

RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

A. de Villalmonste, *El pecado original*, Veinticinco años de controversia: 1950-1975, Naturaleza y Gracia, Salamanca, 1978, 614 págs.

I *Presentación del libro*

El Autor expone su objetivo de esta manera: "Este nuestro trabajo se propone describir el origen, desarrollo y consolidación de las dificultades que han dado por resultado la rápida reducción, reformulación y —probablemente— desaparición del 'dogma' del pecado original, en cuanto doctrina específica dentro de la enseñanza cristiana. Y todo ello en un acelerado proceso de evolución doctrinal que va desde la afirmación dogmática —mantenida muy nítida todavía en 1950— a través de oscilaciones y reajustes de la década del sesenta, por parte de varios teólogos, a medida que avanza la década del setenta".

El Autor encara pues tres períodos: 1) 1950-1960, la tónica es la permanencia de lo tradicional, pero con serias dificultades nuevas.

2) 1961-1970 (aproximadamente), cuando se conmueven los cimientos primeros de la doctrina tradicional, pero se quiere salvar la sustancia de la fe.

3) 1971-1975, va creciendo el número de los teólogos que niegan, más o menos explícita y sistemáticamente... el pecado original.

Con estos términos, entresacados de una exposición algo más extensa, el Autor caracteriza los tres períodos que estudiará.

El Autor reconoce que quedan en pie muchos problemas por resolver en la teología, pero advierte que su solución se ha de buscar por otro camino y no por el dogma del pecado original.

El Autor se considera un "testigo imparcial", pero también reconoce que "Aca y allá, en esta parte documental-descriptiva, hemos emitido nuestro juicio e incluso iniciado parciales perspectivas sintéticas" (P. 427).

El Índice de Materias es muy detallado y nos permite presentar con facilidad el plan del libro.

En cada parte, la división fundamental se basa en los estudios que se han hecho sobre las fuentes, Antiguo Testamento (Génesis), Nuevo Testamento (Romanos cap. 5), Tradición (Agustín especialmente, pero también anteriores), Magisterio (Trento especialmente), y por otro lado las nuevas formulaciones.

La segunda parte, 1961-1970 es la más extensa, pues abarca casi la mitad del libro y en ella se añaden algunos items, como lo relativo al protestantismo de la época, la vertiente pastoral, antropología.

El período de 1971-1975 ocupa menos espacio y termina con un capítulo breve sobre "Pasado, presente y porvenir del dogma del pecado original" cuya culminación es el tema: "Tarea para un futuro inmediato: Hacia un 'cristianismo sin pecado original'".

La bibliografía es exhaustiva hasta 1975, y con un apéndice para los años 1975-1978, fecha de publicación del libro.

Tiene además tres índices, de citas bíblicas, de documentos del magisterio y de nombres (de personas); no hay índice de temas.

La presentación es cuidada, la distribución tipográfica permite ubicar bien los temas, pero el número de erratas es tal que ha de haber desanimado al Autor para hacer una "fe de erratas". Y se cometen en palabras castellanas.

En cada tema el Autor plantea la problemática ubicada en su tiempo y expone los trabajos de los autores que él juzga más significativos. La síntesis o resumen del tema es hecha al final del período, lo cual es un inconveniente para la utilización de esta obra como libro de consulta. Su lectura corrida naturalmente es pesada, por la índole misma del trabajo. La ausencia de un índice de temas limita también la función de libro de consulta.

El Autor desde 1972 ha publicado diversos artículos sobre el pecado original, en particular buena parte del contenido del libro en "Naturaleza y Gracia", Sal Terrae, en 1977 y 1978.

II Crítica del libro

La crítica que se puede hacer de este libro es compleja dado que básicamente se trata de una exposición del desarrollo del pensamiento teológico sobre el pecado original durante 25 años. Como ya lo dije, el Autor no es solamente expositor pues también emite juicios.

Por ello, la crítica podría referirse a:

1.— La labor como "historiador imparcial".

2.— Los trabajos aducidos por el Autor, especialmente los que emiten opiniones, sistemas, contrarios a la doctrina tradicional, por lo menos aquella que puede ser la común o aceptada sin limitaciones por el magisterio en las deferentes épocas consideradas.

3.— Los juicios emitidos por el Autor en sus "parciales perspectivas sintéticas" y en algunas exposiciones de autores¹.

1.— Crítica al trabajo como "historiador imparcial"

Seré muy breve en esta parte, por cuanto implicaría compulsar los autores mencionados. En una brevísima recorrida por algunas de las citas, a modo de test, diré que el Autor manifiesta una capacidad alta para exponer en poco espacio lo más medular de un autor. En cuanto a la elección de teólogos, era de esperar que eligiera en particular a los que presentan novedades, pues a los demás bastaría nombrarlos. Pero el Autor pasa muy rápidamente al tratar a los que manteniéndose en la línea más "común" tienen enfoques nuevos².

¹ El número de las páginas en las que se encuentran las citas al libro de Vallalmonde van entre paréntesis, a continuación de la cita, con el objeto de reducir las notas al pie de página.

² No siempre la referencia a los escritos estudiados es exacta. Véase p. ej. "Lo más valioso, en todo caso, según Vanneste, es que aquí se nos saca ya de la órbita de Adán, y se nos pone en la zona de influencia de Cristo que ha venido a redimirnos" (P. 340) y remite a la pág. 718 de Vanneste. Allí leemos: "De toute façon nous devons nous féliciter: que nous avons tous, suite du péché d'Adam, contracté le péché originel, mais également que le Christ es venu nous en libérer" (subrayados míos). Y en nota

2.— Crítica a los trabajos aducidos por el Autor

Consideraré en segundo lugar los trabajos aducidos por el Autor, pero solamente bajo algunos de los aspectos comunes, en muchos o en algunos de los autores que encuentran dificultades mayores en la enseñanza "común".

Advierto primeramente que no me ocuparé de lo que pueda aparecer novedoso con respecto a la antropología (problema del monogenismo) y la exégesis bíblica (especialmente Romanos Cap. 5). No creo que el problema antropológico sea un obstáculo serio para admitir la doctrina común. En cuanto a Romanos 5 está bien establecido que la traducción de la Vulgata "*in quo omnes peccaverunt*" no es la correcta, y Trento expresamente no quiso "canonizar" ese texto.

Quiero señalar, con todo, que es muy grave negar una afirmación recibida en la Iglesia porque no está expresada claramente en las Escrituras. Hay una manera de hablar del Autor y en los textos considerados, que dan la impresión de que se ha de admitir solamente lo que esté expresamente en las Escrituras. No hay que olvidar que la Iglesia no sólo es *discipula* sino también *maestra* de la verdad.

En primer lugar creo que es importante hacer una aclaración sobre un aspecto capital en la formulación del dogma del pecado original.

El Autor apenas menciona un tema controvertido y que a mi juicio condiciona buena parte de las interpretaciones modernas. Se trata de las consecuencias del pecado original en el hombre caído y reparado, del sentido que necesariamente hay que dar al dicho "vulneratus in naturalibus"³.

El Autor presenta muy súcintamente el problema de la interpretación de esta consecuencia del pecado original al mencionar algunos trabajos, p. ej. el de Finkenzeller, sobre estos temas en Duns Escoto; se trata de saber si el hombre actual, a causa del pecado original, tiene una dificultad adicional a su naturaleza para obrar el bien, o si esa dificultad —y por lo tanto el pecado— provienen *únicamente* de su condición de ser, compuesta de materia y espíritu. En este segundo caso, el pecado original solamente influye en el pecado actual en cuanto es "removens prohibens". El pecado original quitaría a toda la humanidad el *don de integridad*, por el que las potencias inferiores estaban sometidas a las superiores y éstas a Dios, sin eliminar la posibilidad de pecar, como consta. La naturaleza humana (o si se prefiere, el hombre) quedaría con las posibilidades y dificultades que tiene en cuanto tal, ni mejor ni peor. Esa privación no explica, por causas internas, la pecaminosidad del hombre, y mucho menos la extensión y gravedad del pecado y del mal en el mundo⁴.

menciona al Concilio de Florencia (Dz. 711/1347) donde ya se lee algo similar. Me parece obvio que esta interpretación distorciona el pensamiento de Vanneste.

³ La cuestión del debilitamiento del libre albedrío, según la terminología del tiempo del Concilio, podría ser con respecto a la justicia original o al ser natural del hombre: el Concilio no define la cuestión.

⁴ Los autores modernos que achacan al dogma del pecado original la gravedad y extensión del pecado en el mundo, tendrían que decir con respecto a qué estado, el pecado original es una herida, un *vulnus*, pero en general no admiten ni el estado de justicia original ni el de natura pura. De donde no se ve con respecto a qué estado el pecado original, según ellos lo interpretan, el hombre habría recibido un *vulnus*.

Según el Dictionnaire de Théologie Catholique, Artículo "Péché originel", Col. 504, Escoto sostiene que por la privación de la justicia original, las fuerzas desencadenadas de la natura se afirman en su impetuosidad, y en particular la concupiscencia con sus asaltos contra el espíritu, abandonado a sí mismo. No parece definir claramente, como S. Tomás, que el pecado original "materialiter" sea la concupiscencia, pero lo dice bajo un cierto punto de vista: "naturale est unicuique appetitui ferri in delectabile". La posición señalada de S. Tomás no fue retomada en Trento.

La interpretación de Finkenzeller, no cuestionada por el Autor, atribuye a Escoto la paternidad de la teoría que el pecado original no implica un debilitamiento en la voluntad, etc. (P. 105) ⁵.

Resulta increíble esta afirmación, pues son muchos los autores que la encuentran en S. Tomás. Otros lo niegan. Entre los teólogos ante tridentinos que niegan una *herida* en la naturaleza, y que se apoyan en S. Tomás, encontramos al Cardenal Cayetano (1469-1534), a Domingo Soto (1494-1560), quien participó en el Concilio; y entre los post tridentinos están Bartolomé Medina (1527-1581), Francisco Suárez (1581-1617), San Roberto Bellarmino (1542-1621), Francisco Sylvius (1581-1617), Gabriel Vázquez (1551-1604), Gonet (1617-1681). San Roberto Bellarmino dice que la sentencia que niega un *vulnus naturae* es más común entre los doctores escolásticos antiguos y recientes. En cambio admitían un *vulnus naturae*, entre otros, Diego Alvarez (1550-1635), Vicente Contenson (1641-1674), Carlos Biluart (1685-1757).

En este siglo es oportuno citar el Dictionnaire de Théologie Catholique, en el Artículo citado, Col. 485-486, que da una interpretación de S. Tomás por la cual el Dr. Angélico no admitiría un *vulnus naturae*, si no es con respecto a la justicia original; el haber sido "*spoliatus gratuitis*" no es cosa de poca monta, pero sin las consecuencias que le atribuyó S. Agustín. Entre los manuales puede verse a Chr. Pesch S.J. en sus *Praelectiones Dogmaticae*, t. III, p. 183 ss.

Con respecto al período de los siglos XVI al XVIII, el D.T.C. menciona el optimismo moderado en continuidad con la doctrina de los maestros de la Escuela: S. Tomás, Duns Escoto, Ocam, Biel, en oposición al pesimismo de un agustinismo exagerado y simplificado, que tiene una manifestación extrema en el jansenismo (Col. 540). El Diccionario cita a Henri Brémond quien observa, que entre el humanismo naturalista y el pesimismo de los reformadores, había lugar para una teología humanista del pecado original y de sus consecuencias, que estuviese de acuerdo con las verdades esenciales del cristianismo y ello aun presentándolas bajo su aspecto más luminoso, más humano. En esta perspectiva, el teólogo humanista "no cree que el dogma central es (sea) el pecado original, sino la redención. Quien dice redención dice falta, pero falta feliz, puesto que nos mereció un tal Redentor..."

Es muy posible que todos los autores que he citado carezcan de predicamento ante los teólogos modernos, pero no se puede negar que sean testigos de un determinado pensamiento teológico que influyó profundamente en la "creencia" del pecado original ⁶.

⁵ El Autor dice que G. Biffi sostiene que "Los teólogos, hasta el siglo XV, entendían la *herida* de la naturaleza en sentido real, interno, aunque no esencial" (P. 139) y no hace comentarios. Biffi ignoraría por lo menos a Escoto.

⁶ El autor utiliza la palabra creencia inspirándose en Ortega y Gasset, como se verá más adelante.

No es posible presentar la "creencia" en el dogma del pecado original con una interpretación que no surge del dogma ni de la elaboración de los principales teólogos que reflexionaron sobre él. Es verdad que ciertas corrientes de espiritualidad presentan una visión pesimista de la naturaleza humana, pero ellas no pueden fundamentarse en el dogma. Y un teólogo serio tiene que saber de dónde proviene una corriente espiritual determinada.

He citado a Henri Brémond quien hace ya años afirmaba que el teólogo humanista no cree que el dogma central sea el pecado original, sino la redención. El Autor no puede presentar como novedoso y como resultado de un vuelco de lo hamartiológico hacia lo caritológico, algo que hace siglos es, no solamente enseñado, sino también vivido en el Pueblo de Dios.

Muchos de los teólogos citados por el Autor no tienen suficientemente en cuenta la economía sacramental en la historia de salvación. Posiblemente esta deficiencia se origine en no considerar todas las consecuencias de la Encarnación y de la realidad de la Iglesia como Pueblo de Dios, como Cuerpo Místico de Cristo.

Cada hombre sólo puede participar de la vida divina en cuanto miembro (y es miembro en cuanto participa de esa vida), y por ser miembro, en cuanto tal, se relaciona salvíficamente con el Pueblo de Dios por medio de un sacramento. Por ello no es pensable que un ser humano se incorpore al Cuerpo de Cristo, sin que Este intervenga por un signo salvífico.

El Concilio de Trento en el Cap. 4 del decreto sobre la justificación, dice que ésta no puede realizarse sin el bautismo "o su voto", lo que repite en el Canon 5 sobre ese bautismo.

La justificación del pecador bautizado requiere el sacramento de la penitencia, por lo menos "in voto", según consta en el Cap. 14 del mismo decreto.

En los intentos de reformular la doctrina del pecado original, encontramos frecuentemente la afirmación que solamente hay pecado cuando el ser humano realiza un acto personal, libre. De no existir, *de ninguna manera* puede hablarse de pecado. La consecuencia es que antes del uso de la razón no existe en el ser humano pecado alguno.

En el "Balance y síntesis final" del libro, el Autor expone su pensamiento que básicamente se encuentra en muchos de los teólogos cuestionadores de la formulación tradicional del dogma. Dice Villalmonste: "Por nuestra parte y como 'opinión teológica' bien fundada, nos atrevemos a proponer otra afirmación, mejor y distinta de la tradicional.

En la actual economía de salvación todo hombre, al llegar a la existencia, en virtud de la voluntad salvífica de Dios universal, sincera y operosa, en atención a los méritos de Cristo, se encuentra en una situación teológica de elegido, llamado, querido por Dios para la participación de la vida divina. Por tanto, en la medida en que ese ser es ya germinal pero realmente *persona* humana, es *persona grata a Dios*, aceptable y aceptada, *agraciada* por El con amor salvífico sobrenatural. Amor agraciante que le afecta en forma real, interna, personal, aunque nos sea difícil cualquier ulterior determinación al respecto. Sin duda que todo hombre nace en un mundo empecatado (pero no exageremos el lado oscuro de la historia, porque la Gracia siempre está actuando poderosamente en ella), en una historia, que es una urdimbre de pecados, en la humanidad acosada por el 'pecado del mundo': todo esto será verdad, según gustan de decir varios teólogos actuales. Pero toda esta fuerza-de-pecado está fuera del recién

nacido, lo afecta exteriormente, lo enmarca y sitúa desde fuera. Por eso, nunca será constituido y hecho pecador si no es cuando él, llegado a la edad adulta, por libre decisión personal, rechace a Dios como fin último de su vida: cuando rompa con acto personal, libre y responsable, la *original amistad en que llegó a la existencia*" (p. 552). Hasta aquí Villalmonste y los subrayados son suyos. Aunque la "gracia" está en un paréntesis, está con mayúscula, y no hay duda que el Autor afirma repetidas veces que todo lo relativo a la Redención debe encararse bajo el aspecto "caritológico".

No hay en esta apretada "opinión teológica" mención del bautismo y de los demás sacramentos.

Ante esta opinión surgen varias preguntas: ¿Ese ser que es ya persona humana es inhabitado por la Trinidad, es participe de la naturaleza divina, tiene la gracia santificante? El autor no utiliza estas palabras y recurre a expresiones como "*querido por Dios* para la participación de la vida divina". Y el efecto de ese amor de Dios por la persona humana, aunque no lo sea más que germinalmente, es tal que nos es "...difícil cualquier determinación al respecto". Queda la impresión que el Autor, a través de expresiones imprecisas quiere afirmar que esa persona humana no tiene deficiencia alguna; que está bien ordenada con respecto a Dios; pero que no llega a participar de la vida divina. Entonces surge otra pregunta: Si muere antes del uso de la razón, ¿cuál será su situación? ¿Participará sin mengua alguna de la gloria de la resurrección? Y si es así, ¿en virtud de qué? El Autor tendrá que referirse a una "ulterior determinación al respecto", y no habrá dicho nada.

La descripción que hace el Autor del estado de ese ser recién llegado a persona humana, podría ser aceptable si hubiese sido más parco. En efecto, el estado de naturaleza pura no ha existido, el hombre siempre ha estado *ordenado* a la gloria de la resurrección con Cristo, y ese ordenamiento afectó profundamente todo su ser. Por la Encarnación toda la creación, aun antes del Nacimiento de Cristo, adquiere una *santidad* fundamental, en cuanto santidad es primariamente aquello por lo cual algo está (o es) unido a Dios. Esa unión se realiza según la naturaleza de cada ser, y en el hombre por la participación de la vida divina, en cuanto miembro del Pueblo de Dios. Nunca *individualmente*, nunca como ser aislado, sin intervención de ese Pueblo de Dios.

Si el Autor se refiere a esa *santidad fundamental*, muchas de sus expresiones son válidas, pero *no excluyen la existencia de un pecado*; en efecto, que el hombre sea "...llamado, querido por Dios para la participación de la vida divina..." puede componerse con una situación de pecado.

Pero queda la duda si el Autor se refiere a esta santidad fundamental, pues ha afirmado que "...nunca será constituido y hecho pecador si no es cuando él, ...rompa con acto personal, libre y responsable, la *original amistad en que llegó a la existencia*". Subrayado por el autor, y atraigo la atención a lo subrayado. Si el pecado consiste en esa ruptura, quiere decir que el Autor consideraba ese estado de "*original amistad*" como una actual participación de la vida divina, y no solamente una *ordenación* a esa participación.

No hay en el Autor ninguna referencia al bautismo, a la Comunidad cristiana, al Pueblo de Dios, lo que llama la atención en quien reclama que se tenga una concepción más comunitaria de la gracia. Ese ser tal como lo describe Villalmonste habría llegado a la participación de la vida divina, sin que la Iglesia fuese su Madre. No veo cómo pueda dejarse de lado esa "maternidad" de la Iglesia, cómo una *persona humana* pueda

llegar a la gloria de la resurrección si la Iglesia, *de alguna manera*, no lo ha dado a luz.

Más coherente sería distinguir, como Pelagio, entre la bienaventuranza para los no bautizados y el Reino de los Cielos para los que recibieron el bautismo.

Muchos de los intentos, por lo menos en décadas pasadas, para *salvar* a los niños muertos sin bautismo, han recurrido de alguna manera a la mediación de la Iglesia, por una interpretación amplia del "voto" requerido. Sea lo que fuere de estas interpretaciones, me importa señalar que han tenido cuidado de mantener que fuera de la Iglesia no hay salvación, y que la Iglesia salva por signos "*in re vel in voto*"⁷.

Cuando se habla de un dogma hay que recurrir a la expresión más elaborada de la Iglesia, en la cual podamos discriminar entre lo definido y los argumentos, las consideraciones marginales, etc. Luego, para su hermenéutica podrá ser conveniente recurrir a documentos, escritos, etc. de épocas anteriores.

Pero no se puede atribuir al dogma algunas afirmaciones o enfoques que se encuentran en un determinado período de su formulación. Hace bien Vanneste en recurrir al Concilio de Cartago para interpretar a Trento. Pero no parece correcto referirse casi exclusivamente a Cartago, cuando en 1976 vuelve a exponer su teoría y a analizar a tres escritos sobre el tema. Para él, Trento retoma las fórmulas claves de Cartago sin introducir cambios notables⁸.

En sus artículos de la Nouvelle Revue Théologique (97, 1965, y 98, 1966) Vanneste estudia los decretos de Trento, pero trata únicamente de los tres primeros que reafirman la condenación del pelagianismo, que es el optimismo exagerado. La omisión del canon 5 y el tratamiento brevísimo del 4, implica que estos artículos de Vanneste —muy documentados— dejan una impresión distorsionada del Concilio.

Si Trento no retoma algo de Cartago, de S. Agustín, eso no entra en el dogma, a no ser que se demuestre fehacientemente que se halla expresado como dogma en el magisterio ordinario de la Iglesia.

El Concilio de Trento deliberadamente evitó dar una definición del pecado original, se ocupó de su fuente, de su extensión, de sus efectos y de su remedio. Y al tratar de sus efectos, no hay una enumeración exhaustiva, sino una descripción de lo que los constituye.

Entre los efectos no se menciona el pecado en el mundo, independientemente de la comparación con el estado de justicia original. Por lo tanto en Trento no se busca explicar la existencia del pecado actual del hombre. Sólo tangencialmente menciona que la concupiscencia *inclina* al pe-

⁷ Una situación *límite* nos obliga a precisar los conceptos. Una es el bautismo de los niños, cuya práctica es muy anterior a San Agustín. Otra es el bautismo de un adulto que por el *óbice* que ha puesto no recibe la gracia santificante y sin embargo ya no tiene el pecado original, es miembro de la Iglesia, y recibirá —sin más— todos los efectos del bautismo una vez que haya eliminado ese *óbice*. En los términos usuales, ha recibido el carácter sacramental pero no la gracia santificante. No es mi intención proponer una definición de lo que tiene el pecado original, pero este hecho límite sugiere la importancia que tiene la pertenencia a la Iglesia en la eliminación ("tollere") del pecado original, así como su aspecto comunitario.

⁸ A. Vanneste, "¿Où en est le problème du péché originel?" *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 52 (1976), p. 146.

cado; pero esto no es más que la doctrina antigua, que puede verse p. ej. en la Suma Teológica I-II q. 77, "De la causa del pecado, de parte del apetito sensitivo"⁹.

Y como todos los efectos tienen como punto de comparación el estado de justicia original, en Trento no se define sobre el estado del hombre con respecto a sus posibilidades naturales; o sea, no se define lo que significa "vulneratus in naturalibus", o la "natura viciata". Ya he mostrado cómo muchos tomistas opinan que el vulnus es únicamente con relación al estado de justicia original. Esta cuestión se ha debatido libre y tranquilamente durante siglos y ningún autor sensato ha tildado de hereje al que sostenía la sentencia contraria. Llama la atención que autores con una erudición notable hablen del vulnus naturae como si hubiese una sola explicación válida en la Iglesia. Cada uno puede pensar como quiera, pero nadie puede presentar su opinión como la doctrina de la Iglesia.

Cualquier reformulación de lo sustantivo de la enseñanza de la Iglesia debe abstenerse de incluir como doctrina de la Iglesia lo que es interpretación teológica. Parece extraño advertir esto a quienes son muy libres en su elaboración teológica; sin embargo en no pocos autores el *sustituto* del pecado original —o la nueva expresión de lo que la Iglesia sostiene— es un estado existencial de pecado, ajeno a la doctrina de la Iglesia. Por ello, a mi juicio, en esas explicaciones se encuentran dificultades que no aparecían en la fórmula de Trento. Tomaré un ejemplo para explicar esta aparente contradicción: A. Vanneste se basa en dos afirmaciones básicas —que también encuentra en Kant— el pecado siempre procede de un acto libre del hombre y todos los hombres son pecadores (para Vanneste, y otros muchos, sólo hay pecado en el hombre con uso de razón). El mantener ambas afirmaciones ha llevado a los críticos de Vanneste a cuestionar su elaboración, pues la primera afirmación impediría el tener certeza de la segunda. Entiendo que Vanneste habla de un pecado que implique la pérdida de la inhabitación de Dios, de la gracia santificante. Resulta gratuito afirmar que *todos* los seres humanos con uso de razón hayan cometido algún pecado mortal. Por lo menos no se debe decir de S. José, y creo que de muchos más.

En la doctrina tradicional del pecado original no hay dilema. Todos tienen necesidad del *redentor* por el pecado de naturaleza, incluso la Sma. Virgen. El hombre puede pecar porque tiene libertad de elección. No hay dilema porque las afirmaciones no tienen un concepto unívoco de pecado. No veo solución para admitir simultáneamente que somos libres y pecadores necesitados de redención, si no es sosteniendo un concepto muy análogo de pecado, por el que somos pecadores que deben ser justificados.

Por ello cuando se sustituye el pecado de naturaleza por cualquier forma de pecado actual, se introduce un elemento ajeno a lo sustancial del dogma, lo cual, como dije antes, no es legítimo.

Ello no quiere decir que N. Señor no nos redima, a la enorme mayoría de los hombres, de pecados actuales; y no hay dificultad, por parte del dogma del pecado original, en enfatizar el peso del pecado del mundo (sobre todo en sociedades muy permisivas), la dimensión social del pecado, etc.

⁹ El remover un impedimento (removere prohibens) no puede considerarse una causa eficiente, aunque en el lenguaje ordinario se utilicen partículas que sugieran la noción de causalidad.

Es muy necesario que el teólogo, y consecuentemente el pastor, traten en términos inteligibles al hombre moderno, una de las realidades más angustiantes: la extensión del mal que el hombre encuentra en el mundo y en sí mismo¹⁰.

Pero no se ha de buscar la base de la respuesta en la doctrina del pecado original, que es muy *modesta*¹¹.

Aquí quiero hacer notar que esta afirmación no presupone el pecado original, sino la existencia de la concupiscencia, considerada como la consecuencia natural de la inserción del espíritu en la vida animal. En segundo lugar, en el orden de la reparación por Cristo, nadie está privado de esa gracia (que podría ser externa) de modo que no hay obstáculo en afirmar que puede haber habido personas que no hayan cometido pecado mortal alguno en el curso de su vida.

Al negar el pecado de natura se plantean problemas serios en otros aspectos del dogma, en particular en lo relativo a la redención por N.S. Jesucristo.

O bien se recurre a "pecado del mundo", a un "empecatamiento" y otras maneras de afirmar de hecho un pecado personal necesario "actu", o "potentia"; o bien hay que explicar la necesidad del redentor únicamente por la incapacidad radical del hombre de llegar a la participación de la vida divina. Pero en este caso no se ve cómo pueda mantenerse que Cristo sea nuestro *redentor*, pues no basta para ello la *elevación* a la vida divina.

Si bien la *expresión* pecado de naturaleza hasta parece contradictoria y puede ser lenguaje incomprensible para el hombre moderno, no puede ser sustituida por otras realidades ajenas al dogma y que plantean problemas cuya solución parece imposible.

En definitiva, creo que una de las dificultades principales para admitir la mayoría de las propuestas alternativas a la formulación tradicional, consiste en la enorme dificultad de conciliar la libertad del hombre con un pecado inevitable, o bien, eliminado el pecado, la dificultad de explicar adecuadamente a N.S. Jesucristo como *redentor*.

El Autor, luego de exponer diversas tipificaciones de las nuevas teorías, sugiere que "podría pensarse en *dos tipos* fundamentales, *dos caminos* y modelos para estudiar el problema del '*pecado original*' en su conjunto" (p. 425). Pero el Autor no muestra *dos caminos*, sino una dualidad de la cosa en sí, dos fuerzas que parecen inconciliables: *el sino y la libertad*. Habría dos modelos básicos si uno de ellos se inclinara por el sino, y el otro por la libertad. Dejo este pequeño lapso porque ahora me interesa

¹⁰ Esto lo ha notado bien C. J. Peter, "El pecado original o la teología puesta a prueba", *Consilium*, 70 (1971) p. 550.

¹¹ Los que afirman que el hombre *de hecho* e independientemente de la doctrina tradicional del pecado original, es pecador, podrían apoyarse en el Decreto de la Justificación de Trento y el canon correspondiente (Dz. 806 y 832/1541 y 1572). En la formulación habitual de los "manuales", esto se expresa diciendo que "el hombre caído (no bautizado o bautizado en pecado) no puede cumplir por largo tiempo todos los mandamientos de la ley natural". O sea que sin la gracia, de hecho, violará alguno de esos mandamientos. Pero Trento se refiere explícitamente al cumplimiento *saludable* de la ley divina; con todo, la mayoría se inclina a creer que por una inferencia inmediata, también se refiere al cumplimiento de la ley natural, sin especificar que sean actos saludables. Los teólogos afirman una imposibilidad *moral*, no *física*, aunque les es difícil explicar que esa necesidad no sea física.

subrayar que el Autor plantea la mayor dificultad que surge al no admitir un pecado analógico, de naturaleza.

La dualidad la ve el Autor (p. 246) en que 1) "no hay fallo moral humano si no es en el acto personal. 2) "...algo sobrehumano, más fuerte que el hombre, algo cargado de fatalidad y sino indomable parece operar allí mismo donde sólo debería haber plenitud de un acto libre y dominador".

Siempre es traicionero citar sólo una o dos fases de un autor. Y en esta cita se podrían sacar conclusiones que Villalmonste no afirma. Pero la cita refleja bien la dualidad que los nuevos intérpretes deben solucionar. Pero es un dilema que se lo han buscado. Dice el Autor: "...la tensión entre naturaleza-persona, entre sino-libertad, resulta insuperable para la mente humana que investiga sobre el pecado. La no superación de esta antinomia... es la que habría dado origen a la doctrina del pecado original...". No creo que ese sea el origen de la doctrina del pecado original, porque esa doctrina, tal cual es expresada en Trento no se ocupa de esa antinomia. Con todo, aparece bastante claro que el problema para los cuestionadores es consiliar libertad y pecado personal, presentado como efecto de un *sino, sobrehumano*, etc.

Pero esta tensión es ajena al dogma del pecado original.

La Sesión V de Trento sobre el pecado original tiene un preámbulo, 5 cánones y una declaración, sobre la Virgen María. Si podemos hablar de lo que es más o menos importante en las definiciones de un Concilio, hay que indagar cuáles son los errores más peligrosos en el momento. En Trento la prioridad en lo doctrinal la tiene el problema de los reformadores. Pues bien, sólo el canon 5 anatematiza a los luteranos y en el 4 también a Lutero pero juntamente con otros. Llama pues la atención que lo recopilado por el Autor se refiera primariamente a los 3 primeros cánones y algo del cuarto y no se hace mención del quinto. En particular no es científico omitir que en Trento se afirma la eliminación de todo lo que tenga verdadera y propia razón de pecado, y que en los renacidos nada hay que odie Dios, pues han sido hecho inocentes, inmaculados, puros, sin falta, amados hijos de Dios; y que la concupiscencia no tiene capacidad de dañar a los que no consienten y que con la gracia de Cristo se oponen varonilmente.

He mencionado los dos artículos de Vanneste sobre el Decreto del Concilio de Trento sobre el pecado original y que de hecho se ocupa solamente de los tres primeros con una página para el cuarto.

La focalización del dogma del pecado original en su vertiente anti pelagiana, sin la corrección de un mal entendido agustinismo, lleva a muchos teólogos a concentrar sus críticas y sus propuestas alternativas, hacia lo que podríamos llamar la parte negativa del dogma. De allí que se desarrollen diversas teorías sobre el pecado y se deje de lado la grandiosa condición del hombre redimido y justificado por el bautismo, "in re vel in voto", o sea del hombre, de alguna manera, miembro del Cuerpo de Cristo, del Pueblo de Dios.

Por ello —y utilizando los términos frecuentes en el Autor— al querer superar una (supuesta) concepción hamartiológica de la redención por otra más caritológica, se transfiere al hombre redimido y justificado la situación hamartiológica que se había eliminado del pecado original. Por querer tener un bebe santo se cae en un bautizado sumergido en el pecado.

Los teólogos que eliminan el pecado de naturaleza se concentran en dar cuenta de la pecaminosidad del hombre y de la existencia actual de los pecados, de una situación existencial pecadora de toda la humanidad. Los que quieren conservar la imagen de un pecado original, o sea de un in-

flujo del "Pecado" sobre el hombre, aun antes de su opción personal; recurren a varios sistemas, ya sea que el Pecado sea como un estado del hombre o una fuerza exterior, que empujan a que el hombre, libre pero indefectiblemente, sea pecador. Los que abandonan completamente la noción de pecado original buscan explicar la existencia del pecado en el mundo, pero se ven constreñidos a pretender consiliar la libertad con la universalidad del pecado.

El énfasis sobre el pecado en el mundo, o del "pecado del mundo" presenta una imagen más pesimista sobre la situación de cada hombre en el mundo, que la que *estrictamente* surge del dogma del pecado original, sobre todo del canon 5 de Trento, dejado habitualmente de lado por los teólogos cuestionadores.

El canon 5 no nos dice que el mundo se asemeje al "paraíso perdido", por la sencilla razón que no se ocupa de ese tema. Sea lo que fuere del grado de pecado en cada época de la historia, lo cierto es que cada día aumenta la facilidad y rapidez con que el hombre toma conciencia del mal, en definitiva del pecado, que existe en el mundo.

La ciencia teológica debe ahondar en la interpretación del mal y del pecado, y deben buscarse las expresiones, y también los símbolos, por las que la teología pueda comunicarse en forma comprensible con el hombre moderno. Pero esta reflexión científica y esta expresión adecuada debe desligarse del dogma del pecado original. La gravedad de la extensión y de la intensidad del pecado en el mundo podrán ser mejor explicadas si en la elaboración teológica se dice un "adiós sin nostalgias al 'dogma' del pecado original" (550). Y me refiero a lo que está estrictamente en el magisterio de la Iglesia, y no a las elucubraciones sobre añadidas, por ejemplo sobre el estado "paradisiaco" de Adán, o las supuestas heridas del hombre "dejado medio vivo" (*semivivus relictus*).

El insistir excesivamente sobre el "pecado del mundo" puede llevar a diluir la responsabilidad personal; esto lo observamos diariamente cuando el que comete una falta se escuda en que "todo el mundo obra así", "todos lo hacen", y similares, aunque exageren en el "todos". Esta tendencia a no asumir la responsabilidad de sus acciones se agrava cuando se difunden doctrinas que enfatizan el peso del pecado del mundo sobre la persona y no se ponen en primer plano la liberación que nos trae Cristo y la fuerza purificadora y vitalizadora de los sacramentos, en particular el de la Penitencia, bastante desconocido y mal interpretado.

Creo que muchos de los autores citados atribuyen erróneamente al dogma del pecado original una concepción pesimista del hombre. Estimo que por el contrario es más optimista que la de los fautores del "pecado del mundo" y similares.

Ya desde el Concilio de Cartago se busca afirmar la primacía de la iniciativa divina en el obrar salvífico del hombre y en Trento lo central es lo referente a la justificación primera y segunda. Por ello la sesión V sobre el pecado original se realiza rápido (menos de un mes) porque no es lo primordial, aunque un fundamento necesario para la doctrina de la justificación. Los primeros cánones de la sesión V fundamentan la necesidad de la justificación primera, independientemente de cualquier pecado personal; no dan pie en cambio para una antropología, pues permanecen en la esfera del orden de la salvación. El canon 5 y parte del 4 definen el efecto de la justificación primera con respecto al pecado original: *nada* queda de él que tenga razón de pecado. No es necesario recurrir a Kant, como hacen algunos, para afirmar que si el hombre peca es porque *quiere*. Y en el decreto sobre la justificación, la necesidad de la

asistencia divina no se apoya en una degradación de la condición humana.

La concepción del hombre es optimista, no en razón de que sea fácil y sencillo que el hombre unifique su vida, si no porque su lucha no es la de un tullido, si no la de un ser vigoroso, inhabitado por la Trinidad, participe de la naturaleza divina y por lo tanto con fuerzas y medios para progresar indefinidamente en la unificación de su vida.

Esta concepción, que a mi juicio es optimista, no es un argumento para mantener la explicitación tradicional del dogma del pecado original. En este momento solamente quiero afirmar que esa explicitación, no solamente no es pesimista, sino que es más optimista que la que ofrecen las formulaciones de muchos, sino la mayoría de los teólogos cuestionadores de aquella formulación.

Las posiciones de los autores que enfatizan la situación existencial de pecado en el mundo, sea como sustituto del pecado original o no, traen simultáneamente reminiscencias de Pelagio y de un agustinismo exagerado. Creo que de allí me venía, al leer a estos autores, una sensación incómoda, como de algo que no encaja.

Estos autores dan la impresión de ser pelagianos "a parte ante" y agustinianas exagerados "a parte post". Lo cual evidentemente requiere explicación. Recuerdan a Pelagio en cuanto a la situación *personal* del ser humano antes del uso de razón. Nada hay *en él* que provenga de un supuesto pecado de Adán.

Recuerdan a un agustinismo exagerado por la fuerza del pecado que existe en el mundo. Aunque algunos digan que es algo exterior al hombre, toda la fuerza del argumento reside en que, por el camino que sea, afecta al hombre en su voluntad, y de hecho lo hace pecador. Todo lo cual es ajeno a Pelagio.

La doctrina estricta del pecado original en su última elaboración en Trento, corrige el optimismo exagerado de Pelagio, así como la contradicción en que incurre al querer conciliar su teoría con la necesidad del bautismo, que admite. Y por otra parte corrige el pesimismo exagerado de quienes sumergen al hombre en el pecado, ya sea por la permanencia del pecado original, identificado con la concupiscencia, ya sea por un estado de pecado de la humanidad, que hará del ser humano necesariamente un pecador.

Aquí también hay que decir que no es razón para aceptar una doctrina el que dé soluciones aceptables. Quiero señalar que al proponer formulaciones alternativas debe controlarse que no lleven a errores ya superados.

La modestia del dogma del pecado original no le permite constituirse en una base para una antropología cristiana. Todo él está dirigido a explicitar las relaciones del hombre con Dios, pero solamente como un preámbulo a las realidades fundamentales de la Redención y consecuentemente de la justificación. En el bautizado nada queda del pecado original, como lo define el canon 5, ni siquiera puede atribuírsele un desorden positivo de la concupiscencia, pues como he mostrado, muchos doctores y santos no han admitido un *vulnus naturae* positivo.

Pueden pues los antropólogos proceder según las normas de su ciencia, pero sin incursionar en la teología. El Autor en su "Síntesis y balance del decenio 1961-70. (p. 427 ss.) dice: "La nueva antropología filosófica... estaba pidiendo una reformatión radical de la doctrina cristiana sobre el pecado original y contribuyó a lograrla" (p. 430). Menciona como precursores a algunos filósofos de la "Ilustración", con su "optimismo humanista"; al psicoanálisis y su diálogo con la teología y a la nueva antropo-

logía filosófica, interesada en subrayar la dimensión personalista, existencial, histórica, societaria del hombre.

No me ocuparé del influjo que puedan haber tenido estas corrientes de pensamiento en la elaboración teológica.

Me importa señalar que el dogma del pecado original no es ningún obstáculo para que mantengan sus teorías; si hay alguna colisión con la doctrina católica habrá que buscarla en otro lugar.

El Autor menciona un "pesimismo incrustado en la antropología católica por motivo de la tesis del 'pecado original': concepción protestante". Esta deficiencia sería atacada por la "Ilustración".

El error fundamental que habrían cometido los teólogos influenciados por la "Ilustración" radica en lo dicho anteriormente: el dogma del pecado original no da pie para ninguna antropología, ni buena ni mala; en todo caso podemos decir que se opone a una antropología pesimista que quiera fundamentarse en una concepción errónea del pecado original, como la de los reformadores del siglo XVI.

El Autor menciona lo que "dice el teólogo", y hace referencia a "la división, interna, angustiadora, que el hombre experimenta en sí por efecto del *pecado*..." y afirma que "podría ser interpretada en clave psicológica" (p. 431). Aquí sostengo que si para ello encuentra alguna dificultad en la doctrina católica, no será en el dogma del pecado original. Podría ser en una mala catequesis del pecado original, o en un dualismo larvado que parece aflorar en ciertas corrientes ascéticas.

Como último caso en el que se desconoce la modestia del dogma, menciono la añoranza por el paraíso perdido, que sin razón se le atribuye.

Curiosamente, algo —y *solamente algo*— de la referencia a un paraíso perdido podría encontrarse en algunos Padres griegos, con sus conceptos de restauración, de la importancia que le atribuyen a la incorrupción y a la inmortalidad. Lo "curioso" radica en que son anteriores a la explicitación del pecado original.

Llama la atención que teólogos serios atribuyan esa cierta añoranza, que en algunos cristianos puede haber existido, al dogma del pecado original. La situación de *reparados* por Cristo siempre es presentada como superior a la condición de la justicia original. La liturgia, la "lex orandi" es clarísima al respecto, en particular la del misterio pascual, con su "Exultet iam Angelica" la "felix culpa", "dulce lignum, dulces clavos", y por "Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilibus reformati" del antiguo ofertorio de la Misa y que se lee en el Breviario en las preces de Laudes el jueves de la tercera semana.

Termino pues con la modestia del dogma, y afirmo que es menester ser muy precisos en lo que se le atribuye. Si son cuestiones conexas hay que advertirlo y analizar el grado de conexión que pudiera existir.

3.— Crítica de los juicios emitidos por el Autor

En tercer lugar consideraré los juicios emitidos por el Autor, en particular en sus "parciales perspectivas sintéticas".

Aunque pueda haber alguna repetición, seguiré el orden cronológico, o sea los tres períodos en que ha dividido su trabajo.

1.— Período 1950-1960

Hace notar en primer lugar lo que llama la "complicación" del dogma del pecado original con una "constelación de verdades de fe", con la

moral y espiritualidad, con la cultura occidental. En el desarrollo de la exposición de los problemas y teorías, el Autor no distingue lo suficiente el dogma estricto y las interpretaciones, símbolos, etc. que no integran el dogma. Luego plantea el aspecto que llama "formal", esto es, que dadas las dudas y hasta rechazo de la formulación (y hasta del contenido específico) de un dogma, se plantea un problema de fondo: "Y ahora resultaría que la Comunidad de los creyentes durante siglos, no había entendido bien la Palabra de Dios ni la Palabra de la Iglesia" (p. 143).

En sus exposiciones, mechadas de interpretaciones, el Autor encara de una manera excesivamente literal el apoyo que tiene el dogma en la Escritura y en la formulación hecha por la jerarquía de la Iglesia.

Hay muchos lugares en que, para un libro de esta envergadura, usa palabras, términos no muy convenientes. P. ej. habla del pecado original como de un "anciano que ha cumplido el curso de sus días por la ley de la vida".

En todas sus objeciones a la "teología de Adán" atribuye a esta teología más de lo que es fundamental en la creencia de la Iglesia, o sea, incluye los añadidos que pueden ser libres. Por otro lado (en la síntesis de los años 1961-1970) especifica demasiado lo que constituye la teología de Adán.

Llega a considerar a Adán como un hombre sorprendentemente perfecto en todos los niveles. Ciertamente, algunos teólogos han exagerado las dotes de Adán, pero no incluían sus afirmaciones en el dogma estricto. Lo fundamental que afirmaban era la sumisión de lo sensible a lo racional, y de la razón a Dios, quedando por cierto la posibilidad de pecar.

Villalmonete o pone la creencia en la justicia original (en cuanto se comienza por lo perfecto y luego se da la degradación), a una tónica general en la Biblia, donde la historia aparece creciendo, de lo imperfecto hacia lo más perfecto. Para el Autor, la justicia original cambiaría este esquema. El Autor no considera, en este caso, la marcada diferencia en el género literario entre los primeros 11 capítulos del Génesis y la "historia" que comienza con Abram. Aquí, como en otros lados, Villalmonete le atribuye a la doctrina de la Iglesia una añoranza del paraíso perdido, lo cual es falsísimo.

En muchos de sus comentarios el Autor atribuye a la "teología de Adán" el considerar al primer hombre como causa de todo el mal y el pecado en el mundo. Omite la tentación por la Serpiente, lo que es capital para entender la interpretación que el Antiguo Testamento da del pecado. La malicia está en la Serpiente. El pecado de Adán intenta explicar el mal que le viene a la vida humana. Los profetas no aluden al primer hombre para explicar el pecado. Esto será posterior.

2. — Período 1961-1970

El Autor hace suyas algunas dificultades que tienen los pastores y curas de almas. P. ej. la pregunta: "¿cómo un hombre, perdido en la lejanía de los oscuros tiempos originarios, pudo causar la ruina religiosa de la humanidad hasta el final de los siglos?". Esta pregunta es insidiosa, pues utiliza en forma incorrecta el término "causar"; como lo he explicado anteriormente (p. 433).

Atribuye al cristocentrismo de la teología contemporánea una importancia que parece negar que la teología anterior fuese cristocéntrica; le atribuye en cambio una orientación "Adamo-céntrica", lo que obviamente es una exageración (p. 434).

Incorre en un error similar al tratar del bautismo de los niños; dice: "...los niños son bautizados porque tienen *pecado*, porque son enemigos de Dios, esclavos de satanás, vendidos a la eterna condenación" (p. 434). Dice que hubo que buscar motivos caritológicos, positivos, dejando en segundo plano y hasta omitiendo el motivo hamartiológico, o sea la presencia en el recién nacido del pecado original. Hay aquí dos errores: el significado que da el Autor a las figuras empleadas y la mutación de motivos para el bautismo en la práctica pastoral; no parece que las elucubraciones teológicas hayan llegado tanto a la práctica pastoral. Ciertamente ello no sucede en la mayor parte del mundo católico.

Otra dificultad de los pastores era que perdonado el pecado original en el bautismo, el creyente católico ya no vive de este dogma, sino cuando se habla de sus *consecuencias* (p. 434). En primer lugar esto contradice la afirmación del influjo malsano (según varios) que tiene el pecado original. En segundo lugar las consecuencias mencionadas son presentadas nuevamente como causadas eficientemente por el pecado original originante. Algunas de las mencionadas son resultado de ese pecado, en cuanto es "removens prohibens"; otras no son afirmadas por el dogma. La dificultad que pone el Autor para que estas supuestas consecuencias sean aceptadas por el pueblo fiel —el Dios bueno, siempre dispuesto a perdonar— es una de las grandes dificultades, no para entender el pecado original, sino para entender el mal en el mundo, en particular en la persona que ha sido muy fiel en su vida cristiana, y para admitir el infierno. Hay otra manera de "vivir" el pecado original, y el pueblo fiel, sobre todo el poco sofisticado, la vive intensamente: el sentirse salvado por Cristo. Me siento "salvado" de una situación anterior de muerte. Cada vez que lo nombro a Cristo, mi Salvador, me siento salvado de mis pecados personales y de ese estado anterior, que consistía en la privación de la participación en la vida divina, de la que debía participar y de la que no participo por una culpa, aunque no mía. No basta señalar una carencia, ni una mera privación. En cambio es falso decir que el cristiano "vive" el pecado original cuando se habla de sus consecuencias. Precisamente es falso asegurar como dogma que un bautizado "vive" las consecuencias del pecado, dado que *nada* queda del pecado original, como lo define Trento. No hay ninguna obligación de hablarle al bautizado de las *consecuencias actuales* del pecado original; hay que recordarle que fue liberado de él por Cristo, y que por su gracia ya no queda nada de ese "pecado".

Al tratar del Antiguo Testamento define lo que llama la "teología de Adán" (p. 436) y a la que se refiere con mucha frecuencia, sobre todo cuando constata su desaparición, o cuando propicia su total eliminación. La descripción de esa "teología" es en este lugar, excesivamente simplificada, de modo que cada uno de los tres elementos constitutivos aquí mencionados requieren distinciones importantes. P. ej. entre los elementos básicos pone "la historicidad real de un primer individuo humano Adán-Eva"; esta afirmación, tal cual está expresada, no constituye un punto básico del dogma. Habiendo constreñido tanto la "teología de Adán", luego le es fácil decir que ya no tiene vigencia. En el mismo lugar (p. 436, n. 5) habla además del núcleo central de la teología de Adán, "del presupuesto inseparable, cual es el conjunto de proposiciones que forman la teología de Adán". No enumera esas proposiciones; pero por otros textos se puede suponer que entre ellas se encuentra el *vulnus naturae*.

Sobre Romanos 5, (p. 437) hace una afirmación que no tiene sentido; dice: "Pero ya nadie piensa que el Tridentino haya querido 'canonizar' una determinada exégesis de este pasaje". Ya he notado que expresamente

el Tridentino no quiso realizar esa "canonización". Por lo tanto no hay que decir que es algo reciente.

Al finalizar su reseña sobre las opiniones respecto a Romanos 5, y actuando como "testigo imparcial", opina que la creencia y dogma eclesiológico del pecado original, tal como llegó a ser formulado en Trento, no tiene base segura en el Nuevo Testamento, y para mostrarlo hace afirmaciones falsas: "... de la enseñanza general del N. T. sobre la universal voluntad salvífica de Dios, sincera y operosa, se seguiría que todo hombre, al llegar a la existencia, en virtud de esta voluntad salvífica, en atención a la Cruz de Cristo es ya realmente amigo de Dios, elegido y querido por Dios en orden y positivo destino para la vida eterna" (p. 438). Villalmonde cierra a la Iglesia toda posibilidad de interpretar la Escritura y la Tradición.

Cuando indica lo que sería como sustancial en Trento y que hay que conservar, dice que es "la necesidad universal-absoluta de la Redención para que el hombre salga del empecatamiento en que está existencialmente situado, antes incluso de su decisión personal, responsable, contra Dios" (p. 441). Si bien Trento condena a los pelagianos y semi-pelagianos, sin embargo toda la sesión V tiende al canon 5 que condena a los reformadores. Más nuclear es en Trento la condenación de Lutero que la de Pelagio, y es un error poner en esta lo sustancial que hay que conservar de Trento. Villalmonde afirma un "empecatamiento" que ciertamente condenaría a Pelagio, pero el término "que salga" no llega a ser ni un reflejo de la afirmación vigorosa del canon 5 "...tollit totum id quod veram et propriam peccati rationem habet...", o "...in renatis nihil odit Deus...". El "empecatamiento" mencionado lo perseguirá al hombre en todo el curso de su vida. Mal puede decirse que se ha salvado el núcleo sustancial que Trento quiere salvar.

Cuando critica el "pecado del mundo" (p. 443) en cuanto *sustitutivo* del pecado de Adán, lo que le molesta es que se ponga un sustituto, pues la eliminación debe ser total. Tiene razón, en cuanto lo que hay que eliminar son las escresencias que ha tenido el dogma, pero no el dogma mismo, por lo menos en lo sustancial. En cambio le agrada la teoría del "pecado en el mundo" en cuanto desplaza eficazmente la "teología de Adán" de la Teología.

El autor resume "Los grandes pasos dados en esta década". Ellos son:

1.— Superación de toda discusión con la ciencia, al orillar en forma positiva-constructiva la cuestión del poligenismo antropológico.

2.— La eliminación por muchos y establecer como opinión más segura, la superación de toda la teología de Adán, con todas sus consecuencias. Esto por lo que se refiere al contenido mismo de la doctrina.

3.— Por lo que se refiere a la metodología se dio un paso importante y que por fortuna se consolidó y se fue afianzando como decisivo: nuevo tratamiento metodológico de los textos del Tridentino como el pecado original. Como resultado global señalamos la eliminación del pecado originante, el de Adán, e intentos de sustitución por el 'pecado del mundo'.

Pero el pecado original es, por esencia, un pecado 'originado'. Como ya no se le encuentra 'originante' (el antiguo fue eliminado y el nuevo no convence) surge el interrogante: ¿será posible seguir manteniendo un 'pecado original' cuando no encontramos a nadie que lo haya originado? Los teólogos de la década siguiente responderán oportunamente a esta pregunta que, por ahora, queda flotando en el aire" (p. 444).

3.— Período 1971-1975

En este período: "...vamos a asistir al lento y seguro ocaso de esta secular creencia cristiana; como si fuese un anciano 'lleno de días' ha cumplido el curso de su vida y se acuesta a morir con toda sencillez y naturalidad" (p. 448). Me parece que es una manera muy poco académica de encarar un problema tan complejo, y muy poco respetuosa de la Santa Madre Iglesia.

Luego dice: "...abrigamos la esperanza de que... el conjunto de nuestra teología cristiana saldrá robustecido... desde el momento en que pueda ser presentado *limpio de la mancha del pecado original*" (p. 447), (subrayado del Autor). La ironía del Autor tienta a usar también la ironía, y ciertamente nos ofrece muchos enganches, pero no sería correcto.

El Autor juega algo con la palabra "creencia", pero el planteo es serio. La doctrina del pecado original es presentada como una *creencia dogmática*, dando a creencia un "sentido muy denso y cargado de significación" (p. 448). Abarca mucho más que una afirmación nocional, según el Autor interpreta a Ortega y Gasset, e implica el conjunto de convicciones, presupuestos históricos y culturales que recibimos. El Autor sostiene que al hablar del ocaso de una "creencia" no se pretende eliminar un dogma de la fe. Creo que es legítima la distinción, por lo menos en lo fundamental. Pero a mi juicio, el Autor propicia algo más que la eliminación de una creencia. Por todo su modo de tratar las cuestiones, encara con ambigüedad lo que es dogma, lo que es opinión teológica, lo que son afirmaciones "in obliquo"; por ello no es raro que al querer mostrar lo no vigencia de la "creencia", niegue de hecho aspectos fundamentales del dogma.

III Conclusión

En el documento sobre "La formación teológica de los futuros sacerdotes" emitido por la "Sagrada Congregación para la Educación Católica" en 1976 se lee (III.2) "La teología debe sensibilizarse al lenguaje del mundo moderno, si quiere arraigarse en la cultura y mantener la posibilidad de acercamiento a los hombres contemporáneos. Como dice a este propósito el Sumo Pontífice Pablo VI, 'hay que mirar adelante, sin cedimiento alguno irreflexivo a las modas caducas, en las formas del lenguaje nuevo, al cual, a su vez, no se le pone condiciones a no ser aquellas de la absoluta fidelidad a la Revelación y al Magisterio infalible de la Iglesia, del respeto del *sensus fidelium* y de la edificación en la caridad" (subrayados del texto).

Toda la doctrina del pecado original requiere un intenso trabajo de la ciencia teológica, pero antes de hacer propuestas sustitutivas del dogma, o para los más equilibrados, de su formulación, me queda la impresión que se requiere una condensación de esclarecimientos básicos. Las teorías presentadas por el Autor han sido formuladas por teólogos de envergadura, y sin embargo llama la atención que haya escasa coincidencia en los aspectos positivos de sus sistemas. Las coincidencias aparecen más en el rechazo de la actual formulación del dogma.

Y volviendo al "Quodlibetum" de S. Tomás, si nos limitamos a exponer las *autoridades*, el oyente podrá salir confirmado (ahora tal vez, con más dudas) pero no habrá adquirido ni ciencia ni entendimiento, saldrá *vacío*, según la expresión muy fuerte de S. Tomás (Quodl. 4; art. 18). El expresar el dogma en lenguaje moderno, como nos dice la jerarquía

eclesiástica, implica no solamente utilizar palabras diferentes, a menudo es necesario realizar una elaboración profunda. La doctrina del pecado original ciertamente lo requiere, pero es necesario establecer claramente las relaciones con otros aspectos del dogma.

En particular es menester discernir lo que es dogma y lo que son explicaciones, razones, etc., en una palabra lo que ya de antiguo se decía lo que está "in recto" y lo que está "in obliquo". En este aspecto llama la atención la falta de aproximación crítica en algunos teólogos.

Se requiere también un lenguaje más preciso, más matizado. A veces queda la impresión que no hay juego limpio, que se utilizan palabras algo ambiguas, que permitirían al que las emite una explicación correcta, pero que dejan en el lector una interpretación errónea. P. ej. no se puede decir sin más que el pecado de Adán es *causa* de todos los males de la humanidad hasta el fin de los siglos.

Se requiere un lenguaje moderno que nos posibilite un acercamiento al hombre contemporáneo. Pero ello debe ser hecho sin demagogia, superando el gusto de estar en "la cresta de la ola", lo cual es bastante infantil. El mal en el mundo, según criterios diferentes, es tema importante en el marxismo y el análisis psicoanalítico. La mayoría de las interpretaciones presentadas por el Autor enfatizan de tal manera el mal en el mundo, como sustituto del pecado original, que puede llevar a marxistas y freudianos a fortalecer en su juicio de la realidad, tomando la afirmación sobre el mal y dejando de lado la redención por Cristo. Entre los recaudos que nos señala la instrucción citada al comienzo de esta conclusión, está la "edificación en la caridad" que nos debe impulsar a tener el ojo avisor para que no hagamos el juego a quienes quieren la muerte de Dios.

En las críticas al dogma del pecado original noto que las objeciones a las *consecuencias* del dogma, por lo menos según la formulación en Trento, en su mayoría están fuera de la cuestión, pues se oponen a afirmaciones que *no son consecuencia* del dogma; algunas son opiniones válidas pero libres, otras expresadas con términos sacados de su contexto. Lo he señalado, afirmando la "modestia" del dogma del p.o. En este aspecto creo que ha habido falta de seriedad científica.

En las críticas a la formulación misma del dogma me parece que no se ha tenido en cuenta una de las dificultades más corrientes y más fuertes para aceptar a Dios "bueno". Es decir cómo compaginar el pecado en el mundo¹², con un Dios "bueno". En estas partes del mundo (Argentina) no he encontrado a nadie que ante este problema atribuya el mal al pecado de Adán. Dado un modo frecuente de razonar, ello no haría más que trasladar la cuestión: ¿Por qué un Dios "bueno" permitió que Adán pecara y nos trajera tantos males? En definitiva se va más a fondo que en la explicación del mal por el pecado original. Las diversas soluciones propuestas por los teólogos, en nada me servirían para la función pastoral, para hablar al hombre moderno con un lenguaje que me entienda. Y es necesario recordar a los teólogos europeos, que la Iglesia Católica no está solamente en Europa, y que quizás la mayoría de los católicos no están en países super desarrollados, y que aún en ellos hay mucha gente sencilla con una formación religiosa bastante limitada. Hay que cuidar que las formulaciones "venerables" no sean consideradas como ancianos que ya han cumplido sus días, y en su lugar se presenten esquisitices que el pue-

blo no entenderá. Y como corolario los teólogos tendrán que expresarse en imágenes, en símbolos, porque cuanto más profundo es el mensaje, más inadecuados son los conceptos y más se requieren los símbolos. Los símbolos con que tradicionalmente se ha presentado la realidad del pecado del hombre, con todas sus deficiencias, a mi juicio presenta menos dificultades al pastor que las elucubraciones de los maestros. Conviene recordar que según s. Pablo, Dios puso primero en su Iglesia a apóstoles, luego a profetas, y allá en el tercer lugar vienen los "maestros" (I Cor. 12; 28), de modo que todo el trabajo indispensable de los teólogos debe ser hecho con "edificación en la caridad" de modo que los apóstoles y los profetas puedan cumplir mejor con su cometido.

Ante la pregunta sobre el modo de compaginar la bondad de Dios y el pecado, mucha gente intelectualmente cultivada y gente con escasa formación, entienden que Dios creó al hombre libre, con inclinaciones fuertes que lo tientan, y que muchas veces la tentación vence. Para solventar esta dificultad, una de las mayores para aceptar a Dios, no necesito recurrir al pecado original.

Creo que no hay que hablar de modo que a los pastores se les ocurra referirse al pecado original como fuera de la cuestión, que "ya no corre", "out", o cualquiera de las expresiones que el lenguaje corriente usa para el descarte.

Para terminar, vuelvo a llamar la atención sobre la gran variedad de intentos de nueva formulación del dogma del pecado original, así como la variedad de tipificaciones de esos intentos (p. 422-426). Creo que en parte ello se debe a que no hay una acumulación o condensación suficiente de datos básicos, de un consenso mínimo sobre los procedimientos, la metodología que hay que aplicar¹³.

La Iglesia no puede estar a merced del "boom" y del ocaso de una interpretación, como la del "pecado del mundo", según lo describe el Autor.

J. Amadeo

J.J. Prado, *Voluntad y Naturaleza. La antropología filosófica de Máximo el Confesor*. Ediciones de la Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto, 1975, 298 págs. El meritorio estudio de Prado ofrece, entre otros, dos grandes beneficios: 1. Ilumina una zona oscura de la historia de la filosofía, en la que, sin embargo, se formaron las concepciones antropológicas fundamentales de Occidente. 2. Hace conocer al estudioso de lengua española un pensador y un período de disputas filosóficas sobre los que no existen ni ediciones de fuentes, ni investigaciones traducidas, ni estudios originales en español.

El libro se compone de tres partes. En la primera (p. 23-77) se expone la antropología de Orígenes y Evagrio Pónico, contra los que reacciona Máximo. Se trata de una antropología dualista, en la que la composición de alma y cuerpo no ingresa en la naturaleza del hombre, concibiéndose éste como alma descendida o caída y que debe retornar al estado original.

¹³ C. Dumont al comentar la monumental obra de J. Gross, afirma que no juzgará toda la obra dado que "Si la base metodológica no está bien establecida, la construcción puede sin duda ser útil como acumulación de material, pero no por ello constituye un edificio sólido" (NRTh., 88, 1966, p. 888).

¹² Sobre todo guerras, hambre, etc., por un lado, y el mal que le sobreviene a una persona, mal moral o físico.

La segunda parte (pp. 83-179), la más extensa, estudia la antropología filosófica de Máximo. Analiza un texto del *Ambigua* que llama "manifiesto de la ontología de Máximo", en el que se determinan los cinco grados o *lógoi* místicos del conocimiento (y ascenso) del hombre: la sustancia, la diferencia, el movimiento, la posición y la síntesis. En ello advierte Prado la ruptura de la concepción dualista (analizada en Platón y en algunos cristianos) y la afirmación de una doctrina de síntesis, donde la diferencia (multiplicidad) y el movimiento (contingencia) son considerados momentos esenciales del ser creado, en correspondencia de dos atributos de Dios: el Juicio (diferencia) y la Providencia (movimiento). Todo lo creado se orienta hacia la síntesis, donde se da "la unificación sin confusión de las diferencias". Sucesivos análisis de conceptos, como *stasis*, *diástasis*, *kínesis*, *lógos*, etc., llevan hacia el capítulo "Antropología de integración", donde el hombre aparece, según Máximo como el mediador entre los opuestos. No solamente entre lo inteligible y lo sensible, entre el cielo y la tierra, entre el paraíso y el éxodo, entre lo masculino y lo femenino, sino, fundamentalmente, entre Dios y su creación. El camino del hombre no es anular la materialidad a favor de lo espiritual, sino celebrar la síntesis, uniéndose a Dios que está más allá de ambos órdenes.

La tercera parte (pp. 183-268), la más original, estudia el concepto de voluntad, enmarcado en la historia del tema desde Aristóteles hasta Nemesio de Emesa, y concluyendo que por primera vez en la historia de la filosofía la voluntad es considerada componente esencial de la naturaleza del hombre, sin reducirla a una afección proveniente de su corporeidad y sin considerar el intelecto o *nous* exclusivamente como lo superior del hombre.

El trabajo posee claridad de exposición, método convincente, buena información bibliográfica, adecuada confección editorial. Iniciado durante un seminario de E. Komar, fue concluido en Lovaina bajo la dirección de G. Verbeke. De la lectura emerge que dos autores han influido especialmente: E. von Ivanka, autor de *Plato christianus*, y principalmente H. U. von Balthasar, autor de *Kosmische Liturgie*.

El estudio, aunque no lo diga expresamente, destaca la gran presencia del estoicismo en la tradición patristica, correctivo aplicado por los padres a las tesis platónicas, y determinante en cuestiones antropológicas.

Por fin, pueden anotarse algunas observaciones. a) La última frase del estudio, según la que Máximo culmina "en una especie de reducción de lo personal a lo natural" (p. 276) merecería una mejor contextualización en la disputa teológica que Máximo sobrellevó toda su vida. Asimismo, se hace difícil determinar metodológicamente "sólo lo que es relevante en cuanto especulación filosófica" (p. 11). b) Quedan dudas sobre si está ausente del pensamiento de Orígenes un progreso entre el estado original y el definitivo, entre la imagen y la semejanza (pp. 36 ss.). c) Entre los antecedentes históricos estudiados, gran ausente es la tradición sapiencial del judaísmo y el pensamiento alejandrino precristiano, que ya habían concebido una antropología platónico-estoica. En muchos casos, la mediación del judaísmo helenista respecto de las fuentes griegas es evidente (en especial, respecto a temas de pp. 55; 90-98; 85-86; 131-135; 155; 176-178). El caso de Filón sería pertinente en los temas del Juicio y Providencia (p. 85 ss.), de "mundo inteligible" (pp. 154 ss.) y de hombre *methorios* (pp. 176 ss.), etc.

Queda por esperar que este importante esfuerzo sea conocido y ofrezca sus frutos a quienes trabajan en el tema de la voluntad humana, en la patristica, y en la historia de la filosofía. J. P. Martín

BIBLIA; TEOLOGIA

H. Zimmermann, *Neustestamentliche Methodenlehre*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1978, 291 págs. Esta *Metodología neotestamentaria*, alcanzó una amplia difusión en el mundo entero, y sigue siendo uno de los manuales más usados. Como tal no necesita presentación. Aquí sólo consignamos la aparición de la sexta edición, que representa una reelaboración fundamental de las ediciones anteriores, con la consiguiente actualización de la bibliografía.

J. Leipoldt und W. Grundmann, *Umwelt des Urchristentums*, Band I, *Darstellung*, Band II, *Texte*, Band III, *Bilder*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1975, 1975, 1973; 536, 426 y 274 págs. En *Ambito del cristianismo* un grupo de notables especialistas bajo la dirección de los editores se propone presentar la historia, cultura y religión de todo el mundo mediterráneo en general y de Palestina en particular, desde el siglo I antes de Cristo, hasta el siglo I después de Cristo. El tomo primero, *Presentación del tiempo del Nuevo Testamento*, trata los siguientes temas: El siglo de las revoluciones populares (H. Ristow); Piedad popular helenística (G. Haufe); Los misterios (G. Haufe); Culto de los Emperadores e ideas de paz (G. Hansen); El judaísmo palestinese entre el levantamiento de los Macabeos y el fin de la guerra judía (W. Grundmann); El judaísmo helenístico (H. Hegerman); La filosofía (G. Hansen); La Gnosis (H.M. Schenke); Historia y Mensaje del cristianismo primitivo en su mundo religioso (W. Grundmann). El tomo segundo, *Textos sobre el tiempo del Nuevo Testamento*, presenta una colección de textos de la misma época, ordenada según los temas del primer tomo. El lector puede constatar en textos originales, las ideas fundamentales expuestas en el primer tomo. El tercer tomo, *Imágenes sobre el tiempo del Nuevo Testamento*, compuesto principalmente por J. Leipoldt, a quien sorprendió la muerte antes de terminarlo, y compaginado finalmente por W. Grundmann, presenta imágenes típicas, para ilustrar los temas tratados, según este orden: Grecia, lugares de gracia, Misterios de Eleusis, dionisiacos, órficos; imágenes de Asia Menor, Mitras, India Siria, Judaísmo, Gnosis, Egipto y Etruria. La obra, de extraordinario valor, es especialmente interesante para amantes de la cultura cristiana, para historiadores y constituye, sin duda, una parte insustituible de la introducción al Nuevo Testamento. Ediciones Cristiandad presenta una traducción castellana con el título: *El mundo del Nuevo Testamento*.

G. Sauter, A. Stock, *Arbeitsweisen Systematischer Theologie*, Kaiser-Grünwald, München, 1976, 178 págs. La colección *Studium theologiae*, presenta introducciones a las disciplinas teológicas, especialmente aptas para los que empiezan a estudiar; establece la correlación entre las dis-