

PECADO

- I. Fundamento bíblico
- II. Desarrollo en la historia de los dogmas
- III. Elaboración sistemática

Es cierto que el pecado ha de considerarse también como un fenómeno general dentro de la historia de las religiones. Pero su verdadera esencia jamás ha alcanzado expresión en los sistemas religiosos de ámbito natural e intramundano. Es lo que sucede, por ejemplo, en la religiosidad natural mágica, en la cual se entiende por pecado la inobservancia de las prescripciones mágicas y la violación del orden de la comunidad; por consiguiente, el pecado se expía únicamente por medio de sanciones naturales. En las formas de religión ultramundana, el pecado adquiere el carácter de una falta contra los poderes del mundo superior, los cuales castigan incluso la alteración involuntaria del orden e imponen la obligación de practicar ritos externos de expiación. La religiosidad politeísta considera el pecado como una ofensa a los dioses, la cual exige una expiación cultural. Sólo en muy contados casos se llega en ella a la formación de una conciencia ética sobre el pecado, como lo muestran, entre otras, las antiguas religiones místicas (con excepción del culto de Mitra). También el determinismo, el fatalismo y el dualismo de la filosofía antigua impidieron el desarrollo de una profunda conciencia ética sobre el pecado y la culpa en el mundo antiguo. En la concepción de la existencia que ofrece la tragedia griega, la culpa no tiene carácter moral y teológico, sino que aparece como una necesidad fatal fundada en la limitación de la existencia humana. Así, pues, la idea de pecado que descubre la historia general de las religiones sólo posee una semejanza análoga y formal con el concepto cristiano de pecado, el cual únicamente puede alcanzarse mediante la → revelación bíblica.

I. *Fundamento bíblico*

1. El AT tiene posibilidades extraordinariamente variadas para expresar la realidad del pecado. Hay que reconocer, sin embargo, que el AT no ofrece una teoría acabada sobre el pecado ni una definición terminante. Tampoco habla nunca teóricamente de la esencia del pecado, sino que lo presenta concretamente, como un poder que obra en la historia del pueblo elegido (y en la de toda la humanidad). Ofrece una expresión de esta experiencia general la historia del pecado original (Gn 3,1-24), la cual presenta una etiología del actual estado de pecado y de → dolor. Es la única vez que el AT trata el problema del pecado como tema particular. Presenta el pecado como una violación del orden establecido por la → ley divina y una intolerable autoafirmación frente a Dios, la cual tiene por consecuencia la desgracia del hombre. El mismo sentido teológico encierra el concepto de pecado cuando se describe como una rebelión contra Yahvé (Nm 14,9; Dt 28,15-44) y un

desprecio de Dios (2 Sm 12,10; Is 1,4; 43,24; Mal 1,6). Considerado desde el punto de vista de la → alianza y la historia de la salvación, el pecado es además una infidelidad y un adulterio (Is 24,5; 48,8; Jr 3,20; 9,1; 11,10; Ez 16,59; Os 3,1). Frente a la → sabiduría divina el pecado es calificado como una necedad (Dt 32,6; Is 29,14; 31,2), y frente al Santo es una abominación (Lv 16,16; 18,26; Jue 20,6). En todos estos pasajes se expresa la naturaleza teológica del pecado con tal claridad que resulta insostenible la actitud de la escuela de la historia de las religiones cuando afirma en son de reproche que el antiguo → Israel entendió el pecado como una mera violación de la → moralidad y del orden social (como podría tal vez desprenderse de Gn 20,9; Dt 22,21; Jue 20,6; 2 Sm 13,12). Por lo demás, debe tenerse en cuenta que la moralidad poseía en Israel también fundamento religioso.

A esta concepción teológica del pecado, que lo considera en su relación con Dios, corresponde una insistencia en las disposiciones subjetivas por parte del hombre. El AT muestra, desde luego, algunos vestigios de una concepción objetivista que ve en el pecado una transgresión y una lesión objetivas del orden establecido más que la mala disposición del sujeto. Posee este carácter objetivo, sobre todo, la falta ritual, la cual produce la impureza de quien la comete y lo hace culpable, aunque haya obrado por error y sin intención (1 Sm 5,7ss; 14,24ss). Pero, a pesar de estas reminiscencias «dynamistas», Israel sabía distinguir entre las transgresiones materiales y los pecados formales (Ex 21,12-14; Lv 5,4; Dt 21,1-9). Esto se manifiesta en el hecho de subrayar la voluntad libre (Gn 4,7), la mala intención y el → «corazón» como sede y fuente del pecado (Gn 6,5; 8,21; Sal 51,12). Por esta razón, la concupiscencia desordenada (Gn 8,21) y el demonio (Sab 2,24) no son considerados como causas decisivas del pecado, sino únicamente como estímulos al mismo. Mucho menos puede Dios ser considerado como causa del pecado (Eclo 15,11-17; Prov 1,24s; → Satán). Tampoco la obstinación y el endurecimiento atribuidos a la acción de Dios (Ex 4,21; 7,3; 10,1.20) deben considerarse como una causa directa, sino como un castigo o una prueba (→ tentación) del hombre (Gn 22,1). La mala disposición subjetiva del pecador se destaca especialmente en la predicación de los → profetas, los cuales afirman que el pecado tiene sus raíces en el «mal corazón» del hombre (Jr 4,4; 5,23; Ez 11,19) y, por tanto, anuncian que Dios dará a Israel un corazón nuevo en los últimos tiempos (Ez 36,26). Consecuentemente, los profetas denuncian como pecado las faltas internas de orgullo, desobediencia e ingratitud, aunque todavía destaquen bastante el carácter externo de la acción. El carácter subjetivo e interno del pecado aparece también en el hecho de que el concepto de pecado va muy a menudo inseparablemente unido al concepto de culpa. Manifestaciones de una profunda conciencia de culpa subjetiva se encuentran con especial frecuencia en los salmos (Sal 32,3s; 38,3; 51,5) y en las exhortaciones de los profetas a la penitencia (Is 1,16s; Jr 18,11; 25,5; Ez 18,21.31; Os 6,1ss; Joel 2,12ss).

Como el pecado se relaciona sobre todo con la persona del Dios santo y justo, se comprende perfectamente que la idolatría, la magia y la blasfemia (Ex 22,19; Lv 20,2; 24,11-16) fueran consideradas como los pecados más

graves. En el ámbito moral de las relaciones entre los hombres, los pecados más vituperables eran la maldición de los padres (Lv 20,9), el rapto de una persona (Ex 21,16), el adulterio (Lv 18,6-23) y los cuatro «pecados que claman al cielo» (el asesinato: Gn 4,10; la sodomía: Gn 18,20; la opresión de los pobres, las viudas y los huérfanos: Ex 22,21ss; la retención del salario ya ganado: Lv 19,13). El AT conoce también la diferencia entre estos pecados graves y los pecados leves, que nacen de la fragilidad y la inexperiencia (Job 13,26; Sal 25,7). El judaísmo tardío, con su justicia legal centrada en la Torah, desarrolló todavía más la diferenciación de los pecados distinguiendo una infinidad de pecados particulares; en la piedad farisaica quedó pospuesto considerablemente el aspecto moral del pecado.

2. NT. Aunque el mensaje y la obra de la → redención suponen el hecho del pecado (cf. Mt 1,21; 4,17), ni → Jesús ni la primitiva comunidad cristiana entran en disquisiciones sobre el pecado. Simplemente, se da por supuesto el pecado con su poder, así como también la diversidad de culpas individuales. Esta es la forma predominante en que hablan del pecado los evangelistas la mayoría de las veces. No obstante, queda siempre patente cuál es el elemento común de los diversos pecados: el alejamiento de Dios, la ruptura de la comunión con él (Lc 15,11ss) y el incumplimiento de la palabra divina (Mt 7,24). El NT destaca con mayor fuerza todavía que el AT que la interioridad el hombre es la sede y la fuente del pecado (cf. Mt 5,21-32) y, con la nueva imagen del amor paterno de Dios, ofrece una comprensión más profunda del pecado, considerándolo como una ofensa contra el amor paterno de Dios (Lc 15). Esto permite al mismo tiempo comprender más profundamente el abismo del pecado, como puede verse en la cuestión sobre el «pecado que no se perdona» (Mt 12,31), desconocido para el AT, el cual consiste en la oposición al ofrecimiento escatológico de la gracia que Dios hace en Jesucristo (→ reino de Dios; → Espíritu Santo). También aparece con mayor claridad el estado del pecador, considerado como un sometimiento y una esclavitud al demonio (Mt 13,19; Lc 22,3.31).

Mientras los sinópticos hablan de pecados en plural, Juan prefiere el empleo del singular para indicar que el pecado posee una esencia común y única, la cual consiste en la radical separación de Dios e incluso en el odio (Jn 3,19s) a Dios. Como tal recusación de Dios, el pecado es iniquidad e impiedad (1 Jn 3,4). Juan presenta con mayor fuerza que los sinópticos el drama del pecado como una sumisión al poder personal de Satán (→ mal) —resultado del alejamiento de Dios—, de quien el pecador se hace «hijo» (Jn 8,44; 1 Jn 3,8.10). De aquí resulta el carácter diabólico del pecado, lo cual no significa que el pecado tenga su causa en un principio maligno, satánico. El hombre conserva siempre su responsabilidad (→ libertad), la cual se acrecienta incluso en virtud del carácter decisivo que tiene la misión de Cristo (Jn 8,24; 15,22).

Con mayor claridad todavía, → Pablo insiste más en el poder universal del pecado que en los pecados particulares. Familiarizado con el lenguaje de los LXX, Pablo entiende por ἀμαρτία un poder universal, personificado,

que domina a la humanidad entera y, procedente de → Adán, constituye el estado general de todo el → mundo (Rom 3,9.23; 5,18.19; Gál 3,22), ideas que no están lejos del concepto de → pecado original. La esencia de esta situación consiste en la equivocada autoafirmación del hombre y en su desobediencia a Dios (Rom 1,21; 2,8; 11,30; Ef 2,2). Esa situación se concreta, por medio de la ley, en transgresiones particulares. El poder del pecado es tan grande que Pablo considera íntimamente determinado por este poder el ser humano, «carnal». Pero esto no significa que la corporalidad humana como tal explique su condición pecadora, sino que indica solamente que la realidad del hombre que se opone a Dios es el ámbito donde domina el pecado. Como consecuencia de este dominio del pecado se manifiesta por doquier el poder de la muerte (Rom 6,23), la cual no es para Pablo un destino fatal, como pensaban los griegos, sino que procede de la culpa y del pecado (→ muerte, I). Por esta pretensión de dominio, el pecado representa un poder diabólico (Rom 3,9; 7,14; Gál 3,22) que somete al hombre, le arrebató la libertad y lo convierte en esclavo (Rom 6,16-20; Gál 3,22). La liberación del pecado se realiza mediante la unión con Cristo por la → fe (Rom 3,25.28) y el → bautismo (Rom 6,2s; Ef 1,7s). Así, pues, las realidades antitéticas del pecado y la redención alcanzan en Pablo la más profunda interpretación bíblica.

II. Desarrollo en la historia de los dogmas

Aunque la conciencia del pecado era muy clara en la cristiandad primitiva, como lo demuestra la práctica penitencial, la reflexión teológica sobre el pecado no apareció hasta la controversia con el gnosticismo (→ gnosis). Según esta concepción dualista y naturalista del universo, el mal se halla inmerso en la materia y constituye una → sustancia. Frente al gnosticismo, los alejandrinos Clemente (*Strom.* IV, 26) y Orígenes (*Contr. Cels.* IV, 66) ponen de relieve la bondad natural (→ creación) tanto del cuerpo como de la materia y la libertad de las criaturas racionales, de modo que consideran el pecado como una → decisión de la voluntad contra la razón (→ entendimiento) y contra Dios. La idea platonizante de que las almas cayeron en el pecado durante su estancia en el mundo inteligible y, por esta razón, fueron desterradas al mundo sensible creado para su purificación lleva a Orígenes a destacar con fuerza que los sentidos son el origen y la sede del pecado humano. Sólo más tarde asimilará Orígenes con mayor profundidad la doctrina paulina sobre el pecado. En su examen filosófico, Orígenes concibe también el pecado de una manera platonizante como una oposición al ente, mientras que Tertuliano ve todavía en él una segunda naturaleza introducida en la → naturaleza, pero que no puede suprimir la naturaleza buena creada por Dios (*De An.*, 41). Pero Tertuliano ofrece también una consideración teológica del pecado, concibiéndolo como un abandono de Dios y una idolatría. Agustín fue el primero en desarrollar la doctrina sobre el pecado, que se hizo clásica en la teología patrística (→ patrística). También fue el pri-

mero en desarrollar una psicología del pecado. En su examen filosófico considera el pecado como un *defectus* que dimana de la nada y como una *privatio boni*. Las influencias neoplatónicas, visibles en este caso, las cuales se dirigen contra la concepción maniquea del mal como un ser y una sustancia, no suprimen la visión de la Biblia, que considera el pecado como un acto personal en oposición a la → sabiduría y la → santidad de Dios. Agustín profundiza en la noción de pecado al afirmar que es un abandono de Dios por parte de la criatura libre y un encadenamiento de sí mismo, *aversio a Deo* y *conversio ad creaturam* (*Lib. arb.* II, 53), con lo cual destaca también vigorosamente la → concupiscencia sensual. La influencia neoplatónica reaparece en la concepción puramente negativa y metafísica del pecado que caracteriza al Pseudo-Dionisio y a Escoto Eriúgena (→ platonismo y neoplatonismo). La doctrina de la → escolástica sobre el pecado se distingue por la aceptación de la herencia agustiniana (→ agustinismo). Al igual que Agustín, Tomás de Aquino pone de relieve el elemento negativo y el positivo del pecado, pero ahonda en el conocimiento de la esencia del pecado mediante su referencia a la doble norma moral (*ratio humana-ratio Dei*). La escolástica llegó asimismo a una diferenciación más clara entre el *peccatum mortale* y el *veniale*. También según Duns Escoto, la discordancia con la ley divina y el alejamiento del bien supremo constituyen la esencia del pecado. Pero, como él considera aisladamente los actos pecaminosos particulares y apenas atiende a la correlación interna entre el pecado y la → gracia, no valora plenamente la profundidad y la ruina del pecado. También prescinde de la conexión del pecado con la vida física en aras de lo puramente espiritual.

Los reformadores se propusieron suscitar de nuevo tanto el realismo como el personalismo de la concepción bíblica del pecado (→ Reforma protestante; → persona). Pero, al acentuar extremadamente la corrupción de la naturaleza humana por efecto del pecado original, se vieron obligados a negar al hombre toda fuerza personal para el bien y, por tanto, también la participación de la voluntad libre en el pecado. Así, pues, identificaron el pecado con la perversión de la persona humana y lo consideraron esencialmente como una falta de fe.

A causa de una visión unilateral del agustinismo, Bayo llegó también a sostener la necesidad del pecado en el hombre que no posee la gracia, afirmación contra la que se pronunció el magisterio eclesiástico (DS 1925s). A esta concepción del pecado, larvadamente maniquea, siguió en el siglo XVII una repulsa naturalista y racionalista que combatía el carácter teológico del pecado. Por esta razón, Alejandro VIII condenó en 1690 la ambigua distinción entre pecado filosófico y teológico (DS 2291). Durante la Ilustración se manifestaron nuevamente motivos pelagianos, mientras que el idealismo hizo subir de nuevo a la superficie elementos neoplatónicos (el pecado es lo todavía no existente, el predominio de la sensualidad sobre el espíritu). Por el contrario, Kierkegaard intentó, contraponiendo el pecado y la gracia, y acentuando el carácter positivo del pecado, revalorizar las afirmaciones de los reformadores. La diferencia entre el concepto católico y el protestante del pecado —que puede reducirse a la oposición entre una concepción de

tipo entitativo (\rightarrow ser) y otra fundada en el acto libre de la voluntad—constituye todavía hoy el núcleo de la discusión.

III. *Elaboración sistemática*

Aunque el pecado es un acontecimiento ético-psicológico perteneciente al ámbito de la existencia humana, no es posible determinar su naturaleza ateniendo solamente al \rightarrow hombre. La naturaleza del pecado ha de explicarse partiendo de la relación del hombre con Dios y sobre la base de la santidad de Dios, de su voluntad amorosa, que se hace visible en la \rightarrow historia de la salvación, y de su decisión de llevar al hombre a la más íntima comunión (\rightarrow comunidad) con la vida divina trinitaria (\rightarrow Trinidad), comunión que fue iniciada ya en la creación y restaurada en un grado superior en la redención. Así considerado, el pecado representa (teniendo en cuenta la voluntad libre del hombre) una decisión personal contra Dios, una negativa voluntaria a la comunión de vida con él y una desviación hacia los bienes aparentes de este mundo. Esta ofensa a Dios que encierra el pecado se produce también cuando el acto pecaminoso es concebido únicamente como una transgresión de una norma o un \rightarrow orden establecidos por Dios, porque la voluntad amorosa de Dios que se manifiesta en sus mandatos es inseparable de su ser. Dado que el hombre está obligado ya en virtud de la creación a respetar y obedecer a Dios como Señor suyo, la oposición al orden de la creación constituye ya un pecado, aunque la malicia más profunda del pecado sólo aparezca en el ámbito de la revelación sobrenatural de la voluntad amorosa de Dios.

La gravedad y la profundidad del pecado no pueden apreciarse plenamente a la luz de un examen metafísico que ponga de manifiesto sólo la distancia existente entre el ser absoluto y el ser finito. Semejante examen, al destacar la distancia infinita que hay entre el ser absolutamente perfecto y la criatura perecedera, corre el peligro de no apreciar debidamente la posibilidad de una efectiva oposición contra Dios y de una ofensa que tenga consecuencias infinitas para el pecador. Por esta razón, un juicio cabal sobre el pecado sólo es posible a la luz de la historia de la salvación y del acontecimiento Cristo. Únicamente a la vista de la \rightarrow encarnación divina y de la cruz aparece que el pecado es una realidad y un poder que pervierte el sentido de la creación, los cuales sólo pueden ser desterrados por Dios, y que el pecado es lo antidivino por antonomasia, que sólo puede ser superado por Dios, aunque precisamente en esta superación se manifiesta también la soberanía de Dios sobre el pecado, quedando éste, por fin, al descubierto como un impotente atentado contra Dios. La luz de la encarnación del Hijo de Dios y la luz de la acción salvífica por la que nos redime del pecado manifiestan, como por contraste, la estructura del pecado con sus múltiples recovecos: la humillación de Cristo (\rightarrow humildad) hace aparecer el pecado como una soberbia arrogancia del hombre. La oposición a la \rightarrow verdad manifestada en Cristo descubre que el pecado es una mentira. La negativa al ofrecimiento de la gracia que se hace en Cristo muestra el pecado como odio a Dios. Así,

pues, únicamente a la luz del acontecimiento Cristo se manifiesta el pecado como un acto humano totalmente contra Dios. Esto no significa que el pecador tenga siempre conciencia de la incalculable atrocidad y de la abyección que representa el pecado, o que las busque intencionadamente. El pecado «con mano levantada» y los pecados de verdadera malicia son, evidentemente, la más intensa expresión de esta conciencia y, por tanto, deben considerarse como especialmente reprobables. Pero la falta de esta conciencia no significa que el pecado represente otra cosa que la hostilidad y la rebelión contra Dios. En lugar del reconocimiento de la soberanía de Dios aparecen al pecar la declaración de la propia autonomía y la divinización del hombre.

En un orden del mundo y de la salvación en el que la elevación sobrenatural del hombre hasta Dios constituye la perfecta realización de su ser, el hecho de que la criatura se emancipe voluntariamente de Dios y se declare radicalmente autónoma tiene que herir y trastornar su ser en lo más profundo. Por esta razón, el hombre no consigue su auténtica personalidad en el vano intento de autonomía que encierra el pecado, sino que únicamente consigue quebrantar la realidad de su ser y hundirse en un mundo ilusorio. Así, pues, el pecado, como negación de Dios, es al mismo tiempo autodestrucción del hombre, ya que aniquila la imagen sobrenatural de Dios que hay en él e incluso ofusca la misma → imagen natural. Semejante ruptura en un individuo no puede quedar sin consecuencias para la sociedad humana y tiene que alcanzar también a ésta. Sin embargo, el significado social y eclesiológico del pecado no se funda primariamente en sus repercusiones psicológicas ni en el poder seductor y el dinamismo del mal, sino —más profundamente— en la unidad del género humano ante Dios bajo su cabeza, Cristo (Ef 1,10); así, los pecados particulares de cada uno afectan necesariamente a la totalidad.

Si el pecado se considera como acto total que encierra la negación de Dios, la destrucción propia y la lesión de la sociedad, surge entonces la cuestión sobre su posibilidad interna. Esta se plantea tanto por parte de Dios como por parte de la criatura espiritual y lleva a considerar el *mysterium iniquitatis*.

Por parte de Dios, se plantea el problema de cómo es posible el mal total junto al ser absolutamente perfecto. Por parte del hombre surge la cuestión de cómo puede llegar a la rebeldía contra Dios un ser ordenado a un fin sobrenatural y radicalmente dependiente de Dios (M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* IV/1, 420). Ya desde san Agustín, la respuesta metafísica a la primera cuestión ha buscado la solución en el concepto de «permisión»: corresponde ciertamente a la bondad divina permitir el mal moral en las criaturas finitas y libres. También en este caso se llega a una solución más profunda si se examina el hecho a la luz de la historia de la salvación: se puede explicar que Dios deja entrar el pecado en el plan de su creación únicamente en vista del futuro Redentor. Esto no resta al pecado nada de su carácter negativo (cf. Rom 6,1s), pero muestra que el pecado llevó en la historia de la salvación a una revelación más alta del amor de Dios y que la sabiduría y la santidad divinas se revelaron en Cristo mucho más a causa del pecado.

Considerada desde el hombre, se plantea la cuestión de cómo es posible el mal en la naturaleza humana. El fundamento del pecado no ha de buscarse en la naturaleza íntima de la voluntad, la cual, por estar esencialmente orientada hacia el bien, busca un bien incluso en el pecado. El origen de la posibilidad de pecar tampoco se encuentra meramente en «la libertad como simple indeterminación» (B. Welte, *Über das Böse*, 26), sino en el hecho de que el hombre, aunque como ser finito se halla siempre determinado por el ser infinito de Dios, no forma completamente una sola cosa con él y no está en absoluto seguro de sí mismo. Así, pues, la posibilidad ontológica para el pecado se funda en la finitud de la criatura espiritual, la cual resuelve en sí la diferencia entre el fundamento absoluto de la existencia en Dios y la forma sólo finita de realización y existencia. Por tanto, si lo que hace posible el pecado es la diferencia entre la esencia y la forma de existencia de la voluntad humana, las causas o fuentes que lo originan inmediatamente se encuentran en la naturaleza del hombre vulnerada por el pecado original, es decir, en la concupiscencia (la cual no debe identificarse simplemente con la sensualidad), en el apego al mundo (1 Jn 2,16) y en la debilidad ante los ataques del mal espíritu (1 Tes 3,5). Dada esta posibilidad de que el hombre sea tentado por el diablo, el pecado puede tener también un carácter diabólico.

Si el pecado se considera como un acto total y personal contra Dios, se deduce la posibilidad de admitir una *imperfectio actus* y un pecado que no presente el carácter de un total alejamiento de Dios y una radical entrega a las criaturas; por tanto, su modalidad teológica deberá definirse de otro modo. Apoyada en fundamentos bíblicos (Mt 7,3; 23,24; Lc 16,10; Rom 1, 29; 6,13; 1 Cor 6,9; Gál 5,19; 1 Jn 1,8; Sant 3,2), la tradición ha mantenido siempre esta distinción (cf. especialmente la disciplina penitencial de la Iglesia antigua), y desde la escolástica la ha formulado conceptualmente distinguiendo entre pecado mortal (*peccatum mortale, letale, grave*) y pecado venial (*peccatum veniale, leve*). La doctrina eclesiástica sobre el pecado mortal y el pecado venial, que se desarrolló ya en la controversia con el pelagianismo (Concilio de Cartago, año 418, DS 228ss), alcanzó su más clara formulación en el Tridentino: frente al abandono de esta distinción por parte de los reformadores y frente a la concepción de Lutero, que consideraba como único pecado mortal la falta de fe, contrapuso claramente el pecado que priva del estado de gracia (DS 1573, 1577) a los pecados cotidianos (DS 1536, 1680).

Esta distinción no expresa sólo una diferencia de grado, sino también de naturaleza, de suerte que el pecado venial sólo puede considerarse pecado en un sentido análogo (→ analogía). Tal distinción radica en la estructura sensitivo-espiritual de la naturaleza humana y, por tanto, en su posibilidad de oponerse a la decisión personal. Por esta razón, el consentimiento a lo moralmente ilícito no tiene siempre la fuerza e intensidad que se requieren para un pecado grave. Por consiguiente, según una concepción generalmente admitida, el espíritu puro no es capaz de cometer pecados veniales.

Según su naturaleza, el pecado venial no aparta por completo del fin último ni destruye el amor a Dios, sino que únicamente dificulta el camino

hacia este fin último y disminuye la fuerza de la → caridad (→ amor). Por la imperfección del acto se puede explicar también el pecado específicamente venial, el cual nace de la parvedad de la materia, ya que en el hombre vulnerado por el pecado original se requiere un determinado contenido para que la persona se decida en su centro y realice un acto perfecto. Cuando este contenido no se alcanza, la persona humana no queda en general implicada en una decisión total. Sin embargo, es evidente que, cuando el hombre toma con plena intensidad o con desprecio consciente del orden una decisión contra la voluntad de Dios, aunque su transgresión lesione un objeto o un mandato leves, comete un pecado mortal.

I. G. Quell-G. Bertram-G. Stählin/W. Grundmann, 'Αμαρτία: ThW I (1933) 267-320; A. Kirchgässner, *Erlösung und Sünde im Neuen Testament*, Friburgo 1950; J. Haas, *Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien*, Friburgo 1954; S. Lyonnet, *De notione peccati*, Roma 1957; J. B. Bauer, *Sünde*: BW (1959) 708-729; E. Beaucamp, *Péché dans l'AT*: DBS VII (1962) 407-471; S. Lyonnet, *Péché dans le NT*: DBS (1963) 486-508; S. Porubcan, *Sin in the OT. A Soteriological Study*, Roma 1963; C. Spicq, *Théologie morale du NT*, París 1965; I. de la Potterie-S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, París 1965; R. Schnackenburg, *El testimonio moral del NT*, Madrid 1965; N. Lohfink, *Die Erzählung vom Sündenfall: Das Siegeslied am Schilfmeer* (Frankfurt 1965) 81-101; R. Schnackenburg, *Christ und Sünde nach Johannes: Christliche Existenz nach dem Neuen Testament II* (Munich 1968; trad. española: *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, Estella 1973) 97-122; J. Schreiner, *El hombre se aparta de Dios por el pecado*: Concilium 50 (1969) 510-523.

II. A. Landgraf, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, Bamberg 1923; B. Ziermann, *De definitione peccati actualis secundum mentem divi Thomas Aquinatis*, Bonn 1935; P. Séjourné, *Les trois aspects du péché dans le «Cur Deus homo»*: RevSR 24 (1950) 5-27; G. Teichtweiler, *Die Sündenlehre des Origenes*, Ratisbona 1958; W. Matthias, *Zum Begriff «Sünde». Der unvollkommene, sündige Mensch: Disputation zwischen Christen und Marxisten* (Munich 1966) 132-167; K. Rahner, *El pecado en la Iglesia*, en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, vol. I (Barcelona 1968) 433-450; *Problematización del mal moral como desafío a la fe cristiana*: Concilium 56 (1970); J. Gründel, *Überlegungen zum Wesen und Eigenart der Sünde: Herausforderung und Kritik der Moraltheologie* (Wurzburgo 1971) 131-148; M. Domergue, *La faute et le péché*: Christus 19 (1972) 176-187; P. Schoonenberg, *Pecado y redención*, Barcelona 1972; L. Ligier, *Die Offenbarung der Sünde: Mysterium Christi*: Communio (1973) 505-534; P. Schoonenberg, *Pecado y culpa*: SM V (1974) 347-361; B. Häring, *Sünde im Zeitalter der Aufklärung*, Graz 1974; P. Schoonenberg, *El hombre en pecado: Mysterium Salutis II* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 654-727; F. Busini, *L'homme pécheur devant Dieu*, París 1978.

III. G. Mensching, *Die Idee der Sünde*, Leipzig 1935; H. Volk, *Emil Brunners Lehre vom Sünder*, Münster 1950; W. Schöllgen, *Sünde als isolierte Tat und als Symptom einer inneren Entwicklung*: Anima 7 (1952) 143-148; J. Beumer, *Die persönliche Sünde in sozialtheologischer Sicht*: ThGl 43 (1953) 81-101; J. Stelzenberger, *Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes*, Paderborn 1953; F. Tillmann, *Handbuch der katholischen Sittenlehre III*, Düsseldorf 1953; H. Rondet, *Bemerkungen zu einer Theologie der Sünde*: GuL 28 (1955) 28-44, 106-116, 144-208; B. Welte, *Über das Böse*, Friburgo 1959; XVIII Semana Bíblica Española, *Teología bíblica sobre el pecado*, Madrid 1959; G. Mensching-Th. C. Vriezen-E. Lohse-K. Stendahl-E. Kinder-W. Joest, *Sünde und Schuld*: RGG IV (1962) 467-500; P. Schoonenberg, *Man and Sin*, Notre Dame 1965; B. Häring y otros, *Pastoral del pecado*, Estella 1966.