

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año III

1977

Núm. 6

ÍNDICE

	Pág.
Ignacio P. de Heredia: Abogado o procurador y juez: estudio histórico-canónico y problemática de la nueva codificación	193
Carlos Elorriaga Planes: Problemas de la teología del pecado original. En torno a las controversias habidas en los últimos años	263
Miguel Antolí Guarch: Algunas observaciones sobre la economía en la Iglesia	299
José Garrido: La imaginación según Spinoza	323
Helmut Coing: Las Facultades de Leyes de la Ilustración europea	357
Joaquín Azagra Ros: Notas acerca de la desamortización de propios y comunes en la provincia de Valencia y su contexto histórico (1854-1855)	377
In memoriam: Vicente Hernández Catalá	409

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

PROBLEMAS DE LA TEOLOGÍA DEL PECADO ORIGINAL. En torno a las controversias habidas en los últimos años.

Por Carlos Elorriaga Planes

1. CUESTIONES GENERALES

Acerca de la cuestión del pecado original se ha escrito muchísimo por parte católica a partir de la encíclica *Humani Generis*, especialmente desde los últimos años 50 y hasta los primeros de la década actual. Se ha intentado incluso dar visiones panorámicas del estado de la cuestión desde puntos de vista bastante diferentes.¹ La impresión que puede tenerse en estos momentos es que la avalancha de publicaciones ha remitido casi de modo brusco. La razón reside quizá en que el panorama teológico ha variado notablemente: en España, donde también, aunque quizá a base de importaciones teológicas, se ha estudiado el problema seriamente,² nos hemos visto enfrentados con problemas de la praxis teoló-

¹ Bibliografía: J. Feiner, "*Ursprung, Urstand und Urgeschichte des Menschen*", en: J. Feiner (y otros), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 231-263 (hay trad. castellana); U. Baumann, *Erbsünde?*, Freiburg i. B. 1970; K. Schmitz-Moormann, *Die Erbsünde. Überholte Vorstellung-bleibender Glaube*, Iitem-Freiburg i. B. 1969, 27-75; L. Scheffczyk, "*Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existentialismus: Münchner theologische Zeitschrift*" 15 (1964) 17-57; ídem, "*Versuche zu einer Neuassprache der Erbschuld wahrheit*": ibíd. 17 (1966) 253-259; Varios, *Ist Adam an allem schuld?*, Innsbruck 1971; M. Flick-Z. Alszeghy, *El hombre bajo el signo del pecado*. Salamanca 1972, 205-313; J. L. Ruiz de la Peña, *El pecado original. Panorámica de un decenio crítico*: Lumen 18 (1969) 403-426.

² A modo de ejemplo pueden consultarse: F. Asensio, "*El primer pecado en el relato del Génesis*": *Estudios Bíblicos* 10 (1950) 159-191; M. Guerra y López, *Averiguaciones en torno a la naturaleza y transmisión del pecado original*: Burgense 1965, 9-71; A. Martínez Sierra, *Problemática actual en torno al pecado original*: Sal Terrae 1969, 243-255; S. González de Carrea, "*El pecado original en Rom 4, 12-21*": *Naturaleza y Gracia* 17 (1970) 33-36; D. Fernández, *El pecado original. Mito y realidad*, Valencia 1973; E. Elorduy, *El pecado original*, Madrid 1977. Por ser muy reciente, este último libro no ha podido ser tenido en cuenta.

gica y cristiana. Por lo demás, la teología sistemática ha tenido tendencia a centrarse en los últimos años en el núcleo de la fe cristiana, Jesucristo, aunque por supuesto ningún problema teológico se haya descuidado.

En cualquier caso, una cuestión importante hay que remarcar aquí: el que haya remitido la polémica teológica acerca del pecado original no significa que los problemas en este terreno hayan quedado muy clarificados. Diríamos que la polémica se ha acabado en cierto modo por agotamiento, y ello sin que se haya abordado, por ejemplo, una cuestión importante. Nos referimos al contexto de la teología sobre el pecado original. Pero cuando hoy día a veces no atraen tanto los problemas excesivamente monográficos en teología, no es porque estos carezcan en sí de interés. Todo problema verdaderamente teológico es siempre interesante. Lo que ocurre es que, desplazado del centro de la fe cristiana, puede perder una gran parte de su garra.

Vamos a intentar aquí de un modo muy modesto reflejar resumidamente lo que se discutió aproximadamente hasta los comienzos de los años 70. La variedad de opiniones es, al menos a primera vista, tan enorme que uno puede llegar a pensar que está perdido en un bosque de opiniones contradictorias. Probablemente no es así en el fondo, pero para comprenderlo habrá que intentar resituar la teología del pecado original en el contexto de la persona y obra de Cristo. Como, por otra parte, la bibliografía es inmensa y prácticamente inabarcable, nos vamos a limitar a un estudio de las principales corrientes que ha habido al respecto. Se abordarán con más detalle los teólogos católicos —que son quienes más se han visto sumergidos en la crisis—, pero se intentará también echar una ojeada a algunos de los “clásicos” protestantes de este siglo.

Sobre la importancia de la cuestión baste de momento señalar las implicaciones soteriológicas del tema. El aspecto soteriológico de la cristología es quizá el que por ahora ha salido menos favorecido de la renovación de ésta. Pese a algunos intentos de plantear seriamente la cuestión, estamos todavía en una etapa de balbuceos en lo que se refiere a la renovación de la soteriología. Las razones están quizá en la drástica separación que en su momento se hizo entre cristología y soteriología.³ Lo más serio que existe en este terreno es probablemente la soteriología de *Mysterium Salutis*, por lo menos en lo que a manuales se refiere.⁴

³ Cf. J. I. González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, II, Madrid 1974, 519 ss.

⁴ La observación que aquí se hace no supone, sin embargo, crítica alguna, sino que es simplemente una constatación de un hecho que puede observarse en uno de los artículos medulares del volumen III/2: A. Grillmeier, *El efecto de la acción salvífica de Dios en Cristo* (págs. 337-404).

Aun en esta obra, no se deja de tener la impresión, sin embargo, de que la soteriología se ha “desenganchado” de la teología del pecado original. Y, no obstante, el problema acaso no reside en esta desconexión, sino en lo inverso: la teología del pecado original es la que se ha desconectado de la cristología y de la soteriología. Eso es lo que pretendemos mostrar en la tercera parte de este artículo. De momento vamos a intentar exponer lo que ha habido —y hay— de *quaestio disputata* en la teología del pecado de Adán. Sólo indirectamente —y es uno de los límites que nos fijamos— se tratarán algunos de los problemas relacionados con la teología del estado supralapsario del hombre.

2. ALGUNAS TENDENCIAS IMPORTANTES EN LA RECIENTE TEOLOGÍA CATÓLICA DEL PECADO ORIGINAL

Es bastante trabajoso sistematizar las opiniones que los teólogos han ido vertiendo durante los últimos decenios sobre el particular. Especialmente difícil resulta la cuestión en el campo de la teología católica. En este terreno muchos intentos de renovación han partido de la problemática planteada por el monogenismo y el poligenismo.

a) *Monogenismo y poligenismo*

Las primeras discusiones amplias sobre este tema entre los teólogos católicos se originaron a raíz de la encíclica *Humani Generis*. Con respecto al poligenismo parecía excluir la encíclica dos opiniones teológicas: 1), que los hombres desciendan de varios troncos originarios, y 2), que “Adán” signifique una pluralidad de “primeros padres”, dos variantes en el fondo de una misma cuestión. La encíclica fundamentaba esta doble afirmación en el hecho de que no se veía cómo podía conciliarse con el poligenismo la verdad revelada acerca del pecado original, que en cuanto *originans* sólo había sido cometido por Adán.⁵

Intentó entonces Karl Rahner dar una base filosófico-teológica al monogenismo.⁶ El origen del hombre supone como tal una positiva intervención de Dios —no puede ser sin más el resultado de una evolución del mundo subhumano—, con lo cual, aunque lo dijera con otras palabras, expresaba también Rahner la doctrina de la *Humani Generis*

⁵ DS 3897.

⁶ “*Consideraciones teológicas sobre el monogenismo*”: *Escritos de Teología* I, Madrid 31967, 253-326.

acerca del origen inmediatamente divino del alma humana.⁷ Pero esta directa intervención de Dios, cuya posibilidad y realización de hecho en la creación de lo que en el hombre no es material debe ser afirmada, no debe ser postulada continuamente y sin necesidad. Pues el llamado “principio del ahorro” (*Sparsamkeitsprinzip*), según el cual “la trascendente causalidad divina interviene en el curso intramundano del modo más discreto y parco”,⁸ prohibiría concluir de la pura posibilidad de una intervención directa de Dios una facticidad absoluta de dicha intervención en los casos en que los hombres pudiesen simplemente ser engendrados por otros hombres. Por este motivo no tendría, al menos, mucho sentido afirmar que Dios ha creado “diversas parejas de primeros padres” si no se postula una más amplia intervención de Dios en la creación del mundo, lo que iría en contra del *Sparsamkeitsprinzip*.

La acogida que tuvo este parecer de Rahner fue más bien fría por dos razones sobre todo: 1) El *Sparsamkeitsprinzip* sólo puede usarse como argumento de conveniencia, pero no como prueba estricta.⁹ 2) La fuerza probativa de tal principio desaparece si los científicos parecen sostener lo contrario, aunque aquí hay que señalar que, de hecho, la ciencia nunca se ha interesado demasiado por esta cuestión.¹⁰ Puesto que, como se admite ordinariamente,¹¹ la *Humani Generis* no intentó una definición dogmática del monogenismo, es perfectamente normal que teólogos cada vez más numerosos —y Rahner entre ellos, en un posterior artículo— se preguntasen cada vez con más insistencia por el sentido del rechazo del poligenismo en la encíclica.¹² Con relación a esta

⁷ Para la clarificación teológica del problema del alma y del cuerpo puede verse: F.-P. FIORENZA-J.-B. Metz, “El hombre como unidad de cuerpo y alma”: *Mysterium Salutis* II/2, 661-715.

⁸ K. Rahner-H. Vorgrimler, *Sparsamkeitsprinzip: Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg i. B., 1967, 339.

⁹ Vid. W. Kern, *Sparsamkeitsprinzip*, sobre todo II y III: LthK 9, 948-949; P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, Einsiedeln 1966, 225-230.

¹⁰ P. Overhage, “Das Problem der Hominisation”, en P. Overhage-K. Rahner, *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen*. Freiburg i. B. 1961, 179-185. Véanse también las observaciones de Rahner en *Sacramentum Mundi* IV, 782, sobre el poco interés de las ciencias naturales por la cuestión.

¹¹ Cf., por ejemplo, ya J. F. Sagües, *Sacrae Theologiae Summa* II, Madrid 1964, 674 (núm. 545).

¹² J. Feiner, op. cit. (nota 1), 247-257; E. Boné, “Monogenismo e monofiletismo”, en: V. Marcozzi-F. Selvaggi (eds.), *Problemi degli origini*, Roma 1966, 237-273; R. Lavocat, *Polygénisme, aspect scientifique: Dictionnaire de la Bible*. Supplément VIII, 92-102; M. Flick-Z. Alszeghy, “Il peccato originale in prospettiva evolucionistica”: *Gregorianum* 47 (1966) 201-214; K. Rahner, “Pecado original y evolución”: *Concilium* 3 (1967) 400-414.

cuestión habría que decir que en la *Humani Generis* se defiende el monogenismo con una alusión a la transmisión del pecado de Adán a través del proceso generativo humano, de una manera semejante a como San Agustín había ya explicado la cuestión.¹³

Hoy día, sin embargo, parece claro que la Escritura no contiene datos suficientes para poder sostener que la transmisión del pecado original se haga a través del proceso generativo.¹⁴ La opinión teológica más reciente sostiene que las palabras de Trento “peccatum Adae, quod origine unum est et propagatione” (DS 1513) deben entenderse más bien como un intento de expresar la universalidad de la situación causada por el pecado original en contra de la corriente pelagiana —en la época del concilio ya muy distante de las preocupaciones de la Iglesia por aquel entonces—, según la cual el pecado de Adán sólo dañaría a sus imitadores.¹⁵ Cuando los teólogos actuales han querido explicar la universalidad del pecado de Adán, han acudido con frecuencia a conceptos tales como el de la “personalidad corporativa” o simplemente a la solidaridad que tantas veces en la Sagrada Escritura se afirma del pueblo o de algún grupo humano, tanto para el bien como para el mal.¹⁶ Poco a poco se ha llegado a la conclusión más o menos explicitada por los diversos teólogos de que la pregunta por el monogenismo o el poligenismo carece teológicamente de interés o por lo menos carece de gran relevancia. En la teología actual parece prácticamente claro que una realidad del tipo del pecado original no puede tener por su misma naturaleza nada que ver con el tema biológico de la propagación del hombre. K.-H. Weger, hacia el final de sus consideraciones sobre este tema, afirma: “Considerando el número de las hipótesis planteadas..., no sólo puede establecerse que, según el parecer de muchos teólogos, un poligenismo biológico es en principio compaginable con la doctrina

¹³ *De peccatorum meritis et remissione*, L. 1, c. 9, n. 10 (PL 44, 115).

¹⁴ F. Dexinger (y otros), *Ist Adam an allem schuld?* Innsbruck 1971, 85, 258.

¹⁵ Cf. San Agustín, *Epistola* 157, 21 (PL 33, 684-685); *De peccatorum meritis et remissione*, L. 1, c. 9, 9 (PL 44, 114). Para la interpretación de Trento cf. A.-M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris 1967, 195; H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient* I, Freiburg 1951, 135; A. Vanneste, “*Le Decret du Concile de Trente sur le péché originel*”: *Nouvelle Revue Théologique* 87 (1965) 723, esp. nota 155; K. Rahner, “*Theologisches zum Monogenismus*”: *Escritos de Teología* I, Madrid 1967, 265-271. Más recientemente, J. M. Rovira Belloso, “El pecado original según el Concilio de Trento”: *Revista catalana de teología* 1 (1976) 183-230.

¹⁶ Además de H. W. Robinson, “The Hebrew Conception of the Corporate Personality”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Beiheft 66 (1936) 49-61; J. de Fraine, *Adam et son lignage*, Brujas 1959. Más recientemente, J. Scharbert, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*, Freiburg i. B. 1968, esp. 37-44.

católica acerca del pecado original. Más bien se plantea la cuestión más de fondo, y a la vista de la tumultuosa oferta de los modelos de pensamiento, de si, en una situación en la que ni las ciencias naturales ni la exégesis pueden suministrar información realmente cierta sobre el comienzo de la historia de la humanidad, está la teología dogmática en condiciones de hacer algo más que mostrar la mera posibilidad de compaginar poligenismo y doctrina del pecado original. Sólo sabemos que el pecado procede de la libertad del hombre, que es algo tan viejo como la humanidad misma y que condiciona una caída pre-personal en la culpa por parte de todos los hombres ante Dios".¹⁷

Así las cosas, la atención de los teólogos se ha ido dirigiendo hacia temas más medulares de la teología del pecado original. Es preciso tener en cuenta que también en este campo concretísimo se puede y se debe hablar de una "jerarquía de verdades", en el mismo sentido en que esta expresión se emplea en el Vaticano II.¹⁸ Las recientes profundizaciones de la teología del pecado original han afectado en cierto modo también a su núcleo. A partir de este momento trataremos de describir las tendencias recientes de la teología del pecado original en el campo católico. Después intentaremos ver las posibilidades que existen para una unificación de criterios.

b) *El origen de la situación de pecado y la inserción de todos los hombres en esta situación*

En torno a esta cuestión es donde existe la mayor inseguridad en la actual teología del pecado original, pero especialmente en campo católico. Se pueden diversificar las siguientes tendencias:

1) *La mediación de la situación universal del pecado a través de uno (Adán, aunque sea tomado el nombre como símbolo de un conjunto de hombres o incluso de los hombres tomados como conjunto)*. Esta explicación viene dada, por ejemplo, en los intentos de M. Flick y Z. Alszeghy, P. Grelot, A.-M. Dubarle y H. Rondet.¹⁹ Pero es preciso señalar la diversidad de matices existentes en estos autores. M. Flick y Z. Alszeghy se han mantenido en una gran parte de su producción

¹⁷ K.-H. Weger, *Theologie der Erbsünde*, Freiburg i. B., 1970, 74-75.

¹⁸ *Unitatis redintegratio*, n. 11.

¹⁹ M. Flick-Z. Alszeghy, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Florencia 1970, 172-182; P. Grelot, "Péché originel et rédemption dans l'épître aux Romains" II: *Nouvelle Revue théologique* 90 (1968) 463-472; A.-M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture*, París 1967 (corregido con respecto a la primera edición) 190-198; H. Rondet, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, París 1967, 307-329.

teológica, que en esta materia es muy abundante, fieles a la idea de la unicidad de la acción causante de la situación de pecado original.²⁰ En su momento rechazaron también la propuesta de Dubarle que en seguida estudiaremos.²¹ Posteriormente, sin embargo, en *El hombre bajo el signo del pecado*, han matizado no poco su afirmación, que ellos mismos han sintetizado de la siguiente manera:

La Escritura nos da a conocer *la culpa que introdujo la miseria humana* (el *pecado original originante* de los escolásticos) a través de una meditación guiada por el Espíritu Santo, sobre las causas de las tribulaciones que oprimen al hombre, comparadas con la imagen del Dios bueno, autor de la alianza. Nuestro conocimiento sobre el modo concreto con que se verificó esta culpa, no va más allá de los límites de semejante reflexión etiológica. Por eso creemos que no es necesario considerar como un dato de la fe que la causa de la miseria actual del hombre haya sido un acto del *primer* hombre, ni siquiera que se trate de un acto del *padre* de todos los hombres que viven actualmente en la tierra: puede comprenderse la solidaridad humana, aunque no se base en la descendencia física de todos los hombres de un solo padre. No creemos que haya que restringir la responsabilidad de la miseria actual de la humanidad a un *solo acto*, ya que cada pecado influye en la condición humana y agrava su miseria. Sin embargo, creemos que en este océano de culpas, la *primera* tiene una importancia especial. No afirmamos que la eficacia particular de la primera culpa se deduzca de la revelación, pero creemos que, por una parte, el primer anillo de una serie de actos humanos no es simplemente primero en el orden cronológico, sino que señala un comienzo absoluto, que ha de tener necesariamente una importancia especial; en segundo lugar, de esta forma se explica mejor el salto cualitativo que ha tenido lugar en la condición humana, en orden a sus relaciones con Dios.²²

El influjo de las opiniones de Dubarle, Rondet, y hasta de Schoonenberg, que serán expuestas en las páginas que siguen, es bastante evidente. Sin embargo, Flick y Alszeghy creen “que en este océano de culpas, la primera tiene una importancia especial”, aunque a renglón seguido niegan que “la eficacia particular de la primera culpa se deduzca de la revelación”. Presentan, pues, últimamente como una opinión teológica el hecho de que “el primer anillo de una serie de actos humanos no es simplemente el primero en el orden cronológico, sino que señala un comienzo absoluto, que ha de tener necesariamente una importancia especial”. Y en páginas anteriores habían señalado que, aun “considerando válida esta argumentación”, no es su propósito “afirmar

²⁰ M. Flick-Z. Alszeghy, op. cit., 179-182.

²¹ *Ibíd.*, 180-181.

²² *El hombre bajo el signo del pecado. Teología del pecado original*. Salamanca 1972, 435-436. Cf. págs. 369 ss.

que la cuestión ha quedado definitivamente resuelta” y subrayan que no desean “considerar como contrario a la fe el intento especulativo que desease explicar el origen de la condición actual de la humanidad, recurriendo a una serie de pecados, en vez de a uno solo”.²³

Las peculiaridades de la teología del pecado original de A.-M. Dubarle se observan sobre todo al leer su trabajo *La pluralité des péchés héréditaires dans la tradition augustinienne* y el capítulo añadido, en la segunda edición, al libro *Le péché originel dans l'Écriture*,²⁴ aunque ya en la primera edición había dado muestras de su buen hacer exegético. El primero de los títulos mencionados es un notable estudio sobre un aspecto de la teología agustiniana del pecado original, sacado, creemos que por Dubarle, de nuevo a la luz. En Agustín se encuentran textos según los cuales no sólo el pecado de Adán sino también de otros hombres —concretamente de los padres y otros parientes próximos a cada individuo— ejercen un influjo en la situación de pecado original en que cada individuo se encuentra. De entre estos curiosos pasajes entresacados por Dubarle quisieramos destacar éste:

“Parentum quoque peccatis parvulos obligari, non solum primorum hominum, sed etiam suorum, de quibus ipsi nati sunt, not improbiliter dicitur. Illa quippe divina sententia: *Reddam peccata patrum in filios* (Deut 5, 9) tenet eos utique antequam per regenerationem ad Testamentum novum incipiant pertinere... Sed iniquitates et peccata (Ps 50, 7) dicere maluit, quia et in illo uno, quod in omnes homines pertransiit, atque tam magnum est ut eo mutaretur et converteretur in necessitatem mortis humana natura, reperiuntur, sicut supra disserui, plura peccata, et alia parentum, quae etsi non ita possunt mutare naturam, *reatu* tamen obligant filios, nisi gratuita gratia et misericordia divina subveniat”.²⁵

²³ *Ibid.*, 371-372. Debe, sin embargo, tenerse en cuenta que lo central de las hipótesis de estos dos teólogos de la Gregoriana se encuentran más bien en sus aportaciones a la teología de qué es el pecado original en cada uno de nosotros. Por eso se quejan con justicia cuando escriben: “En algunas recensiones se ha presentado nuestra teoría sobre el pecado original como si estuviese centrada toda ella en este detalle, que nos separa de aquellos que prefieren identificar el pecado original originante con el ‘pecado del mundo’”. Añaden que su explicación se centra “más bien en la concepción del estado de pecado original como una incapacidad para el diálogo. Todas las explicaciones sobre el pecado original originante nos parecen muy secundarias, y creemos que nunca se podrá dar una explicación definitiva de cómo ha entrado el pecado en el mundo” (*ibid.*). De todo ello nos iremos ocupando a lo largo de este trabajo.

²⁴ El artículo “La pluralité...” se encuentra en la *Revue des Études Augustiniennes* 3 (1957) 113-136. La segunda edición de *Le péché originel dans l'Écriture* se publicó en París, 1967.

²⁵ *Enchiridion ad Laurentium, seu de fide, spe et caritate*, 46-47 (PL 40, 254-255). El segundo de los subrayados es de Dubarle.

Con respecto a este texto señala Dubarle que la palabra *reatus* indica con toda claridad que Agustín se refiere sobre todo a una participación de los hijos en los pecados mismos de los padres y no a una mera participación en la pena.²⁶ A veces, sin embargo, se contradice cuando, en el contexto de la polémica contra Julián de Eclano, afirma que “las faltas de los padres no perjudican, no obstante, a su descendencia”.²⁷ Pero, fuera de los momentos polémicos, habla Agustín de los niños como “hereditarios deudores”, de los cuales se puede decir que están “enredados” en los pecados de los padres (“parentum reatum etiam posteris irretiri”),²⁸ aunque estén ligados a los pecados de los padres “mitiore nexu”.²⁹ Esta suavización de Agustín parece relacionarse, según Dubarle, claramente con su parecer, de sobra conocido de siempre, de que en todo caso lo decisivo es el pecado de Adán, cuyo influjo, por supuesto, es muy superior al de los pecados de los padres.³⁰

Los grandes teólogos medievales, Anselmo, Pedro Lombardo, Tomás de Aquino y Buenaventura, no siguieron la teoría agustiniana.³¹ Y el que más la puso en duda fue Pedro Lombardo, que además afirma que tales concepciones no modifican la postura fundamental de Agustín.³² La opinión de Agustín que hemos expuesto, siguiendo a Dubarle, es calificada por Santo Tomás de poco clara.³³ En época reciente parece estar convencido E. Portalié de que Agustín atribuye un influjo real a los pecados de los padres y de los parientes próximos en la situación de pecado original en que cada persona se encuentra.³⁴ Mientras esta problemática no aparezca con mayor claridad, habría que decir al menos que san Agustín no excluyó la posibilidad de una “herencia” de los pecados de los padres y parientes próximos.

Toda esta investigación parece interesarle a Dubarle, sobre todo por una razón: esta tradición agustiniana llegó a discutirse en algún momento en el aula conciliar de Trento. De modo resumido puede afir-

²⁶ *La pluralité*, 118.

²⁷ *Opus imperfectum contra Julianum*, L. III, 62 (PL 45, 1277). Cf. *ibíd.*, 119.

²⁸ *Ibíd.*, L. VI, 21 (PL 45, 1550); *La pluralité*, 119-120.

²⁹ Augustinus, *op. cit.*, *ibíd.*

³⁰ *Ibíd.*, L. III, 65 (PL 45, 1277). A.-M. Dubarle, *ibíd.*, 119.

³¹ Anselmus Cantuariensis, *De conceptu virginali et de originali peccato*, c. XXIV (*Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, vol. II, Edimburgo 1946, 166-168); P. Lombardus, *Sententiarum liber secundus*, dist. XXXIII (PL 192, 729-732); Thomas Aquinat., *Summa Theol.*, I^a II^{ae}, q. 81, a. 2 (ed. Leon. VII, 89-90); Bonaventura, *Commentaria in quattuor libros sent. Tom. II in II librum sent.*, dist. 33, a. 1, q. 1 (*Opera omnia*, ed. Quarachi 1885, 782-784).

³² *Op. cit.*, *ibíd.*

³³ *Op. cit.*, *ibíd.*, “respondeo dicendum”.

³⁴ E. Portalié, *Augustin, Saint: DThC 1/2, 2398.*

marse que, en realidad, la mención de Adán que se hace en el decreto tridentino sobre el pecado original³⁵ no implica una decisión conciliar acerca de la unicidad o pluralidad de acciones que la teología clásica ha llamado como "pecado original originante". Es el parecer hoy día más frecuentemente adoptado por los analistas del decreto, a la vista sobre todo de las actas del Concilio.³⁶ De todo esto saca Dubarle, y

³⁵ DS 1513.

³⁶ Si reducimos la exposición de este tema a la presente nota, aunque sea muy amplia, es para no interrumpir el curso de la exposición. De la cuestión se ocupa Dubarle en la última parte del artículo que comentamos. Ciertamente no fue este tema algo central en las discusiones del Concilio de Trento. Pero la controversia medieval sobre esta hipótesis de San Agustín acerca de la pluralidad de los pecados hereditarios se reflejó en la redacción del tercer canon del decreto sobre el pecado original (DS, *ibíd.*). El parecer de muchos teólogos actuales sobre la frase de relativo "quod origine unum est" no excluye categóricamente el poligenismo biológico (además de A.-M. Dubarle, *Le péché*, 21967, 195, cf., por ejemplo, H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient I*, Freiburg i. B. 21951, 136; A. Vanneste, "Le décret du concile de Trente sur le péché originel", *Nouvelle Revue Théologique* 87 [1965] 723, esp. la nota 155; K. Rahner, op. cit. (vid. nota 6), 265-271; P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, Einsiedeln 1966, 174 ss.), ya que la finalidad que el texto persigue es expresar el medio para la remisión del pecado original (la redención de Cristo), lo que se confirma por otro lado por el hecho de que varios padres conciliares pidieron expresamente que la teoría agustiniana no fuese condenada por el concilio. Todo esto sucedió a la vista de las doctrinas del teólogo tridentino Albrecht Pigge (Pighius).

La hipótesis de san Agustín fue, pese a su falta de claridad, representada en el concilio por el obispo italiano De Nobili (*Concilium Tridentinum. Diarium, Actorum, Epistularum, Tractatum nova collectio*, vol. 5, ed. S. Eshes, Freiburg 21964, pág. 173, 4-5), a lo que se opuso De Heredia (*ibíd.*, 179, 4-7; cf. sobre todo esto A.-M. Dubarle, "La pluralité", pág. 127 y nota 48). Para conciliar ambos pareceres propuso el cardenal Pedro Pacheco que las palabras "quod... unum est" referentes al origen del "peccatum originale" fuesen suprimidas del texto que se proyectaba para que no resultase condenada la hipótesis de san Agustín (*Concilium Tridentinum*, *ibíd.*, 199, 14). La propuesta no fue aceptada, como se ve comparando el proyecto con la redacción final del canon 3 del decreto (*ibíd.*, 218, 26-29; los subrayados son nuestros).

PROYECTO

Si quis morbum huius originalis peccati, quod unum est et in nobis propagatione, non imitatione diffusum residet..., ver per humanae naturae vires... asserit auferri...

TEXTO DEFINITIVO

Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium,... per humanae naturae vires... asserit tolli...

Cuando el decreto fue presentado a los Padres para una votación definitiva, A. Bonuci, Superior general de los Servitas, declaró sobre el decreto en conjunto: "Es satisfactorio, excepto que se condena a aquellos que afirman (di-

creemos que no sin razón, una serie de conclusiones que caracterizan su postura. Según él tiene una especial significación —como afirma también Flick y Alszeghy— el primer pecado de la humanidad. Pero más claramente quizá que estos dos autores, se pregunta además si el capítulo III del Génesis habla del pecado de la primera pareja humana o más bien, y dentro de ese esquema, expone “la ley de la herencia espiritual”, que “domina” la vida de la humanidad.³⁷ Bajo el influjo

centes), que el pecado original (*peccatum originale*) es único” (*Conc. Trid.*, *ibíd.*, 236, 13-14).

S. Ehses, el editor de las actas, anota a la palabra “dicentes”: “legendum videtur negantes” (*ibíd.*, 236, nota 1). Pero no da otra explicación sobre esta corrección crítica al texto. Podemos hablar de dos posibilidades para la interpretación de la afirmación de Bonuci:

1) Si se acepta la corrección de Ehses, se ve más claro el sentido de la afirmación de Bonuci: éste lamenta que la hipótesis agustiniana acerca de la pluralidad de los pecados hereditarios sea condenada, pues en el texto definitivo se refuerza más que en el proyecto la unicidad del *peccatum originale originans*. Pero el valor muy circunstancial del “quod origine unum est” ya se ha explicado más arriba al hablar del poligenismo: al interrumpir el curso sintáctico de la afirmación, no constituye parte de lo esencial del canon, que debe verse en lo que sigue.

2) Es, sin embargo, poco probable que haya sido propósito del Concilio el condenar una doctrina agustiniana. Si se lee, por tanto, la afirmación de Bonuci como aparece en el texto de las actas (sin la corrección crítica), permanece a primera vista oscuro el sentido de la frase, ya que el Concilio (¡evidentemente!) no condena la posición de “aquellos que afirman que el pecado original es único”. Es claro que lo que precisamente hace es utilizar esta misma doctrina, aunque admitamos que ella no pertenece al objeto propio de la definición del canon 3, que es la afirmación de la supresión del pecado original por la redención de Cristo (*vid.*, además de las obras anteriormente citadas, P. Smulders, *Theologie und Evolution*, Essen 1963, 223, nota 176). Sin embargo, la afirmación de Bonuci no es absurda, aunque se rechazase la corrección crítica de Ehses. Como ha observado Dubarle (*La pluralité*, 130) puede entenderse de otra manera el texto de la intervención de Bonuci: habría que suponer que su queja se refería a una implícita condenación de Pigge y no de la postura de san Agustín que hemos expuesto. A Pigge creemos nosotros también que se refiere la expresión “quod origine unum est *et propagatione*” (el subrayado es claro que no pertenece al texto original de Trento). Según Dubarle, hay aquí una alusión a que Pigge había enseñado, al rechazar la hipótesis agustiniana a que nos venimos refiriendo, que el pecado de Adán sólo reside en sus descendientes *por imitación*. *Vid. A. Pighius, Controversiarum praecipuarum in comitiis Ratisponensibus tractatum... luculenta explicatio*, contr. 1, *De peccato originis*, Parisiis 1549, 35A-36A). La opinión de Dubarle de que no es necesaria la corrección de Ehses es muy verosímil y se confirma por las palabras conciliares “non imitatione transfusum” e “inest unicuique proprium”, así como por una lista de trece errores que fue sometida al juicio de los Padres conciliares. El cuarto de ellos se refería a la opinión de Pigge (*Conc. Trid.*, *ibíd.*, 212, 21).

³⁷ *Le péché*, 191.

de la vacilante hipótesis agustiniana se nos abre una clave de comprensión para el clásico texto ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (Rom 5, 12): "porque todos pecaron", pero no "in quo omnes peccaverunt", como tenemos en la Vulgata, y que dio toda una impronta a un aspecto de la teología del pecado original. Poco más precisa Dubarle, el cual considera probablemente que no es su tarea la de hacer de teólogo sistemático. De manera parecida a él se ha expresado H. Rondet, que cree que la unidad humana debe basarse en la unidad salvífica de Dios en Cristo. Desde la eternidad contempla Dios a toda la humanidad como una *masse de péché* (recuérdese Rom 11, 32: "Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos ellos de misericordia"). Previamente a la unidad de la humanidad ante Cristo en su resurrección, cree el autor que debe considerársela unida en el pecado. El *originans* quedaría explicado en este caso como una misteriosa solidaridad de todos los hombres en el mal que toma su origen en el abuso de la libertad humana.³⁸ En esta hipótesis podría explicarse mejor en qué medida somos *todos* responsables de esta situación de pecado original, sosteniendo al mismo tiempo en el núcleo de nuestra fe que la afirmación cristiana sobre el pecado original supone una situación en nuestra existencia que es previa a cualquier decisión humana libre. Entre esta dialéctica de responsabilidad y libertad discurriría el misterio del pecado que se nos ha revelado en Cristo.

2) Otra tendencia explica el pecado original *sobre la base de la interrelación humana*. En este contexto se puede citar a P. Schoonenberg, P. Smulders, A. Hulsbosch, H. Haag y también a K.-H. Weger. Schoonenberg, aun respetando los diversos matices de cada autor, es quizá el más representativo de esta corriente y, por lo demás, es de sobra conocido en este campo. Parte, en principio, de un análisis teológico del pecado: es una decisión personal a través de la cual el hombre se cierra al diálogo con los demás y con Dios. Con el pecado se interfiere el curso querido por Dios para la historia de la salvación. Las consecuencias de cada culpa humana pasan de cada individuo a los demás, una tensión antropológica que sin duda debería incorporarse más a la hamartiología, del mismo modo que de las interacciones mutuas entre los hombres, aunque se trate de hechos "estrictamente" individuales, se ha

³⁸ *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1967, 307-329 y, más especialmente, 309-310.313. La expresión "masse de péché" de Rondet podría estar relacionada con la *massa peccati* de san Agustín: *De diversis quaestionibus 83 liber unus*, 68, 3 (PL 40, 71).

Es interesante hacer notar que de toda esta problemática se hizo ya eco M.-J. Scheeben, "Handbuch der katholischen Dogmatik": *Gesammelte Schriften* (ed. J. Höfer) V, Freiburg ³1961, 688.

ocupado, por ejemplo, la psicología social. El mismo pecado se convierte en castigo para la torcida voluntad del que peca y acarrea como consecuencias la impotencia para el amor, inclinación al mal, aislamiento y miedo (o angustia).³⁹

Pero si hablamos en este momento de P. Schoonenberg, es porque nos interesa explicar su parecer sobre el *origen* de la situación de pecado en la que el hombre se encuentra. Afirma Schoonenberg que el dogma del pecado original, tal como se encuentra en las fórmulas del Magisterio, no atiende suficientemente al tema de la solidaridad de los hombres en el pecado. Piensa además que la predicación del pecado original, al no tener en cuenta la situación ambiental del pecado (sobre todo los de los padres y del ambiente más cercano a cada individuo), da al hombre moderno la ocasión de considerar como mera mitología las formulaciones clásicas del pecado original. Es, pues, una preocupación pastoral la que lleva a Schoonenberg a proponer un nuevo intento de solución de esta problemática teológica. Según él, todo el pecado del hombre, en su concreción fáctica de las muchas culpas de cada uno, debe situarse, para poder ser entendido, en una red de conexiones más comprensible. Esto se logra teniendo en cuenta el tema bíblico del “pecado del mundo”, que debe servir como base a una renovada teología del pecado original.⁴⁰

La “impotencia para el amor”, que Schoonenberg constata con razón como consecuencia del pecado personal, es la incapacidad, conscientemente provocada por el pecador, para amar a Dios y a los hombres. El hombre pecador se encuentra, a consecuencia de todo ello, en un estado en que voluntariamente (puesto que él ha causado su propia situación) y, al mismo tiempo, inevitablemente (no puede liberarse de su propio pecado sin la asistencia de la gracia) multiplica su propia culpa. Sólo en la “periferia” de su ser será el pecador capaz de realizar buenas obras. Éste es “el poder del pecado”.⁴¹ Pero, teniendo en cuenta que el hombre no es un ser aislado en sus acciones sino que sus actos pueden ser influenciados por los otros, como él a su vez puede influir en la conducta de los demás, hay que deducir de todo ello que puede originarse una situación en la que el pecado ambiental imposibilite el reconocimiento de los valores que deberían favorecer una vida verdaderamente humana y cristiana. Esta situación es el “pecado del mundo”, al que Schoonenberg dedica todo un capítulo y que constituye una de las más interesantes aportaciones de su obra.⁴² El autor acentúa la liber-

³⁹ *Theologie der Sünde*, vid. supra, nota 36, 11-114; “El hombre en pecado”, en *Mysterium Salutis* II/2, Madrid 1970, 946-984.

⁴⁰ *Theologie der Sünde*, 115.

⁴¹ *Ibíd.*, 77-114, esp. 85 s.

⁴² *Ibíd.*, 116-141. Vid. también “El hombre en pecado”, 985-997.

tad del individuo particular y, al mismo tiempo, el hecho de que cada hombre se encuentra inevitablemente expuesto al influjo general del pecado.⁴³ Este influjo puede tener lugar de maneras diversas, y así peca cada uno en su vida. El influjo se ejerce en mayor o menor medida mediante el mal ejemplo (a veces, señala Schoonenberg, incluso mediante la presión) o el oscurecimiento de valores y normas.⁴⁴ Afirma también Schoonenberg que el “pecado del mundo” ha alcanzado su máxima cota en el rechazo (la incredulidad de ciertos estratos de la sociedad judía de entonces) y muerte de Cristo.⁴⁵

Concluido el análisis de la pecaminosidad humana, plantea Schoonenberg la cuestión de si la teología del pecado que ha elaborado hasta aquí podría ser útil como punto de partida para una teología renovada del pecado original. Al contrario que, por ejemplo, Hulsbosch —que, por lo demás, tiene muchos puntos comunes con Schoonenberg—⁴⁶ o Flick y Alszeghy, que en la formulación de su teología del pecado original acusan un fuerte influjo de la problemática planteada por una visión evolutiva del mundo —y sobre lo cual también habrá que volver—, se sitúa Schoonenberg en una postura casi de total independencia, que juzgamos muy acertada, respecto a cualquier condicionamiento planteado desde el campo de las ciencias naturales, a las que creemos no le importaría verlas desenvolverse libremente en lo que estrictamente es su ámbito. Schoonenberg pretende apoyarse en razones de índole exclusivamente teológica y cree encontrar un punto de arranque en el hecho de que en la teología clásica del pecado original ha sido descuidado en demasía el peso de los actos morales del individuo en cuanto constitutivos de su radical configuración ética. Esto lo afirma Schoonenberg al querer hacer ver cómo se ha llegado así a dar la impresión, aunque haya querido evitarse, de que un lejano pecado original (originante: “Ursünde”) en el fondo nada tiene que ver con nuestras propias culpas personales. Retoma con ello Schoonenberg sus anteriores consideraciones sobre el estar expuesto (“das Ausgesetzt-Sein”) al pecado del mundo y se plantea la cuestión, central para nuestro tema, de si el estado de pecado original es equivalente al estar situado en el pecado del mundo.

⁴³ *Theologie der Sünde*, 121; “El hombre en pecado”, 989.

⁴⁴ *Theologie der Sünde*, 128-136.

⁴⁵ *Ibíd.*, 137-141.

⁴⁶ Hulsbosch responde a la pregunta por cómo se encuentra el hombre en la situación de pecado original previamente a toda decisión personal que ello sucede “en el marco de relaciones actuales” y “mediante el influjo del mundo pecador”. Pero el estar situado en un mundo pecador no es una mera circunstancia externa, pues es algo, según él lo explica, que pertenece a la naturaleza humana (*Die Schöpfung Gottes. Schöpfung, Sünde und Erlösung im evolutionistischen Weltbild*. Wien-Freiburg-Bassel 1965, 56-57).

La respuesta es afirmativa: “Este estar situado a través del pecado del mundo es una interna predeterminación de todo hombre, lo que equivale en realidad al hecho de que el pecado original está presente en cada individuo particular y es algo propio de cada uno”. Previendo, no obstante, posibles objeciones, se pregunta asimismo “si (pese a todo) el pecado original no será algo más que un estar-situado, puesto que tanto la teología como los documentos del Magisterio lo denominan ‘pecado’ y ‘culpa’ y no se le puede calificar simplemente como ‘pena’”. Anticipa entonces que “el existencial estar-situado a través del pecado del mundo” puede en realidad significar lo mismo que quiere afirmarse con los conceptos de ‘pecado original’ o ‘culpa original’”.⁴⁷ Las reservas que Schoonenberg manifiesta para utilizar los conceptos de ‘pecado’ y ‘culpa’ en todo este contexto dejan entrever en realidad algo muy cierto y que todos admiten: la analogía, pero no univocidad, entre pecado original y pecado personal.

¿Cuál es, no obstante, el origen del pecado original y del pecado del mundo? Llegado a este punto, intenta Schoonenberg considerar todos los aspectos del pecado bajo el prisma de lo que podría calificarse como “historia universal de la perdición”,⁴⁸ en la que el pecado de Adán ya no sería un “cualificado punto de arranque”, ya que, según todo lo dicho, no habría que atribuirle al primer pecado ninguna especial significación.⁴⁹ Parece que, según Schoonenberg, ‘pecado original’ habría de significar un estar situado en el pecado ambiental.⁵⁰ Pero quizá este pensamiento no se entiende adecuadamente sin tener en cuenta que en sus dos obras más importantes sobre el pecado original ha rastreado Schoonenberg tras algún hecho “que cause una tal situación existencial de falta de la gracia”⁵¹ y cree haberlo encontrado en el rechazo y ajusticiamiento de Cristo. La muerte de Cristo cree Schoonenberg —y parece en ello coincidir con las formas más clásicas de la predicación cristiana— que de alguna manera es atribuible a todos los hombres, aunque ello, por otra parte, no suponga negar la concurrencia de causas históricas muy concretas.⁵² Por eso afirma Schoonenberg: “Quizá esta teoría ex-

⁴⁷ *Theologie der Sünde*, 201-202.

⁴⁸ Entendida en oposición a “Historia de la salvación”. Vid., por ejemplo, “El hombre en pecado”, 992-993.

⁴⁹ *Ibíd.*, 209.

⁵⁰ *Íd.*, “Mysterium iniquitatis. Ein Versuch über die Erbsünde”: *Wort und Wahrheit* 21 (1966) 583-586.

⁵¹ *Theologie der Sünde*, 138; “El hombre en pecado”, 990 ss.

⁵² *Theologie der Sünde*, 137-141.219-220; “El hombre en pecado”, 1038; “El pecado por el que Cristo ha sido rechazado del mundo y de nuestra existencia terrena es el hecho que hace inevitable para todos los hombres la situación de pecado original, tal y como expusimos este hecho en relación con el pecado del mundo” (vid. también las págs. 990-992).

plique el carácter que, según Pablo, tiene el bautismo (Rom 6, 3-7; Col 3, 1-4) de con-morir y con-resucitar con Cristo". Pero también añade: "En todo caso, tal consideración sigue siendo muy hipotética".⁵³ Tal vez porque tal "hipótesis" en el fondo no la cree necesaria para su teoría del pecado original, no aparece mencionada ya en artículos posteriores.⁵⁴ Si esta suposición es cierta, podríamos considerar la postura de Schoonenberg simplemente como una explicación del pecado original por medio de un estar situado en el pecado del mundo. Por lo demás, hay que tener en cuenta en este punto la semejanza entre la teología del pecado original en Schoonenberg y en H. Haag, sobre el que aquí no se puede entrar en más detalles.⁵⁵

Schoonenberg concibe su teoría "como un intento de mediación entre una visión naturalista o esencialista y una visión personalista o existencialista".⁵⁶ Este último modo de ver vendría representado por ciertos teólogos protestantes, aunque es probable que muchos de ellos rechazasen tal calificativo y, por este motivo, no quisiéramos pecar de precipitados. De visión naturalista puede calificarse, según Schoonenberg, la postura de la clásica teología católica del pecado original.⁵⁷

La debilidad de la teoría de Schoonenberg reside, sin embargo, en que, *queriendo explicar* qué es el "peccatum originale *originans*", es esto precisamente lo que queda sin explicar. El intento mediador de Schoonenberg resulta por este motivo poco convincente. Pues si todo el contenido real de la afirmación dogmática acerca del pecado original —que, en principio y muy fundamentalmente, se mantiene también en la generalidad de la teología protestante clásica y moderna— hubiese de ser reducida en última instancia al "pecado del mundo", ¿cómo podría justificarse el hecho de que ya desde los tiempos más antiguos de la Iglesia se haya bautizado a niños pequeños, aunque, por supuesto, ello no haya constituido, ni mucho menos, toda la praxis bautismal de la

⁵³ "El hombre en pecado", 1038.

⁵⁴ "Mysterium iniquitatis" (vid. nota 50), 577-591; "Altes Testament, Neues Testament und Erbsündenlehre": *Theologisch-praktische Quartalschrift* 117 (1969), esp. 121-124.

⁵⁵ H. Haag, *Biblische Schöpfungstheorie und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgart 1968 (hay traducción castellana). Otras obras: "Der 'Urstand' nach dem Zeugnis der Bibel": *Theologische Quartalschrift* 148 (1968) 385-404; "Die Komposition der Sündenfallzählung": *ibid.* 146 (1966) 1-7; "Pecado original": H. Haag (y otros), *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1967, 1470-1475.

⁵⁶ *El hombre bajo el signo del pecado*, 1029.

⁵⁷ Para más detalles vid. *ibid.*, 1029 ss. Acertadamente describe Schoonenberg la postura de la teología de la Reforma al respecto cuando la explica como referida a "una actitud fundamental del hombre pecador" (pág. 1030). Vid. también las págs. 924-925. De todo ello hablaremos más adelante.

Iglesia? La tradición eclesial siempre ha insistido en el hecho de que con el bautismo queda suprimida una situación prepersonal y previa a toda libre decisión y que de alguna manera puede ser calificada de real, independientemente del nombre que le demos.⁵⁸ Schoonenberg afirma, y en ello no le falta razón, que el Bautismo es un estar situado en la comunidad salvífica de la Iglesia y el rito bautismal es la entrada sacramental del hombre en esta comunidad de salvación, que ha de preservarle del influjo del pecado del mundo.⁵⁹

También es cierto que la gracia del niño puede de alguna manera ser entendida en analogía a la gracia del adulto. Pero es asimismo real que la analogía no sólo excluye la univocidad sino también la equivoicidad. La justificación que el niño recibe en el bautismo y la que recibe el adulto pueden en cierto modo comprenderse comparando, como hace Z. Alszeghy, el estado de la inteligencia en un niño, que no puede ejercerla conscientemente, y en un adulto. Tampoco el bautismo da sólo y sin más el carácter sacramental. En él se recibe también la gracia, con la que el hombre no puede “encontrarse” por sí solo, dada su situación de pecado, que en definitiva, y como habremos todavía de subrayar, es lo más importante de todo este asunto.⁶⁰

Habría que decir finalmente que Schoonenberg ha prestado enormes servicios, como ya se ha apuntado, a la teología del pecado original y del pecado (en general), pues 1) ha acentuado con razón la no univocidad existente entre pecado original y pecado personal; 2) ha explicado certeramente la naturaleza del pecado original como una situación que imposibilita al hombre el amar a Dios y evitar constantemente el pecado (cf. DS 1537.1680); 3) ha estudiado con gran profundidad teológica el

⁵⁸ El tema aparece frecuentemente en la Patrística. A título de ejemplo, y sin ánimo de exhaustividad, son importantes los siguientes pasajes: Irenaeus, *Contra haereses*, L. 2, c. 21, 4 (PG 7, 784); Tertullianus, *Liber de Baptismo*, c. 18 (PL 1, 1330); Orígenes, *In Lucam homilia XIV*, 5 (PG 13, 1835 B-C); íd., *In Leviticum homilia VIII*, 3 (PG 12, 496); íd., *In epistolam ad Romanos*, V, 9 (PG 14, 1047 B). Sobre el sentido del bautismo de niños, vid. Basilius, *Homilia XIII (in sanctum Baptisma)* (PG 31, 423-444); Gregorius Nazianzenus, *Oratio XL (in Sanctum Baptisma)*, 23-24; Gregorius Nyssenus, *Adversus eos qui differunt Baptismum oratio* (PG 46, 425-426); J. Chrysostomus, *Catechesis prima ad illuminandos*, 1 (PG 49, 224-225). Naturalmente estos textos, sin adecuada exégesis, no demuestran nada, pero sí son un testimonio real de la “previedad” de la situación que con el bautismo queda modificada, que es lo que aquí interesa.

⁵⁹ *Theologie der Sünde*, 220-223.

⁶⁰ En estas últimas observaciones nos ha guiado Z. Alszeghy, “La forza del peccato”. *La teologia del peccato originale* in P. Schoonenberg: *Gregorianum* 49 (1968) 350.

tema del pecado en general y del "pecado del mundo".⁶¹ Es de enorme importancia, aunque Schoonenberg no haya insistido demasiado en ello, su concepción, a la que más arriba se ha aludido, de que el mayor pecado de la humanidad es el rechazo y muerte de Cristo. Sobre esto se insistirá en la última parte de este trabajo.

3) Tampoco se le asigna importancia al pecado personal de Adán (*originans*) en las teorías de K. Schmitz-Moormann y del ya mencionado A. Hulsbosch, que estudian *el pecado original en el marco de una visión evolutiva del mundo*. Lo que en realidad intenta Schmitz-Moormann es hacer un estudio sobre la visión del pecado original en Teilhard de Chardin, de quien es un buen conocedor. Pero los escritos de este último referentes al tema no han alcanzado difusión por haber permanecido inéditos. El trabajo de Schmitz-Moormann puede calificarse, por tanto, como de archivo.⁶² A menudo no tendremos en esta cuestión otro acceso a Teilhard que la obra de Schmitz-Moormann.

Sin poder entrar aquí en el enorme mundo de Teilhard, puede bastar ahora recordar el optimismo que emana de su visión del mundo. Frecuentemente se le ha achacado, sin embargo, el que no les haya dado la importancia que tienen a las realidades del mal y del pecado.⁶³ Pese a ello, puede posiblemente afirmarse que Teilhard se afanó en la búsqueda de una "causa" para el mal, la muerte y el sufrimiento, y todo ello sin verse obligado a renunciar a su concepción crístico-evolutiva del universo. En un primer momento, Teilhard habría quedado satisfecho con una explicación científica: el sufrimiento es algo necesario —o un subproducto— de la evolución y, en cierto modo, "un padecer de la evolución". Teilhard parece pensar, según Schmitz-Moormann, en que el origen del pecado se ha de explicar desde la perspectiva de la misma creación.⁶⁴ A la posible objeción de que en esta hipótesis habría que considerar a Dios como causante del pecado, con lo que caeríamos en una forma de determinismo, responde Schmitz-Moormann que no hay tal, dado que las leyes físicas de la naturaleza, de las que Teilhard deduciría la necesidad (¿cuasi-metafísica?) de la existencia del pecado, son leyes estadísticas, que, como tales, sólo tendrían valor en general, y

⁶¹ Además de lo dicho, puede verse el artículo "Pecado y culpa": *Sacramentum Mundi* V, 347-361.

⁶² K. Schmitz-Moormann, *Die Erbsünde*. Überholte Vorstellung-bleibender Glaube, Olten 1969.

⁶³ Véase, por poner un ejemplo, H. Bars, *Trois Vertus-Clefs*, París 1960, 73-74.

⁶⁴ Schmitz-Moormann (pág. 95) cita aquí el Diario de Teilhard (26-12-1917), que hasta la fecha ha permanecido inédito.

ello, por tanto, no impediría que en determinados casos —como ocurre con el hombre, que es libre— presentar excepciones.⁶⁵

Habría que preguntarse, no obstante, si ésta es una explicación suficiente de la universalidad del pecado en el hombre. Y es que, con todo, es difícil abandonar la idea de que en algunos momentos hay aquí quizá más concordismo que teología. Pero más importante que esto sería tener en cuenta que la perspectiva en que se coloca Rom 5, 12-21 es más bien otra: la importancia de la obra de Cristo, a través de la cual conoce el hombre su situación de pecado. Es la revelación la que habrá de tener la última palabra. En cualquier caso, no podemos dejar de pensar en la posible profunda intención de Teilhard de Chardin al intentar explicar en qué sentido afirma el dogma que la muerte es consecuencia del pecado original.

Pasando, por otra parte, a A. Hulsbosch, ha creído éste poder constatar que la predicación de la temática del pecado original se encuentra impregnada de elementos que no pertenecen al ser de aquél. Ello le lleva a emprender el “intento de una nueva formulación”. Lo que Hulsbosch pretende es exponer el complejo creación-pecado-redención en una síntesis en cuya configuración encuentre su lugar adecuado el pensamiento evolutivo.⁶⁶ Con todo, la perspectiva de Hulsbosch es, en principio, más teológica que la de Schmitz-Moormann. Parte de la clásica doctrina teológica de que el hombre ha sido destinado a la visión inmediata del Creador en la escatología última. A esta visión tiene el hombre una tendencia íntima, la cual, no obstante, no puede ser satisfecha mediante sus solas fuerzas naturales.⁶⁷

La obra redentora de Cristo hace al hombre capaz de esta visión. Una doble finalidad distingue Hulsbosch en la redención: liberación del pecado (y del pecado original) y continuación de la obra creadora divina,⁶⁸ que sólo habrá de alcanzar su plenitud en la visión inmediata de Dios por parte del hombre. Piensa Hulsbosch también que el pecado original tiene, a la vez que el carácter de pecado, el de una ruptura con el plan fijado por Dios para la creación, ya que el pecado original sería la negativa del hombre a realizar la voluntad del Creador, que desea llevar al hombre hacia su última plenitud, mientras que éste prefiere permanecer como lo que ya es desde el primer instante de la historia.

⁶⁵ La exposición de Schmitz-Moormann al respecto es muy detallada y, a menudo, bastante farragosa. Cf., por ejemplo, las págs. 94-104. Sobre el tema véase *Neue Entwicklungen in der Erbsündenlehre* (sin firma): Herder-Korrespondenz 25 (1971) 486.

⁶⁶ *Op. cit.* (cf. nota 46), 35-39.

⁶⁷ *Ibíd.*, 48-50. Cf. DS 894-895.

⁶⁸ *Ibíd.*, 46.

Ello lo demuestra buscando su felicidad simplemente en este mundo y rechazando la continuidad creativa en Cristo. Tal rechazo aparece en el pecado original, entendido no sólo como pecado de Adán sino como pecado nuestro (*peccatum originale originatum*). El estado de pecado original es algo previo a cualquier decisión nuestra en la medida en que el hombre “se lo encuentra” —por decirlo de alguna manera— desde su entrada en el mundo. A la cuestión de cómo el pecado original afecta al hombre antes de cualquier decisión personal suya responde Hulsbosch que ello sucede “dentro del marco de relaciones actuales” y “mediante el influjo del hombre pecador”.⁶⁹ Este estar situado en un ambiente de pecado no es, sin embargo, algo exterior al hombre sino que más bien pertenece a la naturaleza humana.⁷⁰ Estas últimas afirmaciones recuerdan ampliamente el modo de hablar de Schoonenberg.

Por otro lado, el influjo de Teilhard parece evidente.⁷¹ El intento de Hulsbosch merecería también, pese a lo dicho al hablar de K. Schmitz-Moormann, una investigación más profunda en toda esta problemática para poder esclarecer algunos puntos oscuros, lo que evitaría una vez más cierta impresión de concordismo entre ciencias naturales y teología.⁷² Pues es realmente cierto que la idea de una creación en Cristo forma parte de las concepciones fundamentales del Nuevo Testamento (Col 1, 15-20; Hebr 1, 2-4; Jn 1, 1-17). Pero tales afirmaciones neotestamentarias harían quizá pensar más que en una continuidad (en Cristo) de la obra emprendida (por el Padre) en una relación, no totalmente clara —según el modo *de hablar* del Nuevo Testamento—, entre las criaturas como tales y Cristo, aunque este tema no parece haber sido todavía estudiado con suficiente amplitud en la teología.⁷³

4) Una cuarta tendencia intenta presentar la doctrina del pecado original *desde un punto de vista que se podría calificar de personal y existencial*. Dentro de este grupo habría que mencionar al católico U. Baumann y, en general, a no pocos de los teólogos protestantes de

⁶⁹ *Ibíd.*, 57.

⁷⁰ *Ibíd.*, 56-57.

⁷¹ El impublicado diario de Teilhard (cf. nota 64) parece considerar a la creación, el pecado y la redención como “las tres caras de un mismo y único proyecto”.

⁷² Esa impresión puede desprenderse también de la lectura de M. Flick-Z. Alszeghy, “Il peccato originale in prospettiva evolutivista”: *Gregorianum* 47 (1966) 201-225. Mucho más matizan estos dos autores en *El hombre bajo el signo del pecado* (vid. nota 22) 357-393, donde se aportan nuevos e interesantes elementos que aquí no podemos explicitar más.

⁷³ Puede ser útil, además de M. Flick-Z. Alszeghy, *Fondamenti...*, 37-40, consultar F. Mussner, “Creación en Cristo”, en *Mysterium Salutis* II/1, 505-513 (bibl.).

este siglo y, entre ellos, a P. Althaus, E. Brunner, R. Bultmann, P. Tillich, E. Schlink y E. Kinder.

Centrándonos ahora en U. Baumann, puede decirse que éste ha sido el primer teólogo católico que con su obra *Erbsünde?* ha propuesto una interpretación plenamente existencial de la doctrina del pecado original.⁷⁴ El libro es al mismo tiempo uno de los intentos más amplios que se han hecho para presentar las tendencias contemporáneas en la teología del pecado original. El núcleo de la obra reside, pese a todo, en la aportación personal de Baumann, según el cual “cada hombre se identifica con aquél (Adán) mediante la culpa propia, responsable, personal. Así se convierte Adán en el momento universal de la verdad para todos los hombres de cualquier época. Es en este sentido en el que tiene vigencia la afirmación de que ‘yo soy Adán’”.⁷⁵ Puede decirse que estas frases expresan propiamente el núcleo de la teoría de Baumann, que él expone a lo largo de amplias páginas,⁷⁶ luego de haber estudiado a católicos y protestantes sobre el particular. Intenta igualmente lo que él considera una “reorientación bíblicamente legitimada de la doctrina católica sobre el pecado original”.⁷⁷ Esta expresión aclara la finalidad que Baumann persigue: *Erbsünde* (literalmente, “pecado hereditario”) es el término empleado ordinariamente por los teólogos católicos de habla alemana para expresar la realidad del pecado original. Pero lo que Baumann pretende, desde el comienzo de su obra, es precisamente deshacer el equívoco de que el pecado original tenga algo que ver con el proceso generativo humano,⁷⁸ relación que él considera a la base de la “doctrina católica” sobre el pecado original. De momento, sólo nos haremos nosotros un interrogante: ¿realmente está tan ligado el dogma del pecado original al tema biológico de la generación, siendo así que, en el fondo, se mantiene también en las iglesias protestantes, aunque la explicación que dé la teología evangélica de toda esta cuestión sea bastante diferente? Habría que tener muy en cuenta todo lo relativo al sentido de la expresión *propagatione* en Trento, tema del que ya nos hemos ocupado anteriormente.⁷⁹ Por lo demás, las investigaciones sobre el poligenismo han conseguido hacernos ver que, en cualquier caso, el pecado original es en primer lugar una realidad de orden ontológico-

⁷⁴ *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg i. B. 1970.

⁷⁵ *Op. cit.*, 252.

⁷⁶ *Ibid.*, 235-286.

⁷⁷ *Ibid.*, 251.

⁷⁸ Cf. las págs. 26-41, donde Baumann hace un agresivo y no muy profundo estudio de toda esta problemática en la obra de san Agustín.

⁷⁹ Cf. la nota 36 de este trabajo.

moral-existencial y, por ello mismo, nada ligada a procesos de tipo biológico.⁸⁰

Además, lo que a Baumann le interesa en mayor medida es reencontrarse con el fundamento bíblico del dogma del pecado original. Con bastante precipitación concluye, sin embargo, que Rom 5, 12-21 no ofrece punto alguno de apoyo para la doctrina “clásica” del pecado original. Ciertamente que el texto paulino requiere una exégesis muy cuidadosa para no deducir de él tesis monogenistas o falsamente adamíticas —en ello existe hoy un consenso prácticamente general—, pero podríamos preguntarnos si es que no tiene valor alguno el parecer de exegetas tan notables como S. Lyonnet, que ve en el decreto tridentino un legítimo desarrollo dogmático del texto escriturístico.⁸¹

3. ¿HAY POSIBILIDADES DE UNA “SENTENTIA COMMUNIS”?

a) *Sobre el contexto teológico*

Quien tenga en cuenta lo dicho hasta ahora sobre las tendencias recientes en la teología católica del pecado original difícilmente podrá liberarse de la impresión de confusión en torno a esta problemática. De hecho puede decirse, como ha escrito K. Rahner, “que esta doctrina sólo desempeña un papel muy modesto en la actual predicación cristiana”, lo que, según se añade a continuación, es algo que “se comprende, aunque no se justifique”.⁸² En realidad puede pensarse que la situación confusa existente se debe, en parte, a lo especialmente intrincado de la evolución dogmática de toda esta doctrina y también

⁸⁰ En último término es quizá ésta la única razón que mueve a Baumann a poner un interrogante en el título de su obra. Debe tenerse en cuenta que el interrogante se refiere sobre todo al prefijo *Erb-* (“hereditario”).

⁸¹ Esta observación es de A. Stenzel, en *Theologie und Philosophie* 46 (1971) 562. Muy estimables son, por otra parte, las observaciones de Flick y Alszeqhy en *El hombre bajo el signo del pecado*, 251-256. Todo ello tampoco quita nada al hecho de que el decreto de Trento sobre el pecado original fuese elaborado con bastantes prisas. Ya se ha hablado más arriba de algunas claves importantes para su comprensión. De S. Lyonnet pueden consultarse “Le sens de ἐφ’ᾧ en Rom 5, 12 et l’exégèse des Pères grecs: *Biblica* 36 (1955) 436-456 (recogido en *La historia de la salvación en la carta a los Romanos*, Salamanca 1967, 65-90); “Le péché originel et l’exégèse de Rom 5, 12-14”: *Revue des Sciences Religieuses* 44 (1956) 63-84.

⁸² K. Rahner, *Pecado original: Sacramentum Mundi* V, 328-347 (aquí, col. 329). Pese a la concisión de este artículo, propia de toda la colaboración en una enciclopedia teológica, creemos que es lo mejor que existe en castellano sobre la teología del pecado original. En adelante se citará simplemente *Pecado original*.

a la pérdida del contexto originario de la afirmación eclesial sobre el pecado de Adán, entendiendo esta expresión de la manera más amplia, es decir —y empleando de nuevo los clásicos términos técnicos—, a la vez como peccatum originale *originans* y como peccatum originale *originatum*.

En el mismo artículo de Rahner que acabamos de mencionar señala éste que lo fundamental de la afirmación cristiana sobre el pecado original se enfrenta actualmente a tres malentendidos: 1) Las limitaciones del hombre, que podrían constituir el horizonte antropológico desde el cual se pudiese llegar a comprender algo más lo que la Iglesia afirma sobre la situación de aquél como consecuencia del pecado de origen, son más bien entendidas como un producto secundario, pero inevitable, dentro de una visión más o menos evolutiva (y quizá bastante optimista) de la historia humana.⁸³ 2) El pecado original se entiende a menudo, sobre todo dentro de las corrientes del existencialismo pesimista, no como expresión del pecado de los orígenes sino como consecuencia de la finitud del hombre o de que éste es de alguna manera “una ‘construcción fallida’ e insuperable como contradicción trágica”.⁸⁴ 3) La insuficiente distinción entre pecado original y pecado personal. Creemos que este último problema empieza a desaparecer entre la mayor parte de los teólogos actuales.⁸⁵

La teología actual empieza, sin embargo, a recuperar de la tradición cristiana elementos suficientes como para poder hacer frente a esta triple dificultad. En primer lugar podemos tener en cuenta esta importante afirmación de Rahner en el artículo que nos está ocupando:

El pecado original no puede ni debe entenderse como más universal y eficaz que la redención por Cristo (cf. Rom. 5, 15 ss.). A la postre no es *temporalmente* anterior a la redención; pues, si bien el pecado personal de Adán fue temporalmente anterior a la acción redentora de Cristo, sin embargo el pecado original

⁸³ Quizá así puede entenderse mejor la postura teológica que hemos visto en K. Schmitz-Moormann. De hecho el optimismo que mencionamos está muy vivo en Teilhard de Chardin así como en ciertas teologías del progreso.

⁸⁴ Aparte de los autores que podrían encuadrarse dentro de las tendencias pesimistas del existencialismo, conviene aquí recordar la relevante labor fenomenológica y como de puente entre la filosofía y la fe hecha por P. Ricœur, especialmente en su trilogía publicada bajo el título genérico de *Philosophie de la volonté*, París 1950-1960. Cf. las interesantes acotaciones de A. Marqués, “Abast teològic de l’obra de Paul Ricœur”: *Qüestions de vida cristiana*, núms. 33-34 (1966) 188-202, espec. 194-201.

⁸⁵ *Pecado original*, 328-329, 332. Sobre la analogía (y sólo analogía) entre cualquier pecado personal y la situación creada en cada hombre concreto por el pecado original cf. la insistencia que en ello ponen, p. ej., P. Schoonenberg, *El hombre en pecado*, 1018, y M. Flick-Z. Alszeghy, *Fondamenti...*, 207.

y el estado de redimido se comportan como dos existenciales de la situación salvífica del hombre, los cuales determinan siempre la existencia humana, sobre todo si se puede admitir que el pecado sólo fue permitido por Dios dentro del ámbito de su absoluta y más fuerte voluntad salvífica, que desde el primer momento iba orientada hacia la comunicación de sí mismo en Cristo.⁸⁶

Rahner ve, pues, la situación desde la perspectiva del hombre concreto, destinatario entre otras cosas de la predicación eclesial acerca de la situación de pecado original y, *a la vez*, acerca de que ya ha sido redimido (aunque, por supuesto, la plenitud de la redención sólo se alcance en la escatología última). La pregunta que aquí nos planteamos es: ¿Por qué en la predicación eclesial, y quizá en la vivencia cristiana personal, desempeña un papel tan exiguo la doctrina oficial de la Iglesia sobre el pecado original? O también: ¿cómo tiene que presentar la Iglesia —la pregunta se hace sin ningún deseo de sospechosas difuminaciones del dogma— su propia fe en el pecado de Adán, de manera que éste, en la medida de lo posible, sea más fácilmente integrable en la experiencia vital e intelectual del hombre⁸⁷ y, lo que es más importante, encuentre su lugar en el dogma cristiano? Porque, ¿no puede haber ocurrido tal vez que los teólogos, a menudo perdidos en los detalles concernientes a la exégesis de las afirmaciones bíblicas sobre los orígenes, al monogenismo y al poligenismo, a las cuestiones sobre el estado de justicia original, etc., hayan descuidado demasiado la relación entre el pecado de Adán y el misterio pascual? En el fondo de toda la discusión actual sobre el pecado original creemos que hay un problema de *integración* de la clásica doctrina católica sobre esta cuestión en el conjunto más amplio de la cristología y la soteriología. Pero eso, aunque aquí se haga someramente, necesita de una explicación más amplia.

Mirando las cosas en primer lugar desde una perspectiva bíblica, puede calificarse de opinión común hoy día la afirmación de que Rom 5, 12-21, pasaje del cual se han tomado, al menos desde san Agustín, los motivos bíblicos más decisivos acerca de la realidad del pecado original, es un texto escrito en perspectiva eminentemente cristocéntrica. Consideramos que el contexto antecedente e inmediato de Rom 5, 12-21 lo constituyen los vv. 1-11. El hecho de que no pueda prescindirse de estos versículos al querer dar una explicación de los que les siguen hasta el v. 21 puede quedar confirmado no sólo exegéticamente sino que es algo que incluso se deduce de la conocida controversia entre

⁸⁶ *Loc. cit.*, 332-333.

⁸⁷ Por supuesto, también la doctrina del pecado original pertenece al ámbito del "mysterium". Cf. *Pecado original*, 331.

Barth y Bultmann a propósito de Rom 5,⁸⁸ de considerable importancia para el tema que aquí tratamos. Para sostener ambos sus opuestas posturas les ha sido preciso no descuidar Rom 5, 1-11. Tanto si aceptamos con Barth que aquí se habla de la “paz” (v. 1) y de la “reconciliación” (cf. vv. 10 y 11) con Dios por medio de su amor, lo que constituye “el presupuesto de nuestra futura salvación del juicio de la cólera”,⁸⁹ como si, siguiendo a Bultmann, se admite que el tema global de *todo* Rom 5 es la paradójica existencia de los que creen, fundados en la esperanza,⁹⁰ podemos pensar en todo caso que el tema general y fundamental de Rom 5, 1-11 y de todo Rom 5 es la obra salvífica y reconciliatoria de Cristo. Los vv. 12-21 hablarán del “don” (vv. 15.16.17: δωρεά, δώρημα), de la “gracia” (15.16.17.20.21) y de la “justicia”, δικαιομα, de Cristo, que es nuestra “justificación”, δικαιοσύνη (cf. los vv. 16.17.18.19) (δικαιοι).²¹

En este clásico texto sobre el pecado original es tal la insistencia en la obra de Cristo que nada tiene de extraño que sea hoy opinión común entre los exegetas⁹¹ el que, frente a la falta de perspectiva de cierta dogmática, afirmen con seguridad total que, desde el punto de vista de Rom 5, 12-21 (y, a mayor abundamiento, pueden tenerse en cuenta los vv. 1-11), la afirmación fundamental de Pablo se refiere a la salvación otorgada al hombre en Cristo, y, en segundo lugar, subordinándose a la afirmación fundamental, aparece la revelación del pecado original.⁹²

Desde un punto de vista exegético se hace notar comúnmente que Pablo, al exponer toda esta problemática, tanto en Rom 5, 12-21 como en 1 Cor 15, 21 ss, se sirve del llamado “paralelo Adán-Cristo”.⁹³ Barth,

⁸⁸ El resumen de la controversia, reflejo de las diferencias generales de planteamiento teológico y antropológico entre Barth y Bultmann, es el siguiente: Barth publicó un breve estudio, *Christus und Adam nach Röm 5* (hemos utilizado la edición recogida en *Rudolf Bultmann-Christus und Adam*, Zürich 3-21964, 67-122), donde estudiaba la condición humana radical desde una perspectiva cristológica. Muy críticamente respondió Bultmann en un artículo inmediatamente posterior, en el que se invertía la perspectiva metodológica y de contenidos: “Adam und Christus nach Röm 5”: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 50 (1959) 145-165.

⁸⁹ K. Barth, *op. cit.*, 69.

⁹⁰ R. Bultmann, *op. cit.*, 151-152. Bultmann señala también que lo primero es, en este contexto, la situación del hombre y sólo después puede hablarse de la obra salvífica de Cristo.

⁹¹ Vid., por ejemplo, O. Kuss, *Der Römerbrief*, Regensburg 21963, 199. También F. Staudinger, “Neutestamentliche Aspekte zur Erbsündenlehre”, en *Ist Adam an allem schuld?* (cf. nota 1), 225-226, que tiene en cuenta todos los estudios bíblicos importantes anteriores sobre el tema.

⁹² También en la dogmática más reciente se presta atención a este hecho cada vez más. Cf. como síntesis *Pecado original*, 333.335.337-338.

⁹³ Una visión de conjunto de este tema como “tipología Adán-Cristo” puede verse en P. Lengsfeld, *Adam und Christus. Die Adam-Christus-Typologie im*

sin embargo, prefirió expresamente hablar del “paralelo Cristo-Adán”, también en su *Kirchliche Dogmatik*.⁹⁴ Y creemos que no le falta razón. ¿Cuál es la postura de Barth a este respecto y qué repercusiones puede tener para la teología sistemática? Aun a riesgo de parecer prolijos, vamos a detenernos algo sobre este punto.

Lo que Barth hace en definitiva es incluir el tema del pecado del hombre (en el sentido más global en que pueda concebirse) en la soteriología cristiana. Es lo que resumidamente expone en la monografía que ya hemos mencionado, que es posterior a la *Dogmatik* y que tiene un carácter más bien polémico. En último término le interesa señalar, y lo subraya, que “tenemos que entender a Adán desde Cristo y no a Cristo desde Adán”, porque “Adán y Cristo no se presentan el uno frente al otro como si fuesen figuras de idéntico rango, como si el pecado de uno y la obra de justicia del otro fuesen factores del mismo peso”.⁹⁵ En su *Doctrina de la reconciliación* habla Barth en primer término del “Señor Jesucristo como siervo”. Frente a esta figura de humillación “la soberbia y la caída del hombre” no pueden ser más que una contradicción escandalosa.⁹⁶ La “desidia y miseria del hombre” se hacen a su vez más escandalosas ante la consideración de “Jesucristo el siervo como Señor”,⁹⁷ pues Cristo, “el testigo veraz” pone al descubierto la “mentira y perdición del hombre”.⁹⁸ Esta penetración cristológica de la doctrina del pecado nos permite ya a primera vista vislumbrar lo que va a ser un importante criterio teológico en Barth: *sólo en Cristo llega a conocer el hombre lo que él mismo es*. El antropocentrismo queda una vez más excluido en Barth. Pues si el hombre quiere saber a qué abismo ha ido a parar, sólo puede llegar a algo cierto a la luz de la revelación de Dios en Cristo.⁹⁹ Pero Barth desarrolla su planteamiento sólo lentamente. En primer lugar, considera que el hombre pecador ha de mirarse, para reconocerse tal, *en el espejo de la obediencia del Hijo de Dios*. La afirmación fundamental es clara: si nos preguntamos por qué reconocemos

Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M.-J. Scheeben und K. Barth, Essen 1965, 25-126.

⁹⁴ *Die kirchliche Dogmatik* IV/1, Zollikon-Zürich 21953, 571. En adelante se citará: KD.

⁹⁵ *Christus und Adam*, 79.

⁹⁶ KD IV/1, 395-573.

⁹⁷ KD IV/2, Zollikon-Zürich 1955, 423-565.

⁹⁸ KD IV/3/a, Zollikon-Zürich 1959, 424-551.

⁹⁹ Además de lo dicho anteriormente, vid. K. Barth, *Rudolf Bultmann*. Ein Versuch ihn zu verstehen (vid. nota 88), esp. 10-30.47-48. Cf. B. Jaspert (ed.), *Karl Barth-Rudolf Bultmann*. Ein Briefwechsel 1922-1966. Zürich 1971, 163. La actitud de Barth en este punto es acogida favorablemente por autores católicos como H. Bouillard, *Karl Barth* I, París 1957, 38 ss.

en Cristo nuestro pecado, hay que decir que Dios, en la entrega, en la muerte y en la resurrección de Cristo, su Hijo, *juzga* al hombre en pecado y manifiesta a éste como el que está entregado a la muerte.¹⁰⁰ La cuestión ulterior de la gravedad del pecado “recibe su respuesta de la cruz de Cristo o no la recibe en modo alguno”.¹⁰¹ Si Cristo murió en la cruz, es ello señal de que el pecado del hombre es algo más que una imperfección ontológica:¹⁰² “Para la supresión de una imperfección relativa no era preciso... ni que Dios se hiciese hombre ni que el Hijo de Dios muriese en la cruz”.¹⁰³

A través de esta perspectiva barthiana entramos en un planteamiento que no es sólo de Barth y que, en realidad, tampoco lo ha descubierto él, puesto que es una línea perteneciente a lo más rancio de la tradición cristiana. Para la teología católica la cuestión ha sido puesta de nuevo sobre el tapete por H. U. von Balthasar, que, de un modo sumario, afirma: “La cruz es ante todo el cumplimiento del juicio de Dios sobre el ‘pecado’ recopilado, desenmascarado y sufrido en el Hijo (2 Cor 5, 21). El Hijo fue enviado a la ‘carne pecadora’ para poder ‘condenar al pecado en su carne (κατακρίνειν)’ (Rom 8, 3)”.¹⁰⁴ También en Rahner encontramos, aunque con otros matices, una interesante y viva teología de la cruz.¹⁰⁵

En definitiva podría decirse que un problema de base con el que se encuentra la teología del pecado original es el de su contexto. Es factible, desde luego, estudiarlo a continuación de la enseñanza de la Iglesia sobre la creación. Pero, ¿no sucede tal vez que así se corre el riesgo —que, en teoría, podría evitarse aun dentro de la sistematización al uso— de causar la impresión de que, en cierto modo, ya desde el comienzo, la creación divina es la que se encuentra empañada por el pecado de origen, lo que, aunque no sea cierto —ni la Iglesia pretenda adoptar posturas maniqueas— puede llevar a muchos a la errónea conclusión de que el mundo ha salido a la vez bueno y malo de las manos del

¹⁰⁰ KD IV/1, 432.

¹⁰¹ *Ibíd.*, 456.

¹⁰² A esta imperfección ontológica se ha referido Barth en *ibíd.*, 451-453.

¹⁰³ *Ibíd.*, 455.

¹⁰⁴ H. U. von Balthasar, “El misterio pascual”, en *Mysterium Salutis* III/2, 218. Para comprender mejor la sugerente postura de von Balthasar, cf. las páginas 218-222, que reflejan la influencia de los planteamientos de Barth.

¹⁰⁵ Podrían citarse, entre otros, estos títulos: “Mirad qué hombre” y “El escándalo de la muerte”, en *Escritos de teología* VII, Madrid 1969, 150-154.155-159. Sobre la soteriología de Rahner el estudio más completo que existe hasta ahora es el de A. Grün, *Erlösung durch das Kreuz*. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis, Münsterschwarzach 1975. Para nuestro tema cf. espec. las págs. 127-135.

creador? ¿No estaría más de acuerdo con la tradición profética de Israel, con Pablo y con el mismo Evangelio el hacer ver que es en la obra salvífica de Cristo donde descubre el hombre su propio pecado de origen? Cristo es quien nos revela con su muerte que también nosotros hemos perdido la vida. Su cruz es juicio y sentencia condenatoria. Cristo resucitado es la salvación del hombre condenado y que, en la Cruz, ha podido reconocer el pecado en el que se encuentra hundido: el pecado que arrastra la humanidad desde sus orígenes, pero del que el hombre, resucitado a una vida nueva con Cristo, ha sido liberado en el misterio pascual. El hombre ha sido así rescatado, es decir, redimido, al menos de modo inicial. La consumación de la redención tendrá lugar en la plenitud del Reino de Dios.

b) *Problemas teológicos sobre la esencia del pecado original como situación predada en cada hombre*

El Concilio de Trento responde a la cuestión de qué es el pecado original de una manera negativa —y sólo descriptivamente— al afirmar que se trata de él de una carencia de la justicia que debería existir en el hombre.¹⁰⁶ Pero, por otra parte, en la teología parece haberse abierto camino el parecer de que el pecado original no sólo consiste en eso sino —dicho positivamente, y aunque no lo parezca— en una opción fundamental ante Dios de carácter negativo, que se presenta como algo previo a toda decisión libre del hombre y que ha de ser contabilizada entre los datos existenciales de la realidad humana. Lo que Cristo ha descubierto al hombre desde su cruz sería esta realidad. Pero es necesaria una explicación algo más detallada de este asunto.

M. Flick y Z. Alszeghy, al fundamentar su tesis sobre el pecado original “en perspectiva personalista”, han mostrado, aunque no han sido los únicos, que el hombre tiene dos posibilidades de opción fundamental ante Dios: en sentido positivo y en sentido negativo, aunque ya la primera opción salvífica sea efecto de la acción graciosa de Dios,¹⁰⁷ el hombre quedaría inmerso en la esfera del amor infuso y gratuito del que lo creó. En el segundo, sus actuaciones, aunque en sí no sean éticamente reprobables, carecen de valor en el ámbito de lo sobrenatural. Si tales actuaciones cobran, pese a todo, lo que se ha querido indicar con la expresión “meritum de congruo”, es algo en principio secundario.

¹⁰⁶ DS 1512.1515. Cf. S. Ehses, *Concilium Tridentinum* (vid. nota 36) V, 163, 27-31; 165, 25-33.

¹⁰⁷ K. Rahner, *Disposición*, esp. II (Disposición en la teología de la gracia): *Sacramentum Mundi* II, 367-368.

Pero, ¿comienza el hombre su existencia *tamquam tabula rasa*, en el estado de una “indiferencia innata”,¹⁰⁸ de manera que él (o la Iglesia en el bautismo) sea quien posteriormente toma una decisión ante Dios en uno u otro sentido? Que esta situación no se da así —equivaldría de algún modo a la admisión para el hombre actual de un estado de “naturaleza pura”— lo deducen Flick y Alszeghy de algunos datos de la historia de la teología. Mientras teólogos como, por ejemplo, de Lugo sostuvieron la doctrina de una imputación jurídica a todos los hombres del pecado de Adán,¹⁰⁹ Flick y Alszeghy, negando que en esta hipótesis pudiese hablarse verdaderamente de “pecado”, ni siquiera en un sentido análogo, prefieren con razón seguir los puntos de vista de San Anselmo y Santo Tomás. Para Anselmo la justicia original consiste en la “rectitudo voluntatis”. Mencionando esta afirmación, deduce Santo Tomás que el pecado original atañe en primer lugar a la voluntad. Partiendo de aquí, deducen a su vez Flick y Alszeghy que el pecado original, desde una perspectiva personalista, representa una debilitación de la voluntad humana que ocasiona una incapacidad dialogal del hombre con Dios mientras no se ha producido la reconciliación entre ambos. De esta manera el hombre deviene *moralmente* —no ontológicamente— incapaz de un diálogo con Dios, lo que ocasiona a su vez la imposibilidad, incluso en el orden natural, de un amor afectivo al Creador, abstracción hecha de la elevación efectiva del hombre a la esfera de lo sobrenatural.¹¹⁰

Para comprender mejor el sentido de las afirmaciones de Flick y Alszeghy, conviene tener en cuenta lo siguiente:

1. Flick y Alszeghy no sostienen que todas las obras del hombre en estado de culpa original sean pecado¹¹¹ ni que a este hombre le sea imposible un conocimiento natural de Dios.¹¹²

¹⁰⁸ La expresión es de E. Gutwenger, “Die Erbsünde und das Konzil von Trient”: *Zeitschrift für katholische Theologie* 89 (1967) 438. La respuesta de Gutwenger es negativa.

¹⁰⁹ J. de Lugo, *Disputationes de virtute et sacramento poenitentiae*, disp. 7, sect. 7 (*Opera omnia*, Venetiis 1751, VI, 49); *Disputationes de incarnatione dominica*, disp. 7, sect. 3-4 (ibíd., IV, 78).

¹¹⁰ M. Flick-Z. Alszeghy, *Il Creatore*, Florencia 21961, 458: “L’uomo in stato di peccato originale, è moralmente incapace di amare Dio, sopra tutte le cose, con un amore affettivo, anche puramente naturale”; *Fondamenti...*, 204-205. Sobre San Anselmo: *De conceptu virginali et de originali peccato*, c. III: *Opera omnia* II (cf. nota 31), 143. Sobre Santo Tomás: *Summa Theologiae* I.^a II.^{ae}, q. 83, a. 2, ad primum (ed. Leonina VII, 103, donde Tomás cita a Anselmo). Sobre el particular cf. *Il Creatore*, 455-456.

¹¹¹ Cf. DS 1557.1575.

¹¹² Cf. DS 3004.3026. Para una mejor comprensión de estas afirmaciones del Magisterio puede verse H. U. von Balthasar, “El camino del acceso a la realidad de Dios”, en *Mysterium Salutis* II/I, 52-65.

2. Tampoco sostienen Flick y Alszeghy que el hombre, en el hipotético estado de naturaleza pura, no hubiese podido amar a Dios con un amor natural afectivo.¹¹³ Afirman simplemente que al hombre infra-lapsario le es moralmente imposible dicho amor. La afirmación de los autores se refiere al hombre tal como de hecho existe, es decir, en el estado de pecado original y en tanto no ha recibido el fruto de la redención de Cristo.

3. Pero con todo esto no han probado todavía Flick y Alszeghy su tesis sobre la naturaleza del pecado original desde una perspectiva personalista. Para ello partirán de la clásica afirmación de Trento de que el hombre, aun justificado, no puede evitar a la larga el pecado grave sin la gracia de Dios.¹¹⁴ Quien no afirma en sentido positivo su relación a Dios —y, por tanto, está fuera de la esfera de la gracia— no puede evitar a la larga el pecado grave, porque la voluntad de Dios, de hecho, le exigirá a menudo algo que él, en las concretas circunstancias de su opción fundamental negativa, experimentaría como algo extraño a sus espontáneos deseos. No se puede, sin embargo, permanecer indefinidamente en un estado de indecisión ante las posibles opciones. La gracia moverá al hombre en sentido positivo o, si aquél se opone, quedará en el pecado.¹¹⁵

Tras todo esto, la conclusión de Flick y Alszeghy sobre la naturaleza del pecado original puede decirse que es ésta: el acto de amor, a través del cual el hombre tendría que realizar su opción fundamental por Dios, se le hace imposible en el estado de pecado original porque se encuentra en una situación degenerativa que abarca todos los niveles de su personalidad. Puesto que, además, como ya se ha señalado, una actitud de permanente indecisión moral no es a la larga sostenible, más pronto o más tarde habrá de caer el hombre en el pecado grave, manifestación de su negativa opción fundamental. Ello sucede cuando el hombre se cierra a la gracia de la redención. En última instancia, el pecado original es para Flick y Alszeghy “una alienación dialogal con Dios, esto es, la incapacidad de amar a Dios sobre todas las cosas”.¹¹⁶ Posteriormente los autores han expuesto con gran brillantez su postura al respecto en

¹¹³ Por “amor afectivo” entienden los autores muy probablemente el clásico “amor benevolentiae”. Cf. Z. Alszeghy, *De paenitentia christiana*, Roma 1962, 227-230. Cf. *El hombre bajo el signo del pecado*, 334-335.

¹¹⁴ DS 1572 (cf. DS 1541). Ya en Santo Tomás, *Summa Theologiae* I.^a II.^{ae}, q. 109, a. 8 (ed. Leonina VII, 302-303).

¹¹⁵ *Fondamenti...*, 211-212; M. Flick, “Lo stato di peccato originale”: *Gregorianum* 38 (1957) 302; M. Flick-Z. Alszeghy, “L’opzione fondamentale della vita morale et la grazia”: *Gregorianum* 41 (1960) 595-607.

¹¹⁶ *Fondamenti...*, 215.

El hombre bajo el signo del pecado, donde hablan de una “incapacidad para el diálogo vertical” (págs. 332 ss.), que entienden como diálogo del hombre con el Creador. Se trata de una “incapacidad dinámica” en la esfera de la vida individual (327-328) y una “incapacidad para el diálogo horizontal” (329-332). Sólo la incorporación a Cristo posibilitará la reanudación del diálogo (353 ss.).

Esta manera de ver las cosas, que quizá no ha sido tan profundizada en esta dirección por ningún otro teólogo católico, pensamos que podría encontrar amplio consenso,¹¹⁷ también dentro del campo de la teología protestante. Para los luteranos E. Kinder y P. Althaus, aunque sería necesaria una clarificación y precisión de los términos en que éstos se expresan, no sería demasiado difícil comprender la postura expuesta.¹¹⁸ K. Barth, por su parte, que habla con absoluta claridad de la total corrupción del hombre, afirma, de un modo más o menos paradójico, que el hombre pecador no deja de ser por ello imagen de Dios.¹¹⁹ Al preguntarse Barth en qué consiste la radical pecaminosidad del hombre, su respuesta será: “El pecado del hombre es el orgullo del hombre”.¹²⁰ Y es el orgullo humano el que hace que el hombre rechace la fe en Cristo. Para Barth es “la falta de fe en Jesucristo” la raíz última de la perdición humana.¹²¹ ¿No es eso, aunque a la inversa, muy parecido a lo que Flick y Alszeghy habían llamado “incapacidad para el diálogo vertical”? Barth habla de que el hombre se ha salido del centro de su existencia. ¿No es esto lo fundamental, independientemente de que la postura de Barth sea, quizá con algo de exageración, marcadamente cris-

¹¹⁷ De paso, es interesante hacer notar que el conocimiento que los autores centroeuropeos en general suelen tener de Flick y Alszeghy suele centrarse a menudo en los aspectos que creemos más secundarios en sus exposiciones teológicas.

¹¹⁸ Para E. Kinder (*Die Erbsünde*, Stuttgart 1959) el pecado original sería “die verkehrte Grundbefindlichkeit des Menschen in bezug auf Gott..., verkehrtes Gottesverhältnis des Menschen” (pág. 40), mientras que los pecados concretos del hombre son manifestación del más profundo estrato de su ser pecador (cf. pág. 21). Para P. Althaus, la culpa original y la caída (en esto último disientirían muy probablemente Flick y Alszeghy) son expresiones para indicar una profunda —y no muy precisa, tanto en él como en otros teólogos protestantes— corrupción del hombre. Cf. *Die christliche Wahrheit* II, Gütersloh 21949, 146-152. Creemos que, pese a lo que frecuentemente se ha dicho, las expresiones de Lutero tampoco nos sacan de la ambigüedad a la hora de interpretar su pensamiento exacto (cf. la *Controversia de Heidelberg* de 1518, especialmente los números 2, 3, 5-10, ahora en edición castellana: T. Egido, *Lutero*. Obras, Salamanca 1977, 75-79). Pero es precisamente esta ambigüedad la que debe ser un estímulo para un más profundo diálogo ecuménico.

¹¹⁹ KD IV/1 (cf. nota 94), 549-551.

¹²⁰ “Des Menschen Sünde ist des Menschen Hochmut”: *ibíd.*, 459.

¹²¹ *Ibíd.*, 460-461.

tocéntrica? No es la cuestión del origen del pecado original lo que estamos tratando ahora sino el qué y el cómo de la situación del hombre como consecuencia de aquél. Y es en este punto donde creemos observar notables coincidencias de fondo. Lo mismo podemos decir de las expresiones de E. Brunner, cuyos matices al respecto son más próximos a los católicos, puesto que coloca la doctrina del pecado original en su lugar clásico.¹²² Brunner llega a afirmar que “la última profundidad del *Ursünde* consiste en que el hombre se ama a sí mismo más que a su creador”.¹²³ Reconoce, además, el hecho de que el hombre, cuando quiere actuar en el campo moral, no puede prescindir de la realidad que supone el encontrarse sumergido en la culpa. Y así explica él el hecho de que la voluntad de Dios se enfrente a la voluntad del hombre.¹²⁴ Más difícil nos resulta precisar la postura de un Paul Tillich, dadas las peculiaridades de su terminología. No deseáramos pecar de precipitados. Cuando nos enfrentamos con la teología evangélica del pecado original, penetramos en un mundo que, al menos hasta hace muy poco, ha partido de presupuestos muy diferentes. Sólo el tiempo y el diálogo dirán con mayor exactitud qué antropología teológica es común a unos y a otros.

c) *Pecado original y antropología teológica: muerte y concupiscencia en la situación infralapsaria del hombre*

1. *En cuanto a la inmortalidad del hombre como don perdido*, existe una notable coincidencia entre teólogos católicos y evangélicos. Los primeros, de un modo general, distinguen entre la necesidad de morir, como fenómeno biológico natural en el hombre, y la muerte vivida como trágico final de la vida humana. El acabamiento biológico de la vida pertenecería también a la “conditio humana” en su estado supralapsario, mientras que la experiencia de la muerte como final trágico y psíquicamente inasimilable por el hombre es lo que sería, recogiendo el sentido de DS 1511-1512, consecuencia del pecado original.¹²⁵ La

¹²² E. Brunner habla del pecado (original) —*Ursünde*— como *Urgegensatz, Abfall vor Gott y Behauptung der menschlichen Selbstständigkeit gegen Gott (Der Mensch im Widerspruch, Zürich 41965, 131)*.

¹²³ *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung: Dogmatik II, Zürich 31972, 137-138.*

¹²⁴ “Religionsphilosophie evangelischer Theologie”, en M. Baeumler-M. Schrötter (eds.), *Handbuch der Philosophie, II, München-Berlin 1927, 34.*

¹²⁵ L. Scheffczyk, *Wahrheit und Geheimnis der Sünde. Sünde-Erbsünde*, Augsburg 1970, 106-111; P. Grelot, “Réflexions sur le problème du péché originel”: *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1967) 473-480; K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 51965, 33-36; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche I*, Munich 1969, 406-407; L. Boros, *Mysterium mortis*, Olten 81968, 124 s.; P. Smulders,

muerte así entendida es consecuencia del pecado original en la medida en que el hombre es o se siente incapaz de comprender el término de su vida como una transición a la unión con Dios en el más allá.¹²⁶

Este punto de vista puede ser también punto de partida en el diálogo doctrinal con la teología protestante, que no parece muy distante de estos planteamientos, tal como muestra el modo de expresarse de P. Althaus, K. Barth, E. Brunner, y hasta R. Bultmann y P. Tillich,¹²⁷ aunque todos estos autores hablen a menudo lenguajes bastante diferentes entre sí. E. Schlink llega a mencionar una inmortalidad prometida por Dios al hombre en su condición supralapsaria, que no habría llegado a ser realidad a causa del pecado. Pese a todo, no queda explicitado con toda claridad el pensamiento de Schlink.¹²⁸

2. Nos queda en nuestro breve proyecto otra cuestión a exponer: *en qué medida el hombre está herido en su naturaleza como consecuencia del pecado original*. Por tal "herida" entendemos aquí no la muerte ni tampoco la experiencia cotidiana del mal y de la limitación —a todo ello ya nos hemos referido al clásico problema teológico de la naturaleza de la concupiscencia—. Vamos a intentar, en primer lugar, un esbozo breve del estado de la cuestión en la teología evangélica.

Típica de la ortodoxia protestante es la afirmación de que la naturaleza humana se encuentra totalmente corrompida a consecuencia del

Theologie und Evolution, Essen 1963, 237-243; J. Feiner, *Urstand*: LThK 10, 574; P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, 203-205; M. Flick-Z. Alszeghy, *Fundamenti...*, 178-179.

¹²⁶ Algo parecido puede decirse de la falta de sufrimiento del hombre en el estado de justicia original y de su actual experiencia del mal: en un estado supralapsario no habría dejado el hombre de experimentar el dolor y la dureza del trabajo, pero la gracia, determinante de su relación con Dios, le habría dado la posibilidad de integrarlos en una visión más amplia de su propia existencia, determinada a su vez, en definitiva, por la integración del hombre a la esfera de lo sobrenatural. Las dificultades, el dolor, la enfermedad y el mal que el hombre experimenta en su vida de cada día y en su estado actual sólo pueden ser comprendidas —a la luz de Cristo salvador— como signo de la creaturalidad humana y de la dependencia de Dios, que es lo único que puede quitarles su mordiente propia como agujijón del hombre caído. Cf. una visión panorámica de esta problemática en W. Seibel, "El hombre, imagen sobrenatural de Dios. Su estado original", en *Mysterium Salutis* II/2, 902-942, esp. 936-937. Cf. también J. Feiner, *Urstand*: LThK X, 574.

¹²⁷ P. Althaus, "Die Gestalt deiser Welt und die Sünde": *Zeitschrift für systematische Theologie* 9 (1932) 327-338; K. Barth, *Christus und Adam* (vid. nota 88), 84; E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, Zürich 1965, 163-167; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1965, 252; P. Tillich, *Systematische Theologie* II, Stuttgart 1958, 77.

¹²⁸ E. Schlink, "Gottesebenbild als Gesetz und Evangelium", en E. Wolf (ed.), *Der alte und der neue Mensch*, Munich 1942, 83.

pecado original.¹²⁹ Pero ¿qué quiere decir más exactamente esta afirmación y qué podría decir sobre ello la teología católica?

Los reformadores del siglo XVI sentían verdadera aversión a calificar el pecado original con el término “accidente”,¹³⁰ puesto que con ello parece que la cuestión perdía importancia y les parecía un residuo del pelagianismo, del que tan frecuentemente acusaban a los teólogos católicos.¹³¹ Si los reformadores hubiesen calificado al pecado original de “accidente”, el pecado de Adán (y quizá también la teología del pecado en general con las consecuencias que esto podría tener para el tema central del luteranismo, la justificación) habría perdido su lugar en la profesión de fe de la Reforma. Por eso, como se afirma en la *Solida Declaratio*, la distinción conceptual entre sustancia y accidente sólo tiene sentido en cuanto es útil para clarificar la diferencia entre la obra de Dios, “que es nuestra naturaleza, sin considerar que se encuentra corrompida”, y la obra del pecado, que ha echado a perder la bondad de la creación divina.¹³² Pero puesto que, tal como se afirma con cierta ambigüedad en el mencionado pasaje de la *Solida Declaratio*, el hombre es bueno en cuanto creación de Dios, no puede causar extrañeza el que Lutero afirme en alguna ocasión: “No estamos sin más tan inclinados al mal que no quede todavía una parte en nosotros que no esté dirigida al bien”.¹³³ Que este pensamiento en Lutero es algo más que una insignificante afirmación del primitivo protestantismo, se ve a través de las dificultades que tal manera de pensar ha ocasionado a modernos teólogos protestantes. Habría que señalar a hombres tan distintos como E. Brunner, de una antropología más optimista, y K. Barth, que describe al hombre en pecado como totalmente corrupto y, pese a ello, no desea abandonar la idea de que no sólo un “resto” sino incluso todo el hombre

¹²⁹ Véase, por ejemplo, M. Luther, *Articuli christianae doctrinae* (Schmalkaldische Artikel), 3, I, 3-11 (*Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, hrsg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss im Gedenkjahr der Augsbürgischen Konfession, Göttingen 1930, I, 434-435 = T. Egido, op. cit. en nota 118, págs. 344 s.); J. Andreä (y otros), *Solida, plana ac perspicua repetitio quorundam articulorum Augustanae confessionis* (*Solida Declaratio*) I, 42 (*Bekenntnisschr.* II, 857).

¹³⁰ J. Andreä, *ibíd.*, I, 33 (*ibíd.*, II, 854); Id., *Epitome articulorum* I, 8 (*ibíd.*, II, 772).

¹³¹ Z. Alszeghy, “Il peccato originale nelle professioni di fede luterane”: *Gregorianum* 47 (1966) 95.

¹³² J. Andreä, *op. cit.*, I, 61 (*ibíd.*, II, 865). Cf. E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Munich 1946, 77-81.

¹³³ “Wir sind nicht so schlechthin zum Bösen geneigt, dass nicht noch ein Teil in uns übrig wäre, der dem Guten zugewandt ist”: *Werke* (Weimarer Ausgabe) 56, 237, 6-7. Cf. sobre este pasaje los comentarios de P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen*, Gütersloh 1963, 59.

en cuanto hombre, aun a pesar de su corrupción, sigue siendo imagen y réplica de Dios creador.¹³⁴ Sería difícil, por lo demás, discutir que la teología protestante contemporánea acepta que el hombre puede realizar acciones éticamente acertadas.¹³⁵ La posibilidad de un acercamiento entre las posiciones protestante, especialmente en el luteranismo, y católica no puede negarse. E. Seeberg hizo ya notar que el concepto de "natura" en los escritos confesionales luteranos es a menudo, más que un concepto metafísico, una expresión de la realidad concreta del hombre: la actuación humana, corrompida de hecho por el pecado original.¹³⁶

No hay que olvidar, sin embargo, que la teología de la Reforma ha entendido ordinariamente la concupiscencia como una inclinación negativa del hombre que no sólo afecta a sus sentidos sino a todas sus facultades, incluyendo la razón. E. Schlink y P. Althaus piensan que esta concepción contradiría a la doctrina católica.¹³⁷ Una posibilidad para el diálogo puede abrir la concepción propuesta por K. Rahner hace ya años, según el cual la concupiscencia no debe entenderse sólo como inclinación experimentada únicamente en los niveles sensitivos del hombre sino en el hombre *todo*.¹³⁸ Existiría, pues, también lo que podríamos llamar una "concupiscencia de la razón", la cual puede, en cuanto un aspecto parcial del *σάρξ* bíblico, determinar cuál es la opción fundamental concreta de cada hombre. Este concepto de concupiscencia, aceptado hoy día por numerosos teólogos católicos,¹³⁹ podría no resultar totalmente extraño a una concepción protestante de la antropología teológica,

¹³⁴ E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, 168-172; K. Barth, KD IV/1, 549-551.

¹³⁵ Cf., por ejemplo, E. Schlink, *Theologie...*, 118; E. Kinder, *op. cit.* (nota 118), 56-57; y hasta el mismo K. Barth, KD IV/2, 660-676. En un sentido semejante, aunque sea más antiguo, E. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* IV/1, Leipzig 2-31917, 176-179.

¹³⁶ E. Seeberg, loc. cit., 176; Z. Alszeghy, *op. cit.* (nota 131), 93-96. Sobre esta concepción "activa" de la expresión "natura", aplicada —y creemos que con bastante razón— a Ef 2, 3 ("natura filii irae"), cf. K. Barth, KD IV/1, 550.

¹³⁷ DS 1557 (no todas las obras realizadas antes de la justificación son pecado ni merecen necesariamente el odio divino) y 1575 (no se peca venialmente, ni mucho menos mortalmente, al realizar buenas obras). Vid. E. Schlink, *Theologie...*, 73-76; P. Althaus, *Paulus und Luther...* (cf. nota 133), 80-94.

¹³⁸ K. Rahner, "Sobre el concepto teológico de concupiscencia": *Escritos de Teología I*, Madrid 31967, 381-419.

¹³⁹ Aparte de las colaboraciones en obras colectivas del discípulo de Rahner J.-B. Metz, *Begierde*: LThK II, 108-112, y "Konkupiszenz: *Handbuch theologischer Grundbegriffe I*, 843-851, pueden verse M. Flick-Z. Alszeghy, *Fundamenti...*, 158-159; P. Smulders, *Theologie und Evolution*, Essen 1963, 241; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche I*, Munich 1969, 384-385.408-409; L. Scheffczyk, *op. cit.* (nota 125), 111-113; P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, 205-206.

si también en ésta ha de entenderse la concupiscencia como inclinación del hombre todo, que *en determinados momentos* se habrá de mostrar en facetas y aspectos particulares de la actividad humana a cualquier nivel y en contra —aunque no siempre de modo decisivo— de una positiva opción fundamental a favor de la relación Dios-hombre. Las explicaciones de Flick y Alszeghy relativas a la imposibilidad de un amor “afectivo” hacia Dios en el hombre marcado por el pecado de Adán creemos que tampoco son ajenas a esta problemática. Lo que en cualquier caso queda claro es que será necesario un mayor diálogo entre teología católica y protestante. Pese a todas las apariencias, y sin que nos veamos obligados a renunciar a nuestra identidad, quizá también aquí es más lo que nos une que lo que nos separa.