

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año VI

1980

Núm. 12

INDICE

	Pág.
Ramón Arnau: El planteamiento del sacerdocio ministerial desde S. Pío X al Concilio Vaticano II	253
Carlos Elorriaga: El contexto cristocéntrico de la teología del pecado. (Cuestiones básicas acerca del tema "pecado original") (y II)	281
Gonzalo Gironés: "En el nombre del Padre"	317
Manuel Ureña Pastor: Ernst Bloch. Doctrina de las categorías (I)	325
Vicente Cárcel Ortí: El clero valenciano en el ocaso del siglo XIX	357
Antonio Molina Meliá: La Iglesia y la Constitución española de 1978	385
Recensiones	439

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

EL CONTEXTO CRISTOCÉNTRICO DE LA TEOLOGÍA DEL PECADO

Cuestiones básicas acerca del tema “pecado original” (y II)

Por Carlos Elorriaga

7. LA EXPERIENCIA PERSONAL DEL PECADO UNIVERSAL. CONCUPIESCENCIA Y MUERTE

Gen. 3 constituye la narración, personificada en el símbolo de Adán, de una experiencia de todo hombre. Pero no se trata de algo reservado a esa página bíblica famosa. Rom. 7, 14-23 es quizá el pasaje paulino más conocido como descripción de la lucha interior que se da en cada hombre. Quienes rechazan la realidad expresada en el término “pecado original”, no han reparado probablemente en la lucha interior que se da en todo hombre y que le lleva a una dramática escisión entre lo que se sabe que es el propio deber y lo incapaz que uno se siente de realizar el bien.

Si se observa con un poco de cuidado el texto propuesto, se ve en primer lugar (v. 14) que la realidad del hombre es “carne” (σάρξ) y, en ese sentido, débil: “Yo soy carne, vendido al poder del pecado. Sobre el concepto de “carne” conviene hacer de entrada una aclaración: decir que el hombre es “carnal” no significa, ni en este ni en otros pasajes del Nuevo Testamento, que en el hombre todo sea negativo ni que lo “carnal” sea más o menos sinónimo de lo corporal-fisiológico o, menos todavía, de lo sexual. Lo carnal es algo que está en toda la realidad que es el hombre, es decir, en toda su personalidad y actuación, a niveles tanto físicos, fisiológicos y biológicos como intelectuales, teniendo en cuenta además que todos estos estratos humanos se encuentran profundamente relacionados entre sí. Esto quiere decir que no se puede hablar, en propiedad, de que las tendencias desgarradoras que en el hombre se dan hacia el pecado sean el reflejo o la consecuencia de que un supuesto hombre inferior (instintivo, etc.) lucharía contra el hombre superior de la razón, que no desearía más que el bien. En realidad, estamos ante un

desgarro que, aun permaneciendo toda una bondad también en cualquier estrato de la existencia humana, abarca todos los niveles de ésta.

La tradición teológica ha hablado en este sentido de “concupiscencia”, *consupiscencia*, “deseo ardiente” (del intensivo *concupiscere*, derivado de *cupire*), traducción latina del griego ἐπιθυμία, una especie de “ánimo excesivo” (de ἐπί y θύμος). Se trata de un como deseo inmoderado o relación inmoderada con las cosas, pero que no resulta controlable por el hombre: “Realmente mi proceder no lo comprendo, señala Pablo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco” (Rom. 7, 15). La afirmación la completa Pablo con lo que deja escrito en el siguiente versículo, a primera vista crítico, pero, bien entendido, verdaderamente esclarecedor: “Pero, si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo en que la ley es buena” (v. 16). Bien observado, este versículo completa perfectamente el anterior: hago lo que no quiero, aunque me duele, porque sé que la ley señala el bien. Con esto estamos ante una manera de expresar lo que es la concupiscencia. No es posible hacer el bien al menos de modo continuado. El hombre se desvía inevitablemente hacia el pecado y transforma en buenas intenciones lo que en realidad son deseos egoístas con los que el hombre se busca a sí mismo. Y, sin embargo, ahí está la ley, que indica lo que habría que hacer, pero que no se cumple, porque sólo en el amor que el hombre no tiene podría ser cumplida. Cristo, que ha amado hasta el fondo, sí puede llevar a la plenitud la ley (cf. Mt. 5, 17). La ley no puede ser otra cosa que un indicador pedagógico (cf. Gal. 3, 25). Pero la esencia de la ley es el amor, que es la plenitud de la ley.

Esto y sus consecuencias ha sido explicado perfectamente por Pierre Grelot en un sencillo, pero profundo, artículo de diccionario: “Cristo, liberando al hombre del pecado (Rom. 6, 1-19), lo libera también de la tutela de la ley (7, 1-6). Quita la contradicción interior que hacía a la conciencia humana prisionera del mal (7, 14-25);⁶¹ así pone fin al régimen provisional: es el término de la ley (10, 4), pues hace que los creyentes tengan acceso a la justicia de la fe (10, 5-13). ¿Qué decir? ¿Que ahora ya no hay regla de conducta concreta para los que creen en Cristo? Nada de eso. Si es verdad que han caducado las reglas jurídicas y culturales relativas a las instituciones de Israel, subsiste el ideal moral de los mandamientos, resumido en el precepto del amor que es la consumación y plenitud de la ley (13, 8 ss.). Pero este mismo ideal se destaca de la antigua economía. Es transfigurado por la presencia de Cristo que lo realizó en su vida. Hecho ‘ley de Cristo’ (Gal. 6, 2. Cf. 1 Cor. 9, 21),

⁶¹ Se trata en Grelot de una alusión al texto paulino que ha dado pie al epígrafe en el que estamos.

no es ya exterior al hombre: El Espíritu de Dios lo graba en nuestros corazones cuando derrama en ellos la caridad (Rom. 5, 5; cf. 8, 14 ss.). Su puesta en práctica es el fruto normal del Espíritu (Gal. 5, 16-23). moral que se impone al cristiano. Entonces puede enumerar reglas de conducta tanto más exigentes cuanto que tienen por fin la santidad cristiana (1 Tes. 4, 3); puede incluso entrar en la casuística, buscando luz en las palabras de Jesús (1 Cor. 7, 10). Esta ley nueva no es como la antigua. Realiza la promesa de una alianza escrita en los corazones".⁶²

Esta enjundiosa descripción corresponde, sin embargo, al hombre que ha aceptado a Jesucristo en su vida. Fuera de Cristo salvador, sin embargo, su realidad es mísera. Y así lo atestigua frecuentemente la palabra de la Escritura. Lo hemos señalado ya a propósito de Gen. 3, 7.10. Otro pasaje que ya antes parcialmente lo hemos mencionado es el de Rom. 1, 24-25, texto que atribuye a los deseos del corazón (las ἐπιθυμιαὶ τῶν καρδιῶν) algo que redundará en la impureza de deshonar los propios cuerpos, convirtiendo la verdad de Dios en mentira: la criatura comenzó a recibir el culto debido al creador.

Lo llamativo de este texto es que todo surge de las καρδιαί, los corazones, y afecta así a los σώματα, los cuerpos. Si se tiene en cuenta que σῶμα, en el Nuevo Testamento, es propiamente hablando toda la realidad del hombre en cuanto a través del "cuerpo" se relaciona con el mundo,⁶³

⁶² P. Grelot, *Ley*, en: *Vocabulario de teología bíblica* (ed. X. Léon-Dufour), Barcelona 1972, 481.

⁶³ En este sentido la realidad σῶμα tiene en el Nuevo Testamento un contenido distinto al sentido que la misma palabra σῶμα tiene en la antropología aristotélica, donde σῶμα es el correlato ontológico de ψυχή. Esto no significa en absoluto —y queremos recalcarlo— que la concepción ontológica fundamental de la antropología aristotélica, el binomio cuerpo-alma, sea falsa. Pero sí queremos señalar que "cuerpo" en el Nuevo Testamento, es más bien un concepto de alguna manera fenomenológico. Designa al hombre en cuanto ese hombre se hace presente, a través precisamente de la realidad del σῶμα, en todo el mundo que le circunda. Vid. F.P. Fiorenza y J.-B. Metz, *El hombre como unidad de cuerpo y alma: Mysterium Salutis* II/2, Madrid 1969, 669 ss. En la pág. 677 leemos: "Aunque es verdad que se contraponen πνεῦμα y σὰρξ, eso no significa propiamente que se contrapongan dos conceptos antropológicos en sentido estricto para describir una contradicción en el hombre mismo, como la distinción entre la materia y el espíritu, o de lo "corporal" y lo "anímico". Lo que realmente se expresa con esos conceptos es la contradicción entre la debilidad del hombre y el poder del espíritu de Dios. Por eso la oposición no reside en Pablo entre ψυχή y σῶμα, sino entre σὰρξ o ψυχή (1 Cor. 2, 13 s.; 15, 44 ss.) por una parte y πνεῦμα por otra. En este contexto, πνεῦμα puede referirse a la fuerza o espíritu de Dios en su relación con el hombre, o a todo el hombre cualificado por este Espíritu o esta fuerza de Dios. Del mismo modo, σὰρξ puede referirse a todo el hombre o expresar una cualidad permanente del hombre en contraposición a πνεῦμα".

se extrae fácilmente como conclusión lo que ya se ha señalado de que la concupiscencia afecta al hombre entero en todos sus estratos. Se trata simplemente de que el hombre, cuya personalidad se desenvuelve entre niveles muy distintos, determinados por lo genético, lo biofisiológico, lo psíquico, lo ambiental, etc., experimenta en ese conjunto de realidades existenciales que le envuelven la imposibilidad de “hacerse” con todas ellas, reduciéndolas sintéticamente a una unidad armónica. Por este motivo es por lo que debe decirse que la concupiscencia abarca todos los estratos de la vida y del desarrollo de la misma en cada hombre concreto.⁶⁴ Pero en todo esto es quizá conveniente introducirse con algo más de detalle.

Teniendo en cuenta algunos datos breves de la historia del pensamiento cristiano, conviene recordar que San Agustín destaca dos aspectos de la concupiscencia. Califica él, por una parte, la concupiscencia de “lucha entre el espíritu y la carne”.⁶⁵ Esto puede ser entendido en el sentido en que ya hemos expuesto los conceptos de “carne” y “espíritu” (puede releerse la nota 63). Por otro lado, no parece olvidar Agustín que la concupiscencia es algo que afecta a todas las dimensiones del hombre, el cual vive en un “dissipatus animus”, que le impide dedicar todas sus energías a Dios.⁶⁶

Tomás de Aquino, a la hora de delimitar el ser de la concupiscencia, parece partir del concepto de pasión (*passio*), lo que se experimenta más o menos apasionadamente, de tal manera que la concibe como una tendencia fundamentalmente del apetito sensible.⁶⁷ Según él puede hablarse de la concupiscencia como una herida (*vulnus concupiscentiae*) en la medida en que el apetito sensible se separa de la direccionalidad que le señala la razón hacia lo que sea oportuno o conveniente,⁶⁸ aunque hay elementos para pensar que Tomás de Aquino tenía dudas sobre la explicación de la concupiscencia que hemos esbozado, llegando a atisbar una concepción más profunda y más próxima a la imagen bíblica de esta problemática.⁶⁹ Ha sido, sin embargo, frecuente que toda una serie de

⁶⁴ Cf. el excelente trabajo de J.-B. Metz, *Concupiscencia*, en: *Conceptos fundamentales de teología I* (ed. H. Fries), Madrid 1966, 255-264.

⁶⁵ *Sermo 152, 4* (PL 38, 821). (PL 38, 821).

⁶⁶ *De perfectione iustitiae hominis*, c. 8, 19 (PL 44, 300-301). *De civitate Dei contra paganos*, l. 14, c. 2 (PL 41, 403-405). *Confessionum libri XIII*, l. 5, c. 10, 18 (PL 32, 714-715). *Ibid.*, l. 8, c. 5, 11 (PL 32, 753-754).

⁶⁷ *Summa theologiae*, I^a II^{ae}, q. 22, a. 3 (ed. Leonina, Romae 1882 ss., VI, 171).

⁶⁸ *Summa theologiae*, I^a II^{ae}, q. 85, a. 3, *respondeo dicendum* (ed. Leonina VII, 112-113).

⁶⁹ Refiriéndose J.-B. Metz al “horizonte de la interpretación teológica” del concepto de concupiscencia, señala que “la comprensión teológica tradicional de la concupiscencia se desarrolló originariamente dentro del horizonte de la antropo-

autores neoescolásticos se hayan adherido a la otra visión más simple de la concupiscencia, entendida como lucha o tensión entre instintos débiles y razón consciente del deber y supuestamente inconcupiscente,⁷⁰ lo que es en realidad una explicación insuficiente.

loga griega y, más concretamente, platónico-estoica, la cual, dentro de su esquema ascensional de cuño dualístico, resolvía la oposición efectiva en la realización del propio yo humano en una oposición de sentido óntico y moral entre espíritu y "sensualidad" (desvalorizada *a priori*)... La concupiscencia fue por eso preferentemente interpretada como el (puro) codiciar sensual contra el espíritu (naturalmente, con las más diversas diferenciaciones; pero, en definitiva, siempre a base de este dualismo óntico). Todavía Tomás de Aquino la define al principio ingenuamente —según la tradición— como una *rebellio* de las fuerzas "inferiores" del alma contra las "superiores". Esta concepción se prolonga unilateralmente sobre todo en las escuelas de orientación escotístico-suareziana, pero también en el tomismo posterior... Es cierto, con todo, que ya en Tomás de Aquino, bajo el predominio de las categorías griegas y, sobre todo, del pensamiento aristotélico, entra en acción una visión filosófica que está significativamente orientada hacia la autocomprensión propiamente *bíblica* del hombre y tiene por lo mismo ante la vista la originaria y permanente totalidad del ser humano. En conexión con ella, se va abriendo camino una *explicación ontológica de la sensualidad* merced a la cual la comprensión teológica de la concupiscencia entra en un horizonte nuevo: sensualidad no es, en manera alguna, lo que adialécticamente se opone a la autorrealización del espíritu humano; ante todo, no es ningún poder subsistente por sí mismo "antes" o "junto" al espíritu que haya que poner luego "en sintonía" con él. Hay que concebirla más bien como formando un solo bloque con la constitución ontológica del espíritu humano. El espíritu implica, para que sea un auténtico espíritu humano, la sensualidad, o más exactamente (para comprobar que esta implicación es un resultado ontológico, véase S. Th. I, 77, 6), implica la sensualidad como su realidad propia. Ahora bien: merced a esta implicación (ontológica), el espíritu humano está ya siempre *por sí mismo* "fuera de sí", es decir, siempre en una "previa" espontaneidad o posibilidad (*passio antecedens*), ha entrado ya en lo que es realmente otra cosa, en el "mundo", y éste, correlativamente, se ha configurado ya siempre con él, y así le ha corroborado primero que a nadie como a su propia realidad (en cuanto espíritu humano). En este sentido, el hombre, no por razón de la sensualidad en cuanto tal, sino por razón del "mundo" (marcado por la historia), abierto desde siempre y ocupado por medio de la sensualidad, está sometido de antemano a "impulsos" procedentes del todo determinados; está en cierto modo, 'constitucionalmente tentado' " (J.-B. Metz, *Concupiscencia* ver nota 64—, págs. 257-258).

⁷⁰ Este parecer se encuentra incluso en teólogos dogmáticos de la categoría de M.-J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 3. Buch (*Gesammelte Schriften*, 5. Band, ed. por W. Breuning y F. Lakner, Freiburg i.B. 1961), § 156, págs. 252-261. En la p. 252, nota 1 señalan los editores la insuficiencia de este concepto de concupiscencia en Scheeben. En España alcanzó muy notable difusión la *Sacrae Theologiae Summa*, publicada en varios volúmenes por diversos autores. En el *De Deo creante et elevante. De peccatis* (vol. II de la obra total, Madrid (BAC 90) 1964), p. 795, leemos: "Concupiscentia sumitur hic... *stricte*, seu prout ille: vel *exurgit ante* voluntatem ratione ductam et *explicite* aut *saltem* implicite consentientem, vel *praeter* hanc permanet, vel *contra* eam pugnat".

Anteriormente a Metz, y con un carácter más polémico que éste, hizo ya notar Karl Rahner: 1) que lo que, en términos clásicos, se llama apetito sensible no se dirige necesariamente hacia lo moralmente prohibido. Más bien sucede que la concupiscencia proviene de una realidad antropológica más profunda, que podría ser calificada de “espontaneidad” y que consiste en una tendencia del hombre, no plenamente controlable por el mismo, hacia algún bien o bienes *parciales*. Sólo cuando la concupiscencia se dirige hacia algún objeto, cuya libre aceptación sea pecado, puede hablarse de una concupiscencia pecaminosa.⁷¹ Esto tiene, además, como consecuencia que la concupiscencia, al poder inclinar tanto al mal como al bien, puede, en esta segunda hipótesis, proporcionar al hombre una mayor energía para poder realizar el bien. La realidad de la concupiscencia, que puede inclinar al mal, es, pues, también algo que puede ser inclinado hacia el bien si el hombre se abre en su interior a la acción de la gracia de Dios que puede transformarlo a él y a su tendencia concupiscente.

También señala Karl Rahner 2) que la concupiscencia no puede ser entendida como una característica de sólo el apetito sensible, de tal manera que no se la debe localizar de modo unilateral y exclusivo en lo corporal.⁷² Es necesario insistir una vez más, y ello confirma las observaciones de Rahner, en que *σάρξ* en el Nuevo Testamento designa fundamentalmente (cf. Mt. 26, 41; Jn. 3, 6; Rom. 1, 3 ss.; Hebr. 12, 9) la pertenencia del hombre al “mundo”, con todo lo que ello supone de realidad creatural, por un lado, pero también de debilidad inclinada al pecado.⁷³

Bajo todos estos presupuestos puede definirse con Rahner la concupiscencia como una espontánea ansiedad del hombre que a veces antecede a su libre decisión e incluso persiste en contra de ésta.⁷⁴ Para aclarar esta previedad y la persistencia de la concupiscencia alude Rahner a la tendencia existente en el hombre a decidir acerca de sí mismo como un todo ante Dios, pero permaneciendo inevitablemente como un *resto* sobre el cual el hombre no es capaz de decidir. “La persona no consigue hacerse totalmente con el control de su naturaleza”,⁷⁵ pues lo esencial de toda decisión del hombre habría de ser lo personal y lo libre en contraposición a los actos espontáneos de su capacidad concupiscente que no pertenece-

⁷¹ K. Rahner, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz: Schriften zur Theologie I*, 380-382.

⁷² *Ibid.*, 382-383.

⁷³ X. Léon-Dufour, *Carne*, en: *Vocabulario de teología bíblica* (cf. nota 62), 146 ss. E. Schweizer, *σάρξ* (im Neuen Testament): *ThWNT VII*, 123-130 y 138-143.

⁷⁴ K. Rahner, *op. cit.*, 390.

⁷⁵ “Die ‘Person’ holt nie ihre ‘Natur’ restlos ein” (*ibid.*, 393).

rían a la “persona”, sino a la “naturaleza”.⁷⁶ “Persona” y “naturaleza” se deben entender aquí en el sentido de una metafísica orientada en la línea de la filosofía existencial, como el mismo Rahner señala.⁷⁷ Así pues, “persona” viene a significar al hombre en cuanto éste puede disponer y decidir *acerca de sí mismo*. “Naturaleza” es, en cambio, lo que el hombre “tiene” en sí mismo y sobre lo cual, al menos en un estado ideal, su persona no tendría por qué tomar decisiones.

Esta concupiscencia así descrita⁷⁸ es una realidad que, como observó M. Schmaus, se encuentra ya dada con la realidad del hombre en cuanto ser a la vez corpóreo y dotado de cualidades intelectuales.⁷⁹ La concupiscencia es, sin embargo, una consecuencia de la radical pecaminosidad del hombre en la medida en que no se encuentra, por la fuerza del pecado, integrada en la capacidad de decisión ética personal del hombre y provoca en éste una contradicción interna.⁸⁰ La concupiscencia ocasiona entonces no otra cosa que un alzarse del hombre frente a Dios, el que, aunque el hombre a veces lo ignora o pretende ignorarlo, es su origen y su destino. En la situación en que el hombre se encuentra a consecuencia del pecado, puede la concupiscencia llevarle al pecado y de hecho le lleva a él.

Después de lo dicho se evidencia que el hombre se encuentra en un estado de desintegración de su persona. Es esto lo que ha querido expresar la tradición cuando ha hablado de la pérdida del don de la integridad a consecuencia de la pecaminosidad del hombre.⁸¹ Si la expresión

⁷⁶ *Ibíd.*, 391.

⁷⁷ *Ibíd.*, 393, nota 1. Cf. sobre tales conceptos el término “persona” en N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, Torino 1961, p. 650; también L. Gabriel, *Existenzphilosophie*, Viena 1968, 278.

⁷⁸ Además del artículo *Concupiscencia*, de Metz, citado anteriormente, cf. *Id.*, *Begierde*: LThK II, 108-112. M. Flick-Z. Alszeghy, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Florencia 1970, 158-159. P. Smulders, *Theologie und Evolution*, Essen 1963, 241. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche I*, München 1969, 384-385, 408-409. L. Scheffczyk, *Wahrheit und Geheimnis der Sünde-Erbsünde*, Augsburg 1970, 111-113. P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, 205-206.

⁷⁹ M. Schmaus, *op. cit.*, 384. Cf. K. Rahner, *art. cit.*, 402.

⁸⁰ K. Rahner, *ibíd.*, 400.

⁸¹ Decimos, pues, que llevaban razón los antiguos, y los autores de manuales no tan antiguos, cuando se refieren a la pérdida por el hombre del don de la integridad. Así, por ejemplo, el citado manual de autores jesuitas citado más arriba (cf. nota 70), señala con excesiva brevedad y simplemente con un corolario: “Ada ex peccato amisit gratiam sanctificantem, integritatem, immortalitatem, impassibilitatem; subiacebat regno diaboli et eius vexationibus; ablatis ei donis indebitis, quibus etiam in suis functionibus naturalibus multum iuvabatur, eius intellectus obscuratus est et voluntas infirmata. Sic naturalia eius, quin peccato ablata vel imminuta essent, recte dicuntur in deterius esse mutata, cum disparuerit mira illa inter vires harmonia relate ad ultimum finem, et ei successerint discordia inter

más perfecta del pecado del hombre es el orgullo, como se quiso mostrar al referirnos a Gen. 3, la concupiscencia lleva, sin ser el pecado mismo, a la realización de actos éticamente desintegradores de la propia personalidad, los cuales sí son verdaderamente pecado. Así, el orgullo en que consiste el pecado, se manifiesta, por ejemplo, en los actos orgullosos que le impiden al hombre la aceptación de sus propios fracasos, la aceptación del otro si éste es alguien que “le hace sombra” o, en definitiva, de alguna manera le destruye. La concupiscencia es también, en último término, la no aceptación de la propia realidad y la no aceptación tanto del mal involuntario como del pecador que todo hombre es. Por este motivo la humildad —cuando es expresión de nuestra “realitas cruciata” en Cristo, cuya muerte absurda es la única manera de comenzar a entender el mal— es el único camino para una verdadera integración de la propia personalidad. De lo contrario el hombre se autodestruye, aunque sea muy lentamente, corroído por la fuerza del pecado que le tienta.⁸²

La otra realidad dramática sobre la que el hombre no consigue imponer su dominio es la de la muerte. Le es difícil —y, de modo continuado, imposible— aceptar el bien que la ley le propone (lo vimos al analizar Rom. 7, 14-22), pero le es más difícil integrar en su experiencia vital la inevitabilidad de la muerte y la decadencia de su vitalidad cuando

carnem ac spiritum, difficultas in bono inveniendō ac prosequendō, tentationes” (p. 93 l). Si *Ada* lo entendemos en el sentido que vimos en el epígrafe 6, el texto que citamos podría ser entendido perfectamente como una descripción, aunque ciertamente breve, de la imposibilidad de aceptarse a sí mismo y de la inclinación al mal.

⁸² A propósito de todo esto, desde la perspectiva de la muerte de Cristo, es muy sugerente la lectura de W. Kern, *Teodicea: cosmodicea a través de Cristo: Mysterium Salutis* III/2, Madrid 1969, 563-597. Este excelente trabajo de Kern intenta abordar el problema clásico de la teodicea desde una perspectiva cristológica. Si la teodicea, en el planteamiento clásico de Leibniz y de acuerdo con la misma etimología de la palabra, intenta dar razón de cómo el mal es posible en el mundo a la vista del Dios justo y bueno, Kern plantea el problema de si una solución auténticamente *cristiana* no habrá que buscarla, más allá de posibles respuestas filosóficas siempre parciales, en el hecho de que el primero en quien el mal se hace humanamente incomprensible, pero también salvador, es Cristo crucificado, a la luz del cual se hacen posibles, para entender el problema del mal, tanto una *cosmodicea* (justificación del mal en el mundo) como una *antropodicea* (justificación del mal en el hombre). Cf. sobre esto las pp. 583-596 (“Cosmodicea y antropodicea en Cristo”). Señala, por ejemplo, el autor que “en el Evangelio y cartas de Juan aparecen los poderes de la luz y de las tinieblas como polos contrarios de un drama cósmico y humano. ¿Cuál es la obra de Cristo, el vencedor en el “antagonismo histórico-salvífico”? (cf. la página 586). La gracia de Cristo, responde Kern, se convierte en una genuina “*crux naturae*” (cf. pp. 586-590). La exposición de Kern alcanza uno de sus puntos culminantes en frases como éstas: “Cristo cumple la (teodicea como) *antropodicea* porque abre al hombre a la novedad del amor perdonador y redentor de Dios y a la oportunidad de participar en el mismo” (591).

se encuentra enfermo o impedido de algún modo, y más cuando esa enfermedad o impedimento revisten mayor gravedad. De la muerte dice Pablo que es el último enemigo que será vencido (1 Cor. 15, 26; cf. Apoc. 20, 13-14). La tradición clásica de la Iglesia señala que la muerte es consecuencia del pecado. La resistencia del hombre ante la muerte la ha expresado perfectamente el Vaticano II:

El máximo enigma de la vida humana es la muerte. El hombre sufre con el dolor y con la disolución progresiva de su cuerpo. Pero su máximo tormento es el dolor por su desaparición perpetua. Juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo... Todos los esfuerzos de la técnica moderna, por muy útiles que sean, no pueden calmar esta ansiedad del hombre: la prórroga de la longevidad que hoy proporciona la biología no puede satisfacer ese deseo del más allá que surge ineluctablemente del corazón humano.⁸³

Se encuentran en la Biblia diversas alusiones a la muerte como consecuencia del pecado. El Vaticano II recoge Sab. 1, 13; 2, 23-24; Rom. 5, 21 (cf. Rom. 5, 12) y Sant. 1, 15, afirmando que la muerte corporal entró en la historia a consecuencia del pecado.⁸⁴ Con esto, además de recoger la doctrina bíblica en los pasajes mencionados, el concilio no hace más que continuar lo que ya habían afirmado el concilio de Trento (DS 1512. Cf. 1521) y antes los concilios de Cartago (DS 222) y el II de Orange (DS 372). Podemos preguntarnos: ¿qué quiere decir que la muerte, incluso la muerte física, es consecuencia de la radicalidad del pecado?

La primera realidad que hemos constatado es el miedo del hombre a la muerte. El hombre no puede comprender, porque es pecador, que la muerte no es para él otra cosa que un encuentro definitivo y hasta deseable con Jesucristo. Lo grave, pues, de la muerte física no es el hecho material y biológico de la misma, sino que el hombre no consigue integrarla en su experiencia vital como un simple tránsito hacia su plenitud y, por el contrario, se aferra a lo que cree que son fuerzas vitales propias, cuando en realidad ni el comienzo de su vida ni el mantenerse en ella se deben en absoluto a un acto de su propia voluntad. Si el hombre no fuese pecador, el final biológico de su vida no tendría el carácter penoso que tiene en su situación pecadora. El acabamiento biológico de la vida puede considerarse algo connatural a todo ser viviente. Lo que el pecado causa es como un hundimiento psíquico o, en caso contrario, una rebelión contra la evidencia del tener que morir, lo cual, en definitiva, llevará a esa misma situación depresiva. En este sentido puede ha-

⁸³ *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, n. 18.

⁸⁴ *Ibíd.*

blarse de unanimidad entre los teólogos católicos.⁸⁵ Salvando la diferencia, lo mismo debe decirse de la dificultad que el hombre experimenta para soportar y aceptar su debilidad, sus limitaciones de cualquier tipo, su fracaso ante situaciones diversas, la enfermedad más o menos grave y hasta el mismo hecho de ser pecador.⁸⁶

8. ANOTACIONES DE TIPO HISTÓRICO Y ECUMÉNICO

A nuestro juicio no es suficientemente conocida —fuera del caso de San Agustín, el cual a menudo no ha sido bien interpretado— la doctrina del pecado original en la época patrística, quizá porque los padres de la Iglesia son una selva demasiado extensa, aunque llena de riquezas. Y aquí no nos atreveremos a entrar en una cuestión que sería materia de una amplísima investigación que ahora no se pretende ni entra dentro de nuestras posibilidades presentes. Nos limitaremos a algunos aspectos de la doctrina de Agustín.

a) *La trascendencia de la respuesta agustiniana a la crisis pelagiana*

Nos vamos a limitar a algunos aspectos del San Agustín que conocemos a propósito de la crisis que se produjo en la Iglesia a consecuencia de las enseñanzas de Pelagio. Pero insistimos en que seremos necesariamente breves, pues no se pretende exponer la crisis pelagiana por sí misma, sino en la medida en que es útil para una visión de conjunto de los datos fundamentales de la teología del pecado como mal que está a la raíz de toda existencia humana. El conocimiento de la problemática pelagiana es, sin embargo de interés para llegar a diferenciar las actitudes verdaderamente cristianas de otras que pueden serlo más bien de modo aparente.

Si toda tradición verdaderamente cristiana jamás ha perdido de vista la realidad del hombre pecador, habría que decir que, en la historia del pensamiento cristiano, uno de los puestos más eminentes en esa línea corresponde a Agustín. El que ha recibido el nombre de “doctor de la gracia” lo es porque en primer lugar ha sabido describir con gran profundidad las dimensiones del pecado. En los primeros años después de su

⁸⁵ Para más detalles nos remitimos al trabajo nuestro ya mencionado: *Anales Valentinus* 3 (1977), 294-295, nota 125, donde nos hemos referido a estudios de L. Scheffczyk, P. Grelot, K. Rahner, M. Schmaus, L. Boros, P. Smulders, J. Feiner y P. Schoonenberg.

⁸⁶ Cf. una visión de conjunto de estas cuestiones en W. Seibel, “El hombre, imagen sobrenatural de Dios. Su estado original”: *Mysterium Salutis* II/2, 902-942, esp. 936-937.

conversión, que tiene lugar en el 386 —había nacido en el 354—, contemplaba Agustín la miseria humana sobre todo desde la observación del mal. Es en el año 412, como fecha más aproximada, cuando escribe los dos libros, que se encuentran unidos en un solo escrito, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*. Se trata de una obra escrita contra las ideas de Pelagio al comenzar la controversia que se estaba abriendo a principios de la década. En la obra citada leemos el comentario de Agustín a Rom. 5, 12, en respuesta a Marcelino, que le consultaba sobre el tema:

Por tu carta me has informado de cómo ellos (los partidarios de Pelagio) se empeñan en dar una nueva y torcida interpretación al testimonio apostólico: *Por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte*; pero nada me has dicho del sentido que ellos dan al citado pasaje. Mas, según he podido averiguarlo por el testimonio de otros, ellos creen que la muerte mencionada aquí por el Apóstol no es la corporal, pues no admiten que Adán la hubiera originado con su desobediencia, sino la muerte del alma que en él se debe al pecado. Y el mismo pecado dicen que no se ha transmitido por propagación de unos hombres a otros, sino por imitación. Siguiendo este principio, tampoco quieren admitir que el bautismo quita el pecado original en los párvulos, pues el hombre nace totalmente inocente. Mas si el Apóstol hubiera querido mencionar el pecado que entró en el mundo, no por generación, sino por imitación, hubiera nombrado a su primer autor, que no fue Adán, sino el demonio, de quien está escrito: “Desde el principio peca el diablo”.⁸⁷ También se lee de él en el libro de la Sabiduría: “Por envidia del diablo entró la muerte en el orbe de la tierra”. Pues ya que esta muerte vino a los hombres por el diablo, no porque procedieran de él, sino porque le habrían imitado, añadió inmediatamente a continuación: “Y le imitan los que a él pertenecen”.⁸⁸ Refiriéndose, pues, el Apóstol al pecado y a la muerte, que se han propagado de un hombre a todos, puso como autor a aquel de quien ha tenido comienzo la propagación del género humano.

Sin duda, son imitadores de Adán todos los que por desobediencia traspasan los mandamientos de Dios; pero una cosa es la fuerza del ejemplo para los que pecan por voluntad propia y otra que sea la causa original para los que nacen con pecado.⁸⁹

Y, algo más abajo, se reafirma Agustín:

Trátase aquí de una propagación, no de una imitación; si hablara de imitación, diría: Por el diablo entró el pecado en el mundo. Pero es indudable a los

⁸⁷ 1 Jn. 3, 8.

⁸⁸ Sab 2, 24.25.

⁸⁹ *De peccatorum meritis et remissione*, l. 1, c. 9, nn. 9-10 (*Obras de San Agustín*, tomo IX, Madrid BAC 1952, pp. 212-217). Se trata de edición bilingüe, de la que tomamos la versión castellana, aunque a veces la retocamos a la vista del texto original.

ojos de todos que aquí designa como primer hombre al que es llamado Adán. *Y así, prosigue, la muerte pasó a todos los hombres.*⁹⁰

Con estas palabras cierra San Agustín el capítulo IX, dedicado a explicar que “por propagación y no por simple imitación pasó el pecado a todos los hombres”. En el capítulo siguiente, con la finalidad de aclarar la peculiaridad de la situación a la que se está sometido por lo que él llama “pecado original” (el título del capítulo es “Actualis et originalis peccati distinctio”), comienza Agustín con estas palabras:

Lo que sigue después: *En quien todos pecaron*, está escrito con mucha cautela, exactitud y claridad. Porque si por pecado entiendes el que entró en el mundo por obra de un hombre en quien todos pecaron, cosa manifiesta es, ciertamente, que hay también pecados personales de que sólo son culpables quienes los cometen, diversos de este último con que todos pecaron, cuando todo el género humano estaba incluido en aquel único hombre. Y si se prefiere ver en la expresión *en quien todos pecaron*, no el pecado, sino aquel hombre único, de suerte que todos en aquel hombre único pecaron, todavía se gana en evidencia.⁹¹

Las ideas que Agustín vierte en los párrafos que hemos transcrito son de las más conocidas de su teología del pecado. Y son también las ideas que a menudo han sido más atacadas en él.

Si comenzamos por el último de los párrafos transcritos, vemos muy claramente que Agustín, que tiene ante sus ojos el texto latino ordinario de Rom. 5, 12, entiende este texto de modo que el “in quo” de “in quo omnes peccaverunt” sólo tiene posibilidad de entenderse como lo único que puede ser en latín: un relativo en función de un vulgar complemento circunstancial, que pierde el sentido causal propio del original griego ἐφ’ᾧ. De este modo, la expresión, que no puede ser femenina, no puede referirse al pecado, como si el texto dijera: “peccatum..., in quo omnes peccaverunt”, puesto que “pecado”, ἀμαρτία, es en griego palabra femenina. La primera hipótesis que Agustín expone en el último de los párrafos citados queda, pues, así descartada: el “in quo” que encontramos en el texto latino no puede referirse al pecado. Pero, al estar incluso mal traducido el original ἐφ’ᾧ, hay desde luego que reconocer que el texto tampoco puede entenderse como si dijera que todos han pecado “en Adán”,⁹²

⁹⁰ *Ibíd.*, 216-217.

⁹¹ *Ibíd.*, l. 1, c. 10, n. 11 (*ibíd.*, 217).

⁹² El doble posible malentendido lo ha expresado Agustín perfectamente en estas frases de su *Contra duas epistolas pelagianorum*, l. 4, c. 4, n. 7 (*ibíd.*, 614-617): “Entonces, ¿qué significan las palabras siguientes: *En el cual todos pecaron?* O el Apóstol dice que todos pecaron en aquel único hombre de quien había dicho: *Por un hombre entró el pecado en el mundo*, o dice que pecaron en aquel pecado... Escojan lo que más les agrade...”

sino como “dado que” o “puesto que todos pecaron”, es decir, como expresión causal.⁹³

¿Quiere decir, pues, todo esto que la teología agustiniana del pecado original ha sido construida sobre este débil pilar? Urs Baumann ha llegado a hablar de “los pies de barro de una tradición doctrinal de la Iglesia”,⁹⁴ pero se trata de una afirmación realmente injusta, pues desconoce el sentido fundamental de esta teología agustiniana. Para designar la realidad a que se refiere el término “pecado original” quizá se hubiera podido, y hasta posiblemente hubiera sido deseable, emplear otra expresión distinta. Pero lo que es cierto, después de lo que se ha intentado exponer hasta ahora, es que el pecado, en toda su profundidad, nunca surge en el individuo particular porque imite el mal que ve en los demás. Por eso el pecado no es una realidad que vaya de unos a otros simplemente por imitación. La afirmación fundamental de Agustín en esta línea es, pues, negativa: *non imitatione transmissum*, no transmitido por imitación,⁹⁵ afirmación que, casi al pie de la letra, la hará suya el concilio de Trento: *non imitatione transfusum* (DS 1513). Se trata, pues, de una pecaminosidad tan radical que puede decirse: el hombre es pecador desde el comienzo de su existencia. Que Agustín y otros muchos no hayan visto otra manera de defender esta afirmación que no sea acudiendo a la transmisión por propagación es algo en realidad totalmente secundario. Estamos, pues, en cualquier caso lejos de la afirmación de la bondad natural actual del hombre. El hombre no se encuentra en el estado de una mera criatura. Eso es lo que fundamentalmente constituye el núcleo de la exposición de Agustín, que habla de un hombre profundamente pecador. Hay una herida en su interior que le impide obrar el bien. Por estar herido el hombre en su núcleo íntimo, puede decirse con Agustín que “ni la ley pudo destruir el pecado, habiendo sido introducida en el mundo para dar mayor realce al pecado, ora se trate de la ley natural, en virtud de la cual, cuando el hombre llega a tener uso de razón, comienza a añadir al pecado original los propios; ora de la ley escrita, promulgada por Moisés al pueblo”. E inmediatamente a continuación hace mención Agustín de Gal. 3, 21-22. “Porque si hubiera sido dada una ley capaz de vivificar, entonces realmente de la ley procedería la justicia. Pero la Escritura encerró todas las cosas bajo el pecado, para que la promesa fuese dada

⁹³ Sobre el sentido causal del ἐφ'ᾧ pueden consultarse los diccionarios de griego clásico de cierta calidad y, teológicamente, St. Lyonnet, “Le sens de ἐφ'ᾧ en Rom. 5, 12 et l'exégèse des Pères grecs”: *Biblica* 36 (1955), 436-456.

⁹⁴ U. Baumann, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg i. B. 1970, pp. 26 ss.

⁹⁵ *De peccatorum meritis et remissione*, l. 1, c. 10, n. 12 (ibíd., 218-219).

a los creyentes por la fe en Jesucristo”.^{95 bis} La enseñanza agustiniana coincide, pues, con todo lo que Pablo enseña sobre la insuficiencia de la Ley para alcanzar ante Dios la justicia. Porque, entre otras razones, al hombre, dada la escisión que se da en su interior, se le hace imposible el cumplimiento de la Ley mientras no haya sido acogido en el abrazo de Cristo por la fe. La ley sólo le lleva al “reino de la muerte”.⁹⁶ Haciéndose Agustín diversas preguntas acerca de la justicia del hombre, la primera es si el hombre puede existir sin pecado en esta vida,⁹⁷ a lo que Agustín responde que “puede con la gracia de Dios y el concurso del libre albedrío”.⁹⁸ “Y añadiré sin titubear que el mismo libre albedrío pertenece a la gracia de Dios, es decir, a la categoría de sus dones, no sólo en cuanto existe, sino también en cuanto es bueno o se esfuerza por cumplir los preceptos del Señor; y así la gracia divina no sólo manifiesta lo que debe hacer, sino también le ayuda a obrar según la luz que le da”.⁹⁹ Es decir, el pensamiento implícito aquí, y explicitado en todo el contexto, es que el ejercicio correcto de la libertad, para que se adhiera al bien, es un don de la gracia, porque el hombre tiende a obrar el mal. Agustín, en toda la línea de la tradición cristiana, afirma que no existe hombre que esté sin pecado.¹⁰⁰ Para ello es precisa la redención de nuestro cuerpo, de toda nuestra realidad, siendo así despojados del hombre viejo,¹⁰¹ de tal manera que nuestra redención sólo será plena en la redención de nuestro cuerpo.¹⁰²

Cuando la Sagrada Escritura habla de los perfectos, se está refiriendo a los que progresaron mucho en la justicia,¹⁰³ pero no dejan de tener alguna imperfección. Por eso habría que decir que todos los hombres son pecadores si se tratara de fiar sólo en lo que brota de su interior:

Así pues, todos cuantos según los testimonios de las Sagradas Escrituras han sido celebrados por rectitud y justicia, así como otros personajes semejantes que le han seguido, sin recibir expresamente una alabanza divina, y los que ahora existen y los que habrá en el futuro, todos ellos son grandes, todos justos, todos verdaderamente dignos de elogio, pero ninguno sin ninguna tacha de pecado. Pues

^{95 bis} *De peccatorum meritis et remissione*, 1. 1, c. 10, n. 12 (ibíd., pp. 218-219).

⁹⁶ Ibíd., 1. 1, c. 11, n. 13 (ibíd.).

⁹⁷ Ibíd., 1. 2, c. 6: *Quatuor de iustitiae perfectione quaestiones. Prima quaestio, an homo sine peccato possit esse in hac vita* (ibíd., 318).

⁹⁸ Ibíd., 1. 2, c. 6, n. 7 (ibíd., 320-321).

⁹⁹ Ibíd.

¹⁰⁰ La segunda cuestión que Agustín se ha planteado es “an sit aliquis homo sine peccato in hac vita”, y responde: “esse non credo” (ibíd., 1. 2, c. 7, n. 8 (ibíd., 320).

¹⁰¹ Ibíd., n. 9 (Ibíd., 322-325).

¹⁰² Ibíd., 1. 2, c. 8 (*Perfectio quando*), n. 10: “Adoptio ergo plena filiorum in redemptionem fiet etiam corporis” (ibíd., 324).

¹⁰³ Ibíd., 1. 2, c. 15, n. 22 (ibíd., 342-345).

los testimonios de la Escritura a que damos crédito al ponderarnos los méritos de los santos, la misma fe merecen cuando nos declaran que ningún ser viviente puede justificarse en la presencia del Señor; que hay que rogarle para que no entre en juicio con sus siervos; que la oración del Señor,¹⁰⁴ que él enseñó a los discípulos, es necesaria no sólo a todos los fieles, sino a cada uno en particular.¹⁰⁵

Declara Agustín más adelante que “la causa de todos los vicios humanos es la soberbia”, presente en todos los hombres,¹⁰⁶ mientras que la voluntad buena procede de Dios.¹⁰⁷ La concupiscencia permanece, sin embargo, en los bautizados.¹⁰⁸

Todas estas cuestiones tienen su continuación en otra obra importante de Agustín, que prolonga el *De peccatorum meritis et remissione*. Se trata del *De spiritu ac littera*, escrito poco después del primero y que, continuando la línea ya emprendida, la completa de alguna manera. Se trata de un libro importante para comprender la doctrina de la gracia, pero en él se tratan abundantes cuestiones de suma importancia sobre el pecado. Por ejemplo, al señalar la imposibilidad que hay en el hombre de cumplir la ley, dice Agustín expresamente que “la doctrina de la ley sin el Espíritu, que vivifica, es letra que mata”, porque, dada la situación en que de hecho se encuentra el hombre, “cuando no ayuda el Espíritu Santo, inspirando los buenos en lugar de los malos deseos, esto es, difundiendo la caridad en nuestros corazones, sin duda que aquella ley, aunque buena, aumenta el mal deseo al prohibirlo”.¹⁰⁹ La consecuencia es que “se vuelve el Apóstol en contra de aquellos que, ligeros e hinchados con aquel vicioso orgullo de que arriba hice mención, fiados en sus propias fuerzas y como suspensos sobre el vacío, donde no pudieran encontrar seguro apoyo, vinieron a caer, rotos y quebrantados como sobre duras piedras, en las ficciones de los ídolos”.¹¹⁰ Es una descripción de la decadencia humana que le lleva a Agustín a comentar Rom. 1, 14-23, texto en el que, como ya sabemos, queda manifiesta la debilidad del hombre, mientras que éste en realidad se coloca en una actitud de orgullo.¹¹¹

Con estos y otros pensamientos combate Agustín el pelagianismo. Precisamente ante la influencia que ganaban las enseñanzas de Pelagio fue

¹⁰⁴ Con la “oratio dominica” la tradición de la Iglesia ha designado siempre el Padrenuestro.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, l. 2, c. 14, n. 21 (*ibíd.*, 342-343).

¹⁰⁶ *Ibíd.*, l. 2, c. 17, n. 27 (*ibíd.*, 352-353).

¹⁰⁷ *Ibíd.*, c. 18 (*ibíd.*, 354-357).

¹⁰⁸ *Ibíd.*, c. 27 (*ibíd.*, 378-381).

¹⁰⁹ *De spiritu ac littera*, c. 4 (*Obras de San Agustín*, tomo VI, Madrid BAC 1949, 684-687).

¹¹⁰ *Ibíd.*, c. 12 (*ibíd.*, 708 y 709).

¹¹¹ *Ibíd.*, (*ibíd.*, 710 y 711).

madurando y desarrollándose la doctrina de Agustín sobre el pecado y la gracia. La crisis pelagiana es una de las crisis graves que se han dado en la historia de la Iglesia, aunque se superó felizmente.

No se busca aquí hacer ninguna investigación sobre Pelagio y el pelagianismo, sino sólo recordar algunos trazos esenciales de su persona y de su pensamiento. Hasta la aparición del estudio clásico de G. de Plinval eran muy poco conocidas directamente la obra y la persona de Pelagio.¹¹² Después se han realizado otros estudios posteriores.¹¹³

De Pelagio, que es contemporáneo de San Agustín (éste nace en el año 354 y Pelagio entre el 350 y el 354) sabemos que fue de origen británico y que a la edad aproximada de unos treinta años se estableció en Roma, probablemente antes del 385. La conversión de Agustín tiene lugar en el 386. Entre los años 394 y 410 desarrolla Pelagio una gran actividad en Roma en la enseñanza de la moral y en el campo de la exégesis. Allí se había ganado la fidelidad de Celestio, “le plus décidé de ses partisans”, y de Julián, nacido en Apulia, hombre vanidoso y que sería el futuro obispo de Eclano.¹¹⁴ Pelagio, Celestio y Julián de Eclano son los tres personajes clásicos, como es conocido, en la historia del pelagianismo. Pelagio es de temperamento discreto y reservado, Julián es un hombre bastante vanidoso y Celestio es de costumbres muy ascéticas, coincidiendo en ello con Pelagio, pero, a diferencia de éste, es un temible polemista, dotado de una gran capacidad dialéctica. Agustín le llama “arquitecto del pelagianismo”.¹¹⁵

En el año 411 había quedado resuelta la cuestión del donatismo, que pedía un nuevo bautismo para quienes habían caído en la herejía, cuestión que sobre el papel ya se había querido dejar solucionada cien años antes en el primer concilio de Arlés (año 314: DS 123).¹¹⁶ Pero de este asunto toma pie en Cartago Celestio, instruido por Pelagio y convertido en el más celoso propagador de su doctrina: los niños vienen al mundo en el estado en que fue creado Adán. Sólo podría admitirse que el pecado de Adán se transmite a sus descendientes si el alma humana fuese algo también heredado, proveniente como de una parte del alma de los padres. La lucha de Agustín contra Julián de Eclano y, así, contra Pelagio se

¹¹² G. de Plinval, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme*. Lausanne 1943.

¹¹³ No hemos podido tener acceso al estudio de J. Ferguson, *Pelagius: A Historical and Theological Study*, Cambridge 1956.

¹¹⁴ G. de Plinval, op. cit., 212.

¹¹⁵ *Contra Julianum* VI, 36 (PL 44, 842).

¹¹⁶ Canon 9: “De Afris, quod propria lege sua *utantur* (utuntur), ut rebaptizent, placuit, ut si ad Ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum, et si perviderint eum in *Patrem et Filium et Spiritum Sanctum* (Patre et Filio et Spiritu Sancto) esse baptizatum, manus ei tantum imponatur, ut accipiat Spiritum (Sanctum); quod si interrogatus non respondert hanc Trinitatem, baptizetur” (los subrayados y paréntesis corresponden a variantes del texto original, tal como están recogidas en el DS).

hace más difícil en un primer momento por las vacilaciones de Agustín, a causa del argumento de Julián, acerca del origen del alma humana en cada hombre. Agustín parece haber sostenido, aunque con muchos titubeos y nunca de modo definitivo, el traducionismo: el alma de cada hombre procede de algún modo del alma de los padres. Con ello pretendía conseguir la refutación de las razones de Celestio.¹¹⁷

La posición de Pelagio parece haber sido ésta: Adán peca, pero su pecado no se transmite a sus descendientes. Por consiguiente, sólo pueden pecar los hombres *por imitación* del pecado de Adán, pero no porque tengan ninguna tendencia torcida en su interior.¹¹⁸ Pero pueden resistirse con todas sus fuerzas y así evitar el pecado. Por eso señala G. de Plinval que Pelagio está a menudo más próximo al ideal estoico (“abstine-sustine”) que al ideal cristiano,¹¹⁹ que señala en primer lugar la debilidad del hombre en el cumplimiento de la ley moral. De hecho, “Pelagio parece ordinariamente no hablar más que de deberes a cumplir, de faltas a evitar. La idea aparente que domina en su doctrina es la de la impecabilidad, pero la idea profunda que la inspira es la de la libertad. Su gran obra sobre “el bien de la Naturaleza”, hoy perdida, debía exponer de una manera más sistemática todavía esta correlación de su ideal práctico y de su filosofía”.¹²⁰

Es precisamente por esta confianza en las fuerzas humanas por lo que Pelagio pudo haber supuesto para la Iglesia una verdadera inundación de legalismo imposible de cumplir, y a la larga neurotizante, de no haber encontrado un dique de resistencia en la doctrina de San Agustín. En realidad, el pelagianismo hubiese supuesto una recaída en el legalismo judaizante tan mencionado en los Hechos de los Apóstoles y en las cartas de Pablo.

Los hechos históricos pueden resumirse así: tras la refutación del pelagianismo por Agustín en el *De peccatorum meritis et remissione*, en el *De Spiritu ac littera* y los sermones 293 y 294,¹²¹ en el 415 presenta Pelagio una justificación de su doctrina ante el obispo Juan de Jerusalén. En diciembre de ese mismo año, en Dióspolis, catorce obispos de Palestina reunidos en concilio reconocen la ortodoxia de Pelagio. En el 416 Celestio es, sin embargo expulsado de Constantinopla por el patriarca Attico. En ese mismo año se celebran los importantes concilios de Cartago

¹¹⁷ Sobre la posición de Celestio, que parece ser un fiel reflejo de Pelagio, cf. G. de Plinval, op. cit., 253 ss., especialmente 256-257. Sobre el traducionismo agustiniano cf. *Contra Julianum*, l. 5, c. 4, 17 (PL 44, 794); *Retractationes*, c. 1, n. 3 (PL 32, 587).

¹¹⁸ Cf. *supra* el texto correspondiente a las notas 89 y 90.

¹¹⁹ Cf. G. de Plinval, op. cit., 202-206.

¹²⁰ *Ibíd.*, 234.

¹²¹ Cf. para los sermones PL 38, 1327-1348.

y de Mileve o Mileu, que envían al Papa Inocencio una carta denunciadora de Pelagio y Celestio. El Papa confirmó a comienzos del 417 la condena de Pelagio y Celestio. Pero, muerto Inocencio dos meses después, el nuevo Papa Zósimo, no bien informado de la situación, rehabilitó a Pelagio y Celestio ante la aparente humildad de este último. Siempre todavía en el mismo año 417 dejaron oír su protesta los obispos africanos ante Zósimo, el cual excomulgó definitivamente a Pelagio y Celestio en la primavera del 418. El segundo y gran concilio de Cartago, que tuvo lugar en mayo del 418 publicó nueve importantes cánones sobre el pecado y la gracia.¹²² La epístola llamada *Tractoria* del papa Zósimo, publicada también en el 418, dio validez definitiva a este segundo concilio de Cartago.¹²³ Pese al cisma que a continuación intentaron promover dieciocho obispos de Italia (entre ellos Julián de Eclano), empezó el declive definitivo del pelagianismo. Pelagio desaparece de la escena, retirándose quizá a Egipto, aunque hay una oscuridad total durante los últimos años de su vida, calculándose que murió entre el 423 y el 429. Ni las tentativas de Celestio en Italia en el 423 ni las intrigas de Julián de Eclano ya casi en el 440 consiguieron impedir el declive total del pelagianismo, reprimido en algunas ocasiones incluso por la autoridad imperial. La exposición detallada de todos estos hechos, en gran parte ya realizada en otros trabajos, desbordaría los límites de estas notas.¹²⁴ Aquí nos basta recordar que frente a ciertas simpatías que G. de Plinval parece a veces denotar hacia el pelagianismo, la Iglesia, en medio de todas estas complicadas controversias, supo —de modo definitivo a través del segundo concilio de Cartago y de la *Tractoria* de Zósimo— conservar la negación típicamente cristiana de las posibilidades humanas en orden a la salvación.

b) *La problemática planteada por el luteranismo*

El apartado a) que acabamos de exponer intenta ser sólo un resumen. Pero esta característica se da más todavía de cara a la exposición que ahora vamos a emprender. La dificultad de la exposición estriba en que, si bien el pelagianismo desapareció de la Iglesia, la crisis que inauguró la reforma protestante perdura todavía. Desearíamos inscribir estas próximas páginas dentro de las buenas intenciones ecuménicas hoy día presentes en la Iglesia.

Es históricamente muy conocida la contraposición de pareceres entre el reformador Lutero y el humanista Erasmo a propósito de la libertad humana. Mientras Erasmo había defendido la idea de la libertad en su famosa *Diatrise de libero arbitrio*, publicada en 1524, Lutero parecía negarla con su obra, de título significativamente contrario, *De servo ar-*

¹²² DS 222-230.

¹²³ DS 231.

¹²⁴ Entre los estudios más recientes hemos podido consultar el de O. Wermelinger, *Rom und Pelagius*. Die theologische der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432. Stuttgart 1975.

bitrio.¹²⁵ Lutero sostiene en este libro clásico en la reforma protestante que el hombre está esclavizado en su voluntad. Señala así, comentando la culpabilidad general de los hombres y citando Rom. 3, 19-20:

Pablo continúa y atestigua que él habla de todos los hombres, y especialmente de los mejores y excelentes, cuando dice: “Para que toda boca enmudezca y todo el mundo sea culpable ante Dios (*sei Gott schuldig*); pues ninguna carne puede ser justificada ante él por las obras de la ley”. ¿Cómo es posible que toda boca enmudezca si todavía nos queda una fuerza por la que podamos algo? Se podrá decir a Dios: No hay aquí absolutamente nada, (pero) hay una cosa que tú no puedes condenar, puesto que tú mismo has concedido tener capacidad para algo; ¹²⁶ al menos esto no llamará ni te llegará a fallar. Pues si aquella fuerza de la voluntad libre ha permanecido intacta y tiene alguna capacidad, entonces es falso que todo el mundo haya caído y sea culpable ante Dios, puesto que aquella fuerza no es una cosa de poca importancia o está en una pequeña parte del mundo.¹²⁷

Lutero, sin embargo, se pregunta:

con base a qué interpretación aquella fuerza del hombre puede ser declarada libre de la culpa en la que todo el mundo está envuelto ante Dios o a través de qué artificio se puede con ella hacer una excepción no descubriéndola en todo el mundo. Son potentes truenos y rayos que todo lo atraviesan y, como dice Jeremías, un martillo que destroza la roca, aquellas palabras de Pablo: “Todos han caído, el mundo entero es ante Dios culpable, no hay ninguno justo”. Con ello queda anulado poco a poco lo que claramente se observa no sólo en un único hombre o en algunos o en alguna parte de ellos, sino en el mundo entero y en todos sin excepción, de tal modo que el mundo entero debería temblar, angustiarse y huir ante esta palabra. Pues ¿qué puede decirse más violento y fuerte que esto: todo el mundo es culpable, todos los hijos de los hombres están desviados y son incapaces, nadie teme a Dios, nadie es justo, nadie reconoce ni pregunta por Dios? Y, por si fuera poco, la dureza del corazón humano es tan grande y su incapacidad para doblegarse tan absurda que no hemos oído ni sentido estos

¹²⁵ M. Luther, *Daß der freie Wille nichts sei*. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam. München ³1975. Utilizamos esta excelente edición, cuyo título alemán es enormemente expresivo: “Que la voluntad libre no es nada”.

¹²⁶ El “no hay...”, pero hay una cosa” quizá puede entenderse de modo más libre, pero ajustándose plenamente al sentido del texto: “A pesar de que no somos nada, hay algo que tú no puedes condenar”. El texto original, que no incluye la adversativa “pero” que nosotros hemos puesto en la traducción, es éste: “Es ist hier ganz und gar nichts, es ist etwas da, was du nicht verdammen kannst...” (*op. cit.*, pág. 213). La excelente traducción francesa de la editorial Labor et Fides (M. Luther, Oeuvres, tome V, Ginebra 1958), preocupada por la versión literal del texto no procura suprimir lo que parece, en una primera impresión, contradictorio: “... il n’y pas rien ici, il y a une chose que tu ne peux pas condamner...” (pág. 204).

¹²⁷ *Daß der freie Wille nichts sei* (De servo arbitrio), págs. 212-213.

truenos y rayos, sino que, frente a todo ello, a la vez hemos alabado y mantenido en pie (la existencia de) la voluntad libre y sus fuerzas, de tal modo que verdaderamente hemos cumplido aquella palabra del capítulo primero de Malaquías: “Ellos edificarán, pero yo demoleré”.¹²⁸

Esta afirmación de la pecaminosidad radical del hombre, tan claramente expresada en este pasaje, está presente, en realidad, en todas las páginas del *De servo arbitrio*. Señala, por ejemplo, Lutero a propósito de un texto bíblico que ya vimos anteriormente:

Queremos todavía aducir un pasaje de Juan, donde en 16, 9 dice: “El Espíritu Santo condenará al mundo (*wird die Welt strafen*) por causa del pecado, porque no han creído en mí”. Aquí ves¹²⁹ que el pecado es no creer en Cristo. Pero este pecado no cuelga de nuestra piel o de nuestros cabellos, sino que está en la razón y en la voluntad. Pero puesto que acusa al mundo entero en base a este pecado y se sabe por experiencia que tanto ese pecado como Cristo fueron desconocidos a este mundo, ya que el pecado se hace patente al mundo por el Espíritu que le acusa, queda claro que el libre albedrío, con su voluntad y su razón, está englobado en el pecado y condenado ante Dios. Pues todo el tiempo que ignore a Cristo y no crea en él, no puede querer el bien ni aspirar a él, sino que tiene que ponerse al servicio de aquel pecado no reconocido.¹³⁰

A propósito de Rom. 3, 22-23 escribe Lutero también en esta obra:

No se trata de ningún relámpago inofensivo cuando Pablo dice: “Todos son pecadores y carecen de la gloria que deben tener ante Dios, y no hay diferencia alguna”. Te pregunto: ¿qué podría decirse con más claridad? Muéstrame a alguien que sea justo por las obras del libre albedrío y respóndeme si él no peca cuando puede esforzarse por sí mismo. Y, si no peca, ¿por qué Pablo no lo exceptúa sino que lo incluye sin hacer distinción? Es cierto que quien dice “todos” no exceptúa a nadie en ningún lugar, tiempo, obra o esfuerzo.¹³¹

Comentando asimismo la alegoría de la vid y los sarmientos, insiste Lutero en la imposibilidad de “hacer nada” (cf. Jn. 15, 5) mediante nuestros esfuerzos fuera del influjo vivificante de Cristo,¹³² lo que repite a propósito de 1 Cor. 13, 2, concluyendo:

Decimos, pues, que el hombre, fuera de la gracia de Dios, permanece, sin embargo, bajo la omnipotencia universal del Dios que todo lo hace, mueve y

¹²⁸ *Ibíd.*, 213.

¹²⁹ Las expresiones en segunda persona van referidas a Erasmo.

¹³⁰ *Ibíd.*, 241. Cf. también las págs. 221 ss.

¹³¹ *Ibíd.*, 221.

¹³² *Ibíd.*, 195-197.

arrastra con potencia en su avance necesario e indefectible. Pero también que lo que el hombre así atraído realiza no es nada, es decir, que nada puede ante Dios y que no se le imputa otra cosa que pecado.¹³³

Si el *De servo arbitrio* es del año 1525, en realidad la idea de la presencia universal del pecado estaba ya mucho antes presente en Lutero. En sus comentarios de 1515-1516 ya expresaba Lutero ideas semejantes. Lutero explica detenidamente cómo el ser íntimo del pecado es la búsqueda de la justificación por uno mismo y la complacencia y el amor egoísta de sí mismo.¹³⁴

En esta perspectiva se mueven también los escritos confesionales del luteranismo originario. Su preocupación fundamental, en lo que se refiere a la doctrina del pecado, es señalar su profunda gravedad. Pero no nos atreveríamos a afirmar que esa gravedad se subraya sólo *para realzar la obra del redentor*.¹³⁵ Más bien tenemos la impresión de que en general se tiene un olfato más bien fino para ver la amplia perspectiva que sobre el pecado ofrece la Escritura. La diferencia de la doctrina luterana —y, en general, de la doctrina protestante— con la teología católica que muy a menudo se ha expuesto en los manuales estriba en que en la primera se ha hecho un uso más amplio de la Escritura, estudiando el pecado como una realidad omnipresente en los comportamientos humanos. Así, por

¹³³ *Ibíd.*, 197-198.

¹³⁴ “Denn keiner ist aus sich selbst heraus willig zum Gesetz Gottes, sondern alle sind, wenigstens im Herzen, dem Willen Gottes feind...” Y un poco más abajo: “Daher sind die, die über und in sichtbaren Dingen weise sind, ohne Einsicht, ohne Verstand, d. h., sie sind nicht einsichtig, nicht verständig, sondern Narren und Blinde, und mögen sie auch weise vorkommen, so sind sie doch Toren geworden. Denn nicht vermöge der Weisheit, die im Verborgenen wohnt, sondern die mit menschlichen Mitteln gefunden werden konnte, sind sie Weise”... “Denn sie suchen ihn nicht so, wie Gott gesucht und gefunden werden will: nämlich durch den Glauben, in Demut und nicht durch eigene Weisheit und Vermessenheit” (*Vorlesung über den Römerbrief 1515-1516*, München ³1965, 110). “Die also Belehrteten töten sie dann; denn *Otterngift ist unter ihren Lippen* (subrayado en el original). Es ist gerade diese schmeichlerische und gefällige Rede, die nicht nur nicht lebendig macht, die daran glauben, sondern sie sogar tötet, und sie so tötet, das man ihnen nicht mehr helfen kann; denn gegen Otterngift gibt es kein Mittel” (*ibíd.*, 117; cf. también pág. 134).

¹³⁵ Así lo ha escrito Z. Alszeghy en su trabajo *Il peccato originale nelle professioni di fede luterane: Gregorianum* 47 (1966), 88, que se adhiere así, como hemos podido comprobar, a R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* IV/1, Leipzig ²⁻³1917, 163-179. Véase con todo Ph. Melancton, *Confessio Augustana* II, 3 (*Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, hrsg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession, Göttingen 1930, vol. I, p. 53. Se citará en adelante *Bekenntnisschriften I o II*). Cf. también Ph. Melancton, *Apologia Confessionis Augustanae* II, 4-14 (*Bekenntnisschriften I*, 147-150).

ejemplo, ante una carta a los Romanos, el protestantismo no se limita, como ha ocurrido frecuentemente en la teología católica, a un estudio más bien aislado de Rom. 5, 12-21 y 7, 14-23, sino que es tenida en cuenta toda la profunda perspectiva que, como ya hemos visto, se abre acerca del pecado en Rom. 1-3. No se trata, pues, de que el protestantismo *insista* en la doctrina del pecado, sino que estamos, con el pecado, ante el reconocimiento de una realidad básica, propio de la proclamación kerigmática y de la catequesis y predicación cristianas. Se trata de algo que ha de ser tenido en cuenta a la hora de intentar una comprensión de lo que hay de elementos válidos en la reforma protestante. Ya vimos, a propósito de San Agustín, que en él, aunque con mucha frecuencia se ha querido ver otra cosa, pesa mucho más, teológica y cristianamente hablando, la doctrina acerca de la realidad y fuerza del pecado que la afirmación de su origen en la histórica figura de Adán.

También en los escritos confesionales del luteranismo es la figura de Adán una cuestión secundaria. Sólo tiene importancia en la medida en que sea útil para explicar el origen de nuestro pecado. En los Artículos de Schmalkalda, compuestos por el mismo Lutero en 1537-1538,¹³⁶ hay una página importantísima, quizá la más importante del primitivo luteranismo para comprender lo fundamental del protestantismo en torno al pecado original. Para lo que se pretende es conveniente reproducirla aquí textualmente. El pequeño párrafo que transcribimos a continuación tiene carácter introductorio:

¹³⁶ El texto de los artículos de Schmalkalda, por la fecha de su composición, nos presenta la madurez radicalizada de Lutero (moriría cinco años después). En cuanto a su calidad son un escrito irregular, que ya antes de su publicación suscitó reservas en Melancton y, posteriormente, fue atacado por diversos teólogos contemporáneos del padre de la Reforma. Esquemáticamente, en cuanto al valor de su contenido, como señala T. Egido (*Lutero. Obras*, Salamanca 1977, pp. 332-333), pueden clasificarse en tres grupos, de acuerdo también con el valor que les da Lutero. Reproducimos sus palabras:

1) Artículos no controvertidos, en los que tanto Roma como él (Lutero) están de acuerdo (prácticamente el credo).

2) Artículos en los que no cabe discusión alguna, puesto que Roma (y Lutero) nunca cedería: a) la salvación por la fe en Cristo; la misa y sus "abusos", donde arremete a la vez contra el purgatorio, peregrinaciones, cofradías, reliquias, las indulgencias y el culto a los santos; c) los monasterios y conventos; y d) el más violento contra el papado, base ahora de la discordia con Melanctonm inclinado a concederle un primado de honor de origen humano.

3) El tercer grupo está integrado por los artículos en torno a los que cabría discutir si (decimos nosotros: según Lutero) hubiera papistas inteligentes y razonables: el pecado, la ley, la penitencia (confesión satisfacción), el evangelio, bautismo y cena, excomunión, ordenación, celibato sacerdotal, la Iglesia —obsérvese qué escaso interés encierra para Lutero viejo esta realidad—, la justificación, votos monásticos. Cualquier lector avisado constatará que por muy razonables que fuesen los "papistas", Lutero no estaría decidido a ceder un ápice en un futurible diálogo inútil.

Tercera parte de los artículos.

Sobre los siguientes puntos o artículos podemos debatir con los letrados, con los inteligentes o entre nosotros mismos. El papa y su reino no les hacen demasiado caso, porque la conciencia no tiene ningún valor para ellos; lo único a lo que conceden estima es al dinero, al honor y al poder.

En este pequeño párrafo introductorio hay que tener en cuenta en primer lugar la característica fobia de Lutero contra el Papa y “los papistas”. Pero por encima de la vehemencia injustificada de esta fobia, el “podemos debatir” indica una posibilidad de diálogo que Lutero deja abierta. Lo que afirma acerca de la conciencia, el dinero, el honor y el poder sólo es comprensible dentro de la peculiaridad visceral y del frecuente malhumor de Lutero, que a menudo le llevaba a exageraciones y unilateralidades. Pero lo que ahora más nos interesa es el párrafo que viene a continuación:

Sobre el pecado

Tenemos que confesar aquí que, como dice San Pablo (Rom. 5), el pecado entró en el mundo por un solo hombre, Adán, por cuya desobediencia todos los hombres se convirtieron en pecadores y fueron sometidos a la muerte y al diablo.¹³⁷ Esto es lo que se llama pecado original o capital.

Los frutos de este pecado son las obras malas proscritas en el decálogo, como la incredulidad, la falsa fe, idolatría, falta de temor de Dios, presunción, desesperación, ceguera y, en resumen, el desconocimiento y menosprecio de Dios; además, mentir, jurar en vano por el nombre de Dios, no rezar, no invocar, despreciar la palabra de Dios, desobedecer a los padres, matar, cometer impurezas, robar, engañar, etc.

Este pecado original entraña una corrupción tan profunda y perniciosa de la naturaleza, que ninguna razón llega a comprenderlo. Pero hay que creer en él, fundados en la revelación de la Escritura (Sal. 51; Rom. 5; Ex. 33; Gen. 3).¹³⁸ Por esta causa no es más que error y ceguera lo que los escolásticos han enseñado acerca de este artículo, es decir:

1. Que después de la caída de Adán las facultades naturales del hombre quedaron íntegras e incorruptas, y que el hombre, por naturaleza, goza de recta razón y de una voluntad buena, como enseña los filósofos.
2. Item: que el hombre goza de libre albedrío para hacer el bien y abstenerse del mal y, viceversa, para abstenerse del bien y obrar el mal.
3. Item: que el hombre, por sus fuerzas naturales, puede observar y cumplir todos los mandamientos de Dios.

¹³⁷ Como indica Egido, se refiere Lutero, más exactamente, a Rom. 5, 12.

¹³⁸ Sal. 151, 7; Rom. 5, 18; Ex. 33, 19; Gen. 3.

4. Item: que, por sus fuerzas naturales, está capacitado para amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo.

5. Item: que si el hombre hace cuanto de él depende, es seguro que Dios le dará su gracia.

6. Item: que para acceder al sacramento no se precisa buena intención de hacer el bien, sino que basta con que no se tenga intención de cometer pecado; tan buena es la gracia y tan ineficaz el sacramento.

7. Que no se funda en la Escritura la necesidad del Espíritu Santo con su gracia para realizar una obra buena.

Estas tesis y otras parecidas nacen del desconocimiento y de la incomprensión del pecado y de Cristo, nuestro salvador. Es una doctrina del todo pagana, imposible de ser tolerada por nosotros: porque si esta doctrina tuviese que ser la verdadera, entonces Cristo habría muerto inútilmente, puesto que el hombre no habría recibido daño, no tendría pecado alguno por los que hubiera tenido que morir. O hubiera muerto sólo por el cuerpo, no por el alma, ya que el alma está sana y sólo el cuerpo está destinado a la muerte.¹³⁹

El llamado “Catecismo de Heidelberg”, compuesto en 1563 por un grupo de teólogos de la región de Heidelberg a instancia del príncipe elector Federico III, cuando ya hace largos decenios que la reforma está consolidada, comienza, tras unos párrafos introductorios, constatando la miseria del hombre que no puede cumplir la Ley:

¿Puedes cumplirlo todo perfectamente?

—No, pues estoy por naturaleza inclinado a odiar a Dios y a mi prójimo.

Y más abajo:

¿Estamos tan corrompidos que somos total y absolutamente incapaces de hacer el bien e inclinados a todo mal?

Sí, mientras no somos engendrados de nuevo por el Espíritu de Dios.¹⁴⁰

En la historia de la teología del pecado original ha quedado la reforma protestante como defensora de una corrupción total de la naturaleza humana. El hombre, en su situación radical de pecado, sería declarado incapaz de realizar buenas obras y peca inevitablemente al intentar

¹³⁹ Esta es la excelente versión castellana de T. Egido, op. cit., 344-345. Puede ser útil, porque subraya la impotencia del hombre para hacer el bien, la consulta del “Pequeño catecismo” de Lutero, cuestiones referentes al credo, artículos 2.º y 3.º, que tratan respectivamente de la redención y la santificación (T. Egido, *ibíd.*, 297).

¹⁴⁰ *Heidelberger Katechismus*, Zürich (Zwingli Verlag) 131967, págs. 7-8 y 9.

hacerlas.¹⁴¹ De la misma situación radical de pecado brotan el oscurecimiento de la realidad de Dios en el hombre,¹⁴² la esclavitud de su libertad¹⁴³ y la concupiscencia, que los reformadores consideran pecado y que es una permanente inclinación de la naturaleza caída hacia el mal,¹⁴⁴ y que abarca todas las facultades del hombre, inferiores y superiores, incluyendo la razón.¹⁴⁵

Dentro de los límites de este trabajo, en absoluto exhaustivo, hemos intentado exponer lo más fielmente posible el pensamiento básico de la Reforma protestante, fundamentalmente en su vertiente luterana, sobre la situación radical de pecado que existe en el hombre. La toma de postura por parte católica se produjo a través del decreto del Concilio de Trento sobre el pecado original. El decreto da la impresión a primera vista de que está formado a base de una yuxtaposición de afirmaciones. Su elaboración fue más bien rápida y un simple cotejo del texto¹⁴⁶ hace ver que en muchas afirmaciones fundamentales repite simplemente los párrafos de los Concilios de Cartago y II de Orange. Tras una introducción (DS 1510) se expone la doctrina en cinco cánones (DS 1511-1515), a los que siguen varias observaciones conclusivas, fundamentalmente la afirmación de que en esa situación de pecado no tiene intención el concilio de incluir a María, la madre del Salvador (DS 1516). En conjunto, el decreto recoge la doctrina de la tradición cristiana sobre el pecado original y que puede resumirse así: 1) Adán cometió el primer pecado de la humanidad, y así perdió la gracia santificante mereciendo la condenación eterna. 2) A consecuencia de ello los primeros padres merecieron la muerte corporal y cayeron bajo el dominio del diablo. 3) Al mismo tiempo sufrieron en cuerpo y alma una *commutatio in deterius*, es decir, un cambio que produjo una situación de deterioro, siendo esta expresión latina (DS 1511: *totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse*) una cita tomada de DS 371. 4) El pecado de Adán ha pasado a todos sus descen-

¹⁴¹ Añádase a los textos citados J. Andrea (y otros) *Solida, plana ac perspicua repetitio quorundam articulorum augustanae confessionis (Solida Declaratio)* I, 42 (*Bekennnisschriften* II, 857).

¹⁴² Ph. Melancton, *Apologia confessionis augustanae* II, 8 (*Bekennnisschriften* I, 148) y IV, 131 (*Ibíd.*, 186).

¹⁴³ Además de lo que ya hemos visto en el *De servo arbitrio* de Lutero, véase la obra capital de J. Calvino, *Institutio christianae religionis* (edic. de 1559), L. II, c. II: "Hominem arbitrii libertate nunc esse spoliatum et miserae servituti addictum", *Calvini Opera*, vol. III (eds. P. Barth y G. Niesel), München 31967, 241-271.

¹⁴⁴ Ph. Melancton, op. cit., II, 3 (*Bekennnisschriften* I, 146).

¹⁴⁵ *Ibíd.*, II, 24-26 (*ibíd.*, I, 151-152). Cf. Z. Alszegehy, op. cit. (cf. nota 135), 90-93.

¹⁴⁶ DS 1510-1516.

dientes y causa en ellos las mismas consecuencias que en Adán y una culpabilidad peculiar. 5) Esta situación es interna a cada hombre y propia de cada uno: supone la falta del estado de gracia deseado por Dios para todos: pérdida de la gracia, dominio de la concupiscencia y de la muerte, etcétera.

Se pueden mencionar como características especiales del decreto: la verdad de la culpa original se fundamenta bíblicamente sobre todo en Rom. 5, 12 según la traducción de la Vulgata (“*in quo omnes peccaverunt*”) (DS 1512 y 1514). Se sienta, además, firmemente en el tercero de los cánones del decreto que el pecado original es único en cuanto a su origen (DS 1513). Pero la mayor parte de los teólogos actuales piensan, como ya vimos al hablar del poligenismo en la primera parte del presente trabajo,¹⁴⁷ que no hay aquí motivo suficiente para hablar necesariamente de que toda la humanidad proviene de una única pareja humana. La expresión *quod origine unum est* es, por lo demás, una frase de relativo explicativa que no se refiere a lo que es la principal intención del canon en su primera mitad:

Si quis hoc Adae peccatum... vel per humanae naturae vires vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Jesu Christi, qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, “factus nobis iustitia, sanctificatio et redemptio” (1 Cor 1, 30),... anathema sit.

La afirmación fundamental de este párrafo es muy clara: el hombre no puede desprenderse de lo que el concilio llama “pecado de Adán” (*hoc Adae peccatum*). Y en ello no hay diferencia con las tesis de la Reforma protestante. Es decir, en el punto fundamental del tema que nos ocupa no hay diferencia entre Iglesia católica y protestantismo: el hombre está en situación radical de pecado. Pero es aquí donde aparecen varias cuestiones que es preciso puntualizar:

1) *¿Hasta dónde llega la corrupción radical del hombre que esta situación de pecado supone?* Se ha querido ver aquí una contraposición entre catolicismo y protestantismo que en realidad no existe. Trento no describe en realidad qué es el pecado original, sino que sólo señala lo que no es: el pecado original es la carencia de una justicia que debería existir en el hombre. Pero, ¿qué efectos causa en él?

Los teólogos católicos sostendrían gustosamente la afirmación de J. F. Sagüés de que “el hombre caído en virtud de sólo el pecado original no está herido intrínseca ni extrínsecamente en cuanto a las fuerzas naturales de su voluntad para obrar honestamente”,¹⁴⁸ tesis que se califica

¹⁴⁷ Cf. *Anales Valentinus* 6 (1980) 56-58.

¹⁴⁸ *Sacrae Theologiae Summa* II (cf. nota 70), p. 1000.

en cuanto a lo de “intrínsecamente” de “fere communis et probabilior”,¹⁴⁹ y en lo de “extrínsecamente” de “multo communior et probabilior”. Cuando el protestantismo habla de una corrupción radical y total, no hace una afirmación de tipo metafísico ni especula sobre si ha habido un cambio ontológico en la naturaleza humana. Simplemente expresa la incapacidad fundamental del hombre para hacer el bien, lo cual no quiere decir que, según la predicación y la teología protestantes, todo tenga que ser pecado. Y así, aunque Lutero declara en la famosa *Controversia de Heidelberg*, que “las obras de los hombres, aunque sean de apariencia hermosa y parezcan buenas, son, no obstante y con probabilidad, pecados mortales”, conviene tener en cuenta cómo explica Lutero esta tesis suya :

Por eso hemos establecido esta conclusión: si las obras de los justos son pecado, como lo afirma la conclusión 7, con mayor motivo lo serán las de los que aún no están justificados. Los justos dicen a propósito de sus obras: “No entables juicio con tu siervo, Señor, porque ningún viviente es justo ante ti”.¹⁵⁰ Igualmente dice el Apóstol en Gal. 3: “Incurren en maldición todos los que viven de las obras de la ley”.¹⁵¹ Es así que las obras de los hombres son obras de la ley y no se aplica la maldición a los pecados veniales; luego estas obras son mortales. En tercer lugar, encontramos en el capítulo 2 de Rom.: “Enseñas que no hay que robar, pero robas tú”,¹⁵² que San Agustín interpreta: “Son ladrones por su voluntad pecadora, incluso aunque externamente juzguen y enseñen que los pecadores son otros”.^{153 y 154}

Viendo este texto, el hecho de que Lutero hable de que las obras de los hombres son pecados mortales puede entenderse en el mismo sentido que la afirmación paulina de que el cumplimiento de la ley no lleva a la vida (Rom. 4, 13 ss.; Gal. 3, 10a: “Todos los que viven de las obras de la ley incurren en maldición”; 3, 11: “La ley no justifica a nadie ante Dios”; 3, 13: “Cristo nos rescató de la maldición de la ley”). El texto que hemos citado de Lutero puede, a nuestro modo de ver, entenderse perfectamente en el sentido de que ninguna obra buena hace al hombre justo ante Dios, sino sólo el hecho de poner la fe y la vida en Jesucristo, que es afirmación paulina básica. En el mismo sentido habla Lutero de que “el libre albedrío, después de la caída..., peca mortalmente”,^{154 bis} es decir, las obras no llevan a la vida que Jesucristo da al

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 1004.

¹⁵⁰ Sal. 143, 2.

¹⁵¹ Gal. 3, 10.

¹⁵² Rom. 2, 21.

¹⁵³ *De Spiritu ac littera* 8, 13. En este pasaje de Agustín señala Egido que se encuentra la afirmación citada. Pero no la hemos encontrado.

¹⁵⁴ *Controversia de Heidelberg*, tesis 3 (T. Egido, op. cit., 76).

^{154 bis} *Ibíd.*, tesis 13 (*ibíd.*, 80).

hombre. Pero el hecho de que no sean formalmente pecados graves en el sentido de la moral católica ordinaria lo afirma Lutero explícitamente en la tesis 5 de la *Controversia de Heidelberg* cuando afirma expresamente que “las obras de los hombres no son mortales en el sentido de que constituyan crímenes”, y aclara: “Hablamos aquí de obras que aparentemente son buenas”.¹⁵⁵ Por eso, a pesar del oscurecimiento de la razón humana en orden a la posibilidad de encontrar a Dios, señala Lutero que “no es mala esta sabiduría ni tiene que evitarse la ley”,¹⁵⁶ puesto que no es que la ley sea mala en sí, sino que no lleva a la vida, que sólo viene de Cristo. Por esa razón cita Lutero en la tesis 23¹⁵⁷ atinadamente a Pablo: “Lo que se me dio para la vida resulta que sólo me ha servido para la muerte” (Rom. 7, 10). Pero de ninguna manera afirma Lutero que todo lo que brota de nosotros sea pecado grave, y ni siquiera pecado, en el sentido que estas expresiones tienen en la teología moral ordinaria. Además, es conocida esta afirmación luterana: “No estamos sin más tan inclinados al mal que no quede todavía una parte en nosotros que no esté dirigida al bien”.¹⁵⁸ Por tanto, creemos que no le falta razón a R. Seeberg cuando señala que, en la afirmación de la absoluta corrupción de la naturaleza por parte de los escritos confesionales del luteranismo, el concepto de “natura” no debe tomarse en sentido ontológico, sino más bien como una descripción de cómo el hombre de hecho se comporta en su radical situación de pecado.¹⁵⁹ No se puede decir, por otra parte, que la teología protestante del presente siglo niegue la bondad que al hombre le corresponde como buena criatura del Dios bueno. Karl Barth señala que el hecho de que el hombre “cuando se aparta del pecado caiga de nuevo en el pecado” (Abwendung: hin und zurück aus der Sünde und in die Sünde) “no significa ... que el hombre hubiese dejado de ser hombre. Su naturaleza buena creada por Dios no la ha perdido, ni siquiera en parte, para recibir en su lugar una naturaleza distinta y mala... La Biblia acusa al hombre de ser un hombre culpable de la cabeza a los pies, pero no le discute en absoluto que sea hombre plenamente y sin

¹⁵⁵ T. Egido, op. cit., 77.

¹⁵⁶ *Controversia de Heidelberg*, tesis 24 (T. Egido, 84).

¹⁵⁷ T. Egido, 83.

¹⁵⁸ “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 tema nuestro trabajo en: *Anales Valentinus* 3 (1977) 296-297, además de las notas 133-136 para una aproximación a las actitudes del protestantismo del siglo xx ante esta problemática (con referencias bibliográficas). No conocemos el problema con suficiente claridad en Calvino como para emitir una opinión suficientemente fundada.

¹⁵⁹ R. Seeberg, op. cit (nota 135), 176. Lo recuerda también Z. Alszegehly, op. cit. (cf. también la nota 135), 93-96.

cambios ni su naturaleza buena creada por Dios ni la posesión o el uso de todas las facultades que Dios le ha dado”.¹⁶⁰

Lo que, a pesar de lo dicho, puede producir todavía una impresión de confusión en torno a esta problemática adquiere una gran claridad a la luz de la cristología. Cuando el cristiano afirma que Jesús, semejante en todo a nosotros menos en el pecado, el que es “consustancial al Padre según la divinidad y consustancial a nosotros según la humanidad” (DS 301), es un “único e idéntico Cristo, Hijo y Señor unigénito”, pese a lo propio de cada una de sus dos naturalezas, que se unen “en una única naturaleza y subsistencia... un único e idéntico Hijo unigénito Dios, Palabra y Señor Jesucristo” (DS 302; todo el texto de la definición calcedonense no tiene desperdicio), está diciendo que en Jesucristo se da un caso único en la antropología. El hombre está llamado a ser como Jesucristo (cf. Rom. 8, 29), pero hay en la situación actual una diferencia fundamental: mientras que el hombre *se apoya*, “*subsiste*” en su personalidad humana, siempre débil (*suppositum naturae rationalis* es la definición clásica de persona desde Aristóteles: ὑπόστασις. Cirilo, empleando la misma terminología, habla de unión de lo humano y lo divino en Cristo καθ' ὑπόστασιν), Jesús sub-siste, se apoya en la persona del Hijo de Dios. Así pues, la realidad humana del pecado que llamamos original se produce porque somos hombres apoyados en una personalidad débil y pecadora que no es la persona de Cristo. La liberación del pecado del hombre consistirá en que la persona de éste sea poco a poco penetrada por la persona de Cristo con la consecuencia que esto tiene de potenciación de cada hombre.

Por eso, a la hora de aclarar posiciones de cara a un diálogo ecuménico, se puede decir que la naturaleza humana no ha sido dañada a causa del pecado, pero la persona humana que subyace en cada hombre es una persona débil y enferma en cuanto pecadora. Por eso también, aunque es incorrecto decir, empleando la terminología habitual, que el pecado original es un “pecado de la naturaleza”, no lo es probablemente afirmar que es un “pecado de la persona”. De aquí que la redención consista en que el hombre sea penetrado por Jesucristo en todos los estratos de su personalidad.

2) *Anotaciones breves sobre la muerte y concupiscencia como consecuencias de la situación de pecado del hombre en el diálogo entre las teologías católica y protestante.*

a) La postura de la teología católica *sobre la muerte* como consecuencia del pecado original ya se expuso más arriba en los párrafos

¹⁶⁰ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* IV/1, Zürich ³1975, 548.

finales del epígrafe 7. Aquí sólo nos queda recordar que, como ya señalamos en otro lugar, lo que allí hemos expuesto sobre la teología católica supone una importante coincidencia con los más representativos teólogos protestantes del siglo xx que se han ocupado de la cuestión: P. Althaus, E. Brunner, K. Barth, R. Bultmann, P. Tillich.¹⁶¹

Como ha señalado Fr. Beisser, “la muerte, la muerte del cristiano, está para Lutero como transida espiritualmente: en ella sale al encuentro la cólera de Dios, que juzga al pecador. El meollo auténtico de la muerte no es, pues, tan sólo el fallecimiento natural, sino el juicio de Dios que nos separa de la vida.

La solución definitiva consiste en llevar a cabo la fe. La fe se adhiere a Jesucristo, ofrecido en la palabra y en el sacramento, y recibe así el perdón del pecado. Cuando esto sucede, la muerte ha quedado también mermada en su pretensión, con lo que el morir pierde su carácter amenazador, convirtiéndose de nuevo para el justificado en una experiencia natural. Gracias a la fe puede el hombre salir airoso del juicio, muriendo con la certidumbre de que el Señor le resucitará a la vida eterna en Dios.

Desde Dios se da entonces algo así como una inmortalidad del hombre. Al dirigirse al hombre, Dios ha establecido una realidad de la que no se vuelve atrás. El hombre es mantenido en ella, sea para condenación o para vida eterna.¹⁶²

La frase más significativa de estos párrafos, para lo que a nosotros ahora nos interesa, es ésta: “el meollo auténtico de la muerte no es sólo el fallecimiento natural, sino el juicio de Dios que nos separa de la vida”. Expresada la frase con un término tradicional de la teología protestante (la muerte como “juicio de Dios”), el contenido de lo que se quiere decir es perfectamente aceptable y está en consonancia con lo que se expuso al final del epígrafe 7: la muerte es algo que no puede ser aceptado de modo natural por el hombre, puesto que en principio constituye la destrucción de sí mismo. Psíquicamente la muerte es, por el egoísmo del pecado, algo inaceptable. Cuando Beisser habla de que la muerte es el juicio de Dios que nos separa de la vida, está queriendo afirmar que en el acontecimiento supremo de la muerte se le da al hombre la ocasión de decidir dónde tiene puesta su vida: en la permanencia de sus fuerzas vitales —aferrándose egoísta y, por tanto, pecadoramente a lo que Dios le ha dado— o en Jesucristo, a quien se entrega a través de la fe. Por eso afirma más adelante Beisser que “el interrogante que domina nuestra vida, si obtenemos o no la vida con Dios, nos mantiene agarrados y ha de decidirse. Preci-

¹⁶¹ Cf. para la bibliografía concreta *Anales Valentinus* 3 (1977) 294-295.

¹⁶² Fr. Beisser, “Muerte y pecado. Significado de la conexión entre pecado y muerte para una teología de la muerte”, *Selecciones de teología* 19 (1980) 182. No hemos podido leer el artículo original, que suponemos fielmente vertido en cuanto a su contenido: *Kerygma und Dogma* 24 (1978) 1-17.

samente contra esa amenaza la fe que se aferra al Crucificado y Resucitado obtiene la vida y con ella también la mejor fortaleza para resistir el morir".¹⁶³

b) La problemática de la *concupiscencia* ha podido quedar ya inicialmente estudiada en 1) cuando nos hemos planteado hasta dónde llega la corrupción del hombre a consecuencia del pecado. Ahora nos planteamos: los luteranos han sido acusados con frecuencia de afirmar que la concupiscencia es pecado. A ello parecen hacer alusión también las palabras de Trento: "El santo Sínodo declara que la Iglesia católica nunca ha entendido que a esta concupiscencia, que el Apóstol llama algunas veces 'pecado' (cf. Rom. 6, 12 ss; 7, 7.14-20), se la llame pecado y que sea verdadera y propiamente pecado en los regenerados, sino en cuanto proviene del pecado e inclina al pecado".¹⁶⁴ Puede decirse lo siguiente: ya hemos visto el sentido que tiene en el luteranismo la afirmación de la corrupción total del hombre. Decir los reformadores que la naturaleza del hombre está totalmente corrompida es una afirmación más existencial que metafísica. Por otro lado, en la teología protestante se expresa también la convicción de que la concupiscencia afecta a todas las dimensiones del hombre,¹⁶⁵ cosa que ya vimos que es patrimonio común de la teología católica contemporánea. La afirmación tridentina de que la concupiscencia no es pecado por sí misma quizá no la deberíamos entender hoy como una afirmación expresamente contraria al protestantismo, dado que por otra parte Lutero afirma con total claridad que la concupiscencia como tal no es pecado.¹⁶⁶ La afirmación tridentina, que parece estar basada en Agustín,¹⁶⁷ tiende posiblemente a evitar que se hable de una corrupción

¹⁶³ *Ibíd.*, 186.

¹⁶⁴ DS 1515.

¹⁶⁵ Ph. Melancton, *Apologia confessionis augustanae* II, 24-26 (*Bekenntnisschriften* I, 151-152). Cf. Z. Alszeghy, op. cit. (cf. nota 135), 90-93.

¹⁶⁶ Lutero se apoya para ello en Agustín: "Und im I. Buche an Valerius, Kap. 23, lesen wir: 'Die Begierde ist keine Sünde mehr in den Wiedergeborenen, wenn man nicht in sie einwilligt, damit, auch wenn das nicht geschieht, was geschrieben steht: 'Du sollst dich nicht lassen gelüsten', so doch wenigstens das geschehe, was an einer anderen Stelle zu lesen ist (Sir. 18, 30): 'Folge nicht deinen bösen Lüsten'. Aber nach der herkömmlichen Ausdrucksweise wird sie Sünde genannt, weil sie einerseits durch eine Sünde entstanden ist und andererseits die Sünde und den Sünder strafwürdig macht, wenn sie über ihn Herr geworden ist', d. h. Sünde ist sie im ursächlichen und bewirkenden, aber nicht im wesenhaften Sinne" (*Vorlesung über den Römerbrief 1515-1516*, pág. 252). Por este motivo no acabamos de ver clara la visión peyorativa que de la concupiscencia en Lutero da H. Jedin, *Historia del concilio de Trento* II, Pamplona 1972, 167 ss.

¹⁶⁷ Cf. *Concilium Tridentinum*. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum nova collectio (ed. por St. Eheses por encargo de la Societas Goerresiana), t. V, p. 197, nota 10, donde se cita a San Agustín, *Opus imperfectum contra Julianum*,

total y absoluta del hombre, al menos en sentido ontológico. Pero no parece que sea imposible, por las razones que se han venido apuntando, un acercamiento entre estas posiciones supuestamente enfrentadas. Un diálogo más amplio entre la teología católica y protestante sobre este particular podría ser muy clarificador.¹⁶⁸

9. CONCLUSIÓN: ¿QUÉ ES EL PECADO ORIGINAL?

Después de todo lo dicho, ¿qué es el pecado original? ¿En qué consiste esa situación radical de pecado que se da en el hombre? Los teólogos han distinguido a menudo, en la teología escolar, entre el *peccatum originale originans* y el *peccatum originale originatum*. Todas las explicaciones que se puedan dar sobre el *originans* chocan con dificultades. Pero nos parece que hay algo central e indiscutible, manifestado por la revelación y confirmado por la experiencia personal de cada hombre: hay una herida en el interior de cada uno que le cercena su libertad y su deseo de hacer el bien. En este sentido el hombre está muy lejos de realizar en sí la imagen de Jesucristo. Pablo explica en Rom. 8, 29 que Dios ha predestinado a los hombres “a reproducir la imagen de su Hijo, para que sea él el primogénito entre muchos hermanos”. Pero la situación radical de pecado en que se encuentra el hombre le hace no comportarse como Jesucristo. No sólo le inclina a no comportarse como él, sino que el hombre es por sus propias fuerzas radicalmente incapaz de ese comportamiento. Es lo que ha descrito el ya tantas veces citado pasaje de Rom. 7, 14 ss. La última pregunta que ahora nos hacemos es ésta: ¿en qué consiste en cada hombre lo que la teología durante tantísimos años ha llamado “pecado original”?

Ya se ha dicho que el pecado original es descrito en el Concilio de Trento más bien sólo negativamente. El concilio señala que por él ha perdido el hombre, puesto que no sólo Adán sino todos han sido víctimas del pecado, la santidad y justicia recibidas de Dios.¹⁶⁹ Sobre el sentido de

l. 1, n. 71 (PL 45, 1096). Ahí leemos que la concupiscencia “*lex peccati dicitur, quia suadet peccata atque, ut ita dixerim, jubet; et si ei mente serviatur, sine excusatione peccatur. Peccatum dicitur, quia peccato facta est, appetitque peccare*”. Las palabras que hemos subrayado son las únicas que figuran en la citada nota 10 del tomo mencionado de las actas. Parece haber sido aducido en Trento.

¹⁶⁸ No tocamos el tema del bayanismo y el jansenismo, puesto que hemos intentado premeditadamente hablar sólo de temas básicos de la teología del pecado original.

¹⁶⁹ “*Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non eius propagini asserit nocuisse, acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse...*” (DS 1512).

“Adán” ya hablamos más arriba. Pero, si el hombre no tiene una santidad y justicia que debería tener, ¿qué es lo que se lo impide?

“Santidad” y “justicia” no son términos sinónimos, sino que la “santidad” en la Biblia es un término de contenido más amplio que la “justicia”. La santidad es el hecho de que el hombre se conforma plenamente con lo que Dios quiere de él. “Conformarse” debe tomarse en el sentido literal-semántico de la palabra. El santo puede describirse como aquel que siempre y en cualquier circunstancia realiza lo que Dios espera de él. En este sentido la liturgia (por ejemplo, en el *Gloria* de la celebración de la Eucaristía) señala que sólo Cristo es santo, pues él es el único que ha cumplido perfectamente la voluntad del Padre. Por ese motivo puede invitar Pablo a los cristianos de Filipos, antes de transcribir el famoso himno sobre el Cristo humillado y exaltado (Fil. 2, 6-11), a tener “los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús” (vers. 5). En ser como Jesucristo (ya hemos citado poco más arriba Rom. 8, 29) está la meta del cristiano, y en eso consiste su santidad.

La “justicia” es, en cambio, en primer lugar, un término jurídico. Justo es aquel que practica la justicia, es decir, en la perspectiva bíblica, el que cumple la ley. La justicia está en la línea de la santidad, pero puede ser inferior a ella, pues la santidad es la plenitud de la justicia. Mientras que la santidad consiste en que se adecue totalmente la voluntad del hombre a la voluntad de Dios, la justicia, aunque llega a su plenitud en la santidad, existe con tal de que se dé un mínimo: el cumplimiento esencial y fundamental de la ley de Dios. Es decir, el hombre que se ha hecho justo es aquel que ha optado fundamentalmente por Dios. Entre las situaciones por las que el hombre pasa ante Dios puede establecerse una gradación que abarca tres situaciones, que, puestas en línea ascendente, se pueden definir como: 1) *pecado* (como opción fundamental por el pecado), 2) *justificación* (se ha optado fundamentalmente por Cristo y por el rechazo del pecado) y 3) *santificación*, en la que el hombre se encuentra en un camino que previsiblemente, de no abandonarlo, le llevará a reproducir en sí la imagen de Jesucristo. Nos hemos ocupado aquí de la primera etapa. Pues junto a la proclamación por la Iglesia del Evangelio salvador de Jesucristo está también la proclamación del hombre para encontrar su salvación, ya que por el pecado no le es posible hacer el bien, al menos de modo continuado y como realidad permanente.

El pecado original puede definirse como el alejamiento radical del hombre de Cristo. Es decir, en su raíz está el hombre impedido para optar por Dios. ¿Por qué? Se hace preciso sacar una consecuencia del hecho de que el hombre es persona: todo hombre, cuando llega a una edad en que puede tomar ciertas decisiones fundamentales, está de por sí

en condiciones de optar en su vida a favor o en contra de lo que él considere que es lo primero y fundamental en su escala de valores.

Dogmáticos y moralistas de los años cincuenta y sesenta se ocuparon frecuentemente de la cuestión, con la intención de poder considerar los actos concretos y particulares del individuo desde una perspectiva más radical y unitaria. Lo que más interesaría, según estos intentos, para poder valorar los comportamientos concretos de cada persona, es llegar a conocer la raíz de la que brotan. Es lo que en la teología italiana y francesa de estos años se llamó *opción fundamental*, aunque el tema fue cultivado también en la teología de habla alemana.¹⁷⁰

Esta necesidad de optar por la búsqueda egoísta de la propia seguridad, o bien por un salir de sí mismo buscando realizar en la propia vida lo que se considera el valor más alto (que el hombre le llame Dios o no es en este momento una cuestión secundaria, pues cabría la posibilidad de un teísmo anónimo¹⁷¹ o se presenta como algo inevitable, pues de lo contrario faltaría la capacidad de decisión, que es una de las características fundamentales de la persona. No se puede permanecer en la disgregación de la propia personalidad que significaría tal indecisión vital.

Pues bien, según esto puede decirse que el pecado original consiste en la incapacidad que el hombre tiene, aunque quiera hacerlo, de optar por seguir la voluntad del Padre, como lo ha podido hacer Jesucristo, el que es “semejante en todo a nosotros menos en el pecado” (Hebr 4, 15). Y es que el hombre no comienza su existencia “tamquam tabula rasa” o, como ha señalado E. Gutwenger, tampoco en el estado de una “indiferencia innata”.¹⁷² Nace con una falta de rectitud en su voluntad, como Tomás de Aquino ha expresado correctamente siguiendo a San Anselmo.¹⁷³ El pecado original, como han señalado acertadamente Flick y Alszeghy, es

¹⁷⁰ Bibliografía fundamental sumaria: J. Alfaro, “Formalobjekt, übernatürliches”, LThK IV, 207-208. F. Böckle, “Bestrebungen in der Moralthologie”, en: *Fragen der Theologie heute* (eds. J. Feiner, J. Trütsch y F. Böckle), Einsiedeln ³1960, 425-446 (se editó en castellano por Cristiandad con el título *Cuestiones teológicas de hoy*). R. Carpentier, “Vers una morale de la charité”, *Gregorianum* 34 (1953) 32-55. M. Flick-Z. Alszeghy, “L’opzione fondamentale nella vita morale e la grazia”, *Gregorianum* 41 (1960) 593-619. G. Gillemann, *Le primat de la charité en théologie morale*, Bruselas ²1954 (hay traducción castellana en Desclée).

¹⁷¹ Cf., por ejemplo, K. Rahner, “En torno a la doctrina del Vaticano II sobre el ateísmo”, *Concilium*, núm. 23 (1967) 377-399. Se trata de un trabajo clásico sobre el tema.

¹⁷² La expresión de Gutwenger (“Die Erbsünde und das Konzil von Trient”: *Zeitschrift für katholische Theologie* 89 (1967) 438) es acertada, aunque su artículo tiene diversos puntos problemáticos.

¹⁷³ Véase en Santo Tomás la *Summa Theologiae* I^a II^{ae}, q. 83, art. 2, ad primum. En San Anselmo: *De conceptu virginali et de originali peccato*, c. III (*Opera Omnia*, ed. F. S. Schmitt, vol II, Edinburgo 1946, 143).

un debilitamiento de la voluntad humana que causa —según los términos que ellos emplean— una incapacidad dialogal del hombre con Dios. De tal manera que esta debilidad afecta a su propia naturaleza, no ontológicamente, pero sí moralmente y le hace incapaz de liberarse de los actos pecaminosos concretos de su vida diaria. Cada pecado no hace más que ratificar que el hombre es pecador en la raíz de su existencia.¹⁷⁴ Pero es que, además, el hombre no puede hacer otra cosa. Es incapaz de salir de su propia situación de pecado. “*La imposibilidad de optar por Dios* indica un desorden a nivel moral que afecta a la voluntad del sujeto, aunque no procede de su opción libre y por eso no es ‘pecado’ en el mismo sentido que el pecado personal”.¹⁷⁵ Todo esto nos indica una realidad muy importante con la que vamos a terminar y que la Iglesia no debe perder de vista en su predicación: cuando el cristianismo habla del pecado del hombre, no predica, para que el hombre salga del pecado, la fuerza de voluntad. Por eso está muy lejos del estoicismo y del pelagianismo. El objeto central de la predicación del mensaje cristiano es que el hombre se salva por la fe en Jesucristo, es decir, poniendo su vida en él. Si ser “justo” es al menos el comienzo de la salvación, a lo que deberá seguir el camino de la santidad hasta la justicia perfecta, la justificación, el llegar a ser justo ante Dios, o sea, el cumplimiento —al menos fundamental— de la ley moral sólo le es posible al hombre cuando pone sus fuerzas y su confianza en Cristo. Eso es lo que significa que el hombre es “justificado por la fe”, el gran tema de la teología de Pablo. Fuera de la fe en Jesucristo, es decir, cuando el hombre pone su vida en otras realidades o en sus propias fuerzas, no consigue otra cosa que permanecer encenagado en el pecado. Por eso, el anuncio del Evangelio es el anuncio de que el hombre se salva por la fe en Jesucristo y, de ese modo, puede llegar hasta la santidad.

¹⁷⁴ M. Flick-Z. Alszeghy, *Il Creatore*, Florencia 21961, 458: “L'uomo in stato di peccato originale e moralmente incapace di amare Dio, sopra tutte le cose, con un amore affettivo, anche puramente naturale” (hay traducción española en Sígueme con el título: *Los comienzos de la salvación*).

¹⁷⁵ IDS., *Fondamenti...*, 215. Por “pecado personal” entienden los autores cada acto pecaminoso concreto, como lo ha hecho la teología moral usual. Sobre el pecado original en Flick y Alszeghy cf. nuestro trabajo en *Anales Valentinus* 3 (1977), especialmente 290-293.