

Jesús y el perdón.

Acercamiento bíblico a la reconciliación social

Deseamos reproducir este trabajo publicado en *Sal Terrae*, No. 95, enero de 2007, por el sacerdote jesuita JOSÉ JAVIER PARDO, decano y profesor de Sagrada Escritura de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto, Bilbao. Aunque motivado por realidades españolas, y en especial del País Vasco, este es un análisis teológico dedicado al perdón y a la reconciliación que posee una universalidad capaz de iluminar también la conciencia y el intelecto de nosotros, los cubanos.

Abordar el tema del perdón y la reconciliación desde una perspectiva bíblica es situarse ante un gran parque natural con infinidad de posibles recorridos y con gran variedad de itinerarios según el tiempo disponible, las condiciones físicas y los gustos del excursionista. Mi intención en este artículo es recorrer una senda corta y rápida, un paseo por un paisaje poco transitado por mí, y creo que por muchos de los lectores. Siendo selectivo, pretendo un breve recorrido de reconocimiento del tema del perdón en su dimensión social en el Antiguo Testamento (A.T.) para desembocar en el profeta de Nazaret, dejando a un lado, como más conocido –no por ello paisaje suficientemente admirado– el perdón en su dimensión personal. Para formularlo de forma escueta, interesa el perdón en cuanto hace referencia a “daños a terceros” o como “responsabilidad civil” ante las consecuencias originadas por el pecado.

No fijar la mirada en la dimensión privada del perdón no quisiera negar el carácter fundante que la experiencia radical de sentirse perdonado, tanto por Dios como por los otros, tiene a la hora de ejercer el perdón como virtud pública. Es en esa experiencia fontal donde se cimienta la teología y la espiritualidad que acomete la tarea teórica o práctica de la reconciliación. Sin quitar rotundidad a la necesidad de este punto de partida, surge una pregunta:

¿nuestra tradición cristiana en los últimos tiempos no ha reducido el perdón a una dimensión demasiado íntima, a una cuestión sólo de dos, cuando no a una cuestión privada entre Dios y yo? Y simultáneamente, sea como causa o como consecuencia, dicha privatización del perdón, ¿está vinculada a una pérdida de la dimensión social del delito, y en concreto a los efectos “colaterales” –que más bien son “con-sustanciales”– del pecado?

Junto a estas premisas e interrogantes sobre las que elaborar algunas reflexiones bíblicas, creo honesto reconocer que no podemos estar ajenos al momento que se vive con tanta intensidad en nuestro país, y más en el entorno geográfico y eclesial del País Vasco: el “proceso de paz”, con sus distintas terminologías, con sus diversas valoraciones, con las diferentes expectativas que suscita. Ante la incertidumbre de su evolución a la hora de redactar estas líneas, casi resulta temerario hacer alguna apreciación; y, sin embargo, nuestra reflexión sobre la reconciliación nos obliga a tener delante los rostros, las vidas y las muertes de aquellos que han sufrido los efectos de la violencia. No quisiera resultar profético –ni que se entienda como una toma de partido– con las siguientes palabras de Jeremías, pero me parecen oportunas para no pecar de ingenuos ni de intimistas en el tratamiento del perdón como actitud cristiana ante la reconciliación y la paz:

“Han curado el quebranto de mi pueblo a la ligera, diciendo: “¡Paz, paz!”, cuando no había paz. ¿Se avergonzaron de las abominaciones que hicieron? Avergonzarse, no se avergonzaron; sonrojarse, tampoco supieron; por tanto, caerán con los que cayeren; tropezarán cuando yo les visite –dice Yahvé” (Jr 6,14-15).

Tal vez parezca que estas palabras de Jeremías resultan demasiado veterotestamentarias, y que, con la novedad que aporta Jesús de Nazaret, esta visión queda superada, siendo el perdón cristiano una experiencia más gratuita y menos punitiva. Con todo, es pertinente esta consideración severa del profeta Jeremías como punto de arranque del AT para situar el mensaje de Jesús y para entender su continuidad y/o su novedad con respecto a la tradición anterior. La crítica profética invita, si se quiere llegar a una verdadera reconciliación social, a tomar en serio los efectos públicos de las abominaciones e impiedades cometidas¹. Es decir, al perdón duradero se llega desde una mirada responsable del pecado cometido y del dolor generado.

La tierra manchada como metáfora de la herida social

No hay que adentrarse mucho en la lectura de la Biblia ni conocer complejos contextos socio-políticos de la actividad profética para encontrarnos con

un texto que puede ser apreciado desde esta perspectiva y que habitualmente consideramos únicamente en perspectiva de pecado personal: el asesinato de Abel (Gn 4,1-16). El pasaje resulta clave para nuestra reflexión, no sólo por la gravedad de la ofensa, que ya sería bastante, sino porque pone de manifiesto que el pecado no es cosa de dos (de Caín y Abel, o de Caín con Dios). En la escena, en pleno careo de Dios con Caín, se oye una voz que clama desde el suelo, desde la tierra: “¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo. Pues bien: maldito seas, lejos de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. Aunque labres el suelo, no te dará más su fruto. Vagabundo y errante serás en la tierra” (Gn 4,10-12). La tierra aparece personificada, no como mero testigo, sino como alguien que es también víctima de la ofensa. Antes de que se pueda oír el arrepentimiento de Caín –al menos como toma de conciencia de su acción: “Mi culpa es demasiado grande para soportarla”² (Gn 4,13)–, la voz de la sangre derramada por tierra y la sanción –casi como mecanismo de defensa o como reacción indignada– de la propia tierra ya está en marcha. La tierra acoge la sangre derramada y reacciona no dando frutos, porque las mismas relaciones humanizadoras con todo lo creado se han quebrado al agredir al hermano. El simbolismo de la tierra en estos relatos de los orígenes puede leerse como una imagen de la construcción social. De la misma forma que la creación y el mundo son “metáfora del cuerpo de Dios”³, el suelo donde habita el individuo es el cuerpo de la humanidad, el tejido social donde se dan las relaciones humanas, fraternas u homicidas. La vocación original del ser

humano no es simplemente “ser en” el mundo, sino “ser con” el mundo (leído éste como hogar ecológico y como regazo social). Si el hombre no ve que su pecado también trasciende a un tercero, a un tú social, tendrá que acarrear con las consecuencias que, a modo de castigo y maldición, recaerán sobre él.

Lo cual lleva a poner de relieve que el perdón de Dios, su protección con la “señal de Caín” para evitar la venganza pronta y desmedida (“Yahvé puso una señal a Caín para que nadie que lo encontrase lo atacara” Gn 1,15), no elimina el padecer el castigo de la tierra, la reacción de una tierra que no es puro escenario del delito, sino que es salpicada por la sangre inocente. El relato termina con Caín –el labrador que ofrecía frutos de la tierra– errante en el país de Nod, fuera de la presencia de Yahvé y fuera del hábitat natural y social que le permitía ser. Caín, por su delito, ha perdido su condición inicial, se ha “deshumanizado”, y abandona la presencia de Dios. ¿Será que no se puede estar en la presencia de Yahvé hasta que la tierra quede limpia de la sangre derramada? Si se tiene el perdón de Dios, bajo el signo de protección, ¿por qué tener que soportar una penalización? ¿Tiene la tierra, las víctimas, unos derechos inalienables que Dios mismo tiene que respetar?

Desde estas primeras páginas del libro del Génesis se atisba toda una comprensión de la tierra que dará lugar al desarrollo de una “teología de la tierra” propia del AT⁴. En esa comprensión, ni la relación ser humano con Dios ni la relación del hombre con su prójimo se pueden entender al margen de ese tercero que, representado en la tierra, hace referencia al mundo externo, al mundo social, al carácter público de las consecuencias de esas relaciones. Así,

vemos reaccionar a la tierra prometida ante las abominaciones de los cananeos: “No os hagáis impuros con ninguna de estas acciones, pues con ellas se han hecho impuras las naciones que yo voy a arrojar ante vosotros. Se ha hecho impura la tierra; por eso he castigado su iniquidad, y la tierra ha vomitado a sus habitantes” (Lv 18,24-25). La impureza, el pecado, parece contagiarse o, mejor, se extiende a la tierra, y ésta no puede menos que reaccionar con irrefrenable náusea.

Complementariamente, y como un paso más en el proceso de teologizar la tierra, en la literatura profética la tierra aparece con frecuencia con sus derechos; entre ellos, la necesidad de ser compensada por los pecados del pueblo contra Dios: “Pagaré doblado por su culpa y su pecado, porque ellos execraron mi tierra con la carroña de sus Monstruos abominables, y de sus Abominaciones llenaron mi heredad” (Jr 16,18). El pecado de Israel tiene efectos colaterales, y Dios reacciona ante una tierra desolada: el pueblo debe ser desterrado. La preocupación por la tierra va más allá de ser una preocupación eco-teológica de habitar en la tierra; se trata de ser pueblo de Dios con la tierra. Por ello, la acción salvífica –y en este punto concreto que nos interesa, la reconciliación del pueblo– tiene a la tierra como objeto de salvación y no como mero marco de la redención. Antes de hablar del perdón, el AT nos recuerda la necesidad de reconocer que ha habido una ofensa; y, en concreto, que no es una ofensa entre dos, sino que tiene consecuencias para el entorno.

La vuelta del exilio requiere la reparación de la tierra

Del recorrido anterior se puede deducir que nos mantenemos en el más tradicional esquema veterotestamentario de punición ante el pecado por parte de Dios. Si lo hemos subrayado, es porque encontramos que la consideración de la gravedad del pecado y de sus consecuencias sobre terceros tiene su continuidad en la seriedad con que

se trata la reconciliación a la hora del perdón del delito. El perdón del pecado y la reconciliación con el agresor no llevan al olvido de la herida causada, sino a que el perdón pase por la rehabilitación de la tierra; formulado más teológicamente, la acción salvífica de la reconciliación incluye la restauración de todo lo afectado por el pecado. La misericordia de Dios y la re-generación del pueblo pecador –aspectos más frecuentemente desarrollados y de innegable riqueza– aparecen vinculados a la reparación del entorno que ha padecido los efectos de la ofensa o, en un sentido más amplio, que ha sido también víctima del pecado.

La experiencia del exilio leída como proceso de reconciliación permite ver que la redención comprende la intervención gratuita de Dios, la regeneración del pecador (que incluye el arrepentimiento y la reestructuración interna de un sujeto colectivo) y la restauración de la tierra: “El día que yo os purifique de todas vuestras culpas, repoblaré las ciudades, y las ruinas serán reconstruidas; la tierra devastada será cultivada, después de haber sido una desolación a los ojos de todos los transeúntes. Y se dirá: “Esta tierra, hasta ahora devastada, se ha hecho como jardín de Edén, y las ciudades en ruinas, devastadas y demolidas, están de nuevo fortificadas y habitadas”” (Ez 36,33-35)⁵. El “perdón de Dios” equivale a recrear las condiciones personales y sociales para una nueva posibilidad de vida según la alianza, lo cual no es posible sin reparar las lesiones producidas.

Visto desde otro ángulo, si emprendiéramos un estudio terminológico del vocabulario del perdón, tendríamos que partir de dos constataciones: el escaso uso del término propio “perdonar (*H*)” y que, confirmando lo que hemos expuesto, “el AT no habla de perdón en el sentido moderno como acontecimiento espiritual, sino únicamente como un hecho concreto, global, que repercute incluso en el exterior del individuo y de la comunidad”⁶. El campo de estudio se abre a expresiones como “quitar pecados”, “lavar”, “hacerlos desaparecer”, “cubrir”, “enjuagar”... Pero hay dos

expresiones especialmente frecuentes en el AT y que nos pueden desbrozar el camino para la consideración de la reconciliación en el Nuevo Testamento (NT): “expiar” y “curar”.

Estos dos términos, y su imaginario asociado, provocan en nuestra sensibilidad religiosa dos reacciones curiosamente opuestas: la expiación produce cierto rechazo y nos remite a la esfera sacrificial con connotaciones de castigo y de mérito para obtener el perdón; por su parte, la sanación nos parece más aceptable como metáfora alternativa y de un don que se recibe. Sin embargo, pueden entenderse como perspectivas complementarias y ambas necesarias. El perdón, visto desde el victimario, requiere una labor de purificación o sanación para recibir el don; visto desde la víctima, requiere una rehabilitación o compensación como visualización del mismo don. El perdón, también teológicamente, es don y tarea. Ni la expiación es una eliminación del pecado independiente de la gracia del perdón con su fuerza sanadora, ni éste puede darse sin una tarea de cambio, o que únicamente se den cambios en el fuero interno. La expiación, en su sentido original, tiene un componente de asunción responsable de los daños causados.

El judaísmo, en su comprensión del perdón, ha conservado de manera más viva esta dimensión de responsabilidad ante el mal causado y la necesidad de *expiar* como parte del proceso de reconciliación. Para ello insiste en la distinción entre *teshuvah* (arrepentimiento) y *kaparah* (expiación):

“Es una actitud [*kaparah*] sorprendentemente distinta al *teshuvah*, que exige acudir en primer lugar a la parte agraviada. El judaísmo cree que la mejor manera de que la víctima se reponga y de que el ofensor experimente un cambio profundo es a través de la interacción humana. Sólo después se podrá estar en paz con Dios. Al forzar el encuentro cara a cara con la parte ofendida, la tradición judaica enseña que el pecado no es un acto deforme generalizado, sino algo completamente específico que se hace contra una per-

sona o grupo de personas. Si yo pecco, no puedo acudir a cualquier persona que tenga un remoto contacto con la persona a la que he herido y rogarle a esa tercera persona que me perdone. [...] La expiación sólo se obtiene cuando uno afronta las consecuencias de sus propios actos”⁷.

Esta comprensión apunta un matiz no tan presente en el planteamiento cristiano, donde la centralidad del perdón otorgado por Dios suele eclipsar el resto de aspectos del proceso (arrepentimiento, aceptación de responsabilidades, reparación de los agravios...). La reconciliación como reparación de la herida social puede ser un momento posterior al perdón, pero es la necesaria manifestación pública del mismo.

El Nuevo Testamento y el derecho intransferible de la reconciliación

Mientras en el AT predomina la perspectiva colectiva de relación entre Dios y el pueblo, con el NT nos colocamos ante relaciones más personales, de individuos con Dios, que facilitan considerar la repercusión social del pecado. Por un lado, es más claro que el pecado aísla a la persona fuera de la vida social y comunitaria (por ejemplo, leprosos [Mc 1,40-45], ciegos [Lc 18,35-43], publicanos [Mt 9,9-13], etc.). Otra cuestión es que sea discutible desde nuestra sensibilidad el concepto de pecado en el esquema de “pureza/impureza”). Por otro lado, y más relevante para nuestra consideración, el pecado no es sólo una cuestión entre Dios y el transgresor. El texto palmario por su rotundidad es Mt 5,23-36: “Si, pues, al presentar tu ofrenda en el altar, te acuerdas entonces de que un hermano tuyo tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda. Ponte enseguida a buenas con tu adversario mientras vas con él por el camino, no sea que tu adversario te entregue al juez, y el juez al guardia, y te metan en la cárcel. Yo te aseguro: no saldrás de allí hasta que no hayas pagado el último céntimo”. A nadie se

...la reconciliación es un proceso relacional que parte de un sí incondicional de Dios, pero que debe visualizarse para que la virtualidad del perdón sea efectiva. Y ese proceso público pende de la palabra de arrepentimiento del pecador y de la palabra graciosa de perdón por parte de las víctimas.

Ninguna de las dos puede imponerse...

le escapa que la llamada es a no separar el culto a Dios con la reconciliación fraterna. Pero ¿y si la reconciliación no es posible? El texto no dice que no se obtenga el perdón de Dios, pero sí que debe pagarse enteramente la ofensa cometida. ¿No supone este texto una invitación a dar mayor protagonismo a la víctima en el proceso de reconciliación? El judaísmo prolonga esta interpretación. Así lo formula Dennis Prager como elemento distintivo con el cristianismo:

"Aparte de la divinidad de Jesús, la mayor (y quizá más importante) diferencia entre el judaísmo y el cristianismo, o tal vez sólo entre la mayoría de los cristianos y de los judíos, es su diferente apreciación del concepto del perdón y, en última instancia, de cómo reaccionar ante el mal. [...] El elemento más importante para los judíos en el tema del perdón es que una persona que hiere a otra debe pedir perdón a su víctima, y que sólo la víctima puede perdonarlo. El propio Dios no puede perdonar a la persona que ha pecado contra un ser humano hasta que esa persona haya recibido el perdón de su víctima"⁸.

Afirmar la misericordia de Dios y su capacidad para perdonar graciosamente los pecados en la muerte de Jesús (Rm 5,6; Ef 1,7; 2,4-9) ha podido llevar a los cristianos, sin entrar en sí es consustancial al cristianismo, a relegar como secundario el aspecto público de la reparación del mal ejercido. El hecho de que la cita mencionada de Mateo se encuentre en el Sermón del Monte, que puede considerarse la expresión inigualable de la moral evangélica, debería ser una instancia crítica de revisión. Sin negar la novedad de

Jesús con respecto a la superación legalista de la moral, lo que está en juego es la postura ante el mal y ante la **incapacidad** divina para reemplazar, en la esfera social, a la persona que debe dar la palabra y consumir el gesto de reconciliación porque ha sufrido los efectos del delito. El perdón divino no puede acallar la reivindicación justa de las víctimas. Con acierto lo expresó Juan Pablo II: "No hay contradicción alguna entre perdón y justicia. En efecto, el perdón no elimina ni disminuye la exigencia de la reparación, que es propia de la justicia, sino que trata de reintegrar tanto a las personas como a los grupos en la sociedad"⁹.

Los efectos públicos del perdón como sanación

El poder sanador del perdón señalado en el AT se convierte en uno de los rasgos específicos de la actividad de Jesús. Los textos que se podrían señalar son muchos. Baste como ejemplo la curación del parálítico llevado a la presencia de Jesús por cuatro personas (Mc 2,1-12). Aunque lo que está en juego en esta perícopa es la identidad de Jesús, las palabras en torno al perdón de los pecados dejan en evidencia la vinculación entre perdón y sanación. En este caso, el perdón de los pecados tiene como consecuencia la curación de la parálisis y de todo lo que ella conllevaba como estigma social en la sociedad judía. El perdón le permite la reincorporación plena a su lugar social: "A ti te digo, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa" (Mc 2,12). Pero la sanación no se detiene en el ámbito del individuo. El relato insiste en la visibilidad externa del pecado y de la sana-

ción: la camilla (vv. 4.9.11.12). ¿Para qué querría el ex-paralítico la camilla? Marcos recalca el carácter público de la escena, empezando por los porteadores del enfermo y siguiendo por la multitud que presencia el perdón-curación, que no puede menos de asombrarse por el poder de Jesús y de recibir en sociedad a aquel parálítico que estaba fuera y que ahora se presenta rehabilitado. El parálítico no **debe** deshacerse de su camilla, porque ella es recordatorio, personal y social, de su sanación y posible instrumento de reconciliación: al igual que otros le llevaron hasta el perdón, él puede ahora hacer lo propio. La finalidad del perdón no es sólo la reinserción del pecador, sino también reconciliar realidades de pecado que trascienden al individuo y que afectan e involucran públicamente.

Los efectos públicos son también parte del perdón actualizado por Jesús en la escena de Zaqueo (Lc 19,1-10). Habitualmente leemos este texto poniendo el acento en lo inmerecido y escandaloso del acercamiento de Jesús a este pecador público, "jefe de publicanos y rico". Con todo, para llegar al clímax de la escena (las palabras de Jesús "Hoy ha llegado la salvación a esta casa") no podemos olvidar la reacción de Zaqueo: "Daré, Señor, la mitad de mis bienes a los pobres; y si en algo defraudé a alguien, devolveré cuatro veces más" (Lc 19,8). La novedad del Dios de Jesús es que adelanta el ofrecimiento del perdón, no espera al arrepentimiento. El perdón de Jesús rompe el esquema arrepentimiento-conversión-perdón, adelantando el perdón y confiando en él como poder transformador. Pero, si bien el perdón no espera al arrepentimiento, tampoco anula su necesidad. "El texto subraya la exigencia de cambio y conversión que nace del ofrecimiento del perdón. Zaqueo manifiesta públicamente su decisión radical y de hondas repercusiones sociales. El perdón sólo se consume cuando es aceptado. Es una exigencia evangélica el reconocimiento de la necesidad de ser perdonados y de aceptar el perdón: sólo así se renace de nuevo"¹⁰.

¿Volvemos con ello a la necesidad de la expiación? Sí y no. *No*, si reducimos la expiación a mero concepto jurídico y como pena a pagar por la culpa ante Dios. La muerte de Jesús fue el sí definitivo del Padre al perdón; la reconciliación con Dios ya no requiere de ofrendas (Hb 10,1-18): “Que la expiación se realiza por la muerte de Jesús quiere decir que Dios ha roto la conexión entre culpa y desgracia y ha creado la posibilidad de superar la culpa por medio del perdón”¹¹. Sí, aunque tengamos que recuperarla bajo categorías nuevas, si unimos la expiación a la conversión auténtica que conlleva el deseo de reparar el mal cometido y el deseo de que la reconciliación llegue a ser el punto final del proceso de perdón teniendo su traducción social. En el perdón como realidad social queda pendiente la “posibilidad de superar” la culpa y el pecado mediante los cauces de reconciliación como acontecimientos históricos de la realidad escatológica acontecida en Cristo.

Jesús mismo y su muerte en cruz es el testimonio del perdón ofrecido que se anticipa al arrepentimiento: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” (Lc 23,34). Pero la Resurrección ratificó a la víctima inocente y mantiene perenne memoria de la victoria sobre el pecado, ya que el Resucitado es el Crucificado. Por ello, sin el componente social de la expiación así entendida, el perdón corre el riesgo de trivializar el pecado. Es más, creo que esta comprensión motiva profundamente que acojamos la fuerte reivindicación civil de que “es imprescindible que nunca se pueda siquiera percibir en el futuro que la violencia ha servido para algo, más allá de para crear un inmenso dolor en toda la sociedad, y especialmente entre quienes han sido afectados directamente”¹².

Invitación al perdón pedido y a la reconciliación ofrecida

La llamada “parábola del hijo pródigo” o, si se prefiere, del “padre misericordioso” (Lc 15,11-32) puede ayudarnos a concluir. En ella se ejempli-

fica de forma paradigmática el perdón paterno que se adelanta; el perdón que desborda las expectativas del hijo pecador, cuyo arrepentimiento inicial es dudoso e incluso puede leerse como mezquino; el poder de la misericordia para reincorporar al seno familiar... Pero su final abierto es inquietante. La fiesta por la vuelta del pecador organizada por el padre no está completa si el hijo mayor no toma parte en ella. El interés de la parábola es la necesidad de abrirse a la misericordia, de pedir perdón y de perdonar, como crítica a los fariseos y escribas por su actitud ante Jesús (Lc 15,2). Pero la última palabra en la fiesta de reconciliación no la tiene el padre, sino que queda pendiente de la respuesta del hijo mayor. El perdón del hijo mayor no se puede imponer. La reconciliación es un don libre, y el padre sólo puede dar las razones que le han movido al perdón: “convenía celebrar una fiesta y alegrarse, porque este hermano tuyo estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado” (Lc 15,32). Al margen de que la parábola denuncia el desconocimiento de la misericordia del padre al que se sirve “fielmente”, el texto deja ese molesto cabo suelto de la reconciliación fraterna. Queda a la libertad del hijo mayor conocer la misericordia paterna, perdonar, entrar... y que la fiesta sea completa.

En definitiva, la reconciliación es un proceso relacional que parte de un sí incondicional de Dios, pero que debe visualizarse para que la virtualidad del perdón sea efectiva. Y ese proceso público pende de la palabra de arrepentimiento del pecador y de la palabra graciosa de perdón por parte de las víctimas. Ninguna de las dos puede imponerse, ni en un régimen de libertad es fácil decir qué es condición, qué es consecuencia y qué es causa. El testimonio cristiano y la invitación a la praxis reconciliadora se basa en la experiencia de que “ser perdonados por Dios, perdonarnos a nosotros mismos, perdonar a los demás... vienen a expresar distintos momentos del mismo y único movimiento de reconciliación, por el que sabemos que, en cristiano,

sólo podemos recibir perdón si –o porque– estamos dispuestos a darlo, y sólo podemos dar perdón si –o porque– lo hemos recibido (Lc 11,4; Mt 18,21-35)”¹³.

La confianza depositada en la humanidad de Caín por Yahvé (“a la puer-ta acecha el pecado, como fiera que te codicia, pero tú puedes dominarlo”: Gn 4,7) recibe una confirmación probada y definitiva en la Humanidad Nueva acontecida en Jesucristo, en cuyo perdón tanto víctima como victimario *pueden* decir su sí para que la reconciliación sea una realidad, personal y social, y no quede en un proceso truncado.



Referencias:

1. Cf. R.J. SCHREITER, *Violencia y reconciliación. Misión y ministerio en un orden social en cambio*, Sal Terrae, Santander 1998, pp. 35-48.
2. Es posible otra traducción de esta declaración: «mi culpa es demasiado grave para ser perdonada», que pone de manifiesto un más neto arrepentimiento y la confesión de que el perdón es «originariamente» algo de lo que el victimario se sabe indigno. Razón de más para que el perdón resulte sorprendente y Yahvé se presente como capaz de perdonar lo imperdonable. Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Verbo Divino, Estella 1990, pp. 38-40.
3. Cf. S. McFAGUE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994, pp.126-139.
4. Cf. N.C. HABEL, *Land Is Mine. Six Biblical Land Ideologies*, Fortress, Minneapolis 1995.
5. Desde esa perspectiva puede leerse todo el capítulo 36 de Ezequiel como «Buena Noticia» para la tierra, e igualmente los capítulos 30-33 de Jeremías como consola-ción y rehabilitación de todo aquello que ha sufrido el pecado de Israel.
6. J.J. STAMM, «Perdonar», en (E. Jenni – C. Westermann [Eds.]) *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento II*, Cristiandad, Madrid 1978, 203.
7. Deborah E. Lipstadt, en la discusión que sigue a la narración «El Girasol», en *Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión*, Paidós, Barcelona 1998, pp. 141-142.
8. Dennis Prager, en la discusión que sigue a la narración «El Girasol», *op. cit.*, p. 163.
9. JUAN PABLO II, «Ofrece el perdón, recibe la paz» (Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz 1997): *Ecclesia* 2.821 (1996) 1.954.
10. R. AGUIRRE, «Perspectiva teológica del perdón», en (G. Bilbao – X. Etxebarria – X. Echano – R. Aguirre) *El perdón en la vida pública*, Universidad de Deusto, Bilbao 1999, p. 209.
11. H.-G. LINK, «Reconciliación», en (L. Coenen – E. Beyreuther – H. Bietenhard [Eds.]) *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento IV*, Salamanca 1984, pp. 44-45.
12. I. URKJO AZKARATE, «Reconciliación hacia las víctimas», en *El Correo*, 15 de noviembre de 2006.
13. M. RUBIO, «La virtud cristiana del perdón»: *Concilium* 204 (1986) 276.