para una humanidad cuyas tres cuartas partes hambread, mientras continentes enteros están por escolarizar. Uno cree que Don Libro también se merece un respeto, aunque no ignore que los libros no son la estación terminal de los hombres; sino los hombres, la estación principal de los libros.

4. Del nidicolismo al nidifugismo

Tener claro que o cambia la estructura social y económica en favor de los pobres o todos nos hundimos, es algo que resulta evidente. No pueden seguir pagando el pato los pobres de la tierra. Ya está bien, en medio del derroche, el lujo, los gastos bélicos y la inmundicia del consumo.

Pero también parece conveniente recordar que el hombre es un ser interior, que sólo cambiará su entorno si, a la vez, es capaz de transformar su vida. Es preocupante, en ese sentido, ver cómo la familia (sede de los procesos de crecimiento interiores por excelencia) parece desacreditarse con la misma venal facilidad con que se desacredita la opción por los últimos.

En efecto, la familia, que antes fuera nido que se abandonaba tarde para reproducirle pronto, ha cambiado en tanto. Todos los valores agonales de la era homérica parecían concitarse inveteradamente en un mismo esfuerzo: "fundar" familia, desarrollar una ética laboral y laborófila, asegurar el calor del hogar, potenciar un orden cósmico a la medida del universo familiar.

Pasan los tiempos y hoy se escribe: “Opino que los jóvenes, en tanto hijos, han sido ya dotados de ese conocimiento cómplice de la anomía paterna, y el juego a que ello conduce podría caracterizarse con palabras lejanas al autoritarismo: estrategias de convivencia, tolerancia o incluso desinterés. Así, no cabe menospreciar el intento, muchas veces fracasado ciertamente, de una educación que, en la anomía, pretende buscar la discusión racional de la pluralidad de sentidos que pueden aparecer en ese proceso dialógico”. Por lo tanto, y si tal afirmación correspondiese a lo que se da en la realidad, ni los padres poseerían valores sólidos, ni los transmitirían, ni lo intentarían; por su parte, los hijos se darían a los suyos, produciéndose no una comunidad de dirección sino un juego de convivencias o tolerancias, cuando no un desinterés común por los valores del otro. Tal vez no sea arriesgado concluir que, a partir de ahí, también cambiaría la educación y el sentido de la familia misma, en un clima de no-convicción y de no-conjunción dialógica.

En cualquier caso, hay quien asegura que el clima ambiental es definitivamente el de la increencia o el minuscreimiento: “Vivimos en un sistema económico y social —dice Pedro Altares— donde los valores objetivos son escasos. En realidad, en España puede resumirse la situación en el acatamiento constitucional como marco de convivencia”. Poco parece, en efecto; pues ¿cómo podría acatarse marco alguno sin nada que enmarcar?, ¿cómo, sobre la base del vacío interior axiológico, se puede pensar en la posibilidad de un entendimiento?

Ni a escala individual, ni a escala familiar, ni a escala nacional, parece haber “nido” alguno; la desaveniencia tampoco debería producirse en tal contexto, pues para desavenirse habría que haberse avenido antes alguna vez. Así pues, hemos pasado del nidicolismo al nidifugismo en que todos le huyen al nido. Ahora parecemos estar creyendo la tan gruesa estolidez de que “educar a un niño es enseñarle a prescindir de nos-

otros”, no habiéndose nos ocurrido mejor forma de enseñar a prescindir que la de prescindir de enseñar. Si es cierto que hoy tan sólo el 53 por 100 de los jóvenes comparte los valores religiosos de sus progenitores, entonces, con un poco más, quizás para finales de siglo, y si el ritmo sigue en la misma proporción, padres e hijos andarán dándose la espalda; todo ello sin contar que dentro de ese 53 por 100 sólo un escaso 26 por 100 asegura compartir las opciones políticas adultas, y un exiguo 17 por 100 las ideas relativas al sexo.

5. La escalada parareligiosa

Estrechamente vinculada a la crisis de la institución familiar (y, por ende, a la cuestión del desmoronamiento de la comunicación en lo interior), está la escalada parareligiosa. Al parecer, ocho millones de franceses son adeptos al ocultismo; los brujos “se están forrando”, los parapsicólogos “se ponen las botas”; magos, nigromantes, quiromantes, ufólogos, extraterrestros, tarotistas, cabalantes y demás expertos en objetos volantes no identificados, crecen como los hongos, de día en día. Los jóvenes se manifiestan curiosos ante las sectas, y, en medio de la confusión de ideas, cada momento que pasa se produce una “conversión” de signo parareligioso. Una especie de peronismo, mezcla de risa y llanto, de sudor y lágrimas, arrasa, lamina la fe, divirtiendo en lugar de convertir, es decir, llevando a las gentes a lo exterior de ellas mismas, hacia un ateísmo que, por travestirse de politeo, presume de lo que carece. Maurice Clavel repetiría, ante este magma, lo que ya una vez escribiera: “Del ateo es de quien me siento más próximo. Nada nos separa, a no ser el abismo”.

Hay catequetas, más bien catequitos, que, a la vista de que a ellos no les hacen demasiado caso los jóvenes, acarician la idea de convertirse de alguna forma en imitadores de lo que se vende: se trataría, sobre todo, de ir concediendo rebajitas teológicas para primavera, o de facilidades para el retozo,

ensanchando la manga y practicando la sordera ante el clamor; habría que rasgar las guitarras y cantar mucho, para acallar la realidad que no se pretende transformar con los hechos; liarse la pancarta a la cabeza, y a funcionar a bombo y platillo, nuevo ejército de musicación universal. En fin, que, como Jauja, parecería estar a la esquina; todo el misterio estribaría en irse adaptando a vivir a la corintia, y a otra cosa colega. Este desventurado raquiticatequismo no andaría (si creemos a los maestros de la epistemología genética) muy alejado de la mentalidad infantil, donde todos los pequeñuelos juegan, y todos ganan a la vez y bajo el mismo aspecto: subiendo al mismo *podium*, cantando todos en el coro Reagan-Iglesias, Europa habríase puesto en el camino de su posible re-conversión. No se dan cuenta de que ése no es el camino; porque, así como el politeísmo es la forma más astuta de ateísmo (tantos dioses han de conformarse con poca territorialidad cada uno de ellos), así también el espiritismo es la negación de lo espiritual, pues las prácticas espiritistas buscan huir del aburrimiento, horripilar-un-poquitín-más, llenar el espacio vacío del fin de semana, charlar con el espectro de la bisabuelita sin pagar a la telefónica, y, de paso, refocilarse juntos. Mas todo esto ¿quizás no muestra también que, desgraciadamente, la auténtica religiosidad no se sabe transmitir? *That is the question*: el éxito de las parareligiosidades marca el deséxito y la dimisión de la religión.

6. “El liberalismo es pecado”

Este es el ámbito donde acaece lo dicho, y su denominador común es el liberalismo capitalista. “El liberalismo es pecado”, rezaba un título hace bastantes años, y con dicho título no estamos en total desacuerdo. Es, por otra parte, un pecado que al parecer la mayoría consiente y al que difícilmente se resiste, a juzgar por su reiterada comisión, tornando, una y otra vez, como la cigüeña al campanario.

Nadie sabe de qué hablan los liberales; pero dominan. Los ves en el centro, en la derecha, en la izquierda moderada; pero no sabes qué les distingue, a no ser el aroma común de su gastronomía: todos gustan de comer lo que produce el sudor ajeno; todos pertenecen a las clases acomodadas; todos separan la fe de los negocios; todos anteponen su propio bien al de la sociedad. El aroma del sudor ajeno les unifica, del mismo modo que por el sudor distinguen los nómadas del desierto al mismo camello, aunque tengan para él cien distintas denominaciones: "Cien denominaciones para un mismo olor", podría ser la mejor metáfora para el liberalismo.

A la indefinición añaden la contradicción en sus propias postulaciones y en sus más queridos axiomas: hablan los liberales de tolerancia, pero su intolerancia con quienes se les oponen está bien probada; el ecologismo de que blasonan, desde que la reivindicación de la naturaleza se impusiera, no impide que sus propias fábricas contaminen rías y ríos; la libertad a que se acogen en sus siglas, bien poco se expande, pues quienes más la defienden para sí más la ofenden para los otros; la defensa de la relatividad e historicidad del derecho natural, ¿no la hacen compatible con una defensa férrea e inmovilista de sus ideas fijas propias? La identificación de propiedad y personalidad tan suya, ¿no niega en última instancia la posibilidad de esa ecuación?

Hacia fuera de los propios postulados, la contradicción interior se convierte en devastación: el liberalismo se traduce en utilitarismo, que no es sino la antítesis del personalismo; en la naturaleza independizada de la moral sólo cuenta el beneficio; el instintivismo es una forma psicológica de canonizar el egoísmo más innoble; el estado atacado acaba siendo el estado que permite al liberal formar parte del estado a través del monopolio del dinero... El liberalismo es enemigo acendrado del lema: "In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas" (En las cosas necesarias unidad, en las dudosas libertad, en todas caridad). Por esta razón, hay que bifurcar, en un mundo donde no hay reconciliación.

7. “Parecíame no ser nosotros los que pecamos, sino otra no sé qué naturaleza que peca en nosotros, y halagaba mi soberbia al estar yo fuera de culpa” (Confesiones V, 10)

Quizás no solamente los liberales sean los únicos responsables de “la distribución inicua de las riquezas del mundo y de los bienes de la civilización, que llega a su punto culminante en un tipo de organización social en que la distancia en las condiciones humanas entre ricos y pobres aumenta cada vez más. La potencia arrolladora de esta división hace del mundo en que vivimos un mundo desgarrado hasta en sus mismos cimientos” (R. et P. n. 2). Quizás convenga reparar en la mutua corresponsabilidad de una culpa que la humanidad asume en distinta manera, especialmente cuando peca. Quizás sea la fuerza de la caridad la que, tras la penitencia, contenga alquitaradamente la posibilidad de cambiar hacia el diálogo reconciliador que se transforma en petición: “Tout est prière si l'on prie” (Todo es oración si se pide). Fue Orígenes quien lo aseguró. Será entonces cuando bifurquemos eligiendo el camino mejor.

Aunque a muchos les parezca imposible, hay fundados motivos para la esperanza. Está a nuestro alcance el cambio. Todo nos lo sabemos. Basta con que nos convenzamos de que es mejor el amor que el odio, y de que la felicidad se acrecienta con la capacidad de amar, que es compartir. Sabemos que no son pocos los que desacreditan al hombre considerándolo animal depravado; pero, por nuestra parte, queremos verle como hijo de Dios y llamado a su Gloria.

Pequeños renglones somos, torcidos muchas veces; pero significantes y luminosos podemos llegar a ser, tanto más cuanto más vayamos desarrollando las pequeñas cosas, cada día más cerca. Del 1984 al 4891 se nos abre el camino: el 1984 mira al dedo; el 4891 mira a la luna. Mientras el niño deja encharcar sus ojos con la rabieta o la llantina, se pierde la ocasión de contemplar las estrellas. Solamente desde una

opción preferencial por la utopía se hará posible la realidad nueva, la buena noticia:

*“Dice la esperanza: un día
la verás si bien esperas.
Dice la desesperanza:
sólo tu amargura es ella.
Late, corazón... No todo
se lo ha tragado la tierra”.*

(Antonio Machado)

Pequeños renglones, y quizás pocos, pero con toda probabilidad difusivos: “¿Quiénes son estos pocos? —se preguntaba el de Hipona—. Los que soportan las tribulaciones; los que toleran las tentaciones; los que no desfallecen en todas estas incomodidades; los que no se alegran solamente al tiempo de hablar y, cuando llega el momento de la tribulación, como si el sol hubiera aparecido, se secan como si estuvieran sin raíz, sino que tienen la raíz de la caridad” (Enarraciones sobre los salmos, 43, 17. BAC, XX, 1965, p. 53).

Quizás haya llegado el momento de poner en práctica lo que sabemos en la teoría; quizás haya llegado el momento de repetir con San Agustín: “Nadie me regale vestidos que pueda usar yo solo. Nadie, por ejemplo, me ofrezca un sobretodo precioso. Tal vez convenga a un obispo, pero no cuadra a Agustín, esto es, a un hombre pobre, hijo de padres pobres... Si alguien me regala prendas mejores..., las vendo y doy a los pobres. Si alguien quiere hacerme algún regalo, no me dé prendas que me avergüencen; porque, sinceramente os confieso, me sonrojo de llevar vestidos preciosos; no conviene a mi profesión, no dice bien con mis canas” (Serm 356, 13: PL 39, 1580).

Y cuando las ciudades queden invadidas por los bárbaros, no retirarse: “Que no haya quien diga que conviene que los ministros permanezcan allí donde ya no están aquellos a

quienes es preciso ministrar”, decía también Agustín a los obispos, en tiempo de las invasiones (*Vita Sancti Augustini scripta a Possidio cap. XXX. BAC I, p. 413ss*). Pero mientras los demás creyentes estaban en la ciudad, ni un solo pastor podría abandonarles. No sería una tontería recordar el carácter comunitario y solidario de la dimensión fiduciaria, sobre todo en unos momentos donde el individualismo religioso se ha introducido en el corazón de la modernidad.

Tal vez adentrarse en estas dimensiones de la propia reconversión conlleven exigencias que habrán de producir desinstalamientos, pero un sano cuestionar la propia trayectoria es imprescindible: “*Factus eram mihi magna quaestio*” (*Confes IV, 5, 10*). En cualquier caso, aquel que no desee repetir la inviable experiencia donatista, no podrá pensar que es fácil abandonar la dimensión colectiva para buscar sólo la individual. Los donatistas, en efecto, afirmaban maniqueamente que la Iglesia estaba corrompida y que, temporalizada y entregada al poder público, ya no podría remontar el vuelo; de ahí que sólo una minoría se salvaría, la minoría de la Iglesia africana: “*Africa sola bene olet, totus mundus putet*”. Uno sospecha, sin embargo, que, aunque haya que caminar hacia el sur, sin embargo también allí impera el pecado, y que también allí urge la reconciliación.

EL PERDON Y LA RECONCILIACION, DON DE DIOS

GONZALO FLOR

La experiencia de Dios es fundamental para entender el misterio del perdón y la reconciliación que constituye uno de los aspectos esenciales de la Buena Noticia de Jesús. Y no una experiencia de Dios indiscriminada, un sentimiento religioso más o menos difuso, sino concretamente la experiencia de un Dios que es Padre o, lo que es lo mismo, de un amor que no conoce límites, de un amor universal y sin distinciones, de un amor que supera y desborda la imaginación y las expectativas humanas.

A lo largo del Evangelio queda patente en numerosas ocasiones esa referencia al amor paternal de Dios, sobre todo cada vez que Jesús habla del perdón. Las llamadas “parábolas de la misericordia” —la oveja perdida, la moneda perdida y el hijo pródigo: Lc 15— y otras semejantes, son buena muestra de ello.

Dicen los especialistas que tales parábolas constituyen “la quinta esencia de la Buena Noticia, el evangelio dentro del evangelio”¹. Siendo así, lo curioso es que Jesús no las

propuso simplemente como proclamación de esa Buena Noticia, sino como defensa y justificación de la misma ante sus adversarios. No fue para enseñar a sus discípulos a perdonar, sino para dejar claro ante los enemigos por qué él perdonaba y anunciaba así el perdón de Dios. Se trata, como afirma magistralmente J. Jeremías ², de animarles a dirigir su mirada en tres direcciones: deben mirar a los pobres, enfermos y pecadores, deben mirarse ellos mismos, y deben mirar a Dios. Y así descubrirán cómo esa clase de gente —despreciable en su sistema de pensamiento religioso y social— está más necesitada que nadie del perdón, del consuelo, del médico; cómo ellos se muestran duros e insensibles ante esos hermanos desvalidos, y, finalmente, cómo es Dios mismo, en su paternidad amorosa, el que justifica la conducta de Jesús al anunciar y llevar personalmente esta Buena Noticia del perdón y la salvación a esos “pequeños” y miserables.

Lo que subleva a los “bien pensantes” de la época es el escándalo del amor indiscriminado de Dios: ellos han construido un sistema lleno de distinciones entre buenos y malos, dignos e indignos, justos y pecadores. Jesús, en nombre de Dios, rompe los esquemas y proclama que Dios no discrimina, que no distingue entre sus hijos a la hora de repartirles su cariño, que su amor es universal, y que hace salir el sol sobre malos y buenos, y manda la lluvia sobre justos e injustos (cfr. Mt 5, 45).

Pero veamos a Dios actuando, que es lo que Jesús intentaba con estas parábolas: escuchemos el anuncio gozoso que se encierra en ellas: ¡la salvación ha llegado, y ha llegado para los pobres y pecadores!

Un primer dato del que parten todas ellas: el pecador es un deudor insolvente. Sólo de Dios dependen el perdón y la reconciliación: el perdón es la gracia por excelencia, siempre gratuita e inmerecida. El hombre no puede salvarse a sí mismo, está perdido, como la oveja, como la moneda (Lc 15, 3-10). No puede cancelar la deuda, como se pone de manifiesto en

la parábola de los dos deudores (Mt 18, 23ss.): desde el punto de vista del hombre, el perdón aparece como imposible. Aunque haya que subrayar, por fortuna, otro dato importante en esta misma parábola: la gran facilidad con que Dios lo otorga, sin importarle en absoluto la cuantía de la deuda.

En la parábola del hijo pródigo —que seguimos llamando así por el convencionalismo tradicional: debería llamarse la parábola del amor del padre³—, la situación jurídica está clara: el hijo ha perdido todos sus derechos; en buena ley, no puede reclamar ya ni siquiera alimentos y vestido. Únicamente por la pura compasión del padre, vuelve a ser hijo suyo y tiene acceso nuevamente a la casa paterna, a la categoría de hijo y, en definitiva, a la vida.

El perdón es, pues, don absolutamente gratuito de Dios. De él parte la iniciativa. Encontramos aquí su amor de Padre actuando: Dios ama el primero. En eso consiste su ser más profundo. Dios es así: Dios es amor, compasión, ternura (cfr. 1 Jn 4, 8). De ese amor brota a borbotones, incontenible, su preocupación por el hombre desgraciado: él va a buscar la oveja perdida (cfr. Ez 34, 11ss.), y no descansa hasta encontrar la moneda. El evangelista Mateo subraya precisamente el esfuerzo de la búsqueda incansable en su versión de la parábola de la oveja (Mt 18, 12-14), mientras que Lucas se fijará más en la alegría del encuentro.

Esta primacía del amor de Dios no excusa una postura de acogida por parte del hombre. Es la conversión: a la iniciativa de Dios debe responder la aceptación humana. Está claro en el caso de Zaqueo (Lc 19, 1-10): dos libertades se encuentran, la salvación se hace posible. Es el abrazo de la reconciliación. El padre del hijo pródigo se le echa al cuello abrazándolo. No ha ido a buscarlo, no porque no lo ame sino porque respeta su libertad. Es el hijo el que se levanta para volver. Sus motivos no están nada claros: hambre, soledad, desesperación. Pero al final se levanta y vuelve, y es consciente de que “he ofendido a Dios y te he ofendido a ti”. El padre lo espera,

corre a su encuentro, lo abraza. Ni una palabra sobre el pasado; no deja ni que termine la "confesión" que el muchacho traía preparada. Vuelve, y eso basta: "Ha vuelto a vivir este hijo mío... Estaba perdido y se le ha encontrado". Ello justifica el recibimiento del padre. Ha sido preciso que el hijo se pusiera en movimiento, pero por parte del padre todo estaba preparado para la reconciliación. Reconciliación que, además, es total y que no deja huellas del pasado: el hijo quería ser tratado como siervo, se sentía marcado y rebajado de categoría por su culpa. Para el padre, sin embargo, no ha disminuido de categoría: sigue siendo "este hijo mío".

Otro caso de conversión y de acogida es el del recaudador que sólo sabía golpearse el pecho en un gesto desesperado y no se atrevía ni a levantar los ojos al cielo mientras repetía su confesión: "¡Dios mío!, ten compasión de este pecador" (Lc 18, 13). Este fue acogido por Dios; el fariseo no, porque no se había convertido.

Convertirse es entregarse al amor de Dios. La pecadora muestra, con su actitud de humillación y de amor, su profundo arrepentimiento (Lc 7, 36-50): está respondiendo coherentemente al amor de Dios "que le ha perdonado mucho". Hay momentos incluso en los que parece que Jesús atribuye el perdón y la salvación a esta actitud de conversión, como si lo provocara ella. "Tu fe te ha salvado", dirá a la pecadora; el "hoy estarás conmigo en el paraíso", parece también responder exclusivamente a la actitud del buen ladrón (Lc 23, 39-43); y ¿qué decir del caso del recaudador antes mencionado? Tan importantes resultan, pues, la libre iniciativa de Dios como la acogida, también libre, que el hombre dispensa al don divino.

Cuando las dos libertades se encuentran, el resultado es claro: la inmensa alegría en el cielo (Lc 15, 6-7. 9-10), el banquete, la música y las danzas en la casa paterna (Lc 15, 23.32). Es Dios celebrando la recuperación de lo que estaba "perdido" y "muerto". Por parte del hombre, fundamental-

mente, agradecimiento por el don recibido. Como consecuencia del perdón, la pecadora “ama mucho” (Lc 7, 43. 47). Un agradecimiento que se convierte en participación del don y en imitación de la conducta divina: los perdonados, perdonan y aman. La reconciliación con Dios debe producir la reconciliación con y entre los hombres: ahí está otra vez el caso de Zaqueo. La salvación que ha experimentado no es algo exclusivamente personal, individual, para el disfrute propio, sino que revierte en una actuación concreta en favor de los demás: “Mira, la mitad de mis bienes, Señor, se la doy a los pobres, y si a alguien le he sacado dinero, se lo restituiré cuatro veces” (Lc 19, 8). Con lo cual no se hace sino cumplir aquella invitación explícita: “Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso” (Lc 6, 36).

* * *

Decíamos al principio que con las parábolas de la misericordia Jesús pretendía justificar la Buena Noticia ante sus adversarios; volvamos a ello. Los fariseos no han entendido cómo es Dios. No se han abierto a la experiencia del amor infinito. En consecuencia, son incapaces de sentir lo que Dios siente y de obrar como él obra. Son como el hermano mayor de la parábola, que reprocha al padre su bondadosa actuación con el hijo que vuelve. No conoce, a pesar de estar en la casa paterna, lo que es ser padre y amar como un padre: “Hijo mío, tú estás siempre conmigo y todo lo mío es tuyo”. Pero el hermano mayor no sabe, a pesar de los muchos años de convivencia —“siempre”— y de contacto con él, cómo es su padre y cómo vive la relación con sus hijos —“todo lo mío es tuyo”—. Y no lo sabe porque en realidad no se ha situado con su padre en una relación filial, sino en una relación de sirvo con respecto al amo: “Tantos años que te sirvo sin desobedecer ni una orden tuya...” (Lc 15, 29). El reproche se vuelve contra él: “Convenía celebrar una fiesta” (Lc 15,

32). Los fariseos no quieren participar en esa fiesta: están en la casa paterna desde siempre, se creen hombres religiosos que buscan a Dios e intentan serle fieles, pero no se han enterado de cómo es Dios. Se creen justos que “no tienen necesidad de conversión” (Lc 15, 7) y “desprecian a los demás” (Lc 18, 9): en esa situación no pueden experimentar la profundidad del abrazo del padre al hijo pecador.

Están imitando, además, la conducta de Simón: reprochan, juzgan y condenan sin apelación posible, y todo ello en nombre de Dios (Lc 7, 39). Y no se dan cuenta de que así se están condenando ellos mismos: “Tú no me ofreciste agua... ella sí; tú no me besaste... ella sí; tú no me echaste unguento... ella sí; es que tú tienes poca experiencia del perdón de Dios: por eso amas tan poco” (cfr. Lc 7, 44ss.). Actúan como el siervo despiadado del Evangelio de Mateo: “Cuando me suplicaste, te perdoné toda aquella deuda. ¿No era tu deber tener también compasión de tu compañero como yo la tuve de ti?” (Mt 18, 32-33). ¡Qué diferentes estos fariseos de algunos de sus correligionarios posteriores! No resistimos a la tentación de ofrecer un ejemplo como contraste. Cuenta la tradición del jasidismo —apasionado movimiento religioso judío que floreció en Europa oriental durante el siglo XVIII y pervive aún hoy— que el rabí de Sasov, Moshé Leib, estaba absorto una medianoche en el estudio de la Ley; de pronto oyó un golpe en su ventana. Un campesino borracho estaba parado fuera, y le pidió que lo dejara entrar y le diera una cama para pasar la noche. Por un momento, el rabí se sintió invadido por la cólera y se dijo a sí mismo: “¿Cómo puede un borracho tener la insolencia de pedir que lo deje entrar, y qué tiene que hacer en esta casa!”. Pero luego se dijo silenciosamente en su corazón: “¿Y qué tiene que hacer en el mundo de Dios? Pero si Dios se aviene con él, ¿puedo rechazarlo yo?”. Al instante abrió la puerta y le preparó una cama. Y otra vez que había dado el último dinero que tenía en su bolsillo a un hombre de mala fama, cuando sus discí-

pulos se lo reprocharon, les contestó: “¿He de ser más melindroso que Dios, que me lo dio a mí?”⁴.

Jesús sí ha entendido cómo es el Padre, y por eso imita su conducta y se apropia su “estilo”. Él es la encarnación de ese amor inagotable de Dios. Su nacimiento fue saludado ya como una buena noticia de paz para los hombres “a los que Dios quiere tanto” (Lc 2, 14). Y él sabe y proclama cuál es su tarea: “No necesitan médico los sanos, sino los enfermos. No he venido a invitar a la enmienda a los justos, sino a los pecadores” (Lc 5, 32). “Este Hombre ha venido a buscar lo que estaba perdido y a salvarlo” (Lc 19, 10).

Cuando tuvo que presentarse ante sus paisanos y explicarles a qué iba a dedicarse, escogió aquel texto de Isaías que él interpretaba como la voluntad de Dios sobre su vida y marcaba, por tanto, las pautas de su actuación: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido para que dé la buena noticia a los pobres. Me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor” (Lc 4, 16-22; cfr. Is 61, 1-2). Jesús se presentaba así como la revelación encarnada del Dios de amor y ternura, del Dios Padre que se había olvidado incluso del “día de su venganza” (cfr. Is 61, 2), hasta tal punto que sus paisanos no reconocen a ese Dios y se extrañan de que Jesús se calle las palabras del profeta sobre el “desquite” de Dios. La novedad es tan atrevida que provocó las protestas y la incomprensión de aquellas gentes.

Con Jesús ha llegado el “hoy” de la salvación, tan anunciado y tan esperado desde hacía siglos: “Hoy, en vuestra presencia, se ha cumplido este pasaje” (Lc 4, 21). Para darse cuenta de ello sólo hace falta “ver y oír” lo que está pasando “ahora”, como Jesús contesta a los emisarios del Bautista (cfr. Lc 7, 22-23). “Hoy ha llegado la salvación a esta casa”, dirá Jesús a Zaqueo (Lc 19, 9); y al ladrón: “Hoy estarás conmigo en el paraíso” (Lc 23, 43). Lo habían anunciado los

ángeles desde el primer momento: “Hoy os ha nacido un salvador” (Lc 2, 11).

Jesús es el amor de Dios en acción, el amor de Dios que toma la iniciativa, que va tras lo perdido y se preocupa por devolver la salud a los enfermos. Ello resulta especialmente evidente en el Evangelio de Lucas: mientras que en Mateo y Marcos, la Buena Noticia es la llegada del Reino y la conversión (cfr. Mc 1, 14-15; Mt 4, 17), en Lucas, el núcleo de esa gran noticia es la persona misma de Jesús, presencia del amor destinado a todos, de forma especial a los más débiles, a los más pobres, a los más necesitados.

Por eso, aunque el perdón es algo exclusivo de Dios, también “este Hombre está autorizado para perdonar pecados” (Lc 5, 24). Jesús concede el perdón personalmente: el Hijo del Hombre está encargado por Dios del perdón y la salvación. Durante su vida terrena, Jesús anunció el perdón, lo concedió a algunos individuos aislados y lo pidió para otros: “Padre, perdónalos, que no saben lo que se hacen” (Lc 23, 33). Estos perdones no son todavía más que signos. Cuando, en la Pascua, Jesús sea constituido en la plenitud de todos sus poderes (cfr. Mt 28, 19), entonces serán realidad el perdón y la salvación totales, universales, definitivas. El “hoy” de la salvación es en realidad el hoy pascual. Ahora, después de la resurrección, todo el mundo puede ser invitado a arrepentirse y recibir así el perdón dado en Jesucristo y proclamado en el mensaje pascual de la Iglesia: “Así estaba escrito: el Mesías padecerá, resucitará al tercer día, y en su nombre se predicará el arrepentimiento y el perdón de los pecados a todos los pueblos” (Lc 24, 46-47).

* * *

Los perdonados, dijimos, perdonan y aman. Hemos visto que ésta es la lógica del Evangelio. La reconciliación con Dios debe producir la reconciliación con y entre los

hombres. Pero amor y reconciliación son dos palabras vacías de contenido e hirientes en una sociedad desgarrada por las desigualdades. La opulencia y el "status" de unos ofende a los hermanos que viven en la pobreza y la marginación. El perdón de Dios en Cristo queda desvirtuado, en la práctica, por la actitud farisaica de una sociedad que se llama cristiana, pero que no quiere caer en la cuenta de que, para serlo, tiene que reflejar en actitudes concretas de solidaridad, de participación, de comunión, de compasión, de reconciliación, ese perdón recibido. Y, mientras esta situación persista, sonarán a burla las palabras que Jesús nos enseñó: "Perdónanos nuestros pecados, que también nosotros perdonamos a todo deudor nuestro" (Lc 11, 4).

NOTAS

1. Stuhlmüller, C., *Evangelio según San Lucas*, en CBSJ, III, 44:118, ed. Cristiandad, Madrid 1972, p. 380.
2. Jeremías, J., *Las parábolas de Jesús*, ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), sexta edición, 1981, p. 154.
3. Así J. Jeremías, *op. cit.*, p. 158; cfr., para lo que sigue, *ibid.*, página 160ss.
4. Buber, M., *Cuentos jasídicos*, ed. Paidós, Barcelona 1983, páginas 57-58.

“SITUACION DE PECADO” Y “PECADO SOCIAL”

RAIMUNDO RINCON

A propósito de la exhortación apostólica “Reconciliación y Penitencia”.

Con ocasión de este documento pontificio publicado por Juan Pablo II el 2 de diciembre de 1984, ha tenido lugar la reapertura de la problemática en torno a lo que, para simplificar las cosas, podemos denominar “pecado social” o “culpa colectiva”. Incluso se ha celebrado, los días 26 y 27 de febrero último, un encuentro en la Facultad de Teología del Norte de Italia (Milán) bajo el lema: “Pecado social: Una categoría controvertida”¹. Quizá pueda aducirse también como razón del interés despertado la progresiva socialización y politización de la realidad hoy. “El hombre no se concibe como una mónada aislada y cerrada en sí misma, sino como una persona estructuralmente inserta en una trama social que modifica, altera o valoriza su propio proyecto, y hace que cada uno de sus actos tenga una repercusión, positiva o negativa, en todo el ámbito social”².

Precisamente, la cuestión que late en el trasfondo de la discusión sobre el pecado social, es la de las relaciones entre pecado y sociedad, relaciones que deben ser interpretadas en dos direcciones: en el sentido de la profunda sollicitación social al pecado personal y en el de la múltiple incidencia del pecado personal sobre las situaciones sociales objetivas.

En el marco de este horizonte hay que circunscribir los límites de nuestra colaboración. Nos proponemos, ante todo, exponer con fidelidad el pensamiento, tan fecundo como complejo, del Papa, por lo que transcribiremos literalmente su texto siempre que el hilo del discurso y la claridad de sus términos lo permitan. En un segundo momento, presentamos en apretada síntesis el estado de la cuestión sobre el tema tal cual se refleja en los documentos del magisterio eclesiástico y en los escritos de los teólogos. Por último, ofrecemos una serie de pistas capaces de dar una respuesta suficientemente satisfactoria a las distintas instancias e integrar las preciosas aportaciones que, para la comprensión teológica y consiguiente presentación pastoral del pecado al hombre de hoy, resultan utilísimas a par que ineludibles.

I

“EL AMOR, MAS GRANDE QUE EL PECADO”

Juan Pablo II escribe casi un minitratado sobre el pecado, porque el tema “está íntimamente relacionado con el de la reconciliación”. Es verdad que, siguiendo las huellas de san Juan (1 Jn 1, 18-19; 3, 20), lo enfoca en su perspectiva antropológica y teológica, confrontándolo “con la verdad del amor divino, justo, generoso y fiel, que se manifiesta sobre todo con el perdón y la redención” (RP 13, 1); pero hay que reconocer que no es fácil hablar hoy del pecado. Entre otras razones,

porque, como declaró Pío XII tiempo ha, “el pecado del siglo es la pérdida del sentido del pecado”³. Claro que la aceptación de esta sentencia dependerá de cómo se entienda lo del “sentido del pecado”, pues muchos prefieren calificarla de desplazamiento o cambio de sentido más bien que de pérdida.

Veamos, no obstante, qué significa para el Papa la expresión “sentido del pecado”. A juicio suyo, se trata de “una fina sensibilidad y una aguda percepción de los *fermentos de muerte*, que están contenidos en el pecado. Sensibilidad y capacidad de percepción también para individuar estos fermentos en las múltiples formas asumidas por el pecado, en los tantos aspectos bajo los cuales se presenta” (RP 18, 1). A continuación explica cómo se ha ido formando este sentido: la conciencia cristiana lo ha ido adquiriendo, a lo largo de las generaciones, “a través del Evangelio leído en la comunión eclesial”. El sentido del pecado tiene, pues, su raíz en la conciencia moral del hombre y está íntimamente vinculado al sentido de Dios. Con todo, son muchas las señales que indican que, en nuestro tiempo, existe un eclipse de la conciencia moral de muchos hombres y un oscurecimiento del sentido de Dios. En consecuencia, Juan Pablo II hace suya la frase casi proverbial de su antecesor Pío XII mencionada más arriba (cf. RP 18, 3).

¿Qué es en realidad el pecado? El Santo Padre lo describe con términos muy sencillos: “El pecado es la interrupción de la relación filial con Dios para vivir la propia existencia fuera de la obediencia a El”. Y puntualiza: “Pecar no es solamente negar a Dios; pecar es vivir también como si El no existiera, es borrarlo de la propia existencia diaria” (RP 18, 10). Por consiguiente, la pérdida del sentido del pecado es fruto de la *negación de Dios*, tanto de la negación que emerge explícita en el ateo como de la que se esconde en la concepción secularista de la realidad.

¿A qué se debe y de qué “lugares” proviene “el ofuscamiento o debilitamiento del sentido del pecado”? (aquí no usa la palabra “pérdida”)⁴. El fenómeno deriva:

- “Del rechazo de toda referencia a lo trascendente en nombre de la aspiración a la autonomía personal”.
- “De someterse a modelos éticos impuestos por el consenso y la costumbre general, aunque estén condenados por la conciencia individual”.
- “De las dramáticas condiciones socio-económicas que oprimen a gran parte de la humanidad, creando la tendencia a ver errores y culpas sólo en el ámbito de lo social”.
- “Sobre todo, del oscurecimiento de la idea de la paternidad de Dios y de su dominio sobre la vida del hombre” (RP 18, 10).
- Del secularismo que reduce el sentido del pecado, “a lo sumo, a aquello que ofende al hombre” (RP 18, 5).
- “De los equívocos en que se cae al aceptar ciertos resultados de las ciencias humanas” (RP 18, 6) ⁵.
- “De una ética que deriva de un determinado relativismo historicista” (RP 18, 7).
- De un verdadero “vuelco o de una caída de valores morales”, así como de la ignorancia del sentido de los fundamentos y los criterios de la actitud moral (RP 18, 8).
- De la errónea identificación del sentido del pecado “con el sentimiento morboso de la culpa o con la simple transgresión de normas y preceptos legales” (RP 18, 9).

A fuer de sincero, Juan Pablo II señala también algunas tendencias del pensamiento y la vida eclesiales que favorecen inevitablemente la decadencia del sentido del pecado. A título de ejemplos aduce los siguientes:

- Algunos “tienden a sustituir actitudes exageradas del pasado con otras exageraciones” (RP 18, 10).
- “La *confusión* creada en la conciencia de numerosos fieles por la divergencia de opiniones y enseñanzas en la teología, en la predicación, en la catequesis, en la dirección espiritual, *sobre cuestiones graves y delicadas de la moral cristiana*” (RP 18, 10).

– “Algunos defectos en la praxis de la penitencia sacramental: tendencia a reducir el pecado y la conversión a hechos meramente individuales o a considerar exclusivamente su dimensión comunitaria, el ritualismo de costumbre” (Ibíd.).

A la vista de este panorama, Juan Pablo II interpela enfáticamente: “Restablecer el *sentido justo del pecado* es la primera manera de afrontar la grave crisis espiritual que afecta al hombre de nuestro tiempo”. ¿Cómo lograr este objetivo? En palabras del Sumo Pontífice, el sentido del pecado se restablece únicamente con una *clara llamada a los principios inderogables de razón y de fe* que la doctrina moral de la Iglesia ha sostenido siempre” (RP 18, 12). ¿Los medios para que florezca de nuevo un saludable sentido del pecado, sobre todo en el mundo cristiano y eclesial? Los medios:

- “Una buena catequesis, iluminada por la teología bíblica de la Alianza,
- una escucha atenta y una acogida fiel del Magisterio de la Iglesia...,
- una praxis cada vez más cuidada del sacramento de la penitencia” (RP 18, 13).

1. Las dimensiones bíblico-teológicas del pecado

“Reconciliación y Penitencia” subraya, ante todo y sobre todo, la dimensión teológica del pecado: a lo largo de toda la historia humana, el pecado ha sido y es, bajo formas diversas, “*exclusión de Dios, ruptura con Dios, desobediencia a Dios*”, pudiendo llegar hasta la negación de Dios y de su existencia (14, 3). Precisamente en la narración del primer pecado en el Edén “aparece en toda su gravedad y dramaticidad lo que constituye la esencia más íntima y más oscura del pecado: la

desobediencia a Dios, a su ley, a la norma moral que él dio al hombre, escribiéndola en el corazón y perfeccionándola con la revelación” (14, 2).

Siguiendo las narraciones bíblicas del pecado de Adán (Gén 3) y de la construcción de la torre de Babel (Gén 11, 1-9), pone claramente de manifiesto la dimensión social y cósmica del pecado: “La ruptura con Dios desemboca dramáticamente en la división entre los hermanos”.

“En la descripción del primer pecado, la ruptura con Yahvé rompe al mismo tiempo el hilo de la amistad que unía a la familia humana, de tal manera que las páginas siguientes del *Génesis* nos muestran al hombre y a la mujer como si apuntaran su dedo acusando el uno hacia el otro; y más adelante al hermano que, hostil al hermano, termina quitándole la vida.

Según la narración de los hechos de Babel, la consecuencia del pecado es la desunión de la familia humana, ya iniciada con el primer pecado, y que llega ahora al extremo en su forma social” (RP 15, 2, y 3).

El pecado es también un rechazo de sí, una herida que “el pecador abre en su propio costado” (RP 15, 5). En cuanto ruptura con Dios, el pecado es también “un acto suicida”, porque constituye “un acto de desobediencia de una creatura que, al menos implícitamente, rechaza a aquél de quien salió y que la mantiene en vida” (RP 15, 4).

Entre las tres dimensiones, el Papa establece una especie de jerarquía y una concatenación de causa a efecto. Con el pecado, efectivamente, el hombre se niega a someterse a Dios y provoca una ruptura con él; su equilibrio interior también se rompe y se desatan dentro de sí contradicciones y conflictos; desgarrado de esta forma, el hombre provoca casi inevitablemente una ruptura en sus relaciones con los otros hombres y con el mundo creado (RP 15, 4).

2. Origen del “misterio de la iniquidad” (2 Tesa 2, 7)

El hombre de todas las épocas y culturas ha hecho grandes esfuerzos para desvelar el *misterio del pecado*, el *misterio de la iniquidad*; pero el interrogante sigue abierto. ¿Cuál es el origen del pecado? ¿De dónde ha brotado realmente esta oscura e inaprensible realidad?

En dos afirmaciones rotundas podemos encontrar la respuesta:

a) El pecado es “sin duda obra de la libertad del hombre” (RP 14, 1).

b) “El pecado, en sentido verdadero y propio, es siempre un acto de la persona, porque es un acto libre de la persona individual y no precisamente de un grupo o una comunidad” (RP 16, 1).

Cuando Juan Pablo II habla de libertad en el hombre, no la concibe ingenuamente como absoluta e incontaminada. El es bien consciente de que la libertad humana puede estar sujeta a no pocos ni leves factores externos e internos. Entre los factores externos, alude concretamente a “las oscuras fuerzas que, según san Pablo, obran en el mundo hasta enseñorearse de él” (RP 14, 1); entre los internos, reseña especialmente las “tendencias, taras y costumbres unidas a su condición personal” (RP 16, 1). De modo esquemático, pero sugerente, presenta una sencilla tesis: “Es una verdad de fe, confirmada también por nuestra experiencia y razón, que la persona humana es libre”.

Alcance del influjo: estos “factores externos e internos pueden atenuar, en mayor o menor grado, su libertad y, por tanto, su responsabilidad y culpabilidad”.

Límites de este influjo: no hay que engrandecer el imperio de los factores externos hasta el extremo de “descargar en realidades externas —las estructuras, los sistemas,

los demás— el pecado de los individuos” (RP 16, 1) (curiosamente falta una referencia análoga a la incidencia de los factores internos).

Para disipar cualquier duda en este campo y como síntesis legitimadora de su pensamiento, el Papa enfatiza: “En cada hombre no existe nada tan personal e intransferible como el mérito de la virtud o la responsabilidad de la culpa” (RP 16, 1).

Apremia y preocupa tanto al Papa poner de manifiesto el carácter *personal* del pecado (en el sentido de que sólo la persona humana es el sujeto verdadero y propio de la acción pecaminosa), que no aborda *directamente* el complejo problema del pecado original. No entra dentro de los objetivos del documento. Pero la interpretación del pecado que nos ofrece no puede ser tachada de individualista ni de privatizada: “Todo pecado, subraya, es *personal*, bajo un aspecto; bajo otro aspecto, todo pecado es *social*”. ¿Cómo se demuestra esta aparente paradoja? La prueba nos parece excesivamente simplificadora: “En cuanto y debido a que (todo pecado) tiene también consecuencias sociales” (RP 15, 5), como se puede apreciar ya en la descripción del “primer pecado” y en la narración de los hechos de Babel (cf. RP 15, 2 y 3); una descripción más incisiva y completa de las consecuencias del pecado, presenta las divisiones y rupturas “no sólo en el interior de cada hombre, sino también en los diversos círculos en que él vive: familiar, ambiental, profesional, social” (RP 13, 5; RP 2). En este contexto hay que encuadrar la explicación que, en clave filosófico-religiosa, psicológica y social, nos brinda sobre la “concatenación de causa y efecto” entre el pecado y sus consecuencias (RP 15, 4). Para salir al paso de interpretaciones inexactas, sin embargo, reitera con fuerza: “Por ser el pecado una acción de la persona, tiene sus primeras y más importantes consecuencias en el *pecador mismo*” (RP 16, 2).

3. Apostillas a la visión general del pecado en RP

Después de esta exposición lineal y totalmente fiel al pensamiento del Papa, nos parece necesario y oportuno añadir algunas puntualizaciones. Su motivación no reside de modo alguno en el intento de ensombrecer la clara exposición del pecado en un documento tan notable, por primera vez; nos guía simplemente el propósito de completar y radicalizar las sugestivas indicaciones de Juan Pablo II en la exhortación apostólica que venimos comentando. Esperamos que así sean acogidas e interpretadas.

a) En primer lugar, “Reconciliación y Penitencia” habla de *dos* elementos a tener en cuenta para comprender el pecado: la desobediencia a Dios (14, 2 y 3) y la división entre hermanos (15). Nos parece que sería más conveniente hablar de *cuatro* elementos o dimensiones, como tendremos oportunidad de ver más adelante. Semejante dualidad reductora se advierte también cuando se dice que “el misterio del pecado se compone de esta *doble* herida, que el pecador abre en su propio costado y en relación con el prójimo” (15, 5). También en este pasaje se podría esperar, en buena lógica, una referencia a la *cuádruple* herida que el pecado infiere al hombre en cuanto ser *personal* que viene de *Dios* y coexiste con los *otros* en el *mundo* para Dios: toda acción es expresión de la persona integral, y, en cada una de sus acciones, el hombre queda modificado en su yo al tiempo que en sus relaciones con Dios, con los otros y con el mundo.

b) Con brevedad y precisión diseña los efectos del pecado en el pecador (“en la relación de éste con Dios... y en su espíritu, debilitando su voluntad y oscureciendo su inteligencia”: 16, 2). Tal vez sería más adecuado distinguir, por una parte, las consecuencias del pecado en el pecador mismo respecto de las que inciden en sus relaciones con Dios;

por otra parte, como acabamos de señalar, al pecar, no sólo quedo modificado yo y mis relaciones con Dios, sino que también quedan modificadas mis relaciones con los otros (mediaciones o estructuras interpersonales y sociales) y con el mundo (estructuras objetivas).

c) De las consecuencias del pecado se dice que “son motivo de división y de ruptura no sólo en el interior de cada hombre, sino también en los diversos círculos en que él vive” (13, 5). La frase, en su construcción gramatical y sintáctica, se presta a equívocos. Precisamente las divisiones y rupturas de nuestro mundo desgarrado y en pedazos (2) tienen su raíz (“motivo”) en esa herida en lo más íntimo del hombre, herida a la que nosotros, a la luz de la fe, llamamos pecado; es decir, las divisiones y rupturas son ellas mismas las consecuencias objetivas y objetivadas del pecado. En esta línea, la frase del Papa: “Todo pecado es *personal*, bajo un aspecto; bajo otro aspecto, todo pecado es *social*” (15, 5), debería ser ampliada con otros dos miembros: bajo otro aspecto, todo pecado es, por supuesto, *teológico*, y, bajo otro aspecto, finalmente, todo pecado es *estructural*.

El hecho de que no hayan sido suficientemente tenidas en cuenta ni explícitamente reflejadas en el texto tales indicaciones, tal vez pueda explicar las incomprendiones y malentendidos a que ha podido dar lugar la concepción sobre el pecado social, recogida con amplitud en el documento que comentamos.

4. Pecado social: diversos significados

Como el Papa recuerda, en los documentos preparatorios del Sínodo de 1983 ⁶ y durante los trabajos sinodales se mencionó con frecuencia el *pecado social*. Juan Pablo II asume el reto y afronta el tema, sabedor de que “la expresión y el con-

cepto que a ella está unido tiene, en verdad, diversos significados” (RP 16, 4). A su exposición dedica el largo y no siempre fácil número 16 de la exhortación apostólica. Por nuestra parte, intentaremos seguir lo más de cerca posible el texto, dejando para más adelante los comentarios. He aquí, a juicio del Papa, los diversos significados o acepciones del pecado social:

a) Primera acepción. “Hablar de *pecado social* quiere decir, ante todo, reconocer que, en virtud de una solidaridad humana tan misteriosa e imperceptible como real y concreta, el pecado de cada uno repercute en cierta manera en los demás”. Conclusión parcial: dimensión social, *por sus consecuencias*, del pecado:

— “No existe pecado alguno, aun el más íntimo y secreto, el más estrictamente individual, que afecte exclusivamente a aquel que lo comete”.

— “Todo pecado repercute, con mayor o menor intensidad, con mayor o menor daño, en todo el conjunto eclesial y en toda la familia humana”.

— “Según esta primera acepción, se puede atribuir indiscutiblemente a cada pecado el carácter de *pecado social*”.

b) Segunda acepción (RP 16, 6). Se suele dar el nombre de *sociales* a algunos pecados que “constituyen, por su mismo objeto, una agresión directa contra el prójimo y —más exactamente, según el lenguaje evangélico— contra el hermano”. La calificación no viene determinada, por tanto, en virtud de la referencia a los efectos del pecado, sino a su *contenido o materia*: pecados distintos de los religiosos y de los personales. Aunque conlleve extendernos un poco más, juzgamos interesante enumerar los ejemplos contenidos en el texto:

- Los pecados contra el amor del prójimo.
- “Todo pecado cometido contra la justicia en las relaciones tanto interpersonales como en las de la persona con la sociedad, y aun de la comunidad con la persona”.
- “Todo pecado cometido contra los derechos de la persona humana” (contra el derecho a la vida, “sin excluir la del que está por nacer”; contra la libertad ajena, especialmente contra la libertad religiosa; “contra la dignidad y el honor del prójimo”).
- “Todo pecado contra el bien común y sus exigencias, dentro del amplio panorama de los derechos y deberes de los ciudadanos”.

Se advierte a continuación una ruptura de estilo y de sintaxis, porque la frase: es “pecado *social*”, queda modificada en los siguientes términos: “Puede ser *social* el pecado de obra u omisión,

- por parte de dirigentes políticos, económicos y sindicales que, aun pudiéndolo, no se empeñan con sabiduría en el mejoramiento o en la transformación de la sociedad según las exigencias y las posibilidades del momento histórico;
- así como por parte de trabajadores que no cumplen con sus deberes de presencia y colaboración, para que las fábricas puedan seguir dando bienestar a ellos mismos, a sus familias y a la sociedad”.

c) Tercera acepción. Con un significado “evidentemente analógico”, se denomina *pecado social* a las relaciones entre las distintas comunidades humanas que no están “en sintonía con los designios de Dios, que quiere en el mundo justicia, libertad y paz entre los individuos, los grupos y los pueblos”. Como los párrafos son amplios y densos, trataremos de sistematizar y resumir los puntos fundamentales.

Se califica de *mal social* (no *pecado social*):

- “La lucha de clases, cualquiera que sea su responsable y, a veces, quien la erige en sistema”.
- “La contraposición obstinada de los bloques de naciones y de una nación contra la otra, de unos grupos contra otros dentro de la misma nación”.

¿Por qué se llama *analógica* esta acepción de pecado social? Porque realidades y situaciones como las señaladas, en su modo de generalizarse y hasta agigantarse como hechos sociales, se convierten casi siempre en anónimas, y sus causas son complejas y no siempre identificables (RP 18, 7).

Uso no correcto de la expresión. “No es legítimo ni aceptable” hablar de pecado social, “por muy usual que sea hoy en algunos ambientes”⁷, cuando a esta expresión se le atribuye un significado que, “al oponer, no sin ambigüedad, *pecado social* y *pecado personal*, lleva más o menos inconscientemente a difuminar y casi borrar lo *personal*, para admitir únicamente culpas y responsabilidades sociales”. Según este significado, “prácticamente todo pecado sería social” (RP 18, 9).

Uso correcto de la expresión. En sintonía y acuerdo con la Iglesia, cuando se habla de *situaciones de pecado* o se denuncia como *pecados sociales* determinadas situaciones o comportamientos colectivos de grupos sociales más o menos amplios, o hasta de enteras naciones o bloques de naciones, hay que entender que “estos casos de *pecado social* son el fruto, la acumulación y la concentración de muchos *pecados personales*” (RP 18, 10).

Alcance del significado analógico de *pecado social*. El uso de esta expresión es legítimo y aceptable en cuanto “quiere ser una llamada a las conciencias de todos para que cada uno tome su responsabilidad, con el fin de cambiar sería y valientemente esas nefastas realidades y situaciones intolerables” (RP 18, 8).

5. Tesis: “El pecado es un hecho profundamente personal”

La tesis recobra toda su significación. Una y otra vez, se reitera con palabras más o menos parecidas. Para que no haya lugar a dudas, las reagruparemos en una especie de florilegio:

“El pecado, en sentido verdadero y propio, es siempre un acto de la persona, porque es un acto libre de la persona individual y no precisamente de un grupo o una comunidad” (RP 16, 1).

“Por ser el pecado una acción de la persona, tiene sus primeras y más importantes consecuencias en el pecador mismo” (RP 16, 2).

“En todo caso, hablar de *pecados sociales*, aunque sea en sentido analógico, no debe inducir a nadie a disminuir la responsabilidad de los individuos” (RP 18, 8).

No es legítimo ni aceptable hablar de *pecado social* en el sentido de imputarlo “no tanto a la conciencia moral de una persona, cuanto a una vaga entidad y colectividad anónima, que podría ser la situación, el sistema, la sociedad, las estructuras, la institución” (RP 18, 9).

Los casos que la Iglesia califica de situaciones de pecado o pecados sociales, “son el fruto, la acumulación y la concentración de muchos *pecados personales*”... “Las verdaderas responsabilidades son de las personas” (RP 18, 10).

“Una situación —como una institución, una estructura, una sociedad— no es, de suyo, sujeto de actos morales; por lo tanto, no puede ser buena o mala en sí misma” (RP 18, 11).

“En el fondo de toda *situación de pecado* hallamos siempre personas pecadoras” (RP 18, 12).

“Se comprende entonces por qué la *acusación de los pecados* debe ser ordinariamente individual y no colectiva, ya que el pecado es un hecho profundamente personal” (RP 31, III, 5).

El hecho de que mal se considere cada vez más *pecado* "estructural" y se deje identificar cada vez menos como *pecado* "personal", hay que atribuirlo a la táctica que usa el *Maligno*, el primer artífice del mal (Carta a los Jóvenes, 15, 17).

II

¿PECADO DE LA IGLESIA? ¿PECADO SOCIO-ESTRUCTURAL?

Aunque el tema se puso en cierto modo de moda a raíz de la segunda guerra mundial, debemos reconocer que la literatura teológica sobre el particular no es muy copiosa. También es conveniente reseñar, de entrada, dos advertencias:

La impresión primera, al adentrarse en el estudio de los autores, es la de encontrarse ante un minicaos terminológico, por lo que se hace necesario precisar el sentido exacto que cada uno otorga a las distintas palabras. En segundo lugar, los teólogos y moralistas no se han puesto de acuerdo en la respuesta respecto a la existencia de la realidad que, simplificando, por ahora llamaremos "pecado social". Ante este panorama, dados los condicionamientos de nuestra colaboración, juzgamos lo más pertinente ofrecer un vocabulario que permita clarificar las posiciones y encuadrar correlativamente a los autores más accesibles a nuestros lectores, conscientes de los riesgos de imprecisión y hasta de injusticia que toda simplificación conlleva.

1. Vocabulario teológico

Podemos afirmar, sin temor a que se cuestione este parecer, que el pecado es un concepto analógico. En prin-

cipio, hay que hablar del pecado bajo esta doble acepción: como *acción humana mala* y como *estado* derivado de la acción humana mala, es decir, el estado provocado por las consecuencias de la acción pecaminosa en el sujeto, en la historia y en el mundo. Si el pecado es un rechazo del comportamiento que corresponde a nuestra vocación, la negación a ser aquella persona que debemos ser en conformidad con todas las relaciones que nos constituyen (el hombre es una persona que viene de Dios, existe con y para los otros en el mundo para Dios), el resultado será una situación de *ruptura*, de desorden, de fracaso y de escándalo. Esto explica que la tradición haya comparado esta situación con una enfermedad, una "herida" en el hondón y núcleo mismo de la persona. Pero hay que seguir presentando otras acepciones.

a) *Pecado original*. Con esta expresión se alude al pecado de Adán, al "primer pecado". Este pecado puede entenderse como *acción* (el pecado original *originante* de los escolásticos) y como *estado* (pecado original *originado*, según dicha terminología). Este estado puede definirse así: "Alienación dialogal respecto a Dios y los demás hombres, determinada por la participación fallida de la vida divina, que a su vez es producida por una libre iniciativa humana, anterior a toda toma de actitud de cada uno de los miembros de la humanidad actual" ⁸. La hemos transcrito porque nos parece la definición más completa, porque subraya el aspecto personalista, óntico e histórico-comunitario del pecado del hombre.

b) *Pecado personal*. Son tantas y tan variadas las nociones y definiciones existentes, que sencillamente nos limitamos a una breve descripción. Llamamos pecado personal a la acción religioso-moral negativa que brota de la libre decisión de la persona cara a cara con el Dios de la alianza. Para muchos, éste es el primer analogado (cf. RP 16, 1).

c) *Pecado colectivo*. En sentido propio, se denomina así el pecado *cuyo sujeto responsable* no es una persona concreta sino un grupo, pueblo o sociedad. En sentido impropio o traslaticio, la expresión se usa para “indicar un pecado en sí personal, pero de índole social y comunitaria”.

d) *Pecado comunitario* o *pecado de la Iglesia*. En este supuesto, el pecado tiene como sujeto responsable a la propia comunidad o Iglesia. Con esta expresión no se trata de negar que la Iglesia es “indefectiblemente santa” (LG 39), sino de llevar a sus últimas consecuencias los textos conciliares que la presentan “al mismo tiempo santa y necesitada de purificación” (LG 8, 3). Para salir al paso de malentendidos, conviene añadir que los teólogos son unánimes en proclamar que los términos santa y pecadora “le convienen, es cierto, pero a título muy diferente”.

e) *Pecado del mundo*. Con esta expresión bíblica (Jn 1, 29), P. Schoonenberg comenzó en 1961 a exponer un nuevo enfoque del pecado original. El teólogo holandés, que parte de un excelente análisis del pecado personal del adulto, elabora dos conceptos clave para describir las consecuencias del pecado: el estado de pecado como “situación” y el “pecado del mundo”.

La situación de pecado se caracteriza por la imposibilidad libremente asumida de amar a Dios sobre todas las cosas y de amar realmente al prójimo; por consiguiente, el hombre en estado de pecado multiplicará infaliblemente sus pecados, ya que sólo Cristo puede librarlo de la “fuerza del pecado”.

El “pecado del mundo” consiste en una situación análoga pero que ha sido inducida no sólo por los pecados personales, sino también por los pecados de todos los demás hombres: el resultado de todos esos pecados históricos es un ambiente o contexto en el que resulta imposible conocer y estimar los valores capaces de inspirar una vida verdaderamente humana y cristiana.

El autor no pretende hablar de “culpa colectiva”, ya que la culpa brota de la libertad personal de cada uno y no pasa de uno a otro; simplemente se propone “compendiar lo que se puede decir sobre la comunidad o solidaridad en el pecado” y explicar el influjo de una persona libre sobre otra. Esta teología del pecado del mundo y de los pecados históricos en el mundo, además de poner de manifiesto que los pecados de un pueblo o de una civilización se deben, en gran parte, a los pecados puramente materiales de personas individuales ciegas de nacimiento para un determinado valor, podría ofrecer un acceso más plausible al dogma del pecado original y quizá determinar su interpretación⁹.

f) “*Situación de pecado*”. “*Situación de pecado social*”. Estas fórmulas aparecen y reaparecen en los documentos colectivos del episcopado latinoamericano (Medellín, Puebla), en las cartas pastorales y en las publicaciones de los teólogos y expertos. ¿Cómo hay que entenderlas?

A juicio del cardenal Pironio, son “situaciones que dependen de actitudes injustas, más o menos conscientes, de otros. Actitudes que originan fundamentalmente un estado de opresión y dependencia... económica, social, política o cultural, que impiden que un hombre o un pueblo se realicen en su originalidad propia”.

En las “notas sobre algunos temas” del documento de trabajo para Puebla, se decía, sin embargo, que procede “hablar *analógicamente* de situación de pecado cuando, siguiendo la misma mente de la Escritura, se puede establecer la vinculación entre determinadas situaciones y las opciones y obras pecaminosas de los hombres”¹⁰. Incluso se despliega una letanía de situaciones a las que, según las Conferencias Episcopales, cabe calificar como “situación de pecado”: “Situaciones donde hay miseria causada por la injusticia, violación de los derechos fundamentales, violencia institucionalizada, situación de dependencia dentro de esquemas de dominación, sociedad

materialista de consumo, situaciones que comprometen gravemente la dignidad de la persona humana, injusticia social institucionalizada, modelos actuales de sociedad marcados por el desconocimiento o la tergiversación de los verdaderos valores del hombre, imperio y dominio del dinero sobre la ley” (n. 66). En estas situaciones se manifiesta el imperio del pecado y se revela la ira del juicio divino (n. 71).

g) *Pecado social*. No es fácil ponerse de acuerdo sobre los términos con que se puede definir este tipo de pecado. Quizá puede resultar válida la noción que considera “pecado social” al pecado que brota en las relaciones del hombre con sus conciudadanos, con la sociedad, y hasta en las relaciones de las sociedades entre sí y con sus miembros. Pues bien, el pecado social “puede ser un acto de un individuo concreto que repercute en todo o en una parte del cuerpo social, o bien un acto de un grupo que repercute en otros individuos o en otros grupos sociales”¹¹.

No interesa detenernos en la primera acepción de pecado social en cuanto acción de un individuo. Importa sobre todo la segunda forma, aunque en realidad se podría considerar una modalidad del “pecado colectivo”: hay deberes y tareas que “deben llevar a cabo los hombres, no como individuos, sino unidos en comunidad, compartiendo la responsabilidad”; pues bien, cuando éstos faltan por acción u omisión al cumplimiento de tales deberes, nos hallamos ante el pecado social. Como puede apreciarse a simple vista, no es fácil ofrecer una definición satisfactoria de esta realidad.

h) *Pecado solidario*. Trataremos de reproducir lo más fielmente posible las expresiones que usa M. Vidal, autor de este concepto¹². Frente a la teología tradicional, que consideró el pecado mortal actual e individual como la forma primera de culpabilidad, el autor se inclina por la opción de “considerar como ‘primer analogado’ de la culpabilidad al

pecado comunitario y estructural". Nuestro ilustre moralista no emplea, sin embargo, las expresiones "pecado colectivo" o "pecado estructural", porque, en su criterio, "estos conceptos dicen referencia a aspectos concretos y parciales de algo mucho más amplio en lo cual consiste la culpabilidad en su sentido fundamental". En consecuencia, "la comprensión del pecado ha de encontrar su formulación auténtica al colocar la *solidaridad en el mal* como el pecado fundamental en el cual, y a través del cual, han de ser interpretados los pecados personales".

Después de aducir razones provenientes de la teología bíblica, la teología de la liberación y la teología política, para justificar "la opción por el pecado solidario como el 'primer analogado' de la culpabilidad humano-cristiana", el profesor Vidal expone las formas en que se concreta la culpabilidad solidaria:

— Desde la dimensión subjetiva, señala las siguientes formas de participación en la culpabilidad objetiva: la imputación de pecados individuales ajenos (pecado de cooperación, pecado de escándalo); responsabilización de la dimensión social y eclesial del pecado personal; la culpabilidad colectiva (pecado colectivo); la responsabilidad subjetiva de las injusticias estructurales.

— Desde la dimensión objetiva, existe pecado solidario en la participación que los hombres tenemos en los pecados personales de los demás; en la dimensión social de los pecados personales propios, mediante el influjo sobre la conciencia colectiva, que queda así deformada; en la culpabilidad de una colectividad en cuanto tal; de modo eminente, en el pecado estructural.

i) *Pecado estructural*. Nos hemos topado así con la última fórmula que hoy se usa al referirse al pecado. A pesar de caer en la cantinela, nos urge adelantar que no es simple

ni sencillo este concepto. Veamos cómo lo explica el “Documento de trabajo para el Sínodo de los Obispos de 1983”. Se habla con razón de pecado social, que algunos llaman “estructural”, a cualquier “situación objetiva de carácter social, político, económico, cultural, contraria al Evangelio”, de la que “ha de responder la persona porque tiene su origen en la libre voluntad humana, individual o de los hombres asociados entre sí”.

Recientemente también, en un interesante artículo, se habla de “un mal que pertenece ya a las estructuras de este mundo nuestro en el que hemos nacido, y por eso no puede ser inmediatamente reducido a culpabilidades personales, pero que, a la vez, nos aboca a fatalidades, a través de las cuales nos hacemos culpables”¹³. El propio autor reconoce que es laborioso comprender la realidad del pecado estructural y diferenciarlo adecuadamente de las necesidades objetivas inevitables que se fundan en la misma realidad de las cosas. “El mal estructural se manifiesta como mal —personal— objetivado hasta convertirse en una especie de ‘poder extraño’ que domina sobre nosotros”; pero bien entendido que no brota de hechos naturales, sino que es causado por la conducta colectiva de los hombres y, una vez puesto en marcha, actúa como “poder extraño” y lleva objetivamente a decisiones que quizá uno lamenta.

Después de pasar revista a esta serie de categorías teológicas que intentan llamar la atención e interpelar a todos y a cada uno de los hombres de buena voluntad ante las situaciones de injusticia social, económica, política y cultural, y el mundo de prejuicios colectivos que, de modo consciente o inconsciente, generan, mantienen y/o favorecen tales injusticias, nos preguntamos: ¿se trata de simples dimensiones o consecuencias del pecado personal?, ¿se puede hablar de un verdadero pecado colectivo o socio-estructural?

Como el análisis de las posturas del magisterio eclesiástico y de los teólogos, ante los distintos analogados del pecado, resultaría larguísimo a par que enojoso, nos limitaremos a esbozar las líneas fundamentales de la discusión respecto al “pecado de la Iglesia” o pecado comunitario, al pecado colectivo y al pecado socio-estructural.

2. ¿Dimensión eclesial del pecado del cristiano o “pecado de la Iglesia”?

No parece exagerado afirmar que hoy nadie cuestiona el aspecto comunitario del pecado personal a la luz de las orientaciones del Antiguo y el Nuevo Testamento. De la misma manera puede asegurarse que existe unanimidad entre los pastores, teólogos y catequetas actuales en lo relativo a la anticlesialidad de cualquier pecado cometido por un cristiano. La recepción de las enseñanzas del concilio Vaticano II ha sido prácticamente completa; no obstante, recordamos las afirmaciones fundamentales de la asamblea conciliar sobre esta cuestión:

— El concilio reconoce abiertamente la existencia del pecado en la Iglesia (LG 8; 14, 1; GS 43, 6).

— Con expresiva y pregnante metáfora se dice que el pecado infiere una *herida* a la Iglesia (LG 11, 2); herida que debe interpretarse como una cierta separación o ruptura con la Iglesia, porque el efecto salvífico sanador es expresado con la categoría de “reconciliación” operada y celebrada mediante el sacramento de la Penitencia (cf. LG 11, 2; PO 5, 1).

— La Iglesia es santa; pero, a propuesta de los padres conciliares de lengua alemana y de la Conferencia Episcopal Escandinava, se incorporó la frase “sancta simul et semper purificanda” (“siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación”: LG 8, 3).

A pesar de la aparente transparencia de los textos, algunos se preguntan si el concilio no habrá tomado en consideración el tema del pecado *de la Iglesia* o, como otros prefieren, de la *Iglesia pecadora*. Ciertamente, no todos están de acuerdo con la exégesis que de los textos conciliares han hecho algunos, especialmente K. Rahner ¹⁴; pero, sin duda, a partir del Vaticano II, se ha reavivado la discusión y el interés por este tema de hondas raíces ya en la patrística. Dejando para más adelante las opiniones de los teólogos sobre el preciso significado y alcance de la dimensión antieclesial del pecado, queremos levantar acta también de que este aspecto ha sido reafirmado y reformulado reiteradas veces por distintas producciones y pronunciamientos del magisterio supremo de la Iglesia ¹⁵.

El aspecto eclesial, pues, del pecado del cristiano, que implica un rechazo de la Iglesia (pecado-acción) y daña lesivamente la dimensión sacramental de la Iglesia como signo e instrumento de salvación (efecto del pecado objetivado), haciendo que disminuya su "credibilidad" como comunión de los santos y la "eficacia" de su acción liberadora, se va imponiendo con más fuerza, tanto en la experiencia de fe de la comunidad cristiana como en la reflexión de los teólogos. Por supuesto, cuanto acabamos de exponer no es óbice para defender con firmeza que existen pecados que, por su contenido material (especie moral, distinción específica), se oponen formalmente a la Iglesia como comunidad de fe y de caridad (herejía, apostasía, cisma y los pecados que conllevan excomunión).

Las principales posiciones teológicas

Es vasto y complejo el campo abierto a la investigación sobre la antieclesialidad del pecado del cristiano (dimensión, consecuencias y contenido anticomunitario) y de la culpa del no cristiano. Pero ahora tenemos que aludir a uno de los problemas más apasionadamente debatido: no se trata de poner de

manifiesto el significado y alcance del pecado en la Iglesia y de su dimensión comunitaria; se trata de presentar la controversia acerca de la auténtica condición de la misma Iglesia. ¿Se la puede calificar propiamente como pecadora? ¿Cómo interpretar la denominación tradicional “casta meretrix” (“casta ramera”), tan blasfemamente malsonante para muchos oídos piadosos?

No podemos, en modo alguno, adentrarnos en el análisis de los datos históricos y de las distintas respuestas, más o menos acertadas, que la pregunta ha recibido en las diversas épocas de la historia de la Iglesia. Nos reducimos a sintetizar esquemáticamente las principales tendencias de la reflexión teológica de hoy. Naturalmente, tales tendencias fundan su punto de vista en la Escritura, en la tradición y, sobre todo, en los documentos del Vaticano II. He aquí las tres tendencias más relevantes ¹⁶:

a) La tendencia que excluye la aplicación del apelativo “pecadora” a la Iglesia, pues en ella hay pecadores pero permanece siempre santa y sin pecado. Como indicador, señalamos los principales autores que integran esta corriente: el cardenal Ch. Journet, F. Malmberg, G. Philips, P. Mc Glodrich...

b) Otra tendencia, encabezada singularmente por Y. Congar, habla de *culpas históricas* o *sociales* de la Iglesia. “Aunque los pecados son, formalmente, personales, dice el sabio dominico, por su importancia, acumulación y situación determinante de quienes los cometen, acaban por repercutir en la santidad de todo el cuerpo y crear en la Iglesia situaciones malsanas”.

c) La tercera tendencia teológica no teme calificar de *pecadora* a la misma Iglesia, dado que en ella están presentes la santidad y el pecado: Iglesia “a la vez santa y pecadora”, la “casta meretrix”, en la expresión que, desde la época patrís-

tica, se le ha aplicado con frecuencia en línea con las imágenes del Antiguo Testamento. Como cabezas de fila pueden figurar: K. Rahner y H. Küng; pero también pueden ser integrados autores como J. Ratzinger, G. Martelet y A. Peteiro.

Sí, pero no: santa, pero pecadora; pecadora, pero santa

A nuestro parecer, hoy por hoy, cabe establecer las siguientes conclusiones:

a) Es cierto que se concede gran relevancia a la dimensión comunitaria y eclesial del pecado en los textos del Antiguo y Nuevo Testamento, así como en los documentos del Vaticano II.

b) La presencia del pecado en la Iglesia es un hecho innegable a la luz del Vaticano II, lo que explica que, a propuesta de los padres conciliares de lengua alemana y de la Conferencia Episcopal de Escandinavia, se incorporara la fórmula "santa y, al mismo tiempo, necesitada de purificación". Pero en los textos conciliares no se encuentra la expresión "Iglesia pecadora", sino que se evitó ex profeso otorgarle este apelativo.

c) Parece legítimo hablar de "culpas históricas de la Iglesia" en el sentido indicado por Y. Congar; pero su imputación a la responsabilidad de la Iglesia como tal sólo puede entenderse en sentido analógico.

d) Los teólogos que defienden las posiciones más radicales reconocen que el pecado, en su sentido verdadero y propio, no puede atribuirse a la Iglesia. Para disipar dudas, traigamos algunos testimonios:

— “Los pecados, formalmente, son personales” (Y. Congar).

— “El pecado no emana de la esencia de la Iglesia, sino que irrumpe en ella. Y, por tanto, no pertenece, como oscura paradoja, a la esencia de la Iglesia, sino que hay que adscribirlo a su negación” (H. Küng).

— “El predicado decisivo de la Iglesia... es su santidad operada por la operación escatológica divina y no su pecaminosidad; la santificación que Dios le ha dado en Cristo y que vence perdurablemente al pecado” (K. Rahner).

— “Si verdaderamente la santidad de Cristo, y no nuestros pecados, da razón ante todo de que la Iglesia sea la Iglesia, no es entonces posible calificarla inmediatamente y sin equívocos de pecadora” (G. Martelet).

e) Las razones por las que no es legítimo imputar la responsabilidad del pecado a la Iglesia, se pueden sintetizar en estas dos:

— La responsabilidad moral es formalmente personal-individual, pues el *pecado* propiamente dicho es un “desorden moral” consciente y libre realizado por la persona.

— Dado que la Iglesia es algo “más” que la simple suma de sus miembros (es también el Espíritu de Cristo resucitado, como principio unificador y santificante, y todos los signos e instrumentos mediante los que es construida por Cristo, y ella coopera a su edificación —Escritura, Sacramentos, carismas, etc.—), el pecado no puede ser atribuido en modo alguno a aquello por lo que la Iglesia es algo “más” que la suma de sus miembros¹⁷.

f) Se puede asumir la insistencia por mostrar que la Iglesia santa de Cristo es también pecadora a causa de sus miembros en cuanto “tiene como única finalidad describir la realidad concreta de la Iglesia peregrinante y, sobre todo,

resaltar la repercusión eclesial de nuestros pecados, lo cual es de suma importancia teológico-pastoral”¹⁸.

3. “Pecado social” y “pecado colectivo”

El debate sobre la “culpa colectiva”, se agudizó especialmente a raíz de la segunda guerra mundial, en virtud de la decisión tomada por las fuerzas aliadas que ocuparon Alemania: los vencedores tenían el derecho de perseguir y condenar por crímenes de guerra a toda persona perteneciente a un grupo o comunidad declarados criminales de guerra. Se podía condenar, pues, a cualquiera sólo por el simple hecho de formar parte de tales grupos, independientemente de que uno fuera o no responsable y/o culpable de los delitos en cuestión.

Habida cuenta de la importancia de la decisión y del apasionamiento de los interlocutores, se comprende que, en el fragor de la discusión, se omitiera hacer las necesarias distinciones entre culpabilidad religiosa, moral y jurídica¹⁹. Posteriormente, en un intento de clarificación, se acepta que es posible hablar del “pecado colectivo” en cuatro sentidos diferentes. Con esta expresión cabe referirse a:

- Las consecuencias o efectos sociales del pecado, de *todo* pecado.
- Las relaciones o influjo del pecado individual en los otros.
- La “culpa colectiva” en sentido metafórico.
- Al “pecado del mundo”, entendido como fuerza que nos reduce a un estado de esclavitud espiritual y religiosa.

R. Blomme, a su vez, define el “pecado colectivo” en cuanto estado o situación de pecado relacionado con una responsabilidad colectiva, y distingue en él diversos grados:

– El desorden moral causado por la acción de un pueblo o un grupo.

– El pecado originado, promovido o difundido a través de condiciones sociales objetivas (instituciones, estructuras) o subjetivas (costumbres, opinión pública, ambiente, entorno social), de las que somos responsables.

– El pecado cometido o tolerado por los miembros de un grupo social ²⁰.

Factores comunes a las distintas tendencias

En la reflexión teológica actual pueden considerarse, como datos suficientemente integrados y pacíficamente asumidos, los siguientes:

a) La razón última de la dimensión social del pecado se halla inscrita en la misma “estructura” del hombre proyectado por Dios, al hacerlo a su imagen y semejanza, como un ser esencialmente social (cf. GS 12).

b) Esta explicación puede ofrecerse también en clave *dinámico-normativa*, pues el dato bíblico sobre el pecado pone de manifiesto su esencia como ruptura de la alianza en su doble e inseparable dimensión religiosa y social (“la ofensa al hombre es ofensa a Dios”; el rechazo del amor sobrenatural, dada la unidad de la naturaleza y gracia, conlleva el rechazo del amor natural al hombre).

c) Todo hombre que haya experimentado ya realmente su culpa subjetiva, se verá obligado a admitir que hay en el mundo “objetivaciones de una culpa personal, las cuales, como material libre de las decisiones de otro hombre, son una amenaza para la libertad, la solicitan a manera de tentación y hacen penosa la decisión libre” ²¹. Esta experiencia del hombre está sólidamente avalada por las narraciones bíblicas sobre

la caída (Gén 3), el diluvio (Gén 6-9), la torre de Babel (Gén 11), y las enseñanzas de san Pablo sobre el pecado de Adán (Rom 5) y de los hombres (Rom 1-3).

d) La antisocialidad estructural e intrahistórica de la culpa de todo hombre y del pecado de cualquier cristiano, puede manifestarse de manera explícita o implícita:

— Manifestaciones explícitas han sido consideradas por la moral tradicional, especialmente la dimensión social del *escándalo* y la *cooperación al mal* ^{2 2}. Naturalmente, la interpretación actual de estas categorías morales, desde una perspectiva comunitaria (no individualista) y desprivatizada (socio-política), permite valorar como escandalosas las objetivaciones institucionales (pecado social) y estructurales (pecado estructural) de las culpas históricas y los pecados personales (pecado del mundo).

— Como manifestación implícita se reconoce que todo pecado, “incluso el más ‘íntimo’, tiene una dimensión social y ejerce de modo implícito una influencia negativa sobre los demás, tomados como personas y como sociedad”. Porque, si no existe ontológicamente un amor de Dios puramente individualista y privado, que no incluya y no se manifieste en el amor a los demás hombres, tampoco existe ontológicamente “un pecado puramente individualista y privado” ^{2 3}.

En cuanto se intenta, sin embargo, precisar la herida causada por todo pecado a la sociedad, las opiniones no se muestran tan concordes. No obstante, es ya corriente que aparezcan, en los textos del magisterio eclesiástico y en los escritos de los teólogos, fórmulas como “situación de pecado”, “instituciones injustas”, “estructuras injustas”, “pecado social”, “pecado del mundo”. Esto explica que hoy se hable y escriba con más frecuencia e interés sobre el tema del pecado colectivo.

¿Qué hay, en definitiva, del “pecado social” y del “pecado estructural”?

Cuando expone el carácter comunitario de la vocación humana según el plan de Dios, el Vaticano II vuelve a ocuparse del pecado. Para el concilio, el hombre es esencialmente un ser social (cf. GS 12, 4; 25, 1), cuyas relaciones interhumanas deben reflejar las relaciones intratrinitarias (GS 24, 3). El texto más relevante se encuentra en GS 25: después de mostrar lo que la índole social del hombre y el fenómeno de la socialización suponen para el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la sociedad, el texto conciliar ofrece las siguientes afirmaciones:

- La presencia del mal en la sociedad.
- El mal procede, en parte, de las tensiones propias de las estructuras económicas, políticas y sociales, pero “sobre todo de la soberbia y egoísmo humanos” (GS 25; cf. 10, 1).
- Entre las consecuencias sociales del pecado, señala el enviciamiento y perturbaciones de la sociedad en sus estructuras e instituciones (GS 25, 3; 40; cf. AA 7; LG 35, 1; 36, 3).
- El significado y alcance de tales efectos, pues el pecado, al encarnarse en las instituciones sociales y en las estructuras, convierte la realidad social en fuerza que, frecuentemente, aparta del bien al hombre, le induce al mal y le brinda nuevos estímulos para el pecado (GS 25, 3).

Especial atención presta el concilio al aspecto estructural del pecado, ya que dedica un gran párrafo (GS 37) a la “Deformación de la actividad humana por el pecado”. Apoyándose una vez más en la Biblia y en la experiencia humana, insiste en que el mal y el bien se hallan entremezclados en el mundo, al tiempo que reitera que el mal ha entrado en el mundo por el pecado del hombre, el mal que posee enorme fuerza y pretende esclavizar al ser humano. En consecuencia, los productos de la actividad humana quedan marcados por las

resonancias desequilibradoras y alienantes del pecado (GS 2, 2; 25, 3; 39, 1; AG 8, 1; AA 7).

De todo esto parece lícito concluir que el Vaticano II subraya fuertemente la dimensión social del pecado, denuncia con especial dureza las lacras de la sociedad presente y reconoce sin ambages que todas las esclavitudes derivan, en última instancia, del pecado (GS 40, 2). Pero ¿se puede afirmar que el concilio reconoce la existencia del “pecado social” en el sentido de pecado cuya responsabilidad y autoría se pueda atribuir a la sociedad como tal?

Las opiniones se dividen, aunque nos parece que no se ha prestado suficiente atención a un dato especialmente significativo, al que aludimos brevemente. El esquema *De Sacra Liturgia* (82, 2) rezaba así en su primera versión: “Incúlquese a los fieles la perniciosa índole del *pecado social*”; pero la redacción fue enmendada de este modo en el texto aprobado (SC 109 b): “En cuanto a la catequesis, incúlquese a los fieles, junto con las *consecuencias sociales* del pecado...”. ¿Por qué este cambio tan significativo? La razón oficial para la modificación del texto aclara que se hizo para “tener en cuenta sugerencias y razones teológicas, y especialmente para evitar la expresión ‘*pecado social*’”²⁴.

Más esclarecedor resulta otro pasaje en que necesariamente había que referirse al “pecado colectivo”. En la declaración sobre las religiones no cristianas, puede leerse: “Aunque las autoridades de los judíos con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo, sin embargo, lo que en su pasión se hizo no puede ser imputado, ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy”²⁵.

Resulta, en cambio, difícil desconocer o debilitar el énfasis de los textos conciliares respecto a la dimensión social del pecado-acción, a las consecuencias sociales del pecado-situación y al contenido profundamente social de los pecados más característicos de la sociedad actual²⁶.

Conferencia Episcopal Latinoamericana: CELAM

Los obispos latinoamericanos usan frecuentemente y con largueza un vocabulario que conviene analizar con detenimiento. Por razones de espacio, nos ceñiremos a los textos de Medellín, al documento de trabajo de Puebla y al documento definitivo de Puebla. En síntesis apretadísima los agrupamos:

- *Dimensión social* del pecado (Puebla n. 73).
- *Situación de pecado*. El documento de trabajo preparatorio de Puebla dedica toda una sección al tema (62-71). Recuerda que esta expresión aparece una vez en Medellín (2, 1). Se dice explícitamente que se considera legítimo “hablar analógicamente de situación de pecado”, siguiendo el uso de las Conferencias Episcopales. Se enumeran las principales (24).

La expresión se encuentra también en Puebla 328; 1269; 1305.

- *Situación de pecado social* (Puebla 28; 1032).
- *Pecado social*. Se habla a la vez de pecado individual y social, en Puebla 487; 1224, 2 (suprimido en la redacción oficial).
- *Pecado estructural - Estructuras de pecado*. A veces, se trata de la dimensión social o cósmica del pecado personal (Puebla 281); a veces, a las estructuras injustas se las considera raíz de las situaciones injustas (Puebla 1258; 437).

Conclusión parcial. La terminología se resiente de las imprecisiones teológicas subyacentes. Los obispos latinoamericanos desean desenmascarar uno y otro “sistema de pecado” (marxismo y capitalismo liberal: 92), pues el pecado “tiene dimensiones personales y dimensiones sociales gigantescas” (73) y de él brotan “todas las esclavitudes” (186). Consecuentemente, recuerdan que, si se pretende una pastoral liberadora, es necesario tener muy en cuenta la situación de

pecado individual y social en las tareas de evangelización (487), de educación católica (1032) y de acción pastoral (1224, 2) (suprimido en la redacción oficial). Son conscientes de que, en lo más profundo de las raíces de la situación de pecado que configura el contexto socio-cultural de Latino-América, se encuentra el misterio del pecado (70), el “pecado, tanto en su aspecto personal como en las estructuras injustas” (1258). Sus esfuerzos, con palabras de Juan Pablo II, se orientan, pues, a “superar las múltiples ‘estructuras de pecado’ en las que está envuelta nuestra vida personal, familiar y social”²⁷.

Las distintas tendencias teológicas

Hemos sugerido anteriormente que, en el fragor de la polémica, no se impuso la racionalidad ni se tuvieron en cuenta las distinciones pertinentes e indispensables para plantear adecuadamente el problema del pecado colectivo y/o social. Tenemos que añadir que, en muchas ocasiones, ni siquiera se formula correctamente la pregunta. En definitiva, lo que se cuestiona es esto: ¿Es legítimo hablar de pecado, en sentido propio y estricto, de un grupo, de una comunidad, de la sociedad, de una nación o grupo de naciones, de las estructuras y del mundo *en cuanto tales*? ¿Es legítimo considerar responsables y culpables de tales pecados a todas y cada una de las personas que componen estas realidades, al margen de la responsabilidad y/o culpabilidad que individualmente les corresponda? Es necesario precisar tanto los términos de la cuestión, porque de lo contrario las conclusiones suelen resentirse de un radicalismo inútil: por querer llegar a conclusiones tan arriesgadas se corre el peligro de encontrarse simples y hermosas vainas vacías, con lo que se verifica una vez más lo de “mucho ruido y pocas nueces”.

Simplificando hasta límites casi de caricatura por falta de espacio, agruparemos las opiniones de los autores en torno a

tres tendencias principales. Para abreviar, cuando usamos la expresión pecado social y estructural nos estamos refiriendo también a las otras fórmulas analizadas en el vocabulario (pecado colectivo, situación de pecado, situación de pecado social, pecado del mundo).

a) *A favor del pecado social y estructural.* En mayor o menor grado, con unos u otros términos, los autores de esta tendencia intentan fundar su posición en la Biblia, en los documentos del Vaticano II, en los documentos posconciliares y, especialmente, en los textos de Medellín y Puebla. Naturalmente, cada autor aporta sus propios argumentos desde la razón práctica y la razón teológica, para justificar los resultados de sus investigaciones. Es del todo imposible adentrarnos en las teorías de cada uno de ellos, por lo que remitimos a la correspondiente bibliografía ²⁸.

No obstante, para que sea más accesible y objetiva la aproximación a su pensamiento, transcribimos dos testimonios que nos ayudarán a tomar conciencia de la complejidad del problema.

P. Schoonerberg, autor de la fórmula "pecado del mundo" en su versión reciente, afirma con rotundidad y firmeza: "El pecado brota de la libre decisión que el hombre toma en el centro de su persona... De todos modos, la culpa, puesto que brota de la libertad personal de cada uno, no pasa de uno a otro, no es comunitaria. Es, por tanto, algo que induce a error el hablar de culpa colectiva, con lo cual se agravia además a las personas particulares" ²⁹.

El profesor M. Vidal, que alinea la culpabilidad colectiva junto al pecado de cooperación y al pecado de escándalo y la responsabilidad subjetiva por las injusticias estructurales, reconoce que "todo pecado: el individual y el estructural, está en el interior del hombre". Por eso, aunque afirma que "nadie puede escapar de la responsabilización de esas injusticias estructurales de la sociedad", la participación de los individuos

en ellas “se mide por el criterio de la *acción* y de la *pasión*; en qué medida cada persona configura la situación social injusta y se deja configurar por ella”. Como él propugna el “pecado solidario” como primer analogado entre las distintas acepciones del pecado, confiesa paladinamente que el reto serio para la teología y la pastoral, en relación con la culpabilidad solidaria, es “cómo integrar dentro del pecado solidario la responsabilidad personal”³⁰.

b) *Rechazo del pecado social y estructural*. Son numerosos los autores que se muestran reacios a aceptar la existencia de esta clase de pecado, convencidos de que la culpabilidad ética es estrictamente personal. También ellos apelan a la Biblia y a los documentos conciliares y posconciliares del magisterio eclesiástico. Quizá no sea aventurado reducir los argumentos de su postura al dilema planteado por uno de los teólogos que muy pronto y en profundidad abordó la problemática del “pecado colectivo”: las hipótesis de este tipo de pecado “o proponen un pecado que no es propiamente tal o lo fijan en la suma de pecados individuales”.

Los integrantes de esta tendencia no rechazan, sin embargo, el uso de la expresión equívoca de “pecado colectivo”; se puede emplear “en sentido *analógico*, pero *impropio* o *traslaticio*, para indicar un pecado en sí personal, pero de índole social o comunitaria”³¹.

c) *Más allá de la culpabilidad colectiva: la responsabilidad comunitaria*. La tercera posición puede estar bien representada por un autor bien conocido en los medios de la teología moral. E.L. Azpitarte, califica la culpabilidad colectiva como “un intento fracasado” y piensa “que lo más importante sería descubrir si, ante esas situaciones colectivas de pecado —entendido en un sentido estricto o más analógico e impropio—, la conciencia individual puede permanecer limpia y tranquila”. De las enseñanzas bíblicas sobre las

verdaderas dimensiones del pecado, añade, lo que se deriva, sobre todo, es esta conclusión evidente: “Cuando el pecado penetra en el mundo y produce sus frutos en la existencia humana, ninguna persona puede sentirse inocente y sin ninguna vinculación con él”.

De nuevo se insiste en que el punto más álgido y molesto del tema reside en determinar el modo y grado en que es preciso “entroncar ese mal objetivo con la conciencia de cada individuo concreto”, porque “no se debe aceptar ninguna culpa, al menos en su sentido más estricto, mientras no exista una vinculación entre esas situaciones pecaminosas y nuestra libertad personal”^{3 2}.

III

HACIA UNA EXPLICACION INTEGRAL Y LIBERADORA

Hemos presentado lo más objetivamente posible las enseñanzas de Juan Pablo II sobre el “pecado social” y las diversas corrientes de la opinión teológica sobre este problema. El contraste es grande y profundo, porque cada autor parte de una terminología y unos presupuestos tan distintos sobre la esencia del pecado, que llegan a conclusiones necesariamente divergente. Todos, sin embargo, aportan aspectos positivos que será preciso tener en cuenta si se quiere ofrecer una concepción del pecado accesible al hombre de hoy. A pesar de los límites que este ensayo impone, intentaremos hacerlo con la mayor brevedad y la máxima claridad posibles.

1. Contexto de la reflexión teológica sobre el pecado

La recta comprensión del “misterio de iniquidad” que es el pecado, sólo puede ser iluminada adecuadamente desde su

correlación con el reinado de Dios (cf. Mc 1, 15). Nunca se subrayará lo bastante la necesidad de proclamar en todos los tiempos y con todos los medios que el centro del mensaje cristiano es el anuncio de la “nueva alianza” de Dios en Cristo, alianza que conlleva la transformación del hombre en su ser y en su obrar como capacidad para entablar nuevas relaciones con Dios (filiación por la que el hombre queda elevado a la dignidad de sujeto-socio), con los otros (fraternidad universal) y con el mundo (señorío).

La existencia del hombre consiste en acoger libremente esta salvación y vivir de manera sincera y constante según las exigencias de la caridad filial, fraterna y “señorial” (socio-política) su vocación en la historia y en el mundo mediante un proceso progresivo e indefinido. Pero, en virtud de su libertad, el hombre también puede rechazar la salvación, haciendo así imposible la alianza con Dios y alienando su existencia en la dirección del haz de relaciones que lo constituyen persona-sujeto; en este caso, su vocación se polariza en la negación alienante y se adhiere al poder que provoca y consolida la perdición en la historia y en el mundo.

La historia de la salvación muestra con claridad progresiva que es Dios mismo quien tiene la iniciativa de la salvación; pero también pone de relieve paralelamente que la perdición ha sido introducida en la historia y en el mundo por la libre iniciativa y obstinación del hombre. Esto último lo descubre asimismo el hombre desde la interpretación existencial de su propia situación en el mundo.

Consecuentemente, todo hombre que viene a la existencia, se halla bajo la acción de estos dos existenciales (K. Rahner): el de la salvación-gracia ofrecida escatológicamente en Cristo y el de la perdición-pecado. Pero hay que prestar mucha atención a no conceder prioridad, mayor trascendencia y eficacia al pecado que a la gracia de Dios en Cristo. Sólo en el trasfondo de la historia de la salvación aparece el origen del mal, consecuencia del mal uso de la libertad

por parte del hombre, y del que exclusivamente Cristo nos libera mediante el triunfo de su gracia.

La teología moral, cuyo cometido ha de ser “mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo” (OT 16, 4), intentará sobre todo exponer cómo los individuos, las comunidades y los pueblos pueden ser injertados en este árbol de la salvación y quedar integrados en su historia a través de la orientación fundamental de su vida y de las acciones, pasiones y omisiones que la van configurando existencialmente. En este contexto, el pecado tiene que presentarse como un “lugar” privilegiado para descubrir las complicidades de cada persona con la historia de la perdición. Desde este enfoque, más que hablar de “pecado solidario” importa destacar que *todo* pecado implica solidaridad activa o pasiva con el mal o, si se prefiere, con el “pecado del mundo”.

A consolidar y fortalecer esta concepción no individualista (cf. GS 30) y “desprivatizada” de la teología moral, puede contribuir la teología política; según ésta, la fe de los cristianos es “una praxis dentro de la historia y de la sociedad, que se concibe como esperanza solidaria en el Dios de Jesús, en cuanto Dios de vivos y muertos, que llama a todos a ser *sujetos* en su presencia” (Metz). En sentido contrario, habrá que entender el pecado como la praxis, dentro de la historia y la sociedad, que impide o dificulta que todos los hombres puedan llegar a ser sujetos ante la presencia divina.

2. El misterio del pecado: predicación integral

Culpa y pecado constituyen un tema central del cristianismo. Estamos ante una verdad avalada por la experiencia humana y religiosa, confirmada por la revelación y explicitada por la teología. Ninguno de nosotros nacemos en el paraíso. Todos, antes o después, nos encontramos ante situaciones que no hemos provocado por nosotros mismos, sino que fueron

originadas por acciones de nuestros antepasados y/o contemporáneos. Nos encontramos, pues, “situados en medio del mal y ante el mal”.

En seguida nos planteamos inevitablemente la pregunta: cómo y de dónde ha surgido esta “situación”. En un primer momento, caemos en la cuenta de que no sólo estamos “situados” (condicionados) por esta atmósfera del mal, sino que también nosotros, a través de nuestra conducta, somos agentes activos que fomentan la profundidad y la amplitud de esta “situación” (condicionamiento). Avanzando por este camino, al igual que el autor de Génesis 3, nos cuestionamos, por último, cómo ha entrado el mal en el mundo. Como creyentes, no podemos admitir que Dios sea la causa del mal, y, por consiguiente, llegamos a la conclusión de que el mal ha entrado en el mundo por la libre decisión del hombre y desde el principio de la historia de la libertad. Es así como hay que entender la explicación etiológica, extraída de la experiencia de la situación existencial y espiritual del hombre, sobre lo que al *principio* debió suceder, es decir, la narración bíblica de la caída en el pecado. Queda, pues, aclarada entonces nuestra “situación” actual: “El hombre cae en la culpa y con ello surgen otras situaciones culpables que favorecen el que también otros hombres caigan en la culpa”³³.

Este “primer” pecado consistió en la mala decisión personal de un “sujeto” y ha dado lugar a una “situación” de perdición, que va creciendo como una bola de nieve en su precipitarse por las pendientes de la historia y formando el “pecado del mundo”. Ahora bien, si queremos hacer una verdadera aproximación al misterio del pecado, hemos de llamar la atención sobre el hecho de que, cuando se usa la palabra “pecado” para designar la mala decisión personal de un sujeto y “una situación debida a una decisión extraña” (del primer hombre, de otras personas, grupos o pueblos, o incluso simple resultado de las condiciones objetivas de la realidad), hemos de alertar que no se puede entender de

ningún modo en forma unívoca, sino sólo con un significado analógico. Pensamos que todo lo válido y permanente de estas realidades podrían expresarse sin necesidad de recurrir a esta palabra³⁴.

Con estos presupuestos, la presentación del *pecado personal* tiene que mostrar sus diferentes aspectos y dimensiones (las múltiples facetas ya quedan reflejadas en la Biblia por la variedad y riqueza del vocabulario hebreo y griego) e integrar las sugestivas y profundas aportaciones de la exégesis, las declaraciones del magisterio eclesiástico y la reflexión teológica. Se trata de una presentación, pues, “desprivatizada”, “desideologizada”, fuertemente bíblico-teológica y decididamente pastoral (práctica). Se nos perdonará, esperamos, que aquí sólo delineemos las directrices fundamentales de esta tarea tan urgente como apasionante.

3. Las múltiples e interrelacionadas dimensiones del pecado

Aunque se trate de una reiteración, recordemos que, para descubrir las dimensiones del pecado, lo mejor es partir de la vocación del hombre en el mundo. “La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado ‘a imagen y semejanza de Dios’, con capacidad para conocer y amar a su Creador, y que por Dios ha sido constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios” (GS 12, 3). La historia de la amistad y colaboración entre Dios y el hombre, se desarrolla (en un contexto interpersonal y cosmológico) en la sociedad y en el mundo. En consecuencia, tenemos la pluri-dimensionalidad de la vocación del hombre: teologal, personal, social y cósmico-estructural.

a) Dimensión *teologal* o *religiosa* del pecado. La categoría fundamental que determina la noción de pecado, es la de “estar ante Dios”, porque precisamente el pecado es la decisión por la que el hombre pretende realizar su proyecto

vital al margen del plan de Dios. Esto explica que toda la historia de la salvación presente la realidad del pecado en el marco de la alianza de Dios con el hombre; alianza que, en la literatura profética, aparece como un vínculo conyugal y el pecado como adulterio, infidelidad, divorcio, fornicación y prostitución (cf. Ez 16, 8-15; Os 2, 1-3; 3, 1; Jer 3, 1-5; 3, 20; 9, 1; 11, 10; Is 24, 5; 42, 4-5; 48, 8). Esta dimensión ha quedado aún más radicalizada en el Nuevo Testamento, pues el misterio pascual es la realización de la nueva y definitiva alianza de Dios y el hombre en Cristo, signo definitivo de la victoria sobre el poder del mal. De ahí que el hombre no sólo cometa su pecado “ante Dios”, sino que, si quiere ser liberado de la perdición, deberá insertar su existencia en la de Cristo resucitado.

b) Dimensión *personal* del pecado. Desde el enfoque histórico-vocacional del hombre, evidentemente el pecado es una acción de la persona que expresa su opción de auto-construirse a sí misma en radical independencia y autonomía frente a Dios. El haber olvidado este aspecto personal es, sin duda, una de las causas principales de la atomización y cosificación del pecado en los manuales tradicionales; el no subrayarlo convenientemente hoy puede llevar, en casos extremos, a identificarlo con el sentimiento morboso de la culpa, con la simple transgresión de normas y preceptos legales, con una colectivización y socio-politización del sentido del pecado reducido al campo tan arriesgado como urgente de las responsabilidades colectivas o del mal estructural y anónimo. Es necesaria, pues, una relectura del sentido del pecado que, en conexión con las otras dimensiones, muestre adecuadamente la doble cara de su dimensión personal: el pecado es una acción libre y responsable de la persona; el pecado representa un fracaso y una ruptura del diálogo del hombre con Dios, ruptura que le acarrea la perdición o autodestrucción.

El pecado tiene su hontanar y caldo de cultivo en el "corazón" del hombre, nace y se desarrolla en el centro mismo de la persona. "En la Biblia se subraya claramente esta dimensión del pecado. La ruptura del hombre con Dios es el fruto de una rebelión interior del hombre (Is 1, 2-4). Se manifiesta en la desobediencia, que es la negativa a escuchar la voz del Señor (Is 5, 24; Os 8, 12), y tiene como fuente profunda el orgullo humano (Gén 3, 5; 11, 4)". Los textos que expresan la profundidad de la conciencia subjetiva de la culpa se encuentran sobre todo en los salmos y en las invitaciones a la penitencia por parte de los profetas. Los evangelios insisten con más fuerza aún en la interioridad como lugar y fuente del pecado (cf. Mt 5, 25-32; 7, 21-22). Este aspecto lo ponía de relieve la reflexión moral del pasado al presentar, junto con el aspecto objetivo (materia) que se valoraba como primario, otros dos elementos esenciales para la definición del pecado: la plena advertencia y el consentimiento deliberado. La antropología moderna, con su revalorización del concepto de persona y la historicidad del hombre, ha facilitado que toda acción humana, también el pecado, se valore en el contexto histórico-biográfico de la persona, vale decir, de su hacerse libre y responsable. Resumiendo, desde esta perspectiva hay que presentar el pecado "como realización de la persona en contradicción con su estructura existencial y con su deber fundamental; en definitiva, como la repulsa del propio yo auténtico, de la propia personalidad profunda".

Pero el pecado no es sólo un fracaso, también y al tiempo es una perdición para el pecador. Entre los más de treinta términos diferentes del vocabulario hebreo sobre el pecado, algunos significan precisamente fracaso, nada, locura: la palabra griega *hamartía* (traduce la raíz hebrea ChT) significa "fallar la propia meta", errar el blanco; la palabra 'awon (iniquidad) evoca sobre todo la imagen de un cuerpo deformado. Según el Nuevo Testamento, el pecado lleva a la desgracia, a la ruina y a la condenación eterna³⁵. En la clave

histórico-vocacional que hemos seguido para describir el pecado, pecar significa negarse a proseguir el desarrollo de la propia existencia como meta (destino) y misión. De ahí la equivocidad en la comprensión de las consecuencias del pecado y las penas (castigo) del pecado, anunciada ya en la ambivalencia de los términos hebreos que designan a la vez el pecado como acto o como castigo, el pecado y sus consecuencias.

La dimensión personal del pecado tiene que presentarse en íntima relación de las otras, puesto que el pecado consiste en la negación del hombre a construirse a sí mismo en comunión con Dios y con los demás hombres en la sociedad y en el mundo. De modo descriptivo y existencial encontramos esta enseñanza en la Biblia al describir las consecuencias del pecado del Edén y de la torre de Babel (Gén 3 y 11). ¿La explicación de todo esto? El hombre, al pecar, pretende ser Dios, y no reconoce los límites de su autonomía creada; el resultado es su alienación integral que desencadena las correlativas enajenaciones en el nudo de relaciones que lo constituyen.

c) Dimensión *comunitaria y social* del pecado. A primera vista se tiene la impresión de que este aspecto ha sido suficientemente (para algunos de modo excesivo y unidimensional) recuperado; pero realmente hay que reorientar y proseguir la reflexión teológica, porque también en este sector subyacen equívocos y ambivalencias. Se impone una clara distinción en torno a este aspecto para elaborar un discurso que permita una comunicación y un diálogo esclarecedor: se puede hablar de la dimensión socio-comunitaria del pecado desde el punto de vista de su contenido material, de sus consecuencias y de la responsabilidad solidaria en la lucha frente a las situaciones de injusticia y el "pecado del mundo". Por otra parte, también se reclama una mayor correlación entre la antieclesialidad y antisocialidad del pecado. Dejando para otra oportunidad el tema, indiquemos las orientaciones fundamentales:

1. Dimensión socio-comunitaria del pecado: *contenido material*. En un flash rapidísimo, recordemos que el contenido de la alianza es a par amor a Dios y a los hombres, o, en términos neotestamentarios, amor de Dios que pasa a través del amor a los hombres (cf. 1 Jn 3, 10-16; 4, 7.12.19-21; Mt 5, 23-24; 6, 12-14; 25, 40-45).

Si agrupamos los pecados que la Torá considera más graves: a) pecados en apariencia puramente “teológicos” (blasfemia, idolatría...); b) pecados claramente sociales; c) pecados en apariencia privados (sexuales...), hay que pararmientos en estas constataciones:

— El primer grupo no puede considerarse sin más como autónomo, puesto que la idolatría es designada como fornicación, adulterio, prostitución, etc. Si uno “fornica” con Moloch (cf. Lev 17, 7; 20, 5), todo el pueblo queda afectado (cf. Dt 31, 16ss) y se expone a la “cólera” de Dios. Las faltas cúltico-rituales, a su vez, tampoco pueden considerarse privadas o simples “pecados teológicos”, “porque el culto como representación de todo el pueblo y la historia de salvación del mismo no puede ser una cuestión privada”.

— El tercer grupo, las faltas sexuales, tampoco puede reputarse autónomo, ya que la “fornicación” no es valorada en el Antiguo Testamento simplemente como una falta sexual, sino como una práctica sexual en el contexto de la idolatría. Y el adulterio debe ser incluido entre los pecados sociales, porque “consiste esencialmente en el trastorno de las ‘relaciones de propiedad’, es una mentira y un engaño”.

Esta advertencia resulta extraordinariamente relevante para la reflexión teológica, pues “el concepto judío de pecado no es el resultado de una reflexión sobre el orden intrínseco de las cosas y tampoco procede de las prescripciones positivas de Dios. Más bien, parte de reflexiones sobre lo que perturba la realización comunitaria del pueblo en sí y en su relación con el Dios de la alianza”³⁶.

Por lo que atañe al Nuevo Testamento, hay que destacar también las siguientes constataciones:

— La gran mayoría de los pecados mencionados por su nombre en el Nuevo Testamento son de tipo claramente social³⁷.

— Los pecados contra el prójimo son los más duramente condenados, lo que permite afirmar que el pecado es, al tiempo, una culpa contra el prójimo y una negación de Dios.

— Resulta llamativa la diferente valoración de los pecados religiosos y los pecados sociales (cf. Mt 6, 2.5ss.16; Mc 12, 40 en relación con Mt 25, 31ss).

Hacemos, pues, nuestras las conclusiones siguientes: Primera. Según el testimonio del Nuevo Testamento, en la Iglesia es primariamente pecado y el peor pecado lo que perturba o destruye el desarrollo comunitario de la comunidad concreta. Segunda. Cualquier menoscabo objetivo de la realización social de la comunidad constituye un rechazo de Dios y por eso puede ser llamado pecado. Tercera. La unión de la Iglesia en el amor y la solidaridad es tan profunda e íntima que incluso los pecados genuina y primariamente teológicos (sobre todo la apostasía) constituyen necesariamente un grave daño a la comunidad.

Convendría, por tanto, hacer una relectura del párrafo que RP dedica al pecado social en su segundo significado desde la perspectiva aquí esbozada (16, 6).

2. Dimensión socio-comunitaria del pecado: *sus consecuencias*. Vamos a estudiarlas, en primer término, con relación a la Iglesia. Ya hemos puesto de manifiesto que el pecado del cristiano produce una “herida en la Iglesia” (*vulnus Ecclesiae*). La herida puede entenderse bajo dos modalidades:

— Con su pecado, el cristiano modifica su relación-comunión con la Iglesia, es decir, la herida se produce en el propio pecador.

— Con su pecado, el cristiano modifica también (hiere) de algún modo la propia realidad de la Iglesia en cuanto sacramento de salvación.

A pesar de todo, se impone llevar adelante las investigaciones sobre la justificación y alcance de la dimensión eclesial del pecado, pudiéndose señalar al presente dos líneas principales: una presta mayor atención a la “estructura” o modalidad del influjo negativo del pecado sobre la comunidad; la otra se centra sobre todo en el “contenido” de dicho influjo³⁸.

Desde hace poco tiempo han comenzado a agitarse las aguas de las corrientes teológicas en torno a otro aspecto del problema. Si se parte no tanto de la realidad del pecado cuanto de la condición eclesial del cristiano-pecador, ¿no sería factible sostener que éste, al herir con su pecado a la Iglesia, hiere también y simultáneamente a la sociedad? Con otras palabras, el cristiano-pecador, en razón de la antieclesialidad de su pecado, ¿no dañará también a la sociedad a la que la Iglesia, disminuida y debilitada por el pecado, debe servir?

En lo concerniente a las *consecuencias sociales* del pecado, quizá sea suficiente reproducir en paralelismo lo que hemos indicado a propósito de los efectos antieclesiales. También la herida antisocial del pecado ofrece dos caras:

— Con su pecado, la persona compromete su relación con la sociedad.

— Con su pecado, la persona compromete la propia realidad de la sociedad. Hasta el punto de que precisamente este dato es el que da pie a la discusión sobre la posibilidad del “pecado colectivo” y del “pecado social”.

3. Dimensión socio-comunitaria del pecado: *su responsabilidad*. En lo concerniente a las responsabilidades frente al mal en sus diferentes manifestaciones, no hay por ahora unanimidad entre los expertos, aunque se aprecian ya algunas orientaciones comunes. Las investigaciones tienen que proseguir con vistas a lograr una mayor clarificación del aspecto personal y solidario de la responsabilidad, una más neta distinción entre la responsabilidad solidaria de carácter jurídico y la de índole ética, una más plena integración de la responsabilidad solidaria con el pasado y de cara al futuro.

En el ámbito del discernimiento de la responsabilidad, será necesario permanecer especialmente atentos a los peligros que implica la “desculpabilización”, sobre todo en los supuestos de la presunta “culpabilidad colectiva”. La humanidad es experta en el arte de la “disculpa” ya desde sus orígenes (cf. Gén 3) y practica con astucia el gran “juego de las transferencias” a lo largo y ancho de su historia: la “caza de brujas”, la búsqueda del “chivo expiatorio” sobre el cual proyectar las culpas y responsabilidades, son “guardianas” que aparecen y desaparecen continuamente. Por otra parte, la responsabilidad tiene que poder percibirse en hechos evaluables por los individuos. Mientras no se realice esta exorcización de la “disculpa” y el consiguiente desenmascaramiento del “juego de las transferencias”, el hombre (cualquier hombre por el hecho de serlo) no conseguirá elevarse a la dignidad de sujeto de la historia.

Este análisis de la dimensión eclesial y social del pecado del cristiano, en cuanto miembro de la Iglesia y ciudadano del mundo, permitirá poner de manifiesto la relación existente entre esta dimensión y la personal, por una parte, y la religioso-teológica, por otra.

d) Dimensión *estructural* o *cósmica* del pecado. Hemos visto con claridad que la acción pecaminosa modifica también

la relación del pecador con el mundo, a par que sus otras relaciones. Pues bien, desde una perspectiva verdaderamente personalista, deberemos sostener que la acción pecaminosa (pecado actual) induce un estado (pecado habitual, pecado estructural), tanto en el sujeto como en su entorno eclesial y social, que favorece ulteriores actos pecaminosos del pecador y de aquéllos a quienes alcanza esta "situación" de pecado (pecado del mundo). La objetivación dinámica de los efectos del pecado, de carácter personal-eclesial-social-estructural, se encarna en los entresijos de la persona, de las instituciones y de las estructuras (prejuicios, ideologías, juicios de valor, sistema religioso, ordenamiento jurídico, costumbres morales, organización política, relaciones de producción...). Es el "pecado del mundo", entendido como el precipitado de todos los pecados históricos cometidos por los hombres a lo largo de la historia, es el patrimonio con que se tropieza todo hombre que viene a este mundo y a través de toda su existencia.

La reflexión teológica se habrá de dirigir, no obstante, a obtener un adecuado discernimiento entre las condiciones objetivas de la realidad personal, socio-eclesial y del "mundo" y las objetivaciones de los efectos del pecado, que siempre habrán de ser imputados a las personas, que actúan individualmente o en colaboración, sin necesidad de recurrir a una culpabilidad colectiva. Es la "situación" que proviene del pecado personal de los hombres y que invita al pecado. En este sentido, será necesario lograr una mejor comprensión de las relaciones reinantes entre esta dimensión y las otras del pecado. El pecado-situación, fruto objetivado de los pecados-acción de los hombres, constituye el clima y medio ambiente en que surgen los pecados-acción, que son signo, expresión y concreción de la dimensión estructural del "pecado del mundo", es decir, de la fundamental incapacidad del hombre para mantener el diálogo de alianza con Dios. Esto puede ayudar extraordinariamente a purificar la falsa conciencia, que es al tiempo producto y causa de las estructuras inhumanas con

las que el hombre se hace esclavo del hombre y del mundo; falsa conciencia favorecida con frecuencia, de modo directo o indirecto, por una concepción privatizada del pecado y por la moral de las intenciones. Todo pecado-acción expresa, ratifica y corrobora el “existencial negativo”, el reino del pecado en el mundo.

Por lo demás, ya el Antiguo Testamento presenta la idolatría como fuente de toda injusticia (Is 1, 17; 59, 13ss; Os 4, 2; Am 4, 1; Miq 2, 1-2) y del estado de enfermedad, de corrupción y de muerte en que se halla el hombre (Job 4, 7; Sal 32, 1-5; 25, 7; 38, 4ss; 39, 11).

La dimensión estructural del pecado se presenta hoy especialmente consolidada y dinamizada en virtud del proceso de socialización que caracteriza nuestra época y la valencia política de todas las interrelaciones del hombre a escala interpersonal, comunitaria e internacional.

La oportuna y correcta valoración de este aspecto del pecado servirá también para plantear y resolver el enojoso dilema de la prioridad e importancia de la conversión de las conciencias y de las personas, y la transformación de las estructuras. Como hemos puesto de manifiesto, el mal estructural se presenta como pecado-personal-objetivado con tan gran fuerza y autonomía que emerge como el reino del mal en el mundo (existencial negativo); pero siempre hay que afirmar que su fundamento y raíz es el mal personal. Así lo proclama acertadamente Juan Pablo II: “En el fondo de toda *situación de pecado* hallamos siempre personas pecadoras. Esto es tan cierto que, si tal situación puede cambiar en sus aspectos estructurales e institucionales por la fuerza de la ley o —como, por desgracia, sucede muy a menudo— por la ley de la fuerza, en realidad el cambio se muestra incompleto, de poca duración y, en definitiva, vano e ineficaz, por no decir contraproducente, si no se convierten las personas directa o indirectamente responsables de tal situación” (RP 16, 12).

SINTESIS FINAL

Después de tan largo recorrido como hemos andado, nos parece que las pistas apenas indicadas pueden ayudar a que “florezca de nuevo un sentido saludable del pecado” (RP 18, 13), pues nuestra propuesta toma en serio los horizontes de la Escritura, de la teología bíblica, de las corrientes teológicas existencialistas, de las teologías política y de la liberación, de las ciencias del hombre y de los movimientos liberadores contemporáneos. Esta visión permite integrar la interpretación personalista, comunitaria y desprivatizada (socio-político-estructural) del pecado como el revés o negativo de la caridad, que es el polo positivo de la historia de la salvación en la que todos los hombres de todos los tiempos están integrados y comprometidos solidariamente.

Las conclusiones provisionales, en este sentido, se pueden sintetizar en un manojó de proposiciones:

1. La historia de la salvación y su correlato negativo, la perdición, son esencialmente comunitarias y solidarias; pero, de la misma manera que la salvación se verifica eficazmente cuando la persona se abre a ella y la acoge en libertad, así también la perdición sólo queda interiorizada éticamente en la persona cuando ésta realiza el mal libre y conscientemente.

2. El *sujeto* del pecado, al igual que el de la fe por la que el hombre acoge la salvación, es siempre la *persona* (usar la expresión “pecado personal” puede prestarse a equívocos). Ahora bien, en cuanto acción humana y, por tanto, expresiva y modificadora de su “corazón”, el pecado de la persona enajena a su autor en su misma condición y en sus relaciones con Dios, con los otros, con la sociedad (y la Iglesia) y con el mundo, porque es un ser individual, social, histórico y mundano.

3. Todo pecado de la persona tiene dimensión teológica, personal, eclesial-social y estructural, en un doble sentido: es una acción que enajena integralmente al sujeto e induce unas consecuencias que se objetivan en su naturaleza o condición, en las instituciones y en las estructuras de la realidad.

4. Todo pecado de la persona hunde sus raíces en el pecado original-pecado del mundo (en el sentido ya explicado), expresa la "situación de pecado" del medio ambiente, se duele de la herida del pecado de la Iglesia y del pecado social (según las acepciones ya expuestas), experimenta el fuerte tirón del pecado estructural; pero, de la misma forma y al tiempo, el pecado de la persona consolida y aumenta el pecado original-pecado del mundo, la "situación de pecado", el pecado eclesial y social, el pecado estructural.

5. El pecado de la persona, todo pecado, es siempre "pecado solidario", porque el pecador es sujeto paciente y agente del "pecado del mundo", del mal, desde todas las dimensiones de su condición: ser creatural, mundano, temporal e histórico.

6. Cuando se entiende así el pecado, cualquiera que sea su contenido material (teológico, social, privado-individual), el uso de la categoría de "situación de pecado", pecado del mundo, pecado colectivo, social y estructural y de pecado solidario, adecuadamente clarificada desde el punto de vista teológico, puede ser de utilidad para iluminar aspectos importantes de la vida moral humana y para potenciar la vida cristiana de hoy.

7. Como se está imponiendo una visión organicista del mundo que reduce al ser humano a "parte menor" del sistema y una concepción popular que despersonaliza las responsabilidades sociales, confiriendo a las estructuras y a las instituciones categoría de pseudo-sujetos históricos, deshumanizados y deshumanizantes, hay que superar el riesgo de que la concepción del pecado se desvíe hacia uno de los dos siguientes extremos: "a) La desintegración de la conciencia creyente bajo el peso de una culpabilidad sin posibilidades de remisión

y 'metanoia'; o b) la identificación global del mensaje cristiano con un discurso utópico de transformación social”.

8. Las correcciones necesarias a la concepción individualista y privatizada del pecado han de conciliarse con la gran conquista neotestamentaria de que la responsabilidad moral es propia de cada persona: no se comunica a los contiguos ni se transmite a los descendientes; pero la responsabilidad de cada persona emerge y se desarrolla en el horizonte de la co-responsabilidad, porque “de los otros recibimos las condiciones de nuestra responsabilidad y la ejercemos en referencia a los otros”.

9. Es cierto que, para la transformación moral de la persona y la sociedad, no basta el cambio de estructuras; se exige el cambio o “conversión del corazón, único presupuesto válido para que las nuevas estructuras no se vuelvan tan opresoras como las anteriores”³⁹. Me agradecería, sin embargo, terminar con unas puntualizaciones de carácter dialéctico:

— Cambiar las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales, no es simplemente cambiar el contexto exterior de la existencia; a través de ese cambio se podría disminuir el número y peso de las fuerzas que nos obligan hoy a pecar⁴⁰.

— No todo lo que nosotros llamamos “mal” es pecado; pero el “mal” puede llegar a ser pecado cuando es mantenido o aumentado, a pesar de que las condiciones objetivas hacen posible luchar por su desaparición.

— Resulta imposible pensar en una liberación integral de las personas sin el empeño por crear unas condiciones históricas colectivas que, en lugar de inducir al pecado, favorezcan la acogida de la salvación. Santo Tomás de Aquino proclamaba ya en sus tiempos medievales que es necesario un mínimo de bien-estar para la práctica de la virtud.

Esperamos que esta relectura crítica y complementaria de la exhortación apostólica de Juan Pablo II, “Reconciliación y Penitencia”, ayude a todos los miembros de Cáritas a participar como sujetos conscientes y responsables en la larga marcha de la historia de la salvación y a esforzarse por conseguir que los marginados y “pobres” sean exaltados a esta misma dignidad ante Dios y ante los hombres.

NOTAS

1. Reseña de L. PREZZI, *Peccato sociale: critica teologica e istanze collettive*, en *Il Regno/Attualità* 30 (1985/6) 154-156.
2. G. PIANA, *Pecado*, en "Diccionario Teológico Interdisciplinar", volumen III, *Sígueme*, Salamanca 1982, 726-727.
3. PIO XII al Congreso Catequístico Internacional en Boston (Estados Unidos), 26/10/1946; cf. RP 18, 3.
4. En el extenso capítulo 18, usa una vez "se pierde el sentido del pecado" (18, 3), "pérdida del sentido del pecado" (18, 10), "pérdida progresiva" (18, 10); en las restantes trece ocasiones habla de "oscurecimiento", "eclipse", "decadencia", etc. del sentido del pecado.
5. Es interesante leer la opinión del Papa sobre las ciencias en este campo. "En base a determinadas afirmaciones de la psicología, la preocupación por no culpar o por no poner frenos a la libertad, lleva a no reconocer jamás una falta. Por una indebida extrapolación de los criterios de la ciencia sociológica se termina —como ya he indicado— con cargar sobre la sociedad todas las culpas de las que el individuo es declarado inocente. A su vez, también una cierta antropología cultural, a fuerza de agrandar los innegables condicionamientos e influjos ambientales e históricos que actúan en el hombre, limita tanto su responsabilidad que no le reconoce la capacidad de ejecutar verdaderos actos humanos y, por lo tanto, la posibilidad de pecar" (RP 18, 6).
6. Cf. *La reconciliación y la penitencia en la misión de la Iglesia*. Documento de trabajo para el Sínodo de los Obispos de 1983, PPC, Madrid 1983, núms. 8, 3 y 24, 2.
7. Cf. la Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la liberación" IV, 14-15: AAS 76 (1984) 885ss.
8. M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El hombre bajo el signo del pecado*. Teología del pecado original, *Sígueme*, Salamanca 1972, 434.
9. Cf. P. SCHOONERBERG, *El poder del pecado*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1968; Id., *Pecado y culpa*, en "Sacramentum Mundi", vol. 5, Herder, Barcelona 1974, 347-360; Id., *El hombre en pecado*, en "Mysterium Salutis" II/II, Cristiandad, Madrid 1970, 943-984.

10. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Puebla. Comunión y participación*, Edica, Madrid 1982, núm. 62, p. 335; para entender mejor esta categoría según las Conferencias Episcopales, cf. núms. 66 y 71.
11. J. ESCUDE, *El pecado social, deformación de la actividad humana: dimensiones temporales de la realidad teológica del pecado*, en la Constitución "Gaudium et spes": Anales de Moral Social y Económica 18 (1968), 85-106.
12. M. VIDAL, *Dimensión personal y dimensión estructural del pecado*, en "Moral de actitudes" vol. I, Perpetuo Socorro, Madrid 1981 5, 572-591; Id., *Cómo hablar del pecado hoy. Hacia una moral crítica del pecado*, PPC, Madrid 1974.
13. A. RICH, *Imperativos objetivos de la economía y pecado estructural*, en "Selecciones de Teología" 93 (1985), 33-46.
14. K. RAHNER, *Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia*, en "Escritos de Teología" 2, Taurus, Madrid 1961, 141-180; Id., *Culpa-responsabilidad-castigo en la visión de la teología católica*, en "Escritos de Teología" 6, 233-255; Id., *Iglesia de los pecadores*, *Ibid.*, 295-313; Id., *Iglesia de pecadores según los decretos del segundo Concilio Vaticano*, *Ibid.*, 314-337.
15. Para una primera aproximación a esta problemática, véase el estudio amplio y profundo de D. TETTAMANZI, *La dimensiones ecclesiale e sociale del peccato del cristiano*, en "La Scuola Cattolica" 73 (1981) 489-544. Este artículo nos ha servido de guía y ha provocado muchas de las reflexiones aquí reflejadas.
16. Cf. D. TETTAMANZI, *o.c.* (nota 15) 514ss; A. PETEIRO, *Pecado y hombre actual*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1972, 436-443. En estas obras puede encontrarse la bibliografía de los autores citados a continuación.
17. D. TETTAMANZI, *o.c.* (nota 15) 516.
18. G. MARTELET, citado por A. Peteiro, *o.c.* (nota 16) 442, nota 21.
19. B. HAERING, *La ley de Cristo*, vol. I, Herder, Barcelona 1968 5, 132ss.
20. R. BLOMME, *L'uomo peccatore*, EDB, Bologna 1971, 89-92.
21. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979, 138.
22. Sobre estos temas pueden consultarse los tratados clásicos de teología moral.

23. A. GUENTHOER, *Chiamata e risposta*, vol. III, Paoline, Alba 1977, 364.
24. He aquí los textos originales: "Inculcetur animis fidelium *socialis peccati* indoles perniciosa" (De Sacra Liturgia 82, 2). "Quoad catechesim autem animis fidelium inculcetur, una cum *consecrariis socialibus* peccati..." (SC 109 b). La justificación de la enmienda: "Attentis animadversionibus et rationibus theologicis, ut praesertim vitetur dictio '*peccatum sociale*', proponitur sequens mutatio textus" (Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, vol. II, pars III, p. 275. Los subrayados son nuestros).
25. NA 4, 6. Sumamente ilustrativo puede ser recordar el itinerario de la preparación del texto. La primera redacción decía textualmente: "La muerte de Cristo no fue provocada por todo el pueblo que entonces vivía y mucho menos por el pueblo de hoy". En la segunda versión se introduce un acento más pastoral: "... evitese además imputar a los judíos de nuestro tiempo lo que fue perpetrado durante la pasión de Cristo"; conviene resaltar el dato de la sustitución de la expresión "pueblo judío" por el adjetivo sustantivo "los judíos", aunque, por otra parte, al referirse sólo a los judíos de nuestro tiempo, el texto podía dar la impresión de que se consideraba culpable de la muerte de Cristo a "todo el pueblo" de su tiempo. Por eso se elaboró una tercera redacción: "Todo lo que se hizo en la pasión de Cristo no puede de *ningún modo* ser imputado a todo el pueblo que entonces vivía ni mucho menos al pueblo de hoy. Finalmente, para dar satisfacción a la *minoría*, en el texto aprobado desaparece la partícula *minime* (de ningún modo); la expresión "pueblo judío" se sustituye por "los judíos"; se intenta superar cualquier malentendido de "culpa colectiva" introduciendo el adverbio "*indistincte*" (indistintamente); se menciona a "las autoridades de los judíos" con sus seguidores, indicando así los principales culpables de la muerte de Jesús. Recomendamos la lectura del "Documento de la Comisión para las relaciones con el Hebraísmo" (junio 1985, especialmente IV, 2: el texto en "Ecclesia" 20/7/1985, 9-15.
26. Cf. GS 27, 1-3; 29, 2-3; 41, 2; 66, 2; 75 1,3 y 6; sobre todo el número 30.
27. *Homilía en Zapopán* n. 3 (30/1/1979), en "Enseñanzas al Pueblo de Dios" 1979 (enero-abril), Edica 1980, 266.
28. La bibliografía más accesible puede verse en M. VIDAL, *o.c.* (nota 12); E. LOPEZ AZPITARTE, *Praxis cristiana*, vol. 1, Paulinas, Madrid 1981, 432ss.

29. *Pecado y culpa*, en "Sacramentum Mundi", vol. 5, 357.
30. M. VIDAL, *o.c.* (nota 12) 584-591, cit. 587-588 y 590-591.
31. J. SAGUES, *Alcance de la expresión pecado colectivo*, en "Estudios Eclesiásticos" 36 (1961) 303-321. Es uno de los estudios más tempranos y completos en su línea; cit. 321. Cf. M. ZALBA, *Aspectos morales de la responsabilidad colectiva*, en "Religión y cultura" 5 (1960) 407-427.
32. E. LOPEZ AZPITARTE, *o.c.* (nota 28), las citas en pp. 434 y 440, respectivamente.
33. Cf. J. IMBACH, *Perdónanos nuestras deudas*, Sal Terrae, Santander, 49-67.
34. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *o.c.* (nota 8), proponen designar, incluso en la predicación y en la catequesis, el "pecado original originante" con la expresión *pecado de la humanidad o pecado del hombre*; por lo que atañe al "pecado original originante", se podría hablar de *pertenencia al reino del pecado y de la muerte, alienación de Dios, incapacidad para orientar la existencia hacia Dios*, etc., que "expresan la malicia fundamental del corazón humano, introducida por el hombre y sanada solamente por Jesucristo" (p. 436).
35. Cf. A. PETEIRO, *o.c.* (nota 16) 156-162.
36. H. VORGRIMLER, *La lucha del cristiano con el pecado*, en "Mysterium Salutis", vol. V, Cristiandad, Madrid 1984, 339. Así se comprende que la mentira, la esclavitud, el abuso o el fraude en los impuestos están permitidos en relación con los extraños al pueblo.
37. *Ibid.*, 340-342.
38. Cf. D. TETTAMANZI, *o.c.* (nota 15) 501-510.
39. J.L. SICRE, "*Con los pobres de la tierra*". *La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, Madrid 1985, 456.
40. Cf. D. SOELLE, *Teología política*, Sígueme, Salamanca 1972, 94. Véase todo el capítulo 7: "El pecado interpretado políticamente"; cf. A. DURAND, *Iglesia y pluralismo político*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1976, 87-112.

LA IGLESIA, SACRAMENTO DE RECONCILIACION

JOSE LUIS BRAVO SANCHEZ

PREAMBULO

El simple enunciado de este título conlleva una elección de enfoque y el reconocimiento expreso de unos límites en el desarrollo del trabajo.

El enfoque viene dado por la afirmación de la comunidad cristiana como sacramento de reconciliación, en el que el ser de la comunidad está condicionado y fundamentado por el propio actuar, quehacer, que definirá, pues, al ser. La relación condicionada entre teología y pastoral, determina, pues, el enfoque de este trabajo.

El trabajo, por otra parte, no podrá dejar de ser selectivo, parcial.

La complejidad del tema, derivada de las mutuas implicaciones y relaciones de los elementos que componen el título: la comunidad creyente, su sacramentalidad como modo de ser, misión reconciliadora, nos obligará a la selección y elec-

ción de aquellos datos que nos interesen o nos ayuden a comprender mejor a la Iglesia como sacramento de reconciliación. Así pues, la explicitación y extensión del tema quedarán —por otra parte— reflejadas y realizadas en conjunto y desarrollo unitario y completario de las diversas tareas y trabajos de este número de la revista *Corintios XIII*. Todo él tiene una unidad temática que sirve de referencia general. Esta unidad o proyecto común es: comentar y reflexionar la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II: “Reconciliación y Penitencia”. La diversidad de enfoques y trabajos, en los que en ninguno se agota la riqueza originaria del tema, mostrarán: la pluralidad, en la que nadie agotará el decir del todo, y los límites obligados a cada trabajo.

El carácter dinámico de la realidad eclesial, como sacramento de reconciliación, apunta hacia una exposición de carácter más descriptivo que definitorio, más simbólico que jurídico o académico.

La reconciliación, don y misericordia de Dios hacia la humanidad y el cosmos, no se agota, ni en un presente temporal, ni en una acción ética y moral, ni en una realidad histórica, pues, como don divino, goza de la dinamicidad escatológica de la llamada a la plenitud que todo don divino para los hombres lleva en sí. En Cristo, por el Espíritu Santo, el Padre ha llamado a sí, a la comunión de vida: plenitud reconciliada.

Así pues, reconocidos los necesarios límites y deficiencias que se dan necesariamente en estas líneas, dividiremos su exposición en tres grandes apartados. En el primero, partiendo de criterios de eclesialidad del hoy eclesial, procuraremos, de una manera sucinta y clara, exponer: los horizontes, sujetos, modos de existencia y perspectivas de servicio de la Iglesia, sacramento de reconciliación, pues: “A toda la comunidad creyente, a todo el conjunto de la Iglesia, le ha sido confiada la palabra de reconciliación y llevarla a cabo en el mundo”. En segundo lugar, abordaremos la tarea explícita de la comu-

nidad creyente, para significar y presenciar en los caminos del mundo su realidad sacramental de reconciliación; para exponer, en un tercer apartado, las tareas y exigencias internas eclesiales de la reconciliación, con el fin de resaltar “la necesidad de que la Iglesia dé testimonio de reconciliación, ante todo, hacia dentro”.

I

LA IGLESIA, SACRAMENTO DE RECONCILIACION

1. La afirmación teológica de la Iglesia como sacramento universal de salvación subyace en la presentación de la misión reconciliadora de la comunidad creyente ante el mundo.

La Exhortación Apostólica, de este modo, reafirma y asume la definición descriptiva conciliar de la Iglesia como “signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano”. Aparece, pues, el Concilio Vaticano II como el lugar decisivo y básico del pensar y hacer eclesiales en la tarea siempre continua y fructífera del decirse la Iglesia al mundo de hoy.

Desde la promulgación de los documentos conciliares, tanto el magisterio como la teología y la propia vida del pueblo cristiano, han encontrado en aquéllos un lugar teológico referencial de la vida de la Iglesia y de su fiel innovación, con el fin de llevar a cabo su misión reconciliadora.

En una lectura desapasionada y recapituladora de sus principales líneas y contenidos, está manifestándose constantemente un conjunto de doctrinas que nos permiten acercarnos lo más posible a una identificación y definición de la Iglesia hoy. A este conjunto de doctrinas llamamos: criterios de eclesialidad. Criterios que, a su vez, aportan una mayor

seguridad de conducir a Cristo, "Criterio" por excelencia de la vida de la Iglesia, comunidad de creyentes.

Este conjunto de criterios, según hemos podido observar, sirven de líneas maestras para los principales documentos eclesiales y pontificios del post-concilio, en línea de continuidad con la verdad de la tradición eclesial: *Evangelii Nuntiandi*, *Redemptor Hominis*, Conferencia Latinoamericana de Puebla, etcétera.

La Iglesia, afirmada como Sacramento, nos abre unos horizontes creativos e innovadores de comprensión y hermenéutica que nos ayudan —sin olvidar las limitaciones— a descubrir la esencia de ser y de su actuar en el mundo.

1.1. Iglesia-Mysterium. Su referencia a la Historia de la Salvación y su modo sacramental de ser y actuar como signo manifestativo y portador de la salvación para los hombres de hoy, se nos ofrecen como "horizontes de la reflexión eclesial".

La Iglesia, icona de la Trinidad, es obra de Dios, y no mera creación de los hombres. Comunidad e Institución. Esta iniciativa de Dios es punto de partida, línea conductora y marco referencial de todo su ser y actuar. Iniciativa que a los ojos del creyente se presenta como salvación y comunión, misericordia y reconciliación; iniciativa que se contiene y se opera en la Iglesia real y visiblemente. Dicha visibilidad no sólo significa sino que realiza y sirve a la iniciativa divina de reconciliación para los hombres.

La esencia misma de esta generosa donación divina de la salvación reconciliadora, porta consigo la imposibilidad de definición cerrada de la Iglesia, y, al mismo tiempo, fundamenta la plenitud de imágenes para ser comprendida y de modelos para ser vivida.

Pluralidad que connota, en su justa apreciación, complementariedad de datos, globalidad desde el principio al fin y tensión vital-enriquecedora, productos de su ser peregrino en el mundo.

De este concepto expresivo de la Iglesia-Mysterium se deduce la índole misterico-económica de la Iglesia. La iniciativa misericordiosa de Dios Padre se historifica como historia de salvación, cuyo centro y sentido es Cristo: lugar existencial y esencial de la reconciliación del hombre y Dios. Cristo, que es “reconciliación de Dios con el hombre y de los hombres entre sí”, nos ha liberado del pecado e introducido en la comunión de gracia con Dios. Es, en Cristo, la historia de los hombres, historia de salvación.

La Iglesia se sabe “momento cualificado” de ese adentramiento de Dios en el cosmos e historia del hombre, que alcanza su plenitud en Cristo, de quien se deriva y participa. Es desde y hacia el Cristo Total (Christum Totus), y en El, hacia todo hombre, donde la comunidad creyente se presenta y consume como sacramento universal de salvación y continuadora de la misión reconciliadora de Cristo: reconciliación plena del hombre consigo mismo, con Dios, con la humanidad y la creación entera. No puede pensarse la Iglesia sin Cristo, y su pretensión: el Reino de Dios.

Así, la reconciliación se significa y presenta en el mundo: historia de los hombres, como don y tarea en dinámica escatológica, diaconal y comunal de las diversidades humanas en el único camino de Cristo.

1.2. De esta tarea reconciliada y reconciliadora, de la que la Iglesia es signo e instrumento, son responsables todos y cada uno de sus miembros, de forma personal y colectiva.

Son los sujetos que “hacen la Iglesia” los que asumen la responsabilidad de servir, significando y realizando su ser eclesial en términos de alabanza y diaconía, liturgia y servicio.

Este Pueblo de Dios Universal, que se realiza de forma comunal en la pluralidad de las Iglesias locales y en el “humanum” de las condiciones y dimensiones humanas, debe empujar la historia del hombre concreto, con el fin de abrir

espacios para todos los hombres donde llevar a cabo la reconciliación con Dios y de éstos entre sí.

Todo lo humano importa e interesa a la Iglesia, y es ahí donde su catolicidad y universalidad se desarrollan en continuos y fructíferos lugares de encuentro, círculos de diálogo salvífico y aportes evangélicos, para que nada de lo dado se pierda, sino que llegue a su plenitud. En la Iglesia local, lo "humanum" es componente de su ser y existir.

No sólo la Palabra, el sacramento, la vida en el Espíritu, los dones y ministerios compondrán los elementos esenciales de toda Iglesia local, sino que lo más entrañable (lo "humanum"), expresado en la cultura, formará parte de sus dimensiones y horizontes de existencia.

Sólo cuando la originalidad de la subjetividad de la Iglesia local se realice en "respuesta salvífica" a lo "humanum", llegaremos a comprender la grandeza y los límites de la auténtica comunión eclesial. No puede existir, pues, comunión eclesial sin el desarrollo y vida de esta Iglesia local, y ésta tendrá siempre en cuenta, como límite para su crecer, la ruptura de esa comunión.

En este conjunto de relaciones de comunión entre Iglesia Universal, Iglesia local y mundo de los hombres, se irá explicitando y realizando el interés y el servicio de la Iglesia por todo lo humano, en la pedagogía sacramental del diálogo continuo de salvación de Dios y el hombre. Respetar y aceptar al hombre concreto, sus diversos grupos y manifestaciones, no es para la comunidad creyente un "capitular o rendirse" al mundo, sino una afirmación y conclusión de la fe derivada de aquel "diálogo" que a ella misma le ha hecho existir.

Así pues, la comunidad cristiana, en las diversas formas y modos de su vivir, será el sujeto de comunión personal y colectivo que hace presente y significa el amor reconciliador de Dios a los hombres. Nadie en la Iglesia, con conciencia de pertenencia y adhesión, puede escurrir la tarea reconciliadora, tarea de diálogo salvífico, pues, de lo contrario, su vida cris-

tiana no tendría sentido alguno y contribuiría a vaciar de credibilidad y significación salvadora a la comunidad cristiana.

1.3. En un horizonte de salvación, iniciativa y designio de Dios, la comunidad cristiana, Iglesia local continuadora de la misión de Jesucristo Reconciliador, posee un modo peculiar de pensar y actuar, un ethos cristiano.

El creyente y la Iglesia viven la comunión intereclesial como un don que se realiza en tarea continua y permanente. Esta comunión de fe, esperanza y caridad, expresión real y viva de la reconciliación, deberá estar siempre abierta y atenta a la construcción de la comunión extra e intraeclesial, teniendo en cuenta que el mensaje de conversión y reconciliación adquirirá todo su potencial de comunión cuando, al mismo tiempo que lo predica, la comunidad eclesial se presente como testimonio claro y vivo de ser una comunidad convertida y reconciliada.

El anuncio profético de todo el Pueblo de Dios, en línea de fidelidad a la voluntad del Padre y a los signos de los tiempos, es tarea ineludible y sentida por todos y cada uno de los miembros de este Pueblo. Esta comunión en el ser profético eclesial nos obligará al sometimiento de todos al Espíritu y al reconocimiento continuo de los dones y carismas por El distribuidos. De este modo, la participación y colaboración en la Iglesia, no estará sujeta a las tácticas y estrategias meramente humanas, ni al uniformismo de formas y modos, ni las diferencias y diversidades deberán pasar por un filtro de sospecha, como notas discordantes o intentos divisorios que empañen la visibilidad de la Iglesia Común. Al contrario, será el ejercicio fundado y exigente de la propia vida comunitaria, profética y carismática de los miembros de la Iglesia. Sólo así, esta vida de y en comunión de todos los miembros del Pueblo de Dios, podrá presentarse dignamente a su última tarea: la diaconía y el servicio al mundo.

La comunidad cristiana tiene una “palabra y gesto” que ofrecer al mundo. El ejercicio de conciencia crítica desde el Evangelio y la reconciliación del hombre con Dios y con los demás hombres, serán servicios de esta comunidad al mundo de hoy. La autoridad y el “poder” de la Iglesia, reconocidos en serena aceptación de la realidad humana sujeta a las ciencias sociales por otra parte, deberán ser vividos en unas líneas de espiritualidad de servicio que nos hagan reconocer: la necesidad de los otros, la pobreza interior y la búsqueda de la comunión como forma de servir según el Espíritu.

De esta forma, la comunidad eclesial —diaconía y ministerio— descubrirá y ejercerá su potencia mediadora de la reconciliación de Dios para los hombres y para ella misma. Mediación que indica la funcionalidad y finalidad de este don reconciliador para los demás, al tiempo que obliga a la Iglesia a ser buena noticia, anuncio y testimonio, “a servir y no ser servida”.

Esta comunidad eclesial, misionera y testimonial, situada en lo “humanum”, vive su misión en la fidelidad a Dios y al hombre de hoy. Misión fiel que, si quiere ser verdad y vivir en verdad, es reconciliación unificadora en sentido amplio, pues la Iglesia, desde Jesucristo, sabe que no existen ni líneas paralelas de salvación, ni una historia de condenación, sino una brecha abierta al futuro, que es tendencia de plenitud escatológica, en donde todos los gérmenes de bondad plantados por Dios en los corazones de los hombres alcanzan su meta y los caminos de regreso al Padre, abiertos por El en Cristo, se hacen gozosa posibilidad de ser siempre recorridos.

Esta misión, que alcanza su confirmación en el “testimonio de vida y de diálogo”, puede alcanzar auténticas cotas de martirio y sufrimiento por el Evangelio: en el silencio elocuente de la palabra profética, en la paciencia generosa y serena del compromiso, en la esperanza del alumbramiento de la verdad, en el heroísmo callado de la tarea cotidiana y en el derramamiento de sangre si fuera preciso.

1.4. La Iglesia, que vive sus horizontes y dimensiones (sacramentalidad-historia de salvación) en el espacio y lugar concretos de su subjetividad (universalidad-particular), realizando un modo concreto de vivir (comunión-diaconía-testimonio), no puede ser sin estar al servicio del hombre y del mundo.

Este cuarto criterio de la eclesialidad que venimos descubriendo, se deduce de la aceptación del mundo, por parte de la Iglesia, como “la humanidad en lucha con su historia y, ante todo, con su historia temporal”. El mundo, sin más, no es objeto de odio o rechazo por la fe cristiana.

La comunidad se encuentra *en* el mundo. Ciertamente, que no se identifica con él, del que es su “servidora” pero no su “seguidora”; en un movimiento dinámico y realizador del diálogo salvífico, asume y trasciende la realidad buscando realizar la plenitud escondida en el mundo como servicio presente y futuro al hombre desde la fe en Cristo.

Este servicio se desarrolla en lo que podríamos denominar “lugares de misión”, esto es, la dignidad del hombre, la comunidad humana y su actividad en el universo, la plenitud del hombre y del cosmos. El trabajo de la Iglesia, desde esta perspectiva, humaniza y realiza al hombre, y así es: un servicio a la humanidad.

La defensa de los derechos fundamentales de la persona, el cultivo y la promoción de su vocación integral como ser abierto a la transcendencia, el comunitarismo y la diversidad de sus formas de vida y cultura, el diálogo y la creación de sus plataformas sin reduccionismos ni falsos irenismos..., no son meramente derechos ciudadanos, sino facetas conclusivas de nuestro creer en Cristo, Plenitud del Hombre, y explicitación de esa fe en la historia de los hombres. La Iglesia tiene confianza en el hombre y en el diálogo con el mundo, pues servir al hombre desde Cristo y hacia Cristo es la mejor forma de significar eficazmente la fidelidad al mensaje de salvación que es el Evangelio. Sabiendo, al mismo tiempo, que, en tensión

realizadora entre la encarnación y la parusia, deberá ejercer su servicio, pues todo intento de anular alguno de los polos de esta tensión, a través de las llamadas posiciones “tradicionalistas” o “progresistas”, será una traición al propio mensaje de Jesús.

Desde la propia identidad de comunidad evangelizada y evangelizadora, la Iglesia podrá garantizar el diálogo con el mundo, y, de este modo, el enriquecimiento de vida será para ambos. Escuchando las voces del mundo y en diálogo con él, la Iglesia comprende mejor el Evangelio de su Señor. La tarea armoniosa y concreta de resolver esta tensión ha sido el *leitmotiv* de las relaciones Iglesia-mundo, liberación evangélica y promoción humana.

Los desengaños y tensiones intraeclesiales, a veces, son la influencia y el reflejo de las existentes en el mundo. La incidencia de vida entre ambos sujetos es producto de esa interdependencia de la razón de ser de la Iglesia y de la razón de sentido del mundo. Ella vive en el mundo, y éste incide en su vida. El desafío para la Iglesia es importante, pues no sólo debe anunciar y proclamar el Evangelio de Jesús, sino que ella debe reconciliar y convertir en sus propias estructuras las actitudes y mentalidad, reflejos del mundo. Es necesario, hoy más que nunca, como exigencia histórica, que la Iglesia logre una auténtica comunión interna, derivada de una comprensión y catequización de la reconciliación en todas sus dimensiones; sólo así, su misión será creíble, de auténtico servicio reconciliador en el mundo.

Resumiendo esta primera parte, podemos afirmar que la eclesiología que subyace en la Exhortación Apostólica “Reconciliación y Penitencia” está enmarcada en las grandes líneas eclesiológicas del post-concilio: sacramentalidad, teología de la Iglesia particular, diaconía —servicio y misión de servicio al hombre y al mundo—. A estas líneas hemos llamado criterios de eclesialidad; las cuales, por otra parte, están en continuidad innovadora de la vida de la Iglesia.

Ciertamente, los cristianos, la comunidad creyente, tiene ante sí un gran reto si quiere ser reconciliadora: una tarea de fidelidad e innovación, donde todos somos artífices y artesanos, ofreciendo al mundo, roto por las divisiones y el pecado, una esperanza abierta de reconciliación y plenitud en Cristo.

La Iglesia, como comunidad salvada, ha experimentado la reconciliación en Cristo y vive —o tiende a vivir— como comunidad de vida y amor, sintiendo la llamada de su Señor: a anunciar, en fidelidad evangélica, los valores del Reino, la conversión de corazón y la reconciliación entre los hombres; a proclamar la vivencia de la misericordia del Padre que abre siempre el camino de regreso a “la unión con El y a la unidad de los hombres entre sí”.

Esta misión es tarea de todo miembro de la Iglesia, sea cual sea su puesto o función. El cristiano es, por definición, testigo del amor reconciliador del Padre, y su testimonio se desprende de esa continua conversión a ese Amor Reconciliador. Por ello, es artífice y artesano de la paz y reconciliación para el mundo, apóstol del Amor de Dios enraizado y presente en toda la realidad humana, sea cual sea el ambiente o cultura, pues verá siempre en ello la posibilidad real y significativa de anunciar a Cristo: Autor de la paz y reconciliación añoradas.

Este empeño por hacer presente la dimensión salvífica del Evangelio en todos los estamentos y ambientes de la sociedad, es el servicio que la Iglesia, reconciliada y reconciliadora, ofrece a la humanidad, pues conocer y descubrir a Cristo Reconciliador es apuntar hacia el auténtico destino del hombre y a la superación de rupturas y divisiones.

La Iglesia es, por su misma naturaleza, siempre reconciliadora en la Verdad y en la Caridad.

II

**LA RECONCILIACION DON RECIBIDO
Y TAREA ECLESIAL PARA LOS HOMBRES DE HOY**

2. La reconciliación auténtica no puede llegar sino en la Verdad de Cristo, y dicha Verdad es Una y Unica para la Iglesia y la Humanidad. La Iglesia, sierva oyente y receptora del Don de la Verdad, es ante el mundo responsable de su anuncio y custodia.

Todos los cristianos estamos llamados a vivir en la Verdad y para la Verdad, en fidelidad creciente, con ansias renovadas, de su más pleno conocimiento e inserción en toda la realidad humana. Formar nuestra conciencia, en síntesis vital de saber, ser y actuar, indica un vital esfuerzo unido a la aceptación de su gratuidad, pues la Verdad siempre es gratuita.

Desde esta conciencia, no sólo la palabra sino el gesto se harán conciencia crítica ante la mentira y el pecado del mundo. A esta tarea de formación en el discernimiento de la Verdad, la Iglesia pone su saber pedagógico en acción, pues toda labor educadora de la Iglesia tiene como fin: la formación integral de la persona humana, la cual no puede ser concebida sino como búsqueda y hallazgo de la Verdad: Cristo.

Esta tarea educadora eclesial, que se extiende a todos los ambientes y esferas de la vida: familia, escuela, universidad, comunidades cristianas, centros culturales, en continuo diálogo con los demás componentes de la sociedad, no tiene otro fin que abrir y fundamentar la apertura de todo hombre a la plenitud de su vocación a la que ha sido llamado. Reconciliación en la Verdad no es sino educar y educarse como personas íntegras, coherentes y abiertas a Cristo.

En todos los estamentos, estructuras, círculos, plataformas, canales..., donde la cultura haga al hombre y el hombre haga cultura, la Iglesia debe estar presente en diálogo

continuo, aportando los valores del Reino, para favorecer la maduración y realización del hombre como tal, pues negar, rechazar, apartar o minusvalorar la Verdad en Cristo es, en definitiva, negar la verdad del hombre.

Toda esta relación educacional con la cultura contemporánea, tan construida, si no en contra, sí a espaldas de la Iglesia como tal, nos estimula, o debe estimularnos, a descubrir este encuentro como el nudo fundamental de la tarea reconciliadora de la Iglesia, portadora y custodia de la Verdad, y exige de ésta un auténtico reto de creatividad, coherencia y planificación.

Juan Pablo II definía la cultura como “un modo específico del existir y del ser del hombre”. La fe cristiana es existencia histórica, que debe producir una cultura en los términos anteriormente apuntados, sin que aquélla quede, tampoco, reducida a ésta.

Nuestro entorno cultural, o al menos el así llamado, hunde sus raíces en la llamada modernidad, cuya vena secularista ahoga o margina, en la mayoría de las veces, todo empeño de diálogo en búsqueda de un servicio al hombre desde la fe, generando una “cultura de fractura” y una “cultura de lo efímero”, que hacen olvidar al hombre su propia dignidad y nobleza para que se sienta a sus anchas en medio de su propio envilecimiento.

Es necesario, pues, que la Iglesia, que ha recibido el Don de la Verdad y la tarea de su anuncio, tome en serio, en cada Iglesia particular, su incidencia y significabilidad en la construcción del “hombre cultural” que, en Cristo, se dignifica, ennoblece y se realiza como tal. Tarea de intercambio y diálogo, sin agresividad y complejos, sin caer en integristas, faltos de respeto a la legítima pluralidad de opciones o ignorantes de las encarnaciones locales, sino más bien desarrollando una creatividad e innovación desde su identidad concreta.

2.1. La Verdad de Cristo, fuente, camino y meta de reconciliación, motor del diálogo de la Iglesia con el mundo, se realiza en la Caridad y el Amor, que son los nombres del rostro de la Iglesia cuando cumple con su misión, pues la Iglesia, comunidad reconciliada en la historia de los hombres, debe presentarse como comunidad reconciliadora de y ante la humanidad.

Predicar el perdón y el amor de Dios a los hombres; reavivar la esperanza de superación de los dramas del pecado, divisiones y conflictos de los hombres; llevar a cabo una acción pastoral de acogida en el diálogo "para llevar a cada hombre al camino, a veces largo, del retorno al Padre en comunión con los hermanos"; trabajar en la búsqueda de la paz y la justicia..., es, en definitiva, el ministerio de una Iglesia que construye la reconciliación en la caridad.

Dicho ministerio eclesial no admite acepción de personas; a todos va dirigido y para todos es su servicio, en especial para aquellos cuyos rostros reflejan el pecado y la falta de una sociedad solidariada y reconciliada: los pobres y marginados. Atenta a las necesidades, asumiendo responsabilidades y estimulando la sensibilidad ante la injusticia y el mal, la comunidad cristiana deberá ser conciencia crítica y lugar de encuentro abierto a todos los hombres de buena voluntad, en la profunda convicción de realizar, de este modo, su propio ser, superando la tentación de confrontación y valoración con otras instituciones sociales en el servicio al hombre y al mundo.

Sabemos la dificultad que encierra siempre la dialéctica verdad-amor; pero sólo desde el Espíritu de Caridad, fundamento de encuentro y comunión, la Verdad podrá ser predicada y gestada. Así, la conversión (tono más personal) y la reconciliación (aspecto más colectivo) se harán presentes en unidad de vida y acción, como única realidad donde se refleja el ministerio reconciliador de la Iglesia. Siempre será tarea de la Iglesia: ¡la Verdad con Amor!

2.2. La Reconciliación en la Verdad y en la Caridad define la tarea evangelizadora y misionera de la Iglesia. En y por Cristo Reconciliador, la Iglesia continúa su misión.

El sujeto colectivo de la Iglesia —obispos, presbíteros, laicos, religiosos— abrirá su abanico de carismas y servicios en participación y colaboración entre todos para hacer creíble aquello que predica. Esa unidad en la diversidad tendrá su culmen de reconocimiento y compromiso en el sacramento de la Eucaristía.

Una sola Verdad y un solo corazón: la Caridad, apuntan a una unidad de principio y de destino: el Evangelio: la Buena Noticia de Cristo y el hombre.

Discernir, desde la comunidad cristiana, con criterios evangélicos y teniendo en cuenta las mediaciones humanas, para llevar a cabo el designio del Padre, es quehacer de la Iglesia. Quehacer, que es Palabra de reconciliación al mundo. Palabra, que se define como apoyo y estímulo al encuentro del sentido de la vida del hombre, en todos los momentos de su recorrido existencial —prueba y sufrimiento, alegría y esperanza—, superando toda “cultura de muerte e indiferencia” que intenta justificar la vida desde la negación de Dios y el absurdo, sin llegar a reconocer: la gratuidad de la vida como don de Dios y tarea del hombre por su realización.

Palabra, a su vez, profética ante la injusticia existente, producto de la negación o inconsideración de Dios Padre y, derivadamente, negación del hombre por su propio hermano, obra del hombre y sus estructuras que acaban haciendo del hombre esclavo de otro hombre al no reconocer ni el sentido, función y lugar de éste en el quehacer del mundo. Negar al hombre y su dignidad en favor de supuestos “valores económicos”, es la mejor manera de cerrar el paso a toda posible salida auténtica de la crisis en la que se encuentra. La lucha por la abolición del paro, por un trabajo digno para todos, por la participación de todos en los problemas que son, a su vez, de todos, por sentirse solidario de luchas y reivindicaciones.

ciones sociales y populares..., en definitiva, por la recomposición ética del tejido económico de la sociedad, es “grito profético” que, con coraje evangélico, la comunidad cristiana deberá hacer oír en los ámbitos donde corresponda como voz de los sin voz y alarma ante el desvío del camino de la justicia, fruto de la reconciliación.

Palabra estimulante, profética y acogedora. Acoger y dar cabida a toda entrega generosa de la vivencia evangélica en favor de la humanidad, superando discriminaciones e indiferencias, es, en definitiva, promocionar todas aquellas fuerzas existentes para que el hombre no pierda su propia grandeza: la generosidad de entrega. La comunidad cristiana sabe que canalizar estas ansias es plantar cara a toda “cultura de mediocridad y conformismo” que no favorece ningún tipo de reconciliación. Sin esperanza ni reconocimiento de las capacidades del hombre, que se miden por el futuro más que por el pasado o presente, es imposible una reconciliación.

Solidaria y cooperante en la promoción plena e integral del hombre y de la comunidad humana, a la Iglesia todo lo humano le interesa; por ello, cualquier muestra de desprecio y desinterés, sería un síntoma de falta de valor y traición a su propio ser. Trabajar por la verdad y la reconciliación entre los hombres, promocionando sus auténticos valores, siendo ciudadanos y cristianos, es construir el auténtico progreso de la humanidad. Solidario y cooperante, el cristiano tiene la obligación de buscar el bien común por encima de las “justicias” e “intereses” de sus grupos o partidos, pues ninguna justicia humana agota o elimina la justicia divina. Este contributo, derivación de su ser hombre reconciliado y reconciliador, no es sino la aceptación gozosa del compromiso eucarístico, compromiso unitario de construir escatológicamente la unidad reconciliadora del hombre y Dios.

Todo “lo efímero”, pasota o partidista, configura un modo de existir que ahoga al hombre. El cristiano, como tarea realizadora de una “cultura solidariada”, vivirá esta tensión

entre el egoísmo individualista y la entrega solidaria como parte esencial de su ser y actuar.

En nuestra sociedad, asumir los valores de la democracia, en tolerancia y respeto al pluralismo existente, es promocionar la maduración y formación integral de toda persona humana, evitando que ella quede reducida a un simple ciudadano, objeto de las estructuras de poder. La voz de la Iglesia, aunque pueda resultar controvertida y discutida, deberá seguir siendo llamada de justicia y de reconciliación, de respeto y amor, en el entramado de leyes, órdenes y estructuras. Predicar a Cristo es, en términos actuales, para el cristiano español, construir una sociedad reconciliada en nuestro país. Realmente, hay una Palabra que decir, y de esto debemos estar convencidos.

III

LA RECONCILIACION, EMPEÑO EN LA COMUNIDAD CRISTIANA

3. Hemos apuntado anteriormente cómo la división y crisis dramática que sacuden al mundo actual inciden en la vida interna de la comunidad cristiana: sacramento universal de salvación. Dicha "situación empecaminada" se expresa muchas veces en nuestro lenguaje como "crisis de valores" que, incidiendo en la dignidad humana de una forma particular, rompe las relaciones de fraternidad y solidaridad entre los hombres.

La raíz atea y materialista, negación expresa y negación con la vida del secularismo de nuestras "sociedades y culturas modernas", no ha logrado liberar al hombre, y su necesidad de negar a Dios para poder afirmar al hombre ha originado el efecto contrario: la muerte del hombre.

La categoría de “absoluta”, concedida a la ciencia, ha intentado o ha impuesto la minusvaloración o la retirada de la carta de “ciudadanía moderna” a todo aquello que suena a gratuidad, ética, gracia, y, de esta forma, la búsqueda de la “felicidad” ha suplantado toda bondad.

La estética y comprensión del arte en algunas manifestaciones, estableciendo un foso de separación con la ética, ha desarrollado sombras de muerte y asfixia para el hombre. La muerte se ha hecho muchas veces sarcófago del arte. Lo infrahumano se ha presentado como lo positivo.

Las “formalidades” de la justicia y la libertad, vividas como sucedáneos, ha originado una falta real de éstas. La fraternidad y solidaridad quedan en los aires de la utopía, con el consiguiente desencanto de vivir como si no existieran o nunca fueran a ser realidad.

Estas “pinceladas” nos pueden servir para dar “color” al cuadro que llamamos: división y situación que sacuden al hombre de hoy.

La Iglesia también ha sufrido no sólo presiones e influencias externas, sino que éstas han encontrado en algunos momentos cabida dentro de su propia vida eclesial.

A nadie se oculta que la diversidad de decires teológicos, signo de vitalidad eclesial, ha degenerado en algunos momentos en fuente de discordias y división eclesial. La articulación de la relación magisterio o teología se adentra más en luchas de autoridad y poder, que en el servicio y respeto al derecho y deber de todo cristiano a la comunión de fe eclesial; y así, el derecho a la comunión eclesial de todo cristiano ha sido en varias veces conculcado por las llamadas corrientes progresistas y tradicionalistas. La reducción de la fe ha sido tanto por exceso como por defecto. El quehacer y la vida eclesial han sido dañados y se les ha privado —forma de división— de su desarrollo auténtico, veraz y coherente.

El camino recorrido, y hay que reconocer que se han dado pasos en ello, no ha propiciado aún una imagen de

Iglesia servidora, reconciliada, corresponsable y solícita pastoralmente, con la consiguiente pérdida de motivación y credibilidad. Al campo de la cultura y ciencia, al del trabajo, se va uniendo —con alarmante rapidez— el campo de la juventud, como trenes perdidos para la Iglesia de hoy. El esfuerzo que se presenta es ímprobo.

La comunicación en la Iglesia, que debía ser icono de la comunicación interdivina, ha avanzado a través del rumor y del tenebrismo de las insinuaciones. Es necesario, pues, una comunicación real y auténtica entre todos los miembros y estamentos de la comunidad cristiana. La falta de esta comunicación (experiencias, encuentros, conocimientos...) no debe constituirse en hábito de costumbre y de aceptación imponente entre los cristianos. Revisar y apartar los filtros con los que vivimos la información y comunicación en búsqueda de un encuentro de diálogo sincero, auténtico y veraz, es tarea acuciante para la comunidad cristiana.

A veces, queda la sospecha de que los silencios y la falta de palabras en el servicio de la autoridad y de su reconocimiento y adhesión por parte de los fieles, son productos de un cansancio y un pasotismo. Asumir con gozo y equilibrio las relaciones pastores-fieles, debe ser fruto, sin duda, del respeto que la realidad carismática eclesial se merece y del reconocimiento de un pluralismo encarnacional.

En cuanto a la forma de entender y vivir las relaciones Iglesia-mundo, podemos afirmar que ha sido nudo gordiano y caballo de batalla dentro de nuestra comunidad, y lo sigue siendo.

La tensión con-natural, dinamizadora y creativa que exige la vida de este binomio: Iglesia-mundo, se ha cerrado en muchos momentos entre negativas y culpabilidades. Los unos —llamados “espiritualistas”— han pretendido en muchas ocasiones ser tan guardianes de una identidad eclesial, que la han ahogado, vaciándola de contenido; los otros —llamados “progresistas”—, con el fervor de ganar terrenos perdidos

o ponerse al ritmo del mundo, han querido colocar a la Iglesia en un camino y con una marcha más de alguien que “sigue a otro”, que de “servirlo”; la encarnación, así, se ha convertido en “carne del mundo”.

3.1. Podíamos seguir enumerando zonas y áreas de nuestra vida intraeclesial, faltas de reconciliación o al menos faltas de la claridad necesaria para mostrarse al mundo como sacramento de Jesucristo.

Desde el principio afirmamos que si la Iglesia quiere presentarse al mundo como Sacramento de Unidad y Reconciliación, ella misma debe ser Iglesia Unida y Reconciliada. Todo esfuerzo misionero y evangelizador será valdío, y sus frutos —si los hubiere— vacíos y estériles, sin la “fuerza espiritual” necesaria para realizar su ser y misión: el diálogo reconciliador con el mundo.

¿Qué tipo de unidad busca la Iglesia? ¿Cuáles son sus exigencias? ¿Qué caminos recorrer? Vamos a intentar desbrozar estos interrogantes, sin perder de vista los límites de fundamentación que al comienzo expusimos.

La llamada a la Comunión Divina, podríamos decir, es lo que define al hombre como tal, lo que está llamado a ser. Comunión mediada por y en la Iglesia, haciendo al hombre cristiano, eminentemente, un ser eclesial.

La globalidad sacramental del proyecto divino asume e interrelaciona los elementos ser-hombre-eclesial. Expresar esta “unidad comunal” no sólo es don sino meta y signo de madurez cristiana y credibilidad ante el mundo. Y digo “unidad comunal”, para alejarme de todo aquello que suene o signifique monolitismo impuesto o uniformidad.

Afirmar la Iglesia como un organismo vivo, implica el reconocimiento de una unidad de diversidades, que se realiza no por la supresión de éstas, sino en la complementariedad, respeto y mutua adaptación y reconocimiento de ellas para mostrar una sola Iglesia Comunión.

Por otra parte, la propia vida de la Iglesia, que el Espíritu anima, nos conduce a la exigencia de innovación y creatividad que la condición histórica de la Iglesia, en fidelidad al Reino y al hombre de hoy, impone. Esta "ley" eclesial no puede ser ni olvidada ni suprimida; todo intento en esta línea es abortar la vitalidad misionera y sacramental de la Iglesia.

Así pues, la unidad de la Iglesia, don y tarea, debe ser: *semejante* a la Comunión Trinitaria, modelo y fin; *enriquecida* por sus diversas formas de vida y modos de expresión existencial; *adaptable* a la fidelidad exigida a la Tradición eclesial y al hombre de hoy, y *vivida* en tensión, que no es lo mismo que división, de todo cuerpo vivo y creador.

Y todo ello no por su propio valer, sino sabiéndose, de este modo, sometida y alimentada por el Espíritu de Unidad y Reconciliación.

Respetar, vivir y fomentar esta unidad reconciliadora, es faena interna de la comunidad cristiana; este "convivir" será la carta de presentación creíble al mundo de hoy. Convivir eclesial, que es, por otro lado, el marco de referencia y la base para el ejercicio de la libertad y vida de comunión dentro de la Iglesia.

Sólo así la Iglesia podrá presentar al mundo una "cultura de comunión y solidaridad" frente a la "cultura mundana" de individualismo, división, competencia y búsqueda desenfrenada de la felicidad, que acaba negando a Dios.

Esta "cultura de comunión" visibilizará la vida reconciliada y reconciliadora de la Iglesia. El diálogo: Dios-hombre, hombre-hombre y hombre-naturaleza, no será excluyente ni impositivo, sino realidad festiva de reconciliación y contemplación amorosa.

3.2. La "cultura de comunión", como expresión del ser y existir de la Iglesia, se apoya en unas líneas de fuerza y abre unos caminos muy a tener en cuenta en la reconciliación intraeclesial.

Entre las primeras, y de manera sucinta, podemos esbozar: el reconocer la primacía del Espíritu Santo operante en la Iglesia como Don escatológico. A El, la Iglesia debe someterse y reconocer. Este Espíritu, que es Espíritu de Santidad, es principio de vida eclesial. Experimentando el perdón de Dios, mediado por el ministerio de reconciliación, los cristianos aprendemos a perdonar. Viviendo coherentemente la alabanza y el sacrificio cristiano, aprendemos a servir, como plasmación real y viva de nuestro ser eucarístico. La santidad eclesial de todo cristiano, animada por el Espíritu, pasa por los caminos de la Penitencia y la Eucaristía, que son sacramentos de la unidad eclesial.

Animados por este Espíritu, convocados por la Palabra que perdona y operantes en el servicio de entrega en favor de los hombres, debemos realizarlo todo ello desde la integración en la comunidad cristiana local, avivando, de este modo, nuestras conciencias de adhesión, pertenencia y participación en la vida de fe eclesial.

Nuestra fe, opción personal y personalizadora, posee siempre una raíz eclesial. Es fe eclesial. Jamás podrá el cristiano prescindir de este ámbito y referencia, para encontrar, alimentar y crecer en la fe. La participación viva en la vida de la Iglesia, así como la conciencia de pertenencia a ella, son condiciones para hablar de una fe madura y de un signo visible de que Dios sigue amando a los hombres.

Está claro que dicha participación y pertenencia no se realizan de forma borreguil ni mecánica. El carácter dinámico y vivo que poseen internamente dichas condiciones, está sujeto al carácter histórico y a los cambios y dificultades de un crecer concreto junto a otros creyentes y comunidades.

Este “miedo” a la dificultad y a la diferencia, ha hecho “pasar” o “desentenderse” a muchos cristianos de la vida eclesial y rozar la indiferencia entre unos y otros, radicalizando posturas y cerrando reductivamente el ámbito de la fe.

Aquí se abren, pues, caminos de reconciliación dentro de la Iglesia, para hacer realidad dentro de ella misma lo que predica y proclama.

Amar a la Iglesia no es rebajar el amor a Cristo, no es producto de inmadurez humana o carencias afectivas ni de dogmatismos infantiles o seguridades adquiridas; es sentirse vivo en la comunidad eclesial que realiza mi ser personal y me abre a una vida alimentada, celebrada y manifestada junto a la fe de mis hermanos, como servicio de reconciliación unificadora al hombre y al mundo. Amar a la Iglesia es un estímulo intenso para un proyecto compartido: amor a Cristo y al hombre.

Afortunadamente, aunque no haya desaparecido del todo, la época de la crítica feroz y despiadada ha pasado. Dicha crítica, que ha dejado de desear como expresión de un siempre profetismo ejercitante en la Iglesia, ha cerrado, más que abrir, horizontes de la vida eclesial, ha generado posturas narcisistas y orgullosas, debilitadoras de una fe que es de todos y para todos.

Hoy nos corresponde arrimar el hombro para la realización de una tarea salvadora y evangelizadora, dejando —en continua conversión a El— que el Espíritu haga su obra en nosotros y favoreciendo entre nosotros aquellas mediaciones eclesiales que hagan limpio el rostro de Jesús para los hombres. La eclesialidad es, pues, tarea evangelizadora para todos los cristianos.

Apartar, desbrozar y rozar todas aquellas zarzas de ignorancia, incultura, indiferencia o falso populismo que agarrotan, cubren o ahogan nuestra fe eclesial, son tareas de reconciliación intraeclesial.

Amar la fe eclesial, y así construir la reconciliación, es conocerla mejor; por eso: profundizar la participación y co-responsabilidad del laico en la Iglesia; ejercer el ministerio de comunión en respeto a los dones y servicios que el Espíritu suscita para el bien de la comunidad; favorecer una auténtica catequización del Pueblo de Dios de forma cíclica y perma-

nente; animar la creación y desarrollo de un conjunto de plataformas de estudio teológico a diversos grados de concreción teológica, en unidad de criterios y fin; coordinar la diversidad de servicios pastorales no de forma "verticalista" sino "colegial"; fomentar la comunicación e intercambio de iniciativas personales... en una circulación amplia, dispar, enriquecedora, de comunión eclesial de tareas o agentes de pastoral; alentar y formar, en el respeto y acompañamiento, a los creyentes de nuestras comunidades, para que sirvan en el campo del compromiso socio-político a nuestros pueblos; recoger y dar respuestas a la marginación, problemática del paro..., como expresión de que la Iglesia reconciliada no puede pensarse sin la justicia entre los hombres; estar presente, con voz de aliento y discernimiento, en las tareas por la paz..., son todos ellos caminos que, en comunión eclesial, nos hablan de tareas reconciliadoras intraeclesiales en el empeño personal y colectivo de amar y vivir la Iglesia como sacramento universal de reconciliación salvadora.

Así pues, el servicio al Reino, cuando se hace desde Jesús, engendra y motiva la comunión eclesial; la Iglesia resplandecerá mejor, como aquella que anuncia, celebra y vive el Amor Salvífico de Dios para los hombres.

Testigos y artesanos de la reconciliación, nos sabemos obligados a buscar la reconciliación dentro de la Iglesia, para cumplir su misión única: la vuelta del hombre a Dios, para que así se cumpla la gloria del Padre, que no es otra que la reconciliación plena y unitaria del hombre.

NOTA BIBLIOGRAFICA

- Documentos del Concilio Vaticano II (Lumen Gentium, Gaudium et Spes). Madrid, BAC. 1965.
- Reconciliación y Penitencia. Madrid. PPC. 1984. Páginas 11-40.
- Evangelii Nuntiandi. AAS 68 (1976) 5-76.
- Redemptor Hominis. AAS 71 (1979) 257-324.
- Puebla. Comunión y Participación. Madrid. PPC. 1979.
- Juan Pablo II. El hombre y la cultura. Discurso en la UNESCO. Madrid. PPC. 1980.
- Documentos de la Conferencia Episcopal Española (1965-1983). Madrid. BAC. 1984.
- Comisión Permanente del Episcopado Español. Sobre el Año Santo de la Reconciliación (16.V.1973).
- Comisión Permanente del Episcopado Español. La Reconciliación en la Iglesia y en el Mundo (26.I.1975).
- Comité Ejecutivo del Episcopado Español. Nota sobre el Año Santo de la Redención (23.III.1983).
- Testigos del Dios vivo. Madrid. PPC. 1985.

Esta Nota Bibliográfica es meramente indicativa, y en el conjunto de los documentos se pueden encontrar las líneas generales de este trabajo.

CARITAS, SERVICIO DE RECONCILIACION

MANUEL MATOS

“Yo no he sido católico, aunque fui bautizado. Desgraciadamente no lo seré en mi vejez. Pero creo que sólo la Iglesia podría dar una sólida orientación espiritual al mundo, que permitiera el establecimiento de una paz duradera. La presente desafortada lucha de intereses sólo nos llevará a nuevos desastres. Veo muy nítido el peligro que representa el comunismo en el mundo. Suministra a las clases populares una falsa mística, que le da incontenible poder expansivo. Sus seguidores son audaces en la empresa y denodados en el combate. Contra esa fuerza universal no hay otra más poderosa, de mayor contenido espiritual, que la Iglesia católica.

La solución que nosotros (los socialistas) proponemos es generalmente una solución pesimista. A la falta de caridad empleamos la fuerza de las masas. El socialismo busca llegar a la justicia social y cree que el empleo de esas fuerzas es lícito. Pero si la Iglesia se propone llegar a ese mismo fin sirviéndose de la caridad, tendrá cierta-

mente una preponderancia, pues ha escogido un medio más elevado. Y si, además, la intrepidez de la Iglesia hace ese medio suficientemente eficaz para modificar las relaciones sociales, el socialismo seguirá gustoso sus pasos y afianzará sus conquistas”.

Declaraciones de Indalecio Prieto al periódico “El Universal” de Caracas. 7 de noviembre de 1945.

Me ha parecido importante comenzar este comentario a la Tercera Parte de la Exhortación apostólica de Juan Pablo II *Reconciliación y Penitencia* con este testimonio de un gran español no-católico que cree en la fuerza de la caridad para solucionar los problemas sociales. Los aspectos políticos de sus declaraciones me parecen relevantes, pero menos importantes para mi reflexión.

De ellas quiero quedarme con dos cosas que definen también el pensamiento del actual Sucesor de Pedro en Roma: la necesidad de una Iglesia intrépida y la fe en la fuerza de la caridad. Todo el magisterio ordinario de Juan Pablo II, desde la *Redemptor hominis* hasta *Laborem exercens* —documento importantísimo que hace avanzar claramente el pensamiento social cristiano—, va marcado por esa doble convicción aún no asumida claramente por la comunidad cristiana: ante un mundo dividido y un hombre desgarrado, la Iglesia tiene un mensaje valioso y un ministerio de reconciliación (RP, 8), y, a la vez, la convicción de que el amor es más poderoso que el pecado (RP, 22) para la salud individual y social. El ministerio de reconciliación es así misterio y ministerio de piedad (RP, 21-22).

Cáritas es, en la Iglesia que se abre a la sociedad, al mundo, solamente eso: el testimonio intrépido de un amor sin límites que se traduce en acción social, es decir, un amor gratuito y práctico que nace de Dios, revelado en Jesús, y tiene como destinatario al hombre, hijo de Dios y hermano del hombre, al que no se le pregunta por su religión, su raza o su ideología.

El servicio a los pobres en el proceso penitencial

¿Qué puede aportar Cáritas a una Pastoral de la Penitencia y de la Reconciliación en la comunidad cristiana y en la sociedad civil? Dicho de otro modo, ¿puede Cáritas ser un cauce de reconciliación en el proceso penitencial de la Iglesia y en la misión de reconciliación de la Iglesia en el mundo? Si “la misión connatural” de la Iglesia es “suscitar en el corazón del hombre la conversión y la penitencia, y ofrecerle el don de la reconciliación”, que es iniciativa siempre de Dios (RP, 23), y Cáritas es una de las acciones constitutivas de la comunidad cristiana —junto con la evangelización misionera, la catequesis y la liturgia e interrelacionada con ellas—, no cabe duda que la respuesta a estos interrogantes debería, en principio, ser positiva.

La acción social, nacida de la fe, la esperanza y el amor cristiano, es parte de la evangelización misionera; a ella conducen la catequesis y la liturgia. No hace falta insistir en ello cuando todo el magisterio pontificio que desarrolla el Vaticano II, desde la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI a *Catechesi tradendae* de Juan Pablo II, ha ido marcando la convergencia de todas las acciones eclesiales. Hay, también, una larga tradición de la Iglesia que vincula el proceso individual y comunitario penitencial al servicio de los pobres.

A modo de ejemplo: el Concilio de Trento, desde una perspectiva del proceso penitencial de un cristiano, establecía como cauces principales para la satisfacción de la Penitencia los siguientes campos morales: 1. el cumplimiento del propio deber a nivel personal, familiar y social; 2. el servicio al prójimo, especialmente al más necesitado, dándose y dando de los propios bienes en servicio y espíritu de caridad; y 3. la sobriedad y la generosidad, es decir, “abstenerse de cosas lícitas y agradables en voluntario espíritu de penitencia”. Trento recoge así la tradición bíblica de la limosna y el ayuno como obras penitenciales, como expresiones de la caridad

recuperada, después de la ruptura del pecado, ciertamente en una línea ascética más personalista que comunitaria. Hay, por tanto, una vieja tradición que une penitencia y obras de caridad y misericordia, comunicación cristiana de bienes y servicio a los pobres.

Los problemas de fondo

Sin embargo, en nuestra sociedad civil, herida bastante profundamente por la secularización, y en nuestra Iglesia, sumergida en esa sociedad pluralista y fragmentada, los problemas básicos previos de una Pastoral de la Penitencia son dos: uno, la debilitación o pérdida del sentido del pecado como experiencia religiosa, y, en segundo lugar, el oscurecimiento de la mediación eclesial sacramental para la reconciliación con Dios y con la misma Iglesia. A mi modo de ver, estos dos problemas son básicos, pero difícilmente abordables desde lo que Cáritas es, a no ser por una vía indirecta. Pertenecen a los presupuestos de la fe, la condición pecadora del hombre, necesitado de salvación, y la necesidad de la Iglesia, mediadora en la salvación. Devolver a los cristianos la conciencia del pecado y la necesidad de la mediación eclesial, son tareas más propias de la catequesis y de la evangelización misionera y de la vivencia eclesial de las celebraciones de la fe en la liturgia.

Es la evangelización misionera de la Iglesia la que, desde una antropología bíblica y teológica, no sólo cultural, debe abordar la iluminación de la experiencia religiosa del pecado. En el proceso catecumenal —que es para los bautizados también un proceso penitencial—, el hombre llega a tomar conciencia de la realidad dramática del pecado en su vida y en el mundo, sin excluir su presencia en la vida de la comunidad cristiana, a la vez que experimenta la gratuidad con que Dios le ama y le inunda de misericordia y de perdón. Gracia y pecado, el hombre “simul iustus et peccator” y la Iglesia “casta

meretrix", son teológicamente inseparables, y así, per modum unius, los asume la pedagogía catequética, que quiere educar en una sana psicología religiosa del hombre pecador redimido. Por el pecado, el hombre no sólo rompe su relación de caridad con Dios, sino que disloca su pertenencia a la comunidad cristiana y fragmenta su visión de la realidad de los demás y del mundo. El proceso penitencial será necesariamente, a la vez, individual y comunitario, de vuelta a la caridad de Dios y a la comunión fraterna, que se expresa en su culmen en la Eucaristía y en el servicio a los pobres. En este proceso penitencial, el Sacramento de la Reconciliación tiene su puesto justo, como cristalización de la actitud personal de retorno y encuentro con la misericordia gratuita de Cristo, que, por un acto creador sacramental, devuelve al penitente a la reconciliación bautismal en la comunión de la Iglesia santa. El carácter mediador comunitario-elesial de la Penitencia debe dejarlo claro la liturgia, incluso en la reconciliación de un solo penitente, ya que el Sacramento no es nunca sólo un acto individual. La reforma de los ritos sacramentales del Vaticano II tenía precisamente este alcance.

Abordar con seriedad y profundidad estos temas básicos de una Pastoral de la Reconciliación, sólo es posible desde la evangelización, la catequesis y la liturgia renovadas según el Vaticano II y en fidelidad a la rica tradición de la Iglesia que el Vaticano II asume. Cáritas, como servicio a los pobres y testimonio del amor fraterno en la Iglesia —diacónía de la caridad—, sólo puede contribuir de modo indirecto y subsidiario: la acción caritativa-social verifica en algún modo la fidelidad evangélica de la catequesis y la celebración de la fe y remite a ellas. Desde el servicio a los pobres, víctimas del pecado, es decir, del egoísmo, el desamor y la injusticia humana, se manifiesta, de forma plástica, la realidad del pecado social, cuya última responsabilidad siempre implica la instancia individual (RP, 16). La celebración sacramental de la fe, que ignora la vinculación insoslayable entre el amor de

Dios y el amor al prójimo, traducido en el amor preferencial de Jesús y de la Iglesia a los más pobres, no deja de ser un culto vacío y desnaturalizado que, desde lo que Cáritas es y hace, queda patente.

Esta dimensión profética y discernidora de Cáritas respecto de las otras acciones eclesiales, podrá ser indirecta pero será siempre estimulante y no es secundaria respecto de lo que Cáritas es y debe ser en la Iglesia.

El ministerio de la reconciliación: Palabra y Acción

El “ministerio de la reconciliación” (2 Cor 5, 18) es un aspecto esencial del ser de la Iglesia, que tiene que llamar al mundo a la reconciliación y ofrecer ese don de parte de Dios. Cáritas, como acción eclesial, es también parte de ese “*servicio eclesial de la reconciliación*” (RP, 23). Es necesariamente, como la Iglesia misma, Palabra y Acción de reconciliación:

— Es *Palabra* que recuerda a toda la Iglesia, con oportunidad y sin ella, que sólo hay una señal por la que se reconoce a los cristianos: el amor fraterno; y que sólo en ese movimiento de amor de Dios al hombre y del hombre al hombre se verifica el ser hijo de Dios, cuyo mandamiento principal resume el Evangelio del Reino que anuncia Jesús y la Iglesia siguiendo anunciando (Jn 15, 12).

Y es *Palabra* que recuerda el amor preferencial de Jesús por los pobres, a los que anuncia el Reino —son ellos los primeros porque fueron los últimos—, con los que Jesús se identifica, cuyo estilo de vida asume y como uno de ellos muere, crucificado entre ladrones, fuera de la ciudad.

En el seguimiento radical de Jesús, pobre y humilde, reencuentra el cristiano su propio ser, su verdadera identidad cristiana, cuando del “orgullo de la vida” vuelve a sí mismo “no para vivir para sí mismo, sino para vivir para Aquel que por nosotros murió y resucitó” (2 Cor 5, 14-17).

Cáritas es así Palabra provocadora que suscita la conversión: invita a cambiar la forma de vivir, saliendo de sí mismo para convertirse a Dios y a los demás. Deambula per Deum et pervenies al hominem (san Agustín).

— Es *Acción* que traduce el amor fraterno del que ha nacido de Dios en servicio gratuito a los pobres. El amor se da gratis y pide su expresión en obras, siempre más fiables que las palabras. La obra expresa lo que uno es y quiere ser. Como Jesús, antes de decir: ¡Quiero! ¡Queda limpio! (Mt 8, 4), hay que tocar al leproso. Sin tocar al leproso, la palabra queda pendiente de la prueba de su verdad. El amor sólo se hace verdad cuando el samaritano se hace cargo de curar las heridas del hombre desconocido que encuentra en el camino. El leproso, el herido en el camino, el marginado, siempre es llamada de Dios a la acción. El pobre es nombre de Dios y “sacramento” de Cristo (Mt. 25). Y ese *amor práctico* causa, consolida, y es fruto de reconciliación. Y ese amor tiene tal fuerza que hace posible poner en marcha un movimiento de amor solidario que tiene fuerza transformadora para el hombre, la Iglesia y la sociedad. Sólo el amor cambia la forma de vivir, de pensar, de actuar.

Si la única ofensa posible a Dios es actuar contra nuestro propio bien (santo Tomás de Aquino. Summa contra Gentiles III, 122), la reconstrucción del ser del hombre pecador por la penitencia supone su propia reorientación en la búsqueda de su verdadero “propio bien”. Ese “propio bien” del hombre, teológicamente expresado, sólo puede ser Dios mismo, origen y fin, y su plan de salvación, su diseño del hombre creado, caído y redimido, es decir, del hombre reconciliado con Dios, consigo mismo y con los demás, por el Bautismo de agua primero y por el “Baptismun laboriosum” después, que es la penitencia que cura el corazón de piedra y lo transforma en corazón de carne.

Cáritas ofrece al hombre la vida del *amor práctico* como servicio de reconciliación: tocar al leproso para que sane el leproso y el que le toca con amor gratuito.

Diálogo de salvación y conversión a la realidad

“A la realidad hay que respetarla, entre otras razones, porque es inexorable, y hay que contar siempre con ella”.

J. Marías. *España: una reconquista de libertad*.
Cuenta y Razón 1 (1981) 9.

El diálogo es un medio, un modo de desarrollar la acción de la Iglesia en el mundo. Pertenece al método pastoral. Fue Pablo VI, en *Ecclesiam suam*, el que acuñó la expresión diálogo de salvación para la renovación profunda de la conciencia individual y social (RP, 25).

Cáritas, en este sentido y perspectiva, ofrece cauces para un verdadero *diálogo de salvación*, que debe producirse, ante todo, al interior de la misma Iglesia *semper reformanda*, y, desde la continua conversión de la comunidad cristiana al Reino, abrir un diálogo fecundo con el mundo, al que la Iglesia no se acerca para condenar, sino para descubrir en él la acción del Espíritu Santo y ofrecer lo que ella tiene y es: la fuerza curativa del amor.

Cáritas, desde esa parcela de la realidad social de la marginación y la pobreza que ella percibe tan agudamente, ofrece a la Iglesia y a la sociedad civil la posibilidad de *convertirse a la realidad*, objeto ineludible de todo diálogo de salvación que no quiera ser vacío de sentido. La conversión a la realidad personal, saliendo de los autoengaños, a la realidad eclesial y a la realidad social, es el presupuesto de toda penitencia y reconciliación. Sin verdad, no hay cambio de actitudes. La verdad hace libres. La realidad social abre al hombre encerrado en sí mismo por el pecado, en su experiencia parcial y limitada,

a ese mundo amplio de la injusticia instalada que ahoga siempre la verdad. Sólo la conversión a la realidad permite descubrir tareas de liberación al que, por la gracia de Dios, ha sido liberado del pecado y de la muerte.

A través de Cáritas el mundo puede recibir el anuncio hecho gesto y acción de una Buena Noticia de la que es portadora la Iglesia y, a su vez, puede cuestionar a la Iglesia sobre la verdad de su amor práctico. A través de Cáritas la Iglesia ofrece a los hombres los valores del Reino como alternativa a los valores vigentes y, con ellos, la crítica a los modelos de sociedad establecidos o proyectados, siempre incompletos y, por tanto, criticables desde el Reino. Sólo desde este diálogo no interesado y liberador, es posible, por un lado, la evangelización, y, por otro, la búsqueda de una alternativa a los modelos de sociedad implantados. En tanto cuanto Cáritas sea fiel al análisis de la realidad social y a la denuncia de las causas que generan la pobreza, podrá ser cauce de acercamiento e inteligencia en el diálogo Iglesia-mundo.

Desde esta perspectiva de la acción social, se abren caminos importantes para el *diálogo ecuménico* (RP, 25) entre las Iglesias cristianas y las religiones no cristianas. Si a la preocupación —pasión— de la lucha por la justicia se añade la preocupación por la paz internacional, la concordia entre los pueblos, que incluye la justicia en las relaciones económicas internacionales y la búsqueda de *un nuevo orden económico internacional*, el diálogo de salvación servirá a la reconciliación universal. Si la Iglesia, por su propia naturaleza, es *sacramento de la comunión universal de caridad* (RP, 25), Cáritas puede poner ante sus ojos, los de las demás confesiones cristianas y religiones no cristianas, la realidad de un mundo no-reconciliado que vive en tensión con el proyecto del Reino de Dios, se opone a él y se justifica en la rutina tenaz del “status quo”. “En la regeneración de los corazones mediante la conversión y la penitencia, radica, por tanto, el presupuesto fundamental y una base firme para cualquier renovación social duradera y para la paz entre las naciones” (RP, 25).

El carácter eminentemente seglar de Cáritas en la Iglesia, le permite ofrecer un *servicio de reconciliación social* que asuma la misión de los seglares en el diálogo Iglesia-mundo desde una clara identidad cristiana y con la grandeza y amplitud que propone el Concilio Vaticano II y recoge el nuevo Código de Derecho canónico. Este es un desafío pendiente no sólo para Cáritas, sino para toda la Iglesia. El Sínodo de los Obispos, anunciado para 1986, sobre el seglar en la Iglesia, deberá dar respuesta a este reto, en fidelidad al Vaticano II.

Catequesis, formación de la conciencia social y Cáritas

“Cuando arrecian las injusticias, crecen desmesuradamente los pobres y la distancia entre ellos y los ricos, se hace de todo punto imprescindible formar la conciencia social de los católicos a todos los niveles y en todos los sectores. Se ha dicho, y no sin razón, que en España, donde el catolicismo ha dado copiosos frutos en la vida individual y familiar, no se ha formado suficientemente la conciencia social, en conformidad con la doctrina y exigencias de la Iglesia...

Como Obispo de Madrid, gozoso de ver tan numerosos catequistas seglares que, en las parroquias, colaboran en la formación del Pueblo de Dios, os ruego vivamente que leáis y os forméis en la Doctrina Social de la Iglesia para ayudar a formar en ella la conciencia de nuestros fieles”.

Card. Angel Suquía, Arzobispo de Madrid-Alcalá.

B.O. de la A. de M.-A. Marzo, 1985, p. 221.

La desconexión entre las distintas acciones eclesiales, es ciertamente uno de los vicios más llamativos de nuestra pastoral. El diálogo entre catequistas y liturgistas es escaso, a pesar de saber todos que tenemos temas pendientes. El diálogo teólogos-catequistas apenas existe de forma institucio-

nalizada, con detrimento para la catequesis y con peligro de aislamiento de la realidad para la teología. La presencia de la dimensión social en la catequesis y la liturgia, es ocasional, y sólo algo más sistemática en la formación teológica de los laicos. Y, sin embargo, todos somos conscientes de la mutua implicación de las acciones eclesiales —se necesitan mutuamente, no pueden darse aisladas sin fragmentar el ser cristiano— y de la necesidad de intensificar la formación de la conciencia moral de los cristianos en los aspectos sociales.

Juan Pablo II, en *Catechesi tradendae* (n. 29), señala, entre los elementos que no debe olvidar la catequesis, “iluminar como es debido, en su esfuerzo de educación en la fe, realidades como la acción del hombre por su liberación integral, la búsqueda de una sociedad más solidaria y fraterna, las luchas por la justicia y la construcción de la paz”. Haciéndose eco de la opinión de los Obispos del Sínodo de 1977, pide “que el rico patrimonio de la enseñanza social de la Iglesia encuentre su puesto, bajo formas apropiadas, en la formación catequética común de los fieles” (CT, 29).

Esta preocupación e insistencia vuelven a aparecer en RP, 26: “Por la gran importancia que tiene la reconciliación, fundamentada sobre la conversión, en el delicado campo de las relaciones humanas y de la convivencia social a todos los niveles, incluso el internacional, no puede faltar a la catequesis la preciosa aportación de la *doctrina social de la Iglesia*”. Son los *principios fundamentales del magisterio social*, los que proponen los dictámenes universales de la razón y de la conciencia de los pueblos, y en los que se apoya la posibilidad de una reconciliación universal. De cara a la *formación de la conciencia moral* de los cristianos, la doctrina sobre derechos y deberes individuales de la familia y comunitarios, el valor de la libertad y las dimensiones de la justicia, la primacía de la caridad, la dignidad de la persona humana y las exigencias del bien común como norma de la política y del orden económico, son contenidos ineludibles de la catequesis, en todas sus

formas, y de la homilía. La doctrina social de la Iglesia no puede considerarse desvinculada de la Palabra de Dios, sino únicamente como su explicitación para el campo social.

La Palabra de Dios es el punto de convergencia de todas las acciones eclesiales, a la que todas sirven y de la que todas parten para anunciar la Buena Noticia a los alejados, a los catecúmenos, a los ya convertidos e integrados en la comunidad cristiana. La formación de la conciencia moral de los cristianos, incluidos los aspectos de la Moral social y pública, parten de ahí también. “Una opción por los pobres, que sea en verdad comprometida y esté en coherencia con la pureza e integridad de la fe y la enseñanza de la Iglesia; porque, si tenemos que conservar la unidad en el amor, no menos hemos de conservar la unidad en la verdad; si hemos de ser fieles a los pobres, tenemos que ser también fieles a la fe” (Card. Suquía, op. cit.).

La Teología de la caridad es el patrimonio teológico de Cáritas e incluye todas las derivaciones de la Palabra de Dios, desde su núcleo del amor incondicional de Dios al hombre y al mundo, en el campo social. Hay un *amor político, una caridad política*, en expresión del Cardenal Danielou, para la polis, la ciudad de los hombres. El núcleo de la fe es el misterio pascual, la Nueva y Eterna Alianza realizada por Dios con los hombres en la muerte y la resurrección de Cristo. El catequeta alemán Adolf Exeler ha puesto de manifiesto cómo la catequesis moral, bien sobre el esquema de los mandamientos, bien a partir de las actitudes que se derivan del seguimiento de Jesús, no puede desvincularse en la sistemática catequética del núcleo pascual, desde donde la moral cristiana se ilumina y fundamenta. La celebración litúrgica de los sacramentos es también celebración de la Pascua del Señor. El servicio a los pobres se vincula así a la Penitencia y Eucaristía, al Bautismo y Confirmación, a todos los sacramentos. Cáritas ha visto siempre la lógica entre Eucaristía y acción social, expresión y forma de la caridad. Se ha apoyado, para ello, en la vieja

tradición eclesial. Tal vez nos falte desarrollar teológicamente más ampliamente la relación entre todos los sacramentos y el servicio a los pobres. Sería una congruente aportación de Cáritas a la vida eclesial y una mejor fundamentación de la caridad como acción social, a veces mal percibida por los cristianos.

In quantum possum

El proceso penitencial devuelve al hombre pecador a sus raíces bautismales, al amor primero. Si el pecado fue ruptura de la comunión con Dios por parte del hombre, que trae como consecuencia la ruptura con los demás y con la comunidad cristiana, la penitencia reintegra a la comunión y a la comunidad.

La Iglesia tomaba siempre sus cautelas para medir la sinceridad de la conversión, concedora, como es, de los complicados caminos por donde camina el corazón del hombre. Por eso, en la liturgia anterior al Vaticano II, se incluía en la fórmula latina de absolución una cláusula de advertencia: “In quantum possum”, es decir, te absuelvo de tus pecados, en la medida en que yo puedo, porque no puedo absolverte si tu estilo de vida, tu nivel de vida es tal que hace imposible la fraternidad y prueba que no ha habido una verdadera conversión a los valores del Evangelio, manteniéndote todavía sustancialmente distanciado de los pobres. La fórmula “in quantum possum” avisaba al penitente de que la conversión supone también un uso cristiano de los bienes y una vida, en lo material, de acuerdo con el estilo de vida de los discípulos de Jesús. La desconfianza de Jesús frente al poder del dinero y del prestigio que en el mundo da el dinero —la Escritura lo equipara a los ídolos que ocupan en el corazón del hombre el lugar del Dios verdadero—, aparecía así en la fórmula sacramental de absolución como advertencia y exámen de la profundidad de la conversión operada.

Una penitencia homeopática incluía también la limosna, el desprendimiento de los bienes en favor de los pobres, como signo de conversión y expresión de la comunión recuperada (RP, 26).

La liturgia renovada del Sacramento de la Penitencia ha hecho desaparecer esta admonición tal vez porque se habría perdido ya la memoria de su sentido primero. Habría que volver a los Santos Padres para encontrar otra vez esta vinculación entre sacramento y servicio a los pobres desde el cambio de estilo de vida que se ha producido. Muchos grandes testigos de la fe lo vivieron así. Y es de esperar que en la Iglesia lo sigamos viviendo.

El Evangelio, práctica y testimonialmente vivido y anunciado, hace presente “la solidaridad de Dios” para los hombres y entre ellos. Esta solidaridad, que es el amor mismo de Dios, su misericordia, es la Buena Noticia para nosotros, es llamada de reconciliación para levantarnos de donde estamos. Este proyecto de Dios incluye siempre la restitución de la imagen del hombre, como hijo de Dios, donde esa imagen se haya destruido. El rostro desfigurado de Dios está en todos aquellos a los que Cáritas se dedica. Cáritas sigue a su Señor: “He venido a buscar y encontrar lo que andaba perdido” (Lc 19, 10).

Si la Iglesia quiere ser ministro de la reconciliación, testigo de la solidaridad de Dios entre los hombres, debe estar presente allí donde el pecado personal y estructural aparece en su realidad más verdadera: en los destinatarios de Cáritas.

Si la Iglesia no lo hace y no privilegia la acción preferencial con los pobres, difícilmente haría posible la reconciliación entre Dios y los hombres que abre el Señor Jesús con su entrega de la vida en la cruz.

Los “clientes” y destinatarios de Cáritas son siempre fruto del pecado de una sociedad que va produciendo hombres marginados, productos humanos residuales y que, una

vez que los ha producido, es incapaz de atenderlos como sería justo. Cáritas en su acción tropieza siempre con presencia de pecado. Los pobres son las consecuencias del pecado, pagan sus consecuencias, son cuerpo de pecado, "hechos" pecado (2 Cor 5, 21).

Es Jesús el que en solidaridad carga con el pecado del mundo (Jn 1, 29). La Iglesia, como Jesús, tendrá que "llevar las culpas" (Is 43, 5-6), hacerse pecado, ser solidaria del pecado. Y, desde esa solidaridad, reconciliar. La solidaridad de Dios con los pobres, tal como nos la revela Jesús y la vive la comunidad cristiana, es lo que constituye la identidad cristiana y eclesial de Cáritas y la que le hace posible participar desde la solidaridad, ser agente del ministerio de la Reconciliación.

experiencia

UNA EXPERIENCIA DE SOLIDARIDAD

Los hechos que dan base a esta experiencia ocurrieron en los días finales de agosto de 1983. Su recuerdo permanece cargado de emoción: los dos años transcurridos han bastado para borrar con el trabajo las secuelas físicas de aquellos acontecimientos en la geografía de este país, pero no han conseguido desvirtuar el recuerdo de aquellos días en la memoria de quienes los vivieron. Fueron sin duda los momentos más dramáticos de la reciente historia de este pueblo. Pero también los más emocionantes.

Los metereólogos hablaron de una “gota fría” que se desplazó sobre la cornisa cantábrica. Una gigantesca “gota” —mil quinientos millones de toneladas de agua—, que se deshizo en lluvias torrenciales y que arrasó zonas del Norte de la península, particularmente Guipúzcoa y Vizcaya. El agua fue especialmente devastadora en pueblos de Vizcaya, como Miravalles, Arrigorriaga, Galdacano, Echévarri, y en algunos barrios de Bilbao: El Peñascal, La Peña, Casco Viejo. En Bilbao se llegaron a contabilizar 503 litros de agua por

metro cuadrado en veinticuatro horas, y las aguas en algunas zonas superaron los cuatro metros de altura. En El Peñascal, las lluvias arrastraron piedra de las canteras, quedando el barrio enterrado hasta una altura superior a los dos metros. En Vizcaya, el agua sembró muerte: treinta y tres personas perecieron a causa de ella. Dejó a 1.200 familias sin vivienda. Más de 1.200 empresas llegaron a presentar expediente de fuerza mayor, afectando a 37.000 trabajadores. El agua sembró destrucción en explotaciones agrícolas y ganaderas, en comercios —ni uno solo de los 700 comercios del Casco Viejo bilbaíno se salvó del más absoluto desastre—, en vías de comunicación...

Ocurrió en los días 26 y 27 de agosto, en plenas fiestas de Bilbao. Ya en aquellos días, y a partir de ellos, esta comunidad conoció también, fue factor y testigo de un impresionante esfuerzo de trabajo colectivo, de solidaridad y esperanza. En él confluyeron *todos*, de diferentes opciones e ideas, de las diversas edades, credos y condiciones; *todos* —porque las sombras no hicieron sino acrecentar el contraste— se sumaron a la lucha contra el lodo y la desesperanza. Fue el signo de los días subsiguientes. El reto se llamó *enseguida reconstruir*. Y a la vez que el barro iba desapareciendo al empuje de las palas, se iniciaban las tareas más urgentes: la búsqueda de techo para quienes lo habían perdido, el reparto de alimentos, ropas, medicinas.

En aquellos días este pueblo encontró en su futuro, en su esperanza, argumento de reconciliación. Y fue más fácil encontrarlo con la presencia aquí, en los primeros trabajos, de gentes, voluntarios e instituciones, que habían venido a eso: a tender la mano, a ayudar.

La Iglesia organiza su respuesta

Dentro de las primeras veinticuatro horas posteriores a la catástrofe, con las comunicaciones viales todavía intransi-

tables y las líneas telefónicas cortadas en muchas zonas, se produce la primera reunión de responsables de la Iglesia en Vizcaya, convocada por sus obispos. Asisten a ella los vicarios episcopales, algunos religiosos y laicos y representantes de Cáritas: asisten quienes pueden materialmente llegar al lugar de la reunión. Las conclusiones de esa reunión van a reflejar la voluntad de la Iglesia, el sentido que quiere dar a su acción: se pone a disposición de los servicios de Protección Civil y de los organismos que dirigen las labores tras la catástrofe; a los creyentes, a los grupos y comunidades, se les pide, primero de todo, que actúen como ciudadanos responsables y aúnan su esfuerzo al de la colectividad; se delega en Cáritas Diocesana para que organice y anime la acción de la Iglesia y la coordine con la de los organismos civiles.

Se funda así un criterio que va a marcar el resto de las acciones: es preciso sumarse al trabajo colectivo; las labores específicas que pueda prestar la Iglesia no van a constituir puchero aparte, sino que van a integrarse en el esfuerzo general; se huye del protagonismo.

Inmediatamente, Cáritas Diocesana inicia su trabajo en tres frentes: en relación con la Administración, en relación con las Cáritas parroquiales y sectoriales, y en relación con otros grupos. Tres frentes simultáneos, porque no hay más que un objetivo: volcarse y hacer eficaz la labor de todos.

Responsables de Cáritas Diocesana establecen contacto con el Centro de Operaciones de Protección Civil, ubicado en un primer momento en el Gobierno Civil y luego, enseguida, en la sede del Gobierno Vasco en Bilbao. A partir de ese primer contacto, se va a mantener una reunión diaria con el Viceconsejero de Bienestar Social del Gobierno Vasco, encargado de coordinar todas las acciones. La urgencia marcaba el orden del día: repaso a las necesidades detectadas en las diferentes zonas, recursos existentes, canalización. Cáritas ofrecía sobre todo la información de necesidades y recursos detectadas por sus grupos parroquiales y sectoriales, así como

su infraestructura humana organizada para la canalización de dichos recursos.

Pero la coordinación con la Administración conoció otra instancia más directa e inmediata: los grupos de Cáritas en las parroquias y sectores estaban en contacto con sus propios Ayuntamientos.

En las zonas afectadas, las Cáritas estaban organizadas: se prestaba atención a las necesidades urgentes y se les procuraba respuesta; se recababa información sobre necesidades comprobadas en el municipio; llevaban lista de posibles viviendas, de ofertas de muebles, ropa, electrodomésticos, tomaban lista y referencia de la gente que se ofrecía para trabajar... Y todo ello era puesto en conocimiento del respectivo Ayuntamiento, para su coordinación.

Incluso, en algunos pueblos —Sodupe, Miravalles—, la Cáritas llegó a asumir —cedida por el Ayuntamiento— la responsabilidad de la gestión de todos los recursos.

Desde el momento en que Cáritas recibe de los obispos el encargo de canalizar la acción de la Iglesia ante la catástrofe, Cáritas Diocesana mantiene reuniones con las Cáritas parroquiales y sectoriales, al principio semanales: se trataba de establecer “puentes” de ayuda, de colaboración, entre las zonas afectadas y las no afectadas. Esos “puentes” significaron, por ejemplo, desde el envío masivo de ropa interior allá donde se hacía necesaria, hasta la organización de equipos de trabajo que se desplazaban a las zonas donde se precisaba de ellos. En muchas parroquias y sectores se formó una comisión integrada por los miembros de la Cáritas, junto con representantes de los demás grupos parroquiales —catequesis, comunidades de jóvenes y adultos, religiosos, religiosas...—; su objetivo era animar y organizar la respuesta de la comunidad. En cada grupo se había designado un responsable que en todo momento, ante cualquier eventualidad, podía ser localizado telefónicamente desde Cáritas Diocesana.

Desde Cáritas Diocesana también se convoca y aglutina a otros grupos —eclesiales o no— en la realización de determinados cometidos: así se hizo, por ejemplo, al objeto de canalizar las ofertas de muebles, ropa y electrodomésticos, que se recibían en la Diocesana, hacia quienes lo necesitaban. Miembros de la Asociación Juvenil Novia Salcedo, recogían, fichaban y clasificaban cuantas ofertas se recibían en ese sentido; hacían también lo propio con las necesidades que eran planteadas desde las Cáritas parroquiales. Cuando cuadraban ofertas y necesidades, los traperos de Emaús recogían de los remitentes las cosas que se precisaban en destino.

En aquellos primeros días posteriores a la catástrofe, los medios de comunicación social jugaron un papel fundamental. Ya en los primeros momentos, cuando no había luz ni teléfono, cuando todo era agua y angustia, las emisoras de radio orientaban, informaban, tranquilizaban a la sociedad, mantenían la esperanza. Se constituyeron —como luego los periódicos cuando llegaron a salir— en un auténtico servicio público. Cáritas también utilizó las ondas y mantuvo durante las primeras semanas un pequeño informativo diario de cinco minutos en Radio Popular: a través de él se informaba sobre las situaciones de urgencia existentes, posibilidades de respuesta, gestión de recursos; los grupos de Cáritas tenían en este informativo un punto de contacto.

En toda esta acción de la Iglesia ante las inundaciones, es preciso destacar todavía un dato: la enorme y generosa respuesta de las congregaciones religiosas, su colaboración humana, su aportación económica, su disponibilidad ante cualquier emergencia, su coordinación plena con Cáritas. Pero hay una imagen que retrata mejor que nada su actitud: durante las primeras semanas, algunos colegios del centro de Bilbao convirtieron sus aulas en dormitorios para familias sin techo. Escolapios, Carmelitas, Hermanos de la Salle, Seminario, impartieron así y entonces sus mejores clases. En los Jesuitas de Indauchu se instaló el centro de operaciones de Protección

Civil: su gran patio de recreo se convirtió a la vez en helipuerto, cuartel, almacén de alimentos.

Solidaridad económica

Desde el principio de los acontecimientos, existió la conciencia generalizada de que “todos habíamos perdido con las inundaciones”. Y cuando eso se decía, no sólo se pensaba en los cientos de miles de millones de pérdidas que había tenido Vizcaya como colectividad. Significaba algo más: que ya que muchos habían perdido todo o casi todo —como dijeron nuestros obispos—, “aunque no haya perdido nada propio, nadie en estas circunstancias puede seguir honestamente el mismo ritmo de vida anterior... habremos de poner a su disposición parte de nuestros propios bienes”.

En algunas parroquias, apenas sucedida la catástrofe, espontáneamente se hicieron colectas. El Gobierno Vasco pidió a los ciudadanos que aportasen dos días de su salario para prestar ayuda a los damnificados, y los obispos apoyaron esta iniciativa y pidieron a los cristianos que la secundasen. Con todo, el día 18 de septiembre se lleva a cabo una colecta en las parroquias de la diócesis, como un gesto más de aquello que los obispos de Bilbao habían anunciado así: “Dios nos llama con urgencia a reconstruir nuestra sociedad. Sería pecado ante Dios y ante nuestros hermanos, hundirnos en la desesperanza, refugiarnos en la pasividad, instalarnos en la insolidaridad”. La colecta fue sin duda la más importante de las llevadas a cabo en Vizcaya: totalizó 104.584.000 pesetas.

Pero los gestos también vinieron de fuera. Del vecino Valle de Mena, en Burgos, donde muchos vizcaínos gozan del descanso y la hospitalidad en vacaciones: olvidaron sus propios daños e hicieron llegar a Vizcaya el fruto de su solidaridad económica. De la hermana Navarra, también afectada, y que, sin embargo, destinaba a los damnificados de Vizcaya los treinta millones recogidos allí. De la diócesis de Bayona, que

llevó a cabo una colecta y la envió a Cáritas de Vizcaya. De comunidades de emigrantes en Alemania. De Cáritas Española. De otras Cáritas Diocesanas.

Todo ello configuró un fondo de 167.884.000 pesetas. Quedaba para Cáritas de Vizcaya un reto de hacerlo eficaz, de llevarlo al mejor destino.

Desde el primer momento —y por lógica de su propia vocación— se comprendió que la ayuda de Cáritas debía intentar llegar a los más pobres. Ya de por sí la catástrofe había afectado más duramente en barrios y pueblos con alto índice de paro. En muchas familias, a las pérdidas por inundaciones, había que añadir la escasa capacidad de recuperación, por situaciones de paro, jubilaciones... Algunos de los más gravemente afectados, venían siendo atendidos por el Fondo de Ayuda a Parados de Cáritas Diocesana, al no tener ningún tipo de ingreso.

En principio, se abre un capítulo de ayudas a situaciones de urgencia, aquellas en las que estaba en juego la subsistencia de algunas familias: a la urgencia había que responder con urgencia, y así se canalizaron ayudas mensuales a quienes habían perdido su trabajo y no percibían ayuda oficial. Con todo, excepto ante esas situaciones, el criterio quería ser y fue no actuar apresuradamente. No que las ayudas lleguen tarde, pero tampoco que el apresuramiento las haga ineficaces. Cada caso es una situación distinta que debe tener respuesta adecuada según la necesidad.

Se constituyó en Cáritas Diocesana una Comisión de Gestión de Fondos para Damnificados, integrada por expertos, por representantes de la Diocesana y por representantes de las Cáritas parroquiales y sectoriales, éstos según la zona cuyas situaciones se estudiaran. La Comisión, que durante meses se reunió semanalmente, estudió los programas de ayuda y fue dando salida a un fondo que nació del compartir solidario y que encontró su destino así: casi cien millones de pesetas se dedicaron a 476 equipamientos de viviendas y a arreglos

previos en aquellas viviendas que lo precisaban. Y cincuenta y siete millones de pesetas se concedieron en subvenciones y/o préstamos sin interés a pequeñas empresas y trabajadores autónomos, con el fin de posibilitar el mantenimiento de los puestos de trabajo más indefensos y en peligro de desaparición.

* * *

Un año y meses después, Cáritas de Vizcaya ponía punto final. Atrás quedaba una intensa experiencia que conoció sombras pero que globalmente, además de rica, ha resultado reconciliadora. Ha fortalecido vínculos dentro de la Iglesia local, entre la Cáritas Diocesana y las parroquiales; ha fortalecido los vínculos entre esta Iglesia y la concreta sociedad en que vive. Vínculos más fuertes con otras Cáritas hermanas. Con Cáritas Española, presente en los primeros momentos, cercana y respetuosa en todo el proceso.

No quedaría completa esta experiencia vivida sin una reflexión final: que viene a cuento de la ciertamente escasa respuesta que las zonas afectadas en agosto del 83 recibieron de algunas diócesis de España. Una reflexión que hacemos creyendo que debe tener cabida en un monográfico sobre la reconciliación en la Iglesia. Una reflexión hecha desde la sinceridad y el talante fraterno: no debemos dejar que nuestra solidaridad se vea mediatizada, interferida por otros problemas, por otros juicios, por otras circunstancias. Porque entonces nos está pesando más la pregunta sobre el "a quiénes", que la pregunta sobre el "por qué". Y entonces la solidaridad ya no es gratuita ni reconciliadora.

Manuel J. Merino
Cáritas de Bilbao

boletín
bibliográfico

NOTA PREVIA. Reseñamos sólo la bibliografía sobre el pecado y la penitencia más al alcance de nuestros lectores. Para una información más completa remitimos a los interesados a las obras más importantes.

I. EN TORNO AL PECADO

1. *Manuales en español*

F. BOECKLE, *Moral fundamental*, Cristiandad, Madrid 1980.

En la sección segunda de la primera parte, el famoso moralista alemán ofrece un pequeño tratado sobre la culpa como fenómeno y sobre culpa y pecado en la reflexión teológica. Especialmente interesante su presentación del pecado como acto, como poder y como signo.

B. HAERING, *La ley de Cristo*, Herder, vol. I, Barcelona 1968⁵. *Libertad y fidelidad en Cristo*, Herder, vol. I, Barcelona 1982.

Con la maestría de siempre, el sabio redentorista aborda el tema en toda su amplitud. La segunda obra, especialmente, puede ser de gran ayuda no sólo para la comprensión del pecado por parte de los seglares, sino también para su experiencia espiritual. Bibliografía abundante y con apertura a todas las corrientes y lenguas.

- E. LOPEZ AZPITARTE, *Praxis cristiana*, vol. 1, Fundamentación, Paulinas, Madrid 1981³.

Se trata de una obra en colaboración. El profesor de la Facultad de La Cartuja trata del pecado en los dos últimos capítulos de modo original y cercano a cualquier tipo de lectores. Especial atención dedica al pecado colectivo y a la responsabilidad comunitaria. Bibliografía al día y sobre todos los aspectos del tema.

- U. SANCHEZ GARCIA, *La opción del cristiano*, vol. I, Atenas, Madrid 1984, 243-273.

En este primer volumen, el autor presenta una síntesis actualizada sobre el pecado desde la perspectiva antropológica, bíblica, teológica y pastoral. Se trata de una especie de "compendio" que no se presta a grandes análisis. Dedicamos menos de una página al tema del pecado colectivo.

- M. VIDAL, *Moral de actitudes*, vol. I. Moral fundamental, Perpetuo Socorro, Madrid 1981⁵.

El autor recoge y sintetiza su pensamiento anterior, ampliamente expuesto en la obra "Cómo hablar del pecado hoy", que reseñamos en otra sección.

- P. SCHOONENBERG, *El hombre en pecado*, en "Mysterium Salutis" II/2, Cristiandad, Madrid 1970, 946-1119.

El teólogo holandés es muy conocido por sus teorías siempre avanzadas. En este campo, a él se debe particularmente la renovación y profundización de la problemática del pecado a la que ha aportado la categoría actualizada de "pecado del mundo". Sobre el tema ha publicado diversos escritos, que recogeremos en otros bloques del boletín. La bibliografía, completa y seleccionada.

- H. VORGRIMLER, *La lucha del cristiano con el pecado*, en "Mysterium Salutis" vol. V, Cristiandad, Madrid 1984, 329-360.

En el marco tan especial de este manual de teología como historia de la salvación, el autor alemán, que ha estudiado en profundidad el tema en la Biblia, realiza una síntesis enormemente atrayente. Destacamos las páginas consagradas al "pecado como ofensa a la Iglesia" y los "aspectos más concretos de la estructura del mal". La bibliografía alemana es abundantísima.

2. Diccionarios

Afortunadamente contamos ya con muy buenos diccionarios en español, aunque prácticamente todos ellos son traducción de otras lenguas. Aquí sólo indicamos las voces-artículos que a nuestro juicio merecen especial atención.

- AA. VV., *Diccionario enciclopédico de Teología moral*, Paulinas, Madrid 1978³.

D. MONGILLO, Pecado, 774-782.

A.F. DIAZ NAVA, Pecado (nuevas matizaciones), 783-787.

- AA. VV., *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Paulinas, Madrid 1983.

O. BERNASCONI, Pecador/Pecado, 1104-1121 (síntesis muy bien hecha y muy interesante).

T. GOFFI, Pecado y penitencia en la actual inculturación, 1121-1127.

- AA. VV., *Sacramentum Mundi*, 6 vol., Herder, Barcelona.

P. SCHOONENBERG, Pecado y culpa, vol. 5.

K. RAHNER, Pecado (Las penas del), vol. 5.

- AA. VV., *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, 4 vol., Sígueme, Salamanca.

G. PIANA, Pecado, vol. III, 724-743 (exposición muy actualizada y sugestiva. Bibliografía sistematizada).

- AA. VV., *Conceptos fundamentales de teología*, 4 vol., Cristiandad, Madrid 1966.
 I. SCHEFFCZYK, Pecado, vol. III, 378-398 (con bibliografía abundante).

3. Diccionarios bíblicos

- AA. VV., *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1972⁵.
 St. LYONNET, Pecado, 660-670.
- AA. VV., *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona 1981⁸.
 H. HAAG, Pecado, 1467-1469.
- AA. VV., *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 4 vol., Sígueme, Salamanca.
 AA. VV., Pecado, vol. III, 314-328 (contiene un capítulo dedicado a la praxis pastoral –W. Günther– y buena bibliografía).

NOTA. Pueden consultarse las distintas teologías bíblicas del Antiguo y el Nuevo Testamento. Especialmente recomendamos:

- E. JACOB, *Teología del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1969, 263-278.
- C. SPICQ, *Teología moral del Nuevo Testamento*, Eunsa, Pamplona 1973, 159-223.
- K.H. SCELKLE, *Teología del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1974, vol. III, 80-90.

4. Obras especiales

- B. HAERING, *Pecado y secularización*, Perpetuo Socorro, Madrid 1974.
 Toda la problemática del momento se refleja en este apasionante tratado. Los títulos de los diferentes capítulos constituyen una incitante invitación para adentrarse en su lectura:
 1. El desplazamiento del énfasis y de las perspectivas en un

mundo secular. 2. El pecado como alienación y los pecados de alienación. 3. Solidaridad de salvación y solidaridad de condenación. 4. Los pecados contra la libertad y la liberación. 5. Pecado mortal y pecado venial. 6. ¿Pueden obligar las leyes humanas bajo pena de pecado mortal? Una excelente selección bibliográfica cierra el volumen.

L. MONDEN, *¿Moral sin pecado?*, Madrid 1960.

Conciencia, libre albedrío y pecado, Herder, Barcelona 1968.

Las dos obras son una verdadera joya y, a pesar del paso del tiempo, conservan su interés. Pastoralmente pueden prestar, sobre todo la segunda, un servicio muy provechoso.

A. PETEIRO, *Pecado y hombre actual*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1972.

Sin duda, el libro más completo en español sobre el tema del pecado. El autor lo afronta desde una visión personalista, pero a la vez resalta las implicaciones psicológicas y la dimensión socio-eclesial. La obra se divide en dos partes: elementos bíblicos y orientaciones pastorales. Un apéndice estudia la doctrina del pecado en el Vaticano II (pp. 423-475), siendo uno de los mejores ensayos sobre el particular. Extensa bibliografía que recoge los más acreditados estudios bíblicos y teológico-pastorales.

M. VIDAL, *Cómo hablar del pecado hoy. Hacia una moral crítica del pecado*, PPC, Madrid 1974.

Se trata de una monografía de gran interés. Como en él es habitual, con gran claridad y agilidad de estilo realiza progresivas aproximaciones al tema desde las diferentes perspectivas, recogiendo integradoramente todos los datos más relevantes de las tendencias teológicas actuales. A destacar la mesura con que presenta los aspectos críticos de la problemática sobre el pecado en un intento de reconducir el tema a la concepción bíblica y de ponerlo en la longitud de onda sintonizable por

el hombre de hoy. Un capítulo está dedicado a la "dimensión personal y dimensión estructural del pecado", en el que preconiza como "analogado principal" el pecado solidario, cuyas manifestaciones subjetivas y objetivas expone con precisión. La bibliografía, diseminada por las distintas secciones de la obra, es completa y de fácil manejo.

5. Obras en colaboración

AA. VV., *Teología del pecado*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1968.

Pastoral del pecado, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1968.

Tal vez el estudio monográfico más completo y de fácil lectura.

Antropología moral y pecado, Perpetuo Socorro, Madrid 1969.

Recopilación y traducción de importantes artículos sobre el tema publicados en la revista especializada "Studia Moralia" del Alfonsianum de Roma.

El misterio del pecado y del perdón, Sal Terrae, Santander 1972.

En la obra se recogen múltiples y variados estudios que permiten una visión bastante completa de los dos "misterios" enunciados en el título. Puestos a destacar, señalamos el trabajo de J. MURPHY-O'CONNOR, "Pecado y comunidad en el Nuevo Testamento", y el de K. O'SHEA, "La realidad del pecado: Una crítica teológica y pastoral"; P. SCHOONENBERG, "Pecado original y situación del hombre".

6. Psicología de la culpa

C. CASTILLA DEL PINO, *La culpa*, Revista de Occidente, Madrid 1973².

De gran interés para introducirse en el campo complejo de la culpabilidad. De gran utilidad para todos los interesados en tema tan fronterizo para la psicología, la psiquiatría, el derecho, la ética y la teología moral, aunque el tratamiento de la culpa jurídica y el pecado no es convincente.

J. CORDERO, *Psicoanálisis de la culpabilidad*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1980.

Exposición crítica de las enseñanzas de Freud y de los ulteriores desarrollos psicoanalíticos sobre los sentimientos de culpabilidad. En la tercera parte ensaya una síntesis integradora de las aportaciones psicoanalíticas para la revisión del concepto de culpa. La exposición se hace apoyándose directamente en el estudio de los textos de los autores seleccionados.

B.D. MARLIANGEAS, *Culpabilidad, pecado, perdón*, Sal Terrae, Santander 1976.

Un libro para recomendar a toda clase de lectores. El autor intenta profundizar en las relaciones existentes entre los mecanismos de la culpabilidad humana y el sentido cristiano del pecado y el perdón. En la primera parte presenta el estado de la cuestión: actitudes que llevan a rechazar el planteamiento tradicional del pecado, la experiencia humana de la culpa, la dimensión moral y social de la existencia humana y el sentido del pecado. La segunda se ocupa de culpabilidad y neurosis religiosa. La tercera expone la originalidad de la experiencia cristiana sobre el pecado y el perdón. A cada capítulo se añaden unas "pistas de trabajo" que pueden ayudar a la reflexión individual y de grupo.

M. ORAISON, *Psicología y sentido del pecado*, Marova, Madrid 1970.

El controvertido médico y teólogo francés, escritor prolífico, nos dejó en este pequeño volumen una síntesis muy sustanciosa liberada de los extremismos de ciertos psicólogos y del racionalismo abstracto de ciertos moralistas. El trabajo pretende contribuir a una confrontación enriquecedora entre los datos de la exploración de la vida inconsciente y la idea de pecado. El volumen contiene también una conferencia sobre "Penitencia, encrucijada de luz".

K. RAHNER, *Culpa y perdón de la culpa como región fronteriza entre teología y psicoterapia*, en "Selecciones de Teología" 29 (1969) 79-86.

R. RINCON ORDUÑA, *Fenomenología psico-religiosa de la reconciliación cristiana*, en AA. VV., "Conversión y reconciliación", Paulinas, Madrid 1973, 89-164.

Desde la fenomenología y la psicología del profundo se hace una relectura de todas las fases del proceso de conversión, integrando las aportaciones de estas ciencias con los últimos hallazgos en los medios bíblicos, teológicos y pastorales.

7. *Filosofía de la culpa*

J. LACROIX, *Filosofía de la culpabilidad*, Herder, Barcelona 1980.

Bergson sostenía que el recuerdo de una falta es lo que hay de más antiguo en la humanidad. Precisamente este recuerdo es el que pretenden negar las actuales críticas, algunas perfectamente justificadas, que apelan a Nietzsche, Marx y Freud. Por otra parte, en cambio, la culpabilidad penal debe liberarse de todo juicio moral, pues nadie, salvo Dios, tiene derecho a juzgar *moralmente* a un hombre. La culpabilidad moral es, no obstante, ambigua: hay que destruir al hombre del remordimiento, que no tiene otro futuro que su propio pasado eternizado, y renovarlo para proyectarlo hacia la responsabilidad personal, que supone el renacer de un nuevo yo. A superar estos riesgos dedica el autor la obra que puede ser leída con utilidad y agrado por cualquier persona preocupada por estos problemas. La bibliografía es sólo de lengua francesa.

C. LUCENA, *¿Pecado y plenitud humana?*, Perpetuo Socorro, Madrid 1971.

Una obrita que se distingue por la claridad con que expone los conceptos y la sencillez con que aborda los problemas tan debatidos y cuestionados en la actualidad.

P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1969.

Una obra ya clásica y de claro interés interdisciplinar. Por la consideración central que otorga al lenguaje en la expresión del mito entra en polémica con el estructuralismo y la filosofía lingüística; pero posee también gran importancia para la filosofía de la religión y la teología. La recomendación más procedente es la invitación a una lectura reposada del volumen y, en general, de los escritos del autor, que, al terminar el abordaje del tema mediante la descripción abstracta de la labilidad y el realizado mediante la "reproducción" de la conciencia religiosa de la culpa a través de la *confesión* de los pecados, llega a esta conclusión: "El símbolo da que pensar".

8. *Pecado colectivo, pecado de la Iglesia, pecado social*

- Cl. BOFF, *O pecado social*, en "Revista Eclesiástica Brasileira" 37 (1977) 675-701.
- J. ESCUDE, *El pecado social, deformación de la actividad humana: La constitución "Gaudium et spes" y el orden económico y social*, Anales de Moral Social y Económica 18 (1968) 85-106. Un resumen en "Selecciones de Teología" 29 (1969) 133-139.
- F.H. LEPARGNEUR, *Responsabilidade colectiva e pecado*, en "Revista Eclesiástica Brasileira" 30 (1970) 536-567.
- L. LOPEZ, *El mundo solidario del hombre en el Antiguo Testamento*, en "Studium" 5 (1965) 217-271.
- E. LOPEZ AZPITARTE, *Pecado y comunidad*, en "Proyección" 20 (1973) 9-19.
- K. RAHNER, *Iglesia de los pecadores*, en "Escritos de Teología", vol. 6, Taurus, Madrid 1966, 295-313.
- K. RAHNER, *Iglesia de pecadores según los decretos del segundo concilio vaticano*, *Ibíd.*, 314-337.
- A. RICH, *Imperativos objetivos de la economía y pecado estructural*. Análisis y consecuencias desde la perspectiva de una ética social cristiana, en "Selecciones de Teología" 93 (1985) 33-46.

- A. RODRIGUEZ GRACIA, *Las estructuras sociales y los pecados colectivos: necesidad de un discernimiento eclesial urgente*, en "Communio" 6 (1984/V) 7 455-468.
- J. SAGUES, *Alcance de la expresión "pecado colectivo"*, en "Estudios Eclesiásticos" 36 (1961) 303-321.
- C. SANTAMARIA, *El pecado colectivo*, en "Orbis Catholicus" 2/II (1959) 533-565.
- P. SCHOONENBERG, *El poder del pecado*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1968.
- R. SPIAZZI, *El pecado: mal social*, en "Realidad del pecado", Rialp, Madrid 1962, 173-198.
- D. SOELLE, *El pecado interpretado políticamente*, en "Teología Política", Sígueme, Salamanca 1972, 93-103.
- M. ZALBA, *Aspectos morales de la responsabilidad colectiva*, en "Religión y Cultura" 5 (1960) 407-427.

9. Revistas: números monográficos

COMMUNIO, Revista Católica Internacional 1 (1979/V): *El misterio de iniquidad*.

El mal se presenta siempre metamorfoseado en cien mil rostros diferentes pero desgraciadamente reales. Necesitamos continuamente entenderlo, dar una respuesta a su descarada interpelación y vivirlo desde la fe. Este es el objetivo que se propone el presente número de "Communio" con los tres estudios, las tres confrontaciones y los tres testimonios que lo configuran. Algunos de los artículos animan la lectura con su amenidad y buen estilo literario.

COMMUNIO, Revista Católica Internacional 6 (1984/V): *Pecado y perdón*.

Es un hecho que todo el mundo echa la culpa a todo el mundo de todo lo que pasa en el mundo. Son pocos los que reconocen la propia culpabilidad y la afrontan responsablemente. Medio mundo trata, pues, de culpabilizar al otro medio, y este otro

medio trata de disculparse. Y al fondo la actitud posmoderna que reivindica la "inocencia" del ser y achaca la culpa a la "debilidad".

Las colaboraciones buscan convencernos de que el misterio de iniquidad está ampliamente contrarrestado y superado por la salvación que Dios nos ofrece en Jesús, que vence el mal y nos libera de la angustia y desesperación.

Entre los artículos pertinentes al tema, destacamos el de F. SEBASTIAN, "El pecado y la gracia en el Sínodo de los Obispos" (pp. 439-446); A. GOERRES, "Culpa y sentimiento de culpabilidad" (pp. 414-427); A. RODRIGUEZ GARCIA, "Las estructuras sociales y los pecados colectivos: necesidad de un discernimiento eclesial urgente" (pp. 455-468).

CONCILIUM n. 56 (1970): *Problematización del mal moral como desafío a la fe cristiana.*

La teología y la predicación se encuentran ante la imposibilidad de hacer inteligible el mal moral y la culpa a través de las categorías tradicionales y de un modo convincente para todos. Mediante seis artículos se intenta una respuesta plausible a las exigencias que estos problemas plantean a la fe cristiana en sus dimensiones individuales, sociales y políticas. También se recogen cuatro boletines que informan sobre determinadas interpretaciones del mal y de la culpa.

SELECCIONES DE TEOLOGIA 29 (1969): *Extraordinario sobre el pecado.*

Gracia y pecado son dos categorías correlativas que expresan un único núcleo de la revelación cristiana. Consecuentemente, tras haber dedicado un número extraordinario a la teología de la gracia, Selecciones presenta este monográfico sobre la teología del pecado. La calidad de las colaboraciones y la notoriedad de la mayoría de los autores imponen que nos ciñamos a indicar sencillamente las diversas secciones que estructuran el número de la revista: El pecado en la Sagrada Escritura.

Simul iustus et peccator. El pecado original. Teología del pecado y antropología cristiana. Conversión y penitencia. Aspectos morales de la teología del pecado. Cada sección va precedida de una breve introducción explicativa. Se elencan también todos los artículos publicados en la revista sobre la problemática del pecado.

II. SACRAMENTO DE LA PENITENCIA Y RECONCILIACION

1. Diccionarios bíblicos

- AA. VV., *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1972⁵.
 J. GUIBLET - P. GRELOT, Penitencia, conversión, 672-678.
 J. GUIBLET - M.F. LACAN, Perdón, 680-683.
 L. ROY, Reconciliación, 756-757.
- AA. VV., *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona 1981⁸.
- AA. VV., *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 4 vol., Sígueme, Salamanca.
 Varios autores. Conversión, penitencia, arrepentimiento, vol. I, 331-338. Recomendamos especialmente el párrafo "para la praxis pastoral".
- K.H. SCHELKLE, *Teología del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1974.
 Conversión y penitencia, vol. III, 111-124.

2. Diccionarios teológicos

- AA. VV., *Diccionario enciclopédico de Teología moral*, Paulinas, Madrid 1978³.
 P. PIVA, Conversión, 136-143.

O. BERNASCONI, Penitencia, 799-810 (con bibliografía muy completa).

R. RINCON, Penitencia (Renovación del Sacramento), 810-832 (breve tratado).

AA. VV., *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Paulinas, Madrid 1983.

O. BERNASCONI - T. GOFFI, Penitente, 1127-1142 (con bibliografía en español).

T. GOFFI, Conversión, 269-274 (con bibliografía en español).

AA. VV., *Sacramentum Mundi*, 6 vol., Herder, Barcelona.

K. RAHNER, Penitencia A) como virtud, B) como sacramento, 398-429 (con bibliografía, especialmente de lengua alemana).

K. RAHNER, Conversión, vol. 1, 976-985 (con bibliografía alemana).

AA. VV., *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, 4 vol., Sígueme, Salamanca.

F. SOTTOCORNO, Penitencia (Sacramento de la), vol. III, 765-786 (con bibliografía sistematizada y muy completa).

D. MONGILLO, Conversión, vol. II, 121-139 (con bibliografía).

AA. VV., *Nuevo Diccionario de Teología*, 2 vol., Cristiandad, Madrid 1982.

Z. ALSZEGHY, Confesión de los pecados, vol. I.

3. Tratados especiales

D. BOROBIO, *La penitencia en la Iglesia hispánica del siglo IV al VII*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1978.

Tesis doctoral de extraordinaria importancia para conocer el pensamiento y la praxis pastoral en la España de entonces.

También es una ayuda formidable para reconstruir el proceso evolutivo teológico-sacramental de la penitencia.

- D. FERNANDEZ, *El sacramento de la reconciliación según el nuevo ritual de la Penitencia*, Comercial Editora, Valencia 1977.

Tratado en la línea de la constitución litúrgica del Vaticano II y del nuevo ritual. De gran utilidad para una aproximación seria a los problemas del sacramento en sus diferentes perspectivas.

- G. FLOREZ GARCIA, *La reconciliación con Dios*, Edica, Madrid 1972.

Se trata de un estudio teológico-pastoral sobre el sacramento de la penitencia. Recoge el fruto de la investigación, analizando los datos bíblicos y de la tradición a la luz de las categorías eclesiales del Vaticano II y de las actuales necesidades pastorales (la obra se publicó en 1972). La obra aparece enriquecida con un hermoso prólogo del P. Alszeghy, especialista y profesor de la materia en la Universidad Gregoriana.

- B. HAERING, *Shalom: Paz. El sacramento de la reconciliación*, Herder, Barcelona 1970.

- B. HAERING, *La confesión, sacramento de la alegría*, Perpetuo Socorro, Madrid 1974.

Con la galanura y la unción de siempre, el autor habla de este sacramento como portador de la paz de Dios a los hombres. Consecuentemente lo presenta como el sacramento de la gran alegría, de la esperanza, de la buena nueva de la paz, puesto que sólo por él se logra la reconciliación con Dios y con el prójimo. En este contexto, la función del confesor es la de un hermano, mensajero del gozo y de la paz, y el dinamismo del sacramento lleva al cristiano y a la comunidad a un compromiso serio para construir la nueva civilización de la justicia y el amor en la paz.

F.J. HEGGEN, *La penitencia, acontecimiento de salvación*, Sígueme, Salamanca 1969.

Exposición concisa y clara de los problemas más debatidos en aquellos años, y que se adelantó a su tiempo.

J. IMBACH, *Perdónanos nuestras deudas*, Sal Terrae, Santander 1983.

Deliciosa obra surgida de la praxis y escrita para la praxis. Está dirigida principalmente a todos los cristianos que buscan una comprensión y una práctica del sacramento responsable y que tenga en cuenta la realidad del hombre y del mundo de hoy. Pero es también una ayuda práctica para la predicación y para el trabajo pastoral. Recomendada a todos los públicos.

S. MAGLIONI, *Pecado y perdón en la comunidad eclesial*, Studium, Madrid 1973.

Un buen estudio y presentación de los aspectos tradicionalmente analizados en los manuales.

J. RAMOS-REGIDOR, *El sacramento de la penitencia*. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral, Sígueme, Salamanca 1975.

A pesar de los diez años transcurridos, en conjunto puede considerarse el tratado más completo y conserva su actualidad. Todas las secciones ofrecen estudios profundamente elaborados y la bibliografía es prácticamente exhaustiva. Al promulgarse por aquellas fechas el nuevo ritual de la Penitencia, la obra incorporó un apéndice (II) a cargo de C. Collo sobre los grandes temas del nuevo ritual y las tres modalidades de la celebración del sacramento.

J. TRIPIER, *La penitencia, un sacramento para la reconciliación*, Marova, Madrid 1979.

Un libro menor pero que resultará sugestivo y útil para una primera aproximación al complejo tema.

- C. VOGEL, *El pecador y la penitencia en la Iglesia antigua*, ELE, Barcelona 1968.

El autor es muy conocido por sus estudios históricos, aunque sólo contamos con esta traducción española. La apertura a la antigüedad no dejará de provocar sorpresas en nuestros lectores y les ayudará a comprender la mesura y conveniencia de los cambios introducidos para seguir siendo fieles a las fuentes.

- H. VORGRIMLER, *La visibilidad sacramental del perdón de los pecados*, en "Mysterium Salutis", vol. V, Cristiandad, Madrid 1984, 361-437 (con amplia y sistemática bibliografía, la inmensa mayoría en lengua alemana).

Tres secciones integran el núcleo del tratado en el contexto de la historia de la salvación: teología bíblica del sacramento de la penitencia, el sacramento de la penitencia en la historia de los dogmas, esbozo sistemático. Incluye también un capítulo sobre las indulgencias y el purgatorio. Especial atención se otorga al problema dogmático de las liturgias penitenciales, absoluciones generales y celebraciones penitenciales.

- F. BOURDEAU, *El camino del perdón. Peregrinación y reconciliación, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1983.*

El subtítulo pone bien de manifiesto el enfoque particular imprimido por el autor a esta obra. La relectura de la historia del sacramento a la luz de la categoría de la peregrinación, permite descubrir dos perspectivas a cual más interesante: la peregrinación como reconciliación con la naturaleza, consigo mismo, con los otros y con Dios; la peregrinación como un rescate que pagar por el perdón divino. A juicio del autor, no se trata de un vínculo ficticio, sino de afinidades sumamente privilegiadas entre la peregrinación y los sacramentos de la reconciliación. La reflexión y la pastoral de la Iglesia podrían adentrarse en el conocimiento de los modelos antiguos para encontrar nuevas inspiraciones.

M. THURIAN, *La confirmación y la confesión*, Península, Barcelona 1969.

El célebre teólogo de Taizé trata, en particular, de las relaciones entre confesión y psicoanálisis, estudia sobre todo los diversos elementos de la confesión en la teología protestante. El trabajo se complementa con unos interesantes apéndices que recogen textos de Calvino y Lutero.

4. Obras en colaboración

CENTRO PASTORAL DE PARIS, *La penitencia en la Liturgia*, Sígueme, Salamanca 1966.

AA. VV., *Penitencia y confesión*, Fax, Madrid 1969.

F. SCHOESSER - R. RINCON, *Conversión y reconciliación*, Paulinas, Madrid 1973.

AA. VV., *Reconciliación. ¿Juicio o encuentro?*, Revista de Teología Bíblica 13 (1975).

AA. VV., *La penitencia cristiana. Conversión de corazón y sacramento*, Ed. Balmes, Barcelona 1973. Estudio en colaboración con presentación de la Conferencia Episcopal Tarraconense.

J. BURGALETA - M. VIDAL, *Sacramento de la Penitencia. Crítica pastoral del nuevo Ritual*, Perpetuo Socorro, Madrid 1975.

AA. VV., *Penitencia y reconciliación hoy*, Marova, Madrid 1975.

AA. VV., *Para renovar la Penitencia y la Confesión*. III Jornadas de Pastoral Litúrgica, PPC, Madrid 1969.

5. Revistas: números monográficos

COMMUNIO. Revista Católica Internacional 6 (1984/V): *Pecado y perdón*.

Como ya hemos llamado la atención sobre los artículos acerca del pecado, sólo queda reseñar la colaboración destacada de H.U. VON BALTHASAR, "Jesús y el perdón", de gran calado teológico. P. HENRICI, "... Así como nosotros perdonamos a nuestros deudores", intenta esclarecer filosóficamente el

perdón de los pecados; aunque la inteligibilidad filosófica no agote toda la hondura de la voluntad de perdón de Dios respecto al hombre, puede hacernos ver por lo menos lo que del plano humano procede e incluso tiene que proceder si los pecados han de ser perdonados.

CONCILIUM 61 (1971): *La administración sacramental de la reconciliación.*

Numerosos trabajos abordan los problemas de la culpa y la reconciliación desde perspectivas sociológicas, históricas, teológicas y ecuménicas. Quizá merece especial lectura la colaboración de Ch. DUQUOC, "Reconciliación real y reconciliación sacramental", en que se plantea el dilema actual de perdón o reconciliación, se cuestiona el tema de la lucha como reconciliación y se ponen de manifiesto los vínculos entre perdón y reconciliación, que han de reflejarse en la consiguiente reforma de los ritos de la celebración sacramental. También hay que destacar el ensayo de C. PETER, "La confesión íntegra y el Concilio de Trento", de carácter histórico. El número se cierra con un boletín a cargo de F. FUNKE, "Bibliografía sobre la confesión en los últimos diez años" (la década de los sesenta) y algunos modelos de "Celebración de la penitencia" (F.H. HEGGEN).

PHASE 37 (1967): *Hacia una renovación del sacramento de la penitencia.*

PHASE 79-80 (1974): *El nuevo ritual del sacramento de la penitencia.*

La configuración específica de estos dos números viene determinada por la publicación del nuevo Ritual de la Penitencia (Ordo Paenitentiae). El segundo constituye un comentario teológico-litúrgico-pastoral a cada uno de los capítulos de los Prenotandos, pero siempre sobre el mismo tema de fondo: "La reconciliación del mundo con Dios, realizada por Cristo en su misterio pascual, se actualiza, entre otros signos, por el sacramento de la penitencia de una manera especial". Entre el

pecador y Dios se encuentra la mediación de la Iglesia, que es a la vez comunidad de pecadores que se convierten y suplican, comunidad de santos que interceden y perdonan, e institución de salvación que, por su ministerio, reintegra al penitente a la comunión plena. Una amplia "información bibliográfica" sobre la crisis de la penitencia (J. BERNAL) contribuye a potenciar la relevancia y el interés de este número.

PHASE 128 (1982): *La penitencia: Un ritual que espera.*

La revista se propuso llevar a cabo una especie de "historial clínico del ritual de la penitencia a los ocho años cumplidos de su publicación". Por eso, P. TENA, en "Editorial", analiza la situación desde cuatro esquinas: lo que "pasaba" antes del ritual de Pablo VI, lo que "pasó" con la publicación del ritual de la penitencia, ¿dónde estamos actualmente?, todavía es posible hacer algo.

Para animar a su lectura, conviene dejar constancia de las colaboraciones: D. BOROBIO, "Estructuras de reconciliación de ayer y de hoy". Lecciones de la historia para la renovación del sacramento de la penitencia (pp. 101-125). J. ALDABAL, "La celebración de la penitencia en el itinerario cuaresmal" (pp. 127-143). J. LOPEZ, "Penitencia y Eucaristía". Cuestiones doctrinales prácticas acerca de los usos actuales (pp. 145-168).

Parece ineludible hacer referencia a un precioso artículo de M. VIDAL, "La identidad moral del cristiano y su praxis penitencial", publicado en PHASE 129 (1982) 201-218. La identidad teológica de la ética cristiana, como moral simbólica, tiene su traducción adecuada en la identidad pastoral de la misma y se concreta en los diversos ámbitos de la praxis humana. El autor se detiene en el análisis de tres factores (responsabilidad, pecado y conversión) que intervienen en toda la vida moral, en referencia directa a la praxis sacramental de la penitencia.

SELECCIONES DE TEOLOGIA 69 (1979): *Iglesia y sacramentos*.

En este número se encuentran varios artículos sobre nuestro tema. L.M. CHAUVET, "Prácticas penitenciales y concepciones del pecado" (pp. 38-48), analiza la absolución colectiva intentando descubrir sus motivaciones y la comprensión del pecado que subyace en ella; a través de un recorrido de la práctica de la Iglesia a lo largo de la historia, muestra la correspondencia existente entre práctica penitencial y comprensión del pecado. Finalmente, plantea una serie de cuestiones abiertas que surgen de la comprensión de la realidad. D.N. POWER, "La sacramentalización de la penitencia" (pp. 49-56), señala que, si queremos renovar hoy en la Iglesia los procedimientos penitenciales, hay que tener muy en cuenta los límites de la analogía legal y ser conscientes de los muchos modos en los que toma forma la realidad de la penitencia cristiana. A. VERHEUL, "El sacramento de la reconciliación a través de los siglos" (pp. 57-66), presenta en un breve recorrido la práctica de la penitencia a lo largo de sus veinte siglos, mostrando las constantes y los elementos nuevos, al tiempo que subraya los momentos que pueden inspirar hoy la práctica de la penitencia.

Señalamos también algunos artículos que recientemente se han publicado en esta revista:

Número 85 (1983): G. FOUREZ, "La fiesta del perdón en medio de los conflictos" (pp. 3-14).

K. RAHNER, "Misterio de la culpa humana y del perdón divino" (pp. 15-21).

Número 87 (1983): P. DE CLERCK, "¿Celebrar la penitencia o la reconciliación?" (pp. 163-178).

Número 94 (1985): W. KASPER, "Aspectos antropológicos de la penitencia" (pp. 155-158).

